



ANÁLISE PSICOSSOCIAL DO MITO DE IEMANJÁ: ESTUDO HERMENÊUTICO DO SIGNIFICANTE VIOLÊNCIA-CRIAÇÃO À LUZ DA SUBJETIVAÇÃO COLONIAL¹

PSYCHOSOCIAL ANALYSIS OF THE MYTH OF IEMANJÁ: HERMENEUTICAL STUDY OF THE SIGNIFICANT VIOLENCE-CREATION IN THE LIGHT OF COLONIAL SUBJECTIVATION

Helton Thyers Melo Oliveira*
Gabriela Silva Carvalho*

Resumo: A hermenêutica dos mitos evidencia que, em seus diversos componentes narrativos, as produções discursivas mitológicas organizam, legitimam e subvertem a realidade psicossocial das comunidades que os celebram e vivem. O mito e seus símbolos revelam concepções que tanto explicam o mundo em que vive a comunidade humana que o interpreta, como (re)apresentam os contextos vitais que os produziram. Este artigo busca realizar uma leitura psicossocial do Mito de Iemanjá, operando-se uma hermenêutica interdisciplinar em pesquisa bibliográfica a partir da Sociologia da Religião e da Psicologia Clínica. A mitologia iorubá abordada em sua versão utilizada neste trabalho, pode ser compreendida à luz da díade significante violência-criação, como mobilizadores dos sentidos que se encontram presentes em noções de colonialismo racial mercantil, mas também potencialidade criativa e resistência afroreligiosa. Percebeu-se a possibilidade de manejo simbólico do campo da violência presente no mito e articulado nas formas modernas e contemporâneas de rejeição e embate da cultura afrodescendente e os processos de subjetivação atravessados pela inferiorização epidérmica.

Palavras-chave: Sociologia da religião. Psicologia Clínica. Colonialismo. Afroreligiosidade.

Abstract: The hermeneutics of myths shows that, in their various narrative components, mythological discursive productions organize, legitimize and subvert the psychosocial reality of the communities that

¹ Artigo produzido à luz das contribuições da disciplina de *Religião, Gênero e Sociedade*, ministrada pela professora Dra. Ivoni Richter Reimer, docente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO).

* Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, graduado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: thyerscssr@gmail.com

* Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: carvalho.g705@gmail.com



celebrate and live them. The myth and its symbols reveal concepts that both explain the world in which the human community that interprets it lives, and (re)present the vital contexts that produced them. This article seeks to carry out a psychosocial reading of the Myth of Iemanjá, operating an interdisciplinary hermeneutics in bibliographical research based on the Sociology of Religion and Clinical Psychology. The Yoruba mythology addressed in its version used in this work can be understood in light of the dyad of significant violence-creation, as mobilizers of the senses that are present in notions of mercantile racial colonialism, but also creative potential and Afro-religious resistance. The possibility of symbolic management of the field of violence present in the myth and articulated in modern and contemporary forms of rejection and clash of Afro-descendant culture and the processes of subjectivation crossed by epidermal inferiorization was perceived.

Keywords: Myth. Sociology of religion. Clinical psychology. Colonialism. Afroreligiosity.

Introdução

As religiões de matriz africana estão sendo hoje melhor compreendidas no território brasileiro mediante a crítica sociológica da intolerância religiosa, uma vez que se adentre o arcabouço do processo histórico da constituição estrutural em nosso país, observando-se na herança da escravidão a legitimação de um racismo que atinge também o campo religioso. Refletirmos acerca da chamada "questão africana", situando-se na superação de *sub-humanidades* e *subalternidades*², é se dispor a uma leitura crítica das fraturas herdadas do Brasil colonial. Esse é o caminho percorrido em nosso trabalho, tomando-se como símbolo de nossa argumentação o campo religioso Iorubá, a partir da mitologia de *Iemanjá* e *a criação dos orixás*³.

O Iorubá é um termo provindo da leitura histórica do período da diáspora africana do Novo Mundo, com o tráfico de escravos para as Américas. Assim, o termo designa o conjunto de distintos grupos de "migrantes forçados" no leste africano da Baía de Benin, falantes do Iorubá, que tem sua "formação identitária" erigida como "resposta inicial ao trauma social da migração"⁴. As rotas de comércio e atividades de transporte marítimo dentro do litoral da África destinado ao tráfico transatlântico apresenta considerável registro documental⁵.

A representação social do fenômeno religioso de matriz afrodescendente em seu histórico de organização social, evidencia rastros e consequências do projeto colonizador e escravocrata que legam à alma brasileira traumas de violência ainda hoje perpetrados contra as culturas afros. O enfrentamento de preconceitos e estereótipos para afirmar a possibilidade de uma identidade preta evolui, ainda que a ignorância cultural e religiosa compreenda a

² FANON, Francis. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

³ PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 281-283. O mito específico aqui trabalhado recebe como título nessa sua versão: *Iemanjá é violentada e dá à luz os orixás*.

⁴ ELTIS, David. A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 271–299, jul. 2006. p. 271-272. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007013001>.

⁵ ELTIS, 2006, p. 290-294.



emancipação da cultura negra como contraposição à ideologia da branquitude da vida⁶. Nesse sentido, a identidade “negra” deve ser pensada também como originalidade, e não somente a partir das referências às feridas históricas

Isto posto, utilizando-se de uma hermenêutica do texto mitológico operada a partir dos *significantes da violência e da criação*⁷, estando estes presentes na resistência e no embate das águas e dos ventos entre Iemanjá mãe e seu filho Orungã, nosso trabalho visa construir uma interpretação sociológica e cultural do mito de Iemanjá, dando-se destaque especial à presença da violência racial que atinge os crentes e praticantes das religiões de matriz africana no território brasileiro.

Nosso estudo realiza hermenêutica interdisciplinar com pesquisa bibliográfica em Sociologia da Religião e Psicologia, estando assim atravessado por dois sentidos principais mobilizados pelo mito em questão: 1) a violência e a força geradora da mulher como resistência na criação dos orixás e reinvenção dos destinos, e 2) o seu enraizamento à terra enquanto território histórico-sociológico.

Para tanto, antes de adentrarmos à narrativa mítica de Iemanjá, propriamente dita, destacaremos três dimensões antropológicas que o trabalho com os mitos nos fornece como lentes epistemológicas: a experiência humana que os compõe, sua estrutura narrativa e classificação de funções, e seus efeitos na produção da comunidade religiosa.

Na experiência do *homo religiosus*: considerações acerca do saber mitológico

O ser humano está sempre em busca de uma verdade, de uma resposta maior que lhe dê significado a sua existência. Nesses momentos em que perscrutamos os significados mais profundos da experiência do viver, em muitos sentidos a religião desponta como um sistema de signos e vivências capaz de nos fornecer significados para a ambivalente aventura da existência. Observa Croatto, em sua fenomenologia do *homo religiosus*⁸, que o sentimento religioso é transcendente: “O ser humano [...] tende à totalidade. Por isso “sente” com tanta intensidade suas necessidades e limitações. E busca superá-las”⁹.

⁶ SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

⁷ O termo faz referência à constituição da dinâmica psíquica do ser humano uma vez situando os processos de subjetivação atrelados ao campo da linguagem/linguística. Todo sujeito nasce e se constitui num “banho de linguagem” que o produz e o introduz na cultura (campo simbólico). Todo significante fará deslizar em cadeia os significados, não aprisionando os sentidos numa definição unívoca. A esse respeito cf.: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁸ CROATTO, Joaquim Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. Trad. Carlos M. V. Gutierrez. 3. ed. Paulinas: São Paulo, 2010.

⁹ CROATTO, 2010, p. 43.



São nesses momentos de busca e tentativa de preenchimento de vazio existencial, bem como da significação de uma presença que nos supera, que se dá a experiência religiosa. Essa experiência acontece quando o sagrado se “mostra” ao crente (hierofania), no âmbito do indizível e irracional¹⁰. Nesta perspectiva, o Sagrado é um outro ser repleto de significados, que decide *estar com*, e que se manifesta àquele que crer, mas não se reduz a este, o ultrapassando. Tal fenomenologia do dado religioso implica que

O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a ‘projeta’ a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o ser humano tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto, lugar, acontecimento ou o que quer que seja.¹¹

Assim, a experiência simbólica do humano com o transcendente será expressa e registrada na potência criativa do mito como ruptura. Segundo Mircea Eliade, o mito é uma história sagrada, que relata um acontecimento primordial, uma experiência religiosa por assim dizer, nas origens de algo¹². Para este autor, “viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente “religiosa”, pois ela se distingue da experiência ordinária da vida cotidiana¹³”. Sabe-se que o mito é o relato da experiência religiosa “primordial”, contada com a intenção de tornar conhecida tal experiência, revelando o que há de mais importante para aquela religião e sociedade que a vivenciou.

Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a ‘sobrenaturalidade’) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do ‘sobrenatural’) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.¹⁴

Embora “sobrenatural”, o mito legitima comportamentos sociais, culturais, papéis sociais e incide até mesmo na divisão sexual do trabalho. Em geral, por exemplo, homens no espaço selvagem, mulheres no espaço doméstico. Com isso os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano e de configuração e representação do espaço social, organizando os modos de vinculação e pertencimento comunitários. Geralmente, o mito é o relato da origem divina das coisas e das instituições, expressando situações sociais importantes. Portanto, torna-se um relato de um acontecimento originário no qual as divindades estão agindo com o intuito de dar

¹⁰ OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

¹¹ CROATTO, 2010, p. 60.

¹² ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

¹³ ELIADE, 1972, p. 22.

¹⁴ ELIADE, 1972, p. 9.



sentido à realidade. O relato surge de perguntas existenciais invadidas pela experiência com o transcendente, tais como: por que as coisas são como são, como iniciamos tudo, o que significa essa realidade e esse tempo? Assim, o mito muitas vezes instaura uma ideia vital, uma concepção de vida, pois configura um acontecimento simbólico determinado, sendo este marcado pelo excesso de significados que confere sentido ao mundo vivido e habitado.

A característica principal do mito é situar o acontecimento relatado em um horizonte inicial, o *illud tempus*, como afirma Mircea Eliade¹⁵. Porém, o relato mítico não é cronológico, mas estaria no limiar entre o tempo primordial e o tempo cronológico que conhecemos. Seria uma espécie de *primordialidade*, que antecede a cosmogonia (composição criativa do mundo) enquanto sedimentação do mundo, ou seja, aquilo que o mito descreve como um “antes” visa remeter, por contraposição explicativa, ao que é significativo “depois” para a compreensão do próprio universo cultural e seus desdobramentos de sentido¹⁶.

Finalmente, podemos considerar que “as linguagens da religião compartilham do poder da linguagem na organização do mundo. No entanto, elas vão além dessa função e até a subvertem no exercício de duas características: “a ficcionalidade e o grotesco”¹⁷. Na ficcionalidade, o subversivo e alternativo permite que os sujeitos religiosos experimentem papéis até então inusitados. Na forma grotesca, a linguagem cotidiana é desconstruída, e frequentemente associada a atitudes subversivas. É nessa chave mítica que observaremos Iemanjá, Orungã, Aganju, dentre outros orixás. Antes, observemos mais alguns elementos na estruturação dos mitos que nos ajudam na compreensão hermenêutica dos componentes presentes na função dos mitos.

Mito de origem: funções, componentes e estrutura

Conforme mencionado, os mitos legitimam comportamentos sociais e culturais, definem papéis comunitários, modelam compreensões de gênero, constroem explicações às perguntas mais fundamentais do ser humano sobre o sentido de sua origem e finitude. Por tudo isso, os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano, sendo um poderoso relato da origem divina das coisas e das instituições, narrando acontecimentos estruturais em determinado modo de funcionamento social e cultural de um grupo, povo ou nação. Assim, buscaremos nesse tópico

¹⁵ ELIADE, 1972, p. 314.

¹⁶ Comprova que o mito nos remete às origens, “fazendo assim, encaminha, de alguma maneira, aquele *primordium* que é a fonte de todo ser, e que é pré-criacional”. A sua linguagem originária relata o acontecimento no tempo primordial. Cf.: CROATTO, 2010, p. 295.

¹⁷ NOGUEIRA, Paulo Augusto Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, 2016. p. 259. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p240>. Acesso em: 10 fev. 2023.



compreender a estrutura, forma e conteúdo dos mitos a fim de que, em seguida, possamos realizar uma leitura do mito de lemanjá na versão aqui utilizada.

Em *Mito e realidade*, Eliade apresenta uma definição das características acerca da estrutura e função dos mitos:

De modo geral pode-se dizer que o mito, tal como é vivido pelas sociedades arcaicas, 1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma 'criação', contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa é a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a 'origem' das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento 'exterior', 'abstrato', mas de um conhecimento que é 'vivido' ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, 'vive-se' o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados.¹⁸

Viver os mitos resulta em uma verdadeira experiência religiosa, pois, essa experiência se diferencia da realidade cotidiana para preenchê-la de significados mediados pelo simbolismo das crenças. Isso faz do mito uma "narração" sobre algo relacionado com as origens sagradas, que pode ser dramatizado no rito, representado pelos símbolos, ou posto em ação sem palavras na conduta das pessoas.

Sabe-se que todo relato mítico, narra a origem de algo, e pressupõe uma cosmogonia. Partindo então de sua estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. "Todo mito de origem conta e justifica uma "situação nova" — nova no sentido de que não existia desde o início do Mundo. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido"¹⁹.

A estrutura do mito nos permite perceber se ele é um mito de origem. E ao fazer essa identificação, compreendemos a condição original e atual da humanidade, das plantas e dos animais, da morte, das instituições religiosas, das regras de conduta e comportamento humanos. Segundo Croatto, é importantíssimo entender que na estrutura do relato mítico os deuses e deusas importam pelo que fazem, não pelo que são²⁰. Por essa razão, alguns mitos de origem começam delineando uma cosmogonia divina.

Também nas narrativas míticas, deusas e deuses são protagonistas, despontam como divindades fundamentais que surgem no relato com funções e ações. Nos mitos ocorre um foco narrativo com o agir das entidades divinas, pois tudo que é instaurado, o é pela força de um

¹⁸ ELIADE, 1972, p. 19.

¹⁹ ELIADE, 1972, p. 20.

²⁰ CROATTO, 2010, p. 217.



deles. Ao instaurar uma realidade por ação sobrenatural, o relato mítico traz sentido para a atuação protagonista de seus personagens sagrados. Assim, nas mais variadas sociedades há instituições, leis, costumes e regras com significado especial ofertado pela mitologia vivida, e tudo o que é importante perpassa pela ação das entidades mitológicas. Desse modo, o mito expressa a experiência religiosa do originário, não há mitos sobre coisas banais.

Ainda, dentro de uma narrativa mítica, o símbolo é a primeira linguagem de experiência religiosa que entra na estrutura do mito. E a estrutura linguística narrativa do mito faz com que ele seja um “dizer algo sobre alguma coisa ou alguém²¹”. Para o autor, os mitos funcionam como exemplos, modelos, narrativas de acontecimentos fundantes do campo simbólico. Considera-se ainda, o que une os mitos dentro de sua enorme variedade é o fato de que eles fazem referência a acontecimentos do *illud tempus*, decisivos e criadores²².

A partir de todos desses elementos, poderemos compreender de forma mais global o estudo do mito, restando ainda uma terceira e última consideração significativa acerca da dimensão comunitária, antes de abordarmos nossa narrativa.

O mito e sua coesão simbólica na comunidade religiosa

Percebe-se então até aqui, que a construção mítica é toda ela simbólica, imaginária, caracterizando-se sempre a narrativa mítica por ser portadora de uma riqueza polissêmica. A fenomenologia do campo religioso evidencia que ao analisarmos a função “instauradora” dos mitos, estamos fazendo referência aquilo que se revela em diversas dimensões do real e que está presente nos enunciados condensados numa dada mitologia. Ou seja, o mito instaura modelos e justificativas da realidade social, do funcionamento das instituições e da vida do grupo, bem como confere expressão aos rituais religiosos²³.

Nesse sentido, os estudos acerca do mito o retiram do pertencimento exclusivo ao campo da ilusão e da fantasia, evidenciando que o arquétipo mítico de uma dada sociedade é quem fornece sentido à realidade presente na estrutura de sociabilidade de determinado grupo, povo ou nação. Portanto, a estrutura linguística narrativa do mito tem caráter unívoco abrangente, enreda pertencimento e constrói um nicho de comunicação intermediária entre as realidades humana e divina.

É a partindo da adesão de valores identificados nos símbolos que alguém recebe pertencimento a um determinado grupo: “o símbolo tem a função de suscitar a participação

²¹ CROATTO, 2010, p. 235.

²² CROATTO, 2010, p. 314.

²³ CROATTO, 2010, p. 229.



adequada dos membros, segundo a posição e o papel que ocupam²⁴". Destarte, os símbolos nos mitos precisam estar bem especificados, pois concentram em si situações e experiências limites à comunidade. Em outros termos, o símbolo evoca uma abertura ou passagem da realidade aos significados presentes no mundo, tornado o próprio real mais evidente. Em outro sentido, "estamos afirmando que o símbolo, uma vez assumido em uma construção mítica, delimita-se na sua polissemia original [...] O símbolo fica, assim, ligado a uma cosmovisão, nessa posição, no entanto, adquire uma nova dimensão"²⁵: a de provocar uma outra ontologia, um dizer que se atualiza sobre o ser das coisas, dos seres, do mundo e da vida, interligando a comunidade ao seu entorno.

Partindo de um olhar mais sociológico sobre o mito de Iemanjá, observamos que os relatos míticos ao re(a)presentarem vivências sociais enriquecidas pela narrativa simbólica, estão interpretando e modelando formas possíveis de explicação daquilo que Rudolf Otto chamou de *mysterium tremendum fascinans*²⁶. Este é percebido enquanto sentimento humano marcado pelo encontro com a experiência do *homo religiosus* diante do inefável.

Finalmente, a partir de todos esses elementos que corroboram o significado e funcionamento do mito, destacamos que a díade violência-criação, como veremos em seguida, se encontra bastante próxima a uma experiência que, muito embora narrada por meio das divindades, não está dada sem um apelo imanente a uma certa historicidade sociocultural. Quer isso afirmar que, os mitos mais que estórias sobre vivências pessoais, constituem-se como relatos que apresentam realidades que afetam a vida em comunidade, são narrativas memoriais de um tempo não cronológico que irrompe sempre no tempo histórico da existência. Destarte, está "posto que o mito é, por definição, a busca do sentido de realidades que afetam profundamente um grupo social, é evidente que cumpre um papel hermenêutico²⁷".

Apresentaremos, então, o mito Iorubá. Desde já, operar com esses dois significantes – violência e criação – é tentar rastrear no mito de Iemanjá o que poderia se revelar como enfrentamento histórico de um passado traumático, trans-mitificado em potência criativa de resistência e sobrevivência, corroborando a legitimação de identidades, sejam elas tanto coletivas quanto pessoais.

²⁴ ROCHER, Guy. **Sociologia Geral**. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971. p. 167-168.

²⁵ CROATTO, 2010, p. 238.

²⁶ O sagrado (numinoso) é mistério (não pode ser esgotado na racionalidade), é tremendo (afasta e submete) e ao mesmo tempo fascina (atrai e encanta). Cf. OTTO, 2007, p. 17-44.

²⁷ CROATTO, 2010, p. 240.



A mitologia lorubá: uma perspectiva crítica da “violência criativa” entre Iemanjá e Orungã

Nossa chave de leitura parte do que decorre da legitimação histórica da violência sofrida por um povo em dado contexto, reapresentando os modos de produção de vida e enfrentamento como resistência vital de uma identidade que não está definida pelo trauma sofrido, mas que se expressa na presença da potência vitalizadora dos conflitos e seus destinos. Adentrarmos a violência como elemento simbólico do mito é perscrutar o contexto vital da experiência do *homo religiosus*.

Conforme considerado, o mito vivido no âmbito global de uma cultura oferece modelo às práticas sociais mais significativas. Seu estudo, pode e deve ser complementado com estudos sociológicos e antropológicos mais profundos. Nesse item, apresentaremos a narrativa iorubá de Iemanjá, e analisaremos de forma breve o conteúdo do mito de Iemanjá tal qual o quadro que segue. Apresentamos o corpo do poema mítico em cinco estrofes para melhor avaliação didática²⁸.

IEMANJÁ É VIOLENTADA E DÁ À LUZ OS ORIXÁS

Da união entre Obatalá, o Céu,
E Odudua, a Terra,
Nasceram Aganju, a Terra Firme,
E Iemanjá, as Águas.
Desposando seu irmão Aganju,
Iemanjá deu à luz Orungã.

Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor.
Um dia, aproveitando-se da ausência do pai,
Orungã raptou e violou Iemanjá.
Aflita e entregue a total desespero,
Iemanjá despreendeu-se dos braços do filho incestuoso
E fugiu.
Perseguiu-a Orungã.
Quando ele estava prestes a apanhá-la,
Iemanjá caiu desfalecida

E cresceu-lhe desmesuradamente o corpo,
Como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras.
De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios,
Que adiante se reuniam numa só lagoa, originando adiante o mar.
O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu
E dele nasceram os orixás:
Dadá, deusa dos vegetais,
Xangô, deus do trovão,
Ogum, deus do ferro e da guerra,
Olocum, divindade do mar,
Olossá, deusa dos lagos,

²⁸ A narrativa na fonte original está diagramada de forma diferente. Cf. PRANDI, 2001, p. 282-283.



Oiá, deusa do rio Níger,
Oxum, deusa do rio Oxum,
Obá, deusa do rio Obá,
Ocô, orixá da agricultura,
Oxóssi, orixá dos caçadores,
Oquê, deus das montanhas,
Ajê Xalugá, orixá da saúde,
Xapanã, deus da varíola,
Orum, o Sol,
Oxu, a Lua.

E outros e mais outros orixás nasceram
Do ventre violado de lemanjá.
E por fim nasceu Exu, o mensageiro.
Cada filho de lemanjá tem sua história,
Cada um tem seus poderes.

O título do mito já demarca a linguagem de impacto presente na narração, trata-se de um mito sobre o inefável da violência. Percebe-se uma narrativa de origem, na qual relata o surgimento e o nascimento de diversas divindades e suas funções e regimentos, apontando em sua cosmogonia como o mundo celeste e terrestre foi se organizando. Versa sobre a história hierárquica de uma família importante de entidades originárias. Trata, pois, de mito “cosmogônico” de origem.

Na primeira estrofe, destacamos a união entre membros da mesma família representados, bem como através de alguns elementos naturais presentes na narrativa: o céu, a terra e as águas. O céu apresenta criação, as águas se fazem elemento ser fonte da vida, e a terra desponta como a primeira mãe e formadora.

A segunda estrofe já introduz a ação dramática que se estabelece entre as divindades. O filho se apaixona pela mãe, num ato incestuoso proibitivo desde a lei paterna. (Uma espécie de versão edípica africana). O destino do desejo tempestuoso e impulsivo de Orungã faz cair sobre o corpo de lemanjá sua perseguição, sequestro e violência.

Transitando para a terceira parte da narrativa, a segunda estrofe finaliza com o corpo das águas, lemanjá, perdendo suas forças na fuga, e vindo a cair por terra. Advém a terceira estrofe, e a despeito da violência e do caos causado pela violação do corpo, este ventre entranhado à terra faz prover um novo destino ao espaço que o circunda: poderosos novos orixás são criados. Nova organização de mundo frente a violência sofrida. Nova origem de divindades, cada qual com o seu símbolo e representação no domínio de novas paisagens. Então, subvertida a violência, o corpo de lemanjá padece sua sina gerando novas forças.

Ao fim, o relato mítico deixa explícito que a história continua, e toda a narrativa posterior fará menção a essa origem: forças potentes, que organizam seus destinos, atravessados por uma origem violenta que gera criatividade. lemanjá não cessa sua vida no desfalecimento, ela



se torna mãe que exerce domínio sobre os poderes de seus filhos recém gerados, ainda que provindos da violência sobre seu corpo.

No ato de narrar a origem das coisas, o mito não se preocupa tanto com a cronologia histórica, mas com o que significam no marco da vivência religiosa. Assim, o relato da violência sofrida por Iemanjá através de seu filho, vai gerar um relato de experiência da violência no âmbito de proximidade (familiar), que causa uma ruptura no Divino, e leva a uma resposta de resistência da mulher como criadora de vida frente à violência sofrida. O corpo violado de Iemanjá gera todos os outros orixás que salvaguardam o domínio e a força dos territórios naturais e existenciais.

Nos interessa, assim, aproximar a experiência da violência entre as águas (Iemanjá) e os ventos (Orungã), como origem criativa do mundo natural, observando esse emparelhamento condicional entre o gesto de transformação (Iemanjá gera os orixás) e a violência (Orungã violenta o corpo da mãe)²⁹. Observamos, então, a simbologia central que gostaríamos de destacar aqui, numa possível hermenêutica, do nosso mito em questão. Orungã, o vento, no relato mítico de Iemanjá, sendo seu filho, torna-se vento ameaçador, consumando um ato violento de estupro contra a mãe. Esta, por sua vez, do desfalecimento do seu corpo violentado, faz romper e proliferar de seu ventre uma diversidade de poderosos orixás que organizarão e se identificarão, eles próprios, enquanto forças inefáveis da natureza. A mitologia de Iemanjá, nesse sentido, revela o poder de uma “ancestralidade feminina e maternal”³⁰.

Nesse sentido, os elementos trabalhados acima acerca dessa versão do mito de Iemanjá, situam nosso olhar para a díade da semântica estrutural do mito em questão: a violência contra a mulher e a maternidade vital. Em resumo, os pais – céu e terra – consomem o filho (vento) que violará a mãe (água). O corpo violentado da mãe irá se transformar em todos os outros orixás. A cosmogonia biológica que sofre a violência proferida ao corpo com ventre de mulher, faz a corporeidade de Iemanjá resistir na terra e gerar o nascimento da vida das divindades que organizarão agora o espaço da habitação humana e de sua geografia natural. Estamos diante do mito frente algo da ordem do irracional e irascível, e também do criativo e transforma-dor. A gesto de brutalidade se cede cena à resistência de vida, à criação. Do corpo caído e tombado por terra, acontece uma transformação ecológica. Enraizada à natureza da terra, o ventre deformado de Iemanjá pela violência sofrida irá gerar seus filhos orixás conjugadores das forças e intempéries tanto humanas quanto naturais. É dessa fusão entre

²⁹ O conflito entre Iemanjá e Orungã já foi retratado pela literatura brasileira baiana no romance *Mar Morto* de Jorge Amado. Aqui é apresentado a entidade Orungã como deus tempestuoso dos ares (ventos). Cf.: SANTOS, José Benedito. *Recriação do mito de Iemanjá e Orungã: uma leitura do romance mar morto*, de Jorge Amado. **Revista Decifrar**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 42-59, 2013. Disponível em: [//www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1018](http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1018). Acesso em: 04 mar. 2023.

³⁰ POLI, Ivan. **A mitologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. São Paulo: Palla, 2019. p. 90.

ventos atmosféricos violentos sobre a água, e sua mistura lamacenta à terra, de onde irá surgir a vida dos orixás.

Contudo, ressalta-se evidente a limitação das interpretações aqui apresentadas, uma vez que se tira o mito de sua narratividade celebrativa e ritual, o situando numa hermenêutica fora do campo religioso. Note-se ainda a diversidade ampla de possibilidades narrativas em culturas religiosas de preponderância da oralidade. Apesar disso, nosso trabalho visando uma investigação psicossocial da estrutura sociológica e histórica da religiosidade afrodescendente, aponta que o estudo dos mitos também reconhece para além da “mística seu caráter civilizatório e pedagógico”³¹. Em seguida, compreensões de como se constituiu no Brasil colônia alguns breves aspectos do desenvolvimento iorubá³².

lemanjá em aportes brasileiros

O culto a lemanjá atravessa o Atlântico e chega nas Américas, à época da escravidão, encarnado nos povos iorubás. Em território brasileiro, adaptado à nova geografia, lemanjá deixa as águas doces para ser associada ao mar, ainda que no Candomblé e outras denominações da Umbanda (que desponta nos anos 30, com traços dos cultos africanos, indígenas, catolicismo e kardecismo), lemanjá é saudada por Odoiyá, mãe dos rios.

Não se tem definida uma origem popular unívoca para a representação da mitologia iorubana de lemanjá no país, tratando-se de verdadeiro fenômeno de sincretismo religioso em torno de uma mesma divindade. No rastro de seus antecedentes históricos, supõe-se que o

[...] culto a lemanjá chegou ao Brasil pelos *Ebás*, mais tarde pelos *Oyós* e *Ijexás*, na Bahia até metade do século XIX. Chegando ao país, o culto à orixá não ficou restrito aos povos iorubanos ou ao estado da Bahia. A dinâmica da escravidão fez com que esses povos iorubás se misturassem a outros povos de origem africana. Assim, o culto à lemanjá foi assimilado por outras culturas africanas.³³

Nas origens de sua matriz religiosa africana, lemanjá esteve associada à guerra, sendo também representada como guerreira. No Brasil, a mãe dos orixás esteve associada “à gestação e à maternidade”, representada por uma figura de “mulher com formas arredondadas e seios fartos, símbolo do feminino e das grandes mães”, e torna-se, “[...] incontestavelmente a maior e

³¹ POLI, 2019, p. 4.

³² Acerca também do Candomblé e o processo de desenvolvimento no Brasil Colônia e Império e suas representações de afroreligiosidade, cf.: IGINO EVARISTO, Maria L. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. **Sacrilegens**, [S.l.], v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26582>. Acesso em: 9 nov. 2023.

³³ QUEIROGA, Luanda do Carmo; NASCIMENTO, Adriano R. Afonso do. Senhora das águas e da canção: representação social de lemanjá na música popular brasileira. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S.l.], v. 36, p. 1-21, 2019. p. 2-3. DOI: 10.35699/1676-1669.2019.6845.



mais respeitada divindade do panteão iorubá³⁴. É representada vestida pelo azul e prata como a mãe da vida nas águas, e no contexto africano, a etimologia do seu nome é dada por Yeye *Omo Ejá*, que se traduz por "Mãe dos filhos peixes"³⁵.

O culto esteve fortemente ligado ao estado da Bahia, mas espalhou-se também por diversas regiões, passando por um processo de sincretismo religioso com a figura de nossa senhora no catolicismo, deixando de ser preta para ser branca, de ênfase na guerreira para se tornar mãe. Nas terras brasileiras, Iemanjá também é cultuada (e na África iorubana) como a mãe de todos os orixás, *Iyaorí*, mãe das cabeças, a senhora do mar, cultuada pelos pescadores. A esse sincretismo mencionado, é importante ressaltar sua compreensão sócio-histórica, durante a gestação da cultura religiosa no período colonial:

Segue-se que, as grandes sínteses sincréticas gestadas ao longo dos primeiros séculos da existência do Brasil foram resultantes, em primeira instância, das relações de poder estabelecidas pelo regime colonial, bem como do encontro de culturas; pois se sabe que tal encontro, no caso do colonialismo, induz as pessoas e os grupos envolvidos a refazerem suas respectivas identidades uma vez confrontados entre si sistemas simbólicos e religiosos. [...] Ao longo de período colonial, embora o Catolicismo estivesse no centro da vida cotidiana, crenças e devoções das mais diversas permeavam, contudo, o universo religioso e o sincretismo de elementos religiosos indígenas e africanos já prenunciavam a configuração do panorama ímpar da religiosidade popular colonial.³⁶

Sabe-se que na África, os orixás demarcam diferentes famílias humanas, estão ligados às expressões da natureza como terra, rios, ventos e até enfermidades etc. Os humanos são, assim, descendentes de orixás. Importa ressaltar, que no culto afro e brasileiro, os filhos de Iemanjá são representados pela diversidade das potências divinas paridos pela mãe das águas.

Num dado momento ela caiu e seu corpo começou a crescer; dos seus seios saíram dois rios e seu ventre despedaçou-se dando origem a quinze orixás que regem os vegetais, o trovão, o ferro, a guerra, o mar, os lagos, rios africanos, a agricultura, os caçadores, os montes, as riquezas, a varíola, o sol e a lua (TAVARES, 1961; 53/4). CACCIATORE (1977; 267) os nomeia, não na mesma ordem: Dadá, Xangô, Ogun, Olokun, Oloxá, Oyá, Oxum, Obá, Okô, Okê, Xampanã, Oxossi, Ajê Xalugá, Orun (sol) e Oxupá (lua). No Brasil Yemanjá é orixá do mar e considerada mãe de todos os orixás de origem iorubá (os de origem daomeana – Omolu, Oxumaré e às vezes Exu – são tidos como filhos de Nanã)³⁷.

³⁴ VALLADO, Armando. Iemanjá: a mãe poderosa. **Le monde diplomatique Brasil**, 3 fev. 2010. [n.p.]. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/iemanja-a-mae-poderosa/>. Acesso em: 20 jan. 2023.

³⁵ Ambos os autores coincidem a mesma tradução do iorubá. Cf. QUEIROGA; NASCIMENTO, 2019, p. 2 e VALLADO, 2010, [n.p.].

³⁶ BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 53-54.

³⁷ Relato disponível online da Historiógrafa do Arquivo Público do Estado e Professora Assistente de História da Educação na FACED/UFBA. NUNES, Antonietta de Aguiar. Festa de Iemanjá – 2 de



O modo como é celebrado a divindade, mistura-se a datas comemorativas do calendário do catolicismo brasileiro, com Nossa Senhoras das Candeias em 02 de fevereiro, e Imaculada Conceição no dia 08 de dezembro). A data envolve famílias na adoração da orixá em diversas partes do país, movimentando bairros e suas localidades populares, e até mesmo tornando-se evento de entretenimento midiático na tradicional acolhida do novo ano no Réveillon de Copacabana (RJ). Reunido para a tradicional queima de fogos, o público realiza o pulo das ondas e o uso das vestes brancas para celebrar simbolicamente essa passagem temporal³⁸.

Já na Bahia, onde a devoção está mais enraizada à tradição Iorubá, o dia de Iemanjá prossegue nesse clima festivo,

Às 4 da tarde é que saem os barcos que levam os balaios cheios de oferendas a serem lançados em alto mar. Quando as embarcações voltam para a terra os acompanhantes não olham para trás, que faz mal. Diz a lenda, que os presentes que Yemanjá aceita ficam com ela no fundo do mar, e os que ela não aceita são devolvidos à praia pela maré, à noite e no dia seguinte, para delícia dos meninos, que vão catar nas praias os presentes não recebidos por ela.³⁹

Se a festa religiosa atinge o âmbito familiar, faz-se importante observarmos sua própria gênese nas famílias africanas em suas origens brasileiras. Reconhecemos historicamente ter sido realizado em nosso processo de constituição enquanto nação, desencadeado nas engrenagens do escravismo, uma verdadeira destruição dos nossos “laços de parentescos africanos⁴⁰”.

Finalmente, o aspecto da resistência presente no mito, o destacamos como sobrevivência à violência, sublinhando o caráter ancestral maternal criador de Iemanjá, em que “apresenta-se como protagonista na criação do mundo, exercendo o papel de mãe de todos os orixás⁴¹”. A miscigenação cultural, provocada por diversas migrações africanas internas no continente americano, indica que a “figura da Iemanjá, conhecida na atualidade, é fruto do sincretismo entre os vários elementos das culturas católico-ocidental, indígena e africanas⁴²”.

fevereiro. **Encanto de Renascer**, 3 fev. 2010. [n.p.]. Disponível em:

<https://elisabetecunha2008.wordpress.com/2010/02/03/festa-de-yemanja-2-de-fevereiro/>. Acesso em: 20 dez. 2022. Autores pela historiadora citados, cf.: CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977. p. 277; TAVARES, Odorico. **Bahia imagens da terra e do povo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961. p. 53-54.

³⁸ Na análise de Nunes, não só na cidade do Rio de Janeiro, mas “milhares de pessoas dirigem-se a praias, em toda costa brasileira, para receber o ano que vai começar fazendo oferendas a Iemanjá. Coberta pela mídia, esta festa desemboca nas residências através da televisão, mais como espetáculo, num repertório de imagens que muitas vezes não deixa transparecer a verdadeira questão da fé das pessoas em Iemanjá”. Cf. NUNES, 2010, [n.p.].

³⁹ NUNES, 2010, [n.p.].

⁴⁰ BRITO, Ênio J. Costa; MALANDRINO, Brígida C. História e escravidão: cultura e religiosidade negras no Brasil um levantamento bibliográfico. **Rever – Rev. Estud. Religião**, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 112-178, 2007. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2007/i_brito.pdf. Acesso em: 4 fev. 2023.

⁴¹ QUEIROGA; NASCIMENTO, 2019, p. 4.

⁴² QUEIROGA; NASCIMENTO, 2019, p. 5.



lemanjá representa também a força bravia expressa nas ondas violentas e revoltas do mar. Assim, compreende-se que os "mitos de lemanjá foram ressignificados e esse foi um passo importante para mostrar a resistência dos negros escravizados", fazendo a devoção a lemanjá ser cultuada na representação da divindade materna como "a proprietária das cabeças humanas, representando a consciência, o equilíbrio emocional e a personalidade"⁴³.

Como último desdobramento de nossas análises, resta-nos, por fim, averiguar o desdobramento do chamado mito negro, tal qual fora produzido pelo modelo do colonialismo mercantil e sua construção da racialização.

O ventre de lemanjá enraizado em terra colonial: a herança da raça

[...] todos os seres humanos, que é o gênero, o homo, o verdadeiro universal, e a grande ironia histórica de que o continente africano engendra, enquanto protoforma, nosso DNA, nossa ancestralidade e nosso gênero.⁴⁴

Nesta chave de leitura imagética da travessia do feminino terra-mar-terra (Odudua-lemanjá-Orixás), contextualizamos o mito em sua inscrição histórica no doloroso processo de travessia África-Brasil. O olhar sociológico volta-se sobre o passado cultural colonizador revelando o choque na interação social dos povos com interesses antagônicos, marcados pela lógica de mercado e seus efeitos⁴⁵. Desse modo, o significante da violência presente no mito o mantivemos aberto a uma cadeia de sentidos associados ao contexto das relações sociais desenvolvidas num mundo regido pelo sistema escravocrata mercantilista. Uma vez unindo o pensamento sociológico e as reflexões acerca dos efeitos culturais da colonização na produção das subjetividades modernas, assim falamos em termos atuais no país de um *racismo estrutural*, ou seja, que está nas raízes do desenvolvimento da noção de nacionalidade brasileira. De outro modo, se almeja refletir de forma crítica consciente acerca da contemporaneidade existencial do "tornar-se negro" no território brasileiro⁴⁶.

Em sua pesquisa acerca dos "antecedentes históricos da ascensão social do negro brasileiro e a construção da emocionalidade", a psicanalista Neusa Santos Souza realiza uma análise reflexiva, situada a partir de sua atuação psicoterapêutica com apresentação de casos clínicos, e avaliando-se que a danosa "ideologia de cor" sustenta-se e atua também a partir de

⁴³ QUEIROGA; NASCIMENTO, 2019, p. 7.

⁴⁴ SOUZA, Iael de. Raça, etnia, negro, preto ou gênero humano? Conceitos, leitura de mundo e reflexo nas formas de pensar, ser e interagir. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, Ano 20, n. 327, 2003. p. 16. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/343cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2022.

⁴⁵ SOUZA, 2003, p. 11-13.

⁴⁶ Acerca do pensamento sociológico racial na herança colonial, cf.: SOUZA, 2003, p. 1-72. Sobre a dimensão subjetiva do tornar-se negro a partir da clínica psicanalítica, cf.: SOUZA, 1983.



uma violência da “ideologia de corpo” como “campo de batalha”⁴⁷. Ainda, desvela uma raiz não dita e não supressa em nossa noção de brasilidade:

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. [...] Convém explicar que raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais.⁴⁸

A terra dos terreiros dedicados ao culto de Iemanjá, à luz simbólica do ventre divino rompido no amparo do corpo violentado de Iemanjá caído por terra, nos conduz ao olhar sociológico sobre o passado cultural colonizador enraizado em nosso território. Revela-se na legitimação da violência do sistema escravocrata mercantil a constituição da noção de racialidade marcada como contraponto ao modelo escravocrata patriarcal: “para o escravismo moderno da acumulação capitalista (em comparação com a Antiguidade Clássica) é que o primeiro não fazia distinção de cor ou fenotípica, como passa a ocorrer nas Américas e Antilhas com a escravidão colonial”⁴⁹.

Trata-se, em suma, de um conjunto de práticas e discursos oficiais de classificação dos povos e nações que estão organizados a partir do movimento moderno colonizador, abrangendo toda uma mentalidade (*weltanschauung*) que incide nos discursos científicos “iluminados”: “A biologia e a antropologia serão as áreas da ciência da natureza que irão contribuir para a constituição da ideia de raça no século XIX, criando as condições para o desenvolvimento do “racismo científico” e do “determinismo racial”⁵⁰.

Nesse sentido, torna-se compreensível esse olhar crítico sobre o mito, quando não se despreza seja a experiência religiosa em questão, seja a estrutura sócio-histórica de sua produção. Portanto, a estrutura da narrativa mítica revela os vetores de forças que a atravessam e a engendram como recurso simbólico disponível a uma coletividade. No que tange à crítica ao mito da racialização enquanto discurso social e não religioso, compreende-se também do “mito negro” sob perspectiva colonial:

O mito é uma fala, um discurso – verbal ou visual – uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório,

⁴⁷ SOUZA, 1983, p. 5.

⁴⁸ SOUZA, 1983, p. 19-20.

⁴⁹ SOUZA, 2003, p. 13.

⁵⁰ SOUZA, 2003, p. 14.



negar a história, transformá-la em 'natureza'. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que pode estender-se como resultante da convergência de determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas.⁵¹

Na atmosfera epistemológica do mercantilismo europeu nascente, a escravidão será enraizada em solo brasileiro, e mediando todo um modo de produzir sociabilidade comercial entre os povos na história. Violência, guerra, dominação, escambo, são alguns dos vetores constantes na formação das sociedades escravocratas que se originam marcadas pela dicotomização forçada:

A partir desses fatos históricos, é possível induzir (e não deduzir) que a distinção, superioridade/inferioridade, discriminação, preconceitos e a culminância desse processo com a estruturação de uma organização social (a sociabilidade capitalista, moderna) baseada na ideia de superioridade racial, advém de tempos remotos, originado na dominação do ser humano por outro ser humano, quando aqueles que são vencidos nas guerras tornam-se escravos dos vencedores, ou no momento em que um ser humano é escravizado por outro devido à dívidas.⁵²

Desse processo histórico de ideologia racial, o “mito negro” e suas práticas religiosas estão no arcabouço de caricaturas generalizadas atribuídas à identidade afro-brasileira como atributos como “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro”⁵³. Isso atravessa o campo religioso, como algo dado (e não construído), estabelecendo-se uma visibilidade distorcida de uma “natureza negra, enquanto rejeita a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações”⁵⁴.

Por último, para concluirmos acerca dessa (des)construção da identidade negra a partir do colonialismo mercantil, faz-se necessário escutar uma voz preta africana que analisa esse projeto civilizatório desde seu funcionamento interno e os seus desdobramentos deformados legados à subjetividade negra. Na leitura psicossocial da violência e da resistência aqui abordados pela imagética mítica de Iemanjá, Francis Fanon compreende que a colonização atravessa todo o processo de subjetivação no mundo ocidental, erigindo uma disparidade social pela epidermização da existência⁵⁵.

⁵¹ SOUZA, 1983, p. 23.

⁵² SOUZA, 2003, p. 14.

⁵³ SOUZA, 1983, p. 27.

⁵⁴ SOUZA, 2003, p. 28.

⁵⁵ FANON, 2008. Para o estudioso e especialista brasileiro no pensamento fanoniano, a obra desse intelectual nos ensina que “a luta pela libertação educa a nossa vida, educa nossa existência, redefine a nossa linguagem”. Cf.: BARROS, Douglas R. **Fanon e o racismo no mundo atual**. Casa do Saber, 2023. [n.p.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4NZv0pBkL6k>. Acesso em: 15 fev. 2023. Ainda, de sua tese de doutorado, cf.: BARROS, Douglas R. **Lugar de negro, lugar de branco?** Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019.

Psicanálise lacaniana negra em incursão decolonial

Para o psicanalista negro, “o problema da colonização comporta assim não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições”⁵⁶. Em sua obra, *Pele negra- máscaras brancas*⁵⁷, Fanon evidencia que a pessoa negra atravessa um dinamismo psíquico em que tem que lidar com uma estrutura social ideológica que define a cor da pele enquanto produto de uma construção mercadológica no processo de colonização da modernização capitalista. Essa matriz econômica produz todas as formas de *racialização* como produção de organização da exclusão, da opressão e da exploração. Assim, o médico psiquiatra destaca que a *racialização* está dada não apenas como intervenção violenta numa coletividade, mas implica na própria ferida provocada no processo de subjetivação do sujeito.

Em sua obra, *Pele negra- máscaras brancas*, Fanon evidencia que a pessoa negra atravessa um dinamismo psíquico em que tem que lidar com uma estrutura social ideológica que define a cor da pele enquanto produto de uma construção mercadológica no processo de colonização da modernização capitalista. Essa matriz econômica produz todas as formas de *racialização* como produção de organização da exclusão, da opressão e da exploração. Assim, o médico psiquiatra destaca que a *racialização* está dada não apenas como intervenção violenta numa coletividade, mas implica na própria ferida provocada no processo de subjetivação do sujeito. Afirmava Octave Mannoni, em sua perspectiva decolonial que mobilizara Fanon como contraponto em sua obra citada,

[...] os fatos têm demonstrado que não é suficiente denunciar a situação colonial como uma situação de exploração econômica, o que é claro. Também deve se estar disposto a examinar com grande detalhe a forma como na economia a desigualdade econômica é expressa, como ela é encarnada em lutas, pode-se dizer, em lutas por prestígio, em alienação, em posições de barganha e dívidas

⁵⁶ FANON, 2008, p. 84.

⁵⁷ Vale destacar que o título da obra foi conferido por Fanon como contraponto ao psicanalista lacaniano Octave Mannoni que primeiramente destacou as feridas do colonialismo unindo “a crítica psicanalítica às ciências sociais”. Cf.: VATIN, F. Octave Mannoni (1899-1989) et sa Psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation. **Revue du MAUSS**, [S.l.], n. 37, p. 123-164, 2011/1. DOI: 10.3917/rdm.037.0137. Também sua esposa, Maud Mannoni (1923-1998), era conhecida por sua “intervenção constante em favor dos marginalizados, loucos e excluídos”. Cf.: ROUDINESCO, Elizabeth. A psicanálise de feições humanas. **Folha de São Paulo**, 12 abr. 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs12049813.htm>. Acesso em: 4 mar. 2023. Os três psicanalistas mantiveram laços de amizade por breve período, e representavam dentro do movimento da psicanálise como “ciência burguesa”, leitores interessados no ensino de Jacques Lacan. Cf.: WHATELY, Cian S. Barbosa. Fanon via Lacan: Aportes teóricos para uma leitura contemporânea. **LavraPalavra**, [S.l.], 3 dez. 2020. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2020/12/03/fanon-via-lacan-aptos-teoricos-para-uma-leitura-contemporanea/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

de gratidão, na invenção de novos mitos e na criação de novos tipos de personalidade.⁵⁸

Fanon que era natural de Martinica (colônia francesa das Antilhas) e morou na França, falecendo nos EUA, parte nesta obra em busca de suas reflexões acerca de sua própria lida com o sofrimento pessoal e de seus pacientes. O psicanalista evidenciava os efeitos nocivos à subjetivação do homem e mulher negros que estavam atravessados pela ideologia de cor presente no discurso racista:

[...] racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos *como negros*. Em outras palavras, não haveria razão para as pessoas na África, na Austrália ou em outras áreas do Pacífico Sul pensarem sobre si mesmas em termos raciais.⁵⁹

Finalmente, atravessando todo nosso estudo, ainda acerca da perspectiva da construção de uma inferiorização epidérmica, destaca Fanon em sua crítica com lentes psicanalíticas, aquilo que em nosografia psiquiátrica se começava a introduzir como sendo um *sócio diagnóstico*:

A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

— Inicialmente econômico;

— em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade.

Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia.⁶⁰

Finalmente, em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon denuncia e exerce a desconstrução do *fantasma* do racismo nos processos de subjetivação⁶¹. O colonialismo racial produziu “uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial” em toda a subjetividade

⁵⁸ VATIN, 2011, p. 143.

⁵⁹ FANON, 2008, p. 15.

⁶⁰ FANON, 2008, p. 28.

⁶¹ Conceito lacaniano, *Fantasma*, introduzido em sua conferência de 1953 – O simbólico, o imaginário e o Real – e que se articula na esfera subjetiva como relativo ao desejo e à fantasia. Cf.: ABREU, Thales M. de; D'AGORD, Marta Regina de Leão. O "fantasma" em Jacques Lacan, o Intraduzível em questão. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 101-111, jun. 2021. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217648912021000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 fev. 2023. O psiquiatra destaca ainda seu projeto no livro: “Esta obra é um estudo clínico. Acredito que aqueles que com ela se identificarem terão dado um passo à frente. Quero sinceramente levar meu irmão negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão”. Cf.: FANON, 2008, p. 29.



moderna, seja ela branca ou negra, dentre outras. Seu intuito radical por meio de sua produção intelectual, no entanto, almeja como possível a instituição de uma verdadeira humanidade, em que as diferenças não mais sejam "objetos de exploração e exclusão", mas "objetos de partilha e atravessamento comum"⁶².

Finalmente, ao considerarmos a partir dessas lentes a narrativa mítica de Iemanjá, somos conduzidos à pergunta pelos sentidos da violência presentes nos povos que construíram sua mitologia, nos perguntamos também pelos processos sociais e históricos de construção dessa religiosidade em território brasileiro. Constata-se nos aspectos de gênero do mito aqui trabalhado, que o simbolismo da força violenta dirigida contra a mulher por homens (figuras masculinas) nos conduziu a observarmos as narrativas de violência que estão presentes no nicho sociológico que produziu tal fenômeno religioso, ou seja, nos leva a uma pergunta pela presença da escravidão e da luta política por emancipação que se encontra presente em grande parte das mitologias religiosas mais conhecidas e seus modos de enfrentamentos dos processos colonizadores de um povo por outro.

Considerações finais

No decorrer dessa pesquisa, buscou-se analisar o relato mítico iorubá – *Iemanjá e a criação dos orixás* – fazendo uso da metodologia em pesquisa bibliográfica. Trouxemos, assim, à cena, um olhar aprofundado para a questão do Mito de Iemanjá com auxílio de algumas produções de narrativas a partir do campo da psicologia clínica e da sociologia realizada por pensadoras e pensadores pretos, vozes femininas e masculinas negras.

Observou-se que a abordagem do mito enquanto produção humana desde os primórdios da civilização sustentou-se na relação entre o sagrado e a experiência existencial geográfica, cultural e linguística, realizando processos de socialização por compartilhamento de narrativas nas comunidades. Portanto, o fenômeno religioso surge em sua função social como tentativa de estruturação e narrativa de um mundo. A religião como um conjunto de crenças, mitos, símbolos e ritos pressupõe abordar elementos reais e ideais da realidade, tornando-se importante instrumento para o conhecimento do real. O ser humano é capaz da construção de um mundo de significados, e ao construir um mundo ele constrói a si mesmo, estruturando um laço social, torna-se a própria sociedade um produto humano bem como construtora de sentidos acerca da humanidade. Assim, constatamos que a religião é um fio condutor potente nesse empreendimento da (des)construção humana.

⁶² BARROS, 2023, [n.p.].



Neste sentido, intentamos nesse artigo analisar e apreender uma narrativa mítica das tantas pertencentes a uma das religiões iorubás, um olhar específico circunscrito a uma hermenêutica possível dentre as inúmeras religiões de matriz afrodescendentes em suas diversas expressões. Conscientes, então, de nossas limitações, destacamos que o empreendimento desta pesquisa se ancora em uma necessidade bastante simples, porém desafiadora: o respeito pela alteridade e a produção de diálogos que libertem o pensamento de análises preconceituosas e exclusivas.

Nossa chave de leitura partiu do que decorre da legitimação histórica da violência sofrida por um povo em contexto brasileiro colonial enquanto solo de receptividade das primeiras experiências religiosas em nosso país, rerepresentando os modos de produção de vida e enfrentamento como resistência vital de uma identidade religiosa que não está definida pelo trauma sofrido, mas que se expressa com liberdade na presença da potência vitalizadora dos conflitos e seus destinos.

Pudemos observar que o significante da violência no mito de Iemanjá pode ser interpretado em suas diversas matizes hermenêuticas, sem esgotar-se: 1) enquanto presença da linguagem grotesca atuante nas mitologias, 2) a condição sociológica conflitiva do território que gesta a absorção e miscigenação do campo religioso iorubá no Brasil Colônia e Império, 3) o legado da colonização e seu africanismo e a contínua rejeição das representações da cultura negra. Enquanto habitantes da cultura moderna atual, ao buscarmos compreender na narrativa iorubá sua estrutura e função mítica, tentou-se elucidar no trabalho com o mito não apenas uma etapa da história do pensamento humano, mas também compreender a nossa própria contemporaneidade e sua herança colonial.

Conforme nossa perspectiva, os estudos das formas violentas que assumem os modos simbólicos de deslegitimação das expressões religiosas de matriz africana, encontra respostas ao perscrutarmos na história civilizacional, o que engendrou aos povos afrodescendentes o processo de produção econômica do colonialismo em sua organização do sentido antropológico de humanidade. Assim, considera-se que as formas de emancipação e libertação em relação aos preconceitos e visões deformadas acerca da religiosidade dos “outros”, aqueles que não pertencem ao “nós”, exige por meio da construção educativa a superação de fronteiras que demarcam sentidos de humanização que se dão por inferiorização do diferente (colonização), e não por valorização do diverso numa cultura de Estado laico e democrático.

A experiência religiosa quando posta em questão, deve se perguntar pela estrutura sócio-histórica de sua produção, a fim de que o mito também possa revelar os vetores de forças (repressivas e criativas) que o atravessam e o engendram como recurso simbólico disponível a uma coletividade. A potência discursiva e simbólica presente no mito enquanto uma produção do *homo religiosus*, deve ser refletida com sensibilidade e humanidade a fim de que se evite



qualquer forma de expressões de violência como o fundamentalismo, ou em legitimação e naturalização do sofrimento humano.

Finalmente, traduzindo essa experiência social para a relação do *homo religiosus* com o sagrado, a celebração do Mito de Iemanjá opera uma narrativa de acesso às divindades que despontam como potências criativas de reinvenção e subversão dos destinos e dos mundos – mundos estes que outrora estavam submetidos à lógica da dominação (dos vencidos e subalternos, dos explorados e oprimidos, dos pobres, endividados e violentados) – agora ritualizados em força subversiva de libertação. Da terra que acolhe o sangue e o sofrimento derramados pela violência, surge o clamor da resistência, da dança, do canto e da festa na celebração da vida ainda possível de ser recriada.

Referências

ABREU, Thales M. de; D'AGORD, Marta Regina de Leão. O "fantasme" em Jacques Lacan, o Intraduzível em questão. *Trivium*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 101-111, jun. 2021. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S217648912021000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 fev. 2023.

BARROS, Douglas R. **Fanon e o racismo no mundo atual**. Casa do Saber, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4NZv0pBkL6k>. Acesso em: 15 fev. 2023.

BARROS, Douglas R. **Lugar de negro, lugar de branco?** Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRITO, Ênio J. Costa; MALANDRINO, Brígida C. História e escravidão: cultura e religiosidade negras no Brasil um levantamento bibliográfico. *Rever – Rev. Estud. Religião*, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 112-178, 2007. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2007/i_brito.pdf. Acesso em: 4 fev. 2023.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

CROATTO, Joaquim Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. Trad. Carlos M. V. Gutierrez. 3. ed. Paulinas: São Paulo, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELTIS, David. A Diáspora dos Falantes de Iorubá, 1650-1865: Dimensões e Implicações. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 271–299, jul. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X007013001>.

FANON, Francis. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.



IGINO EVARISTO, Maria L. O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade” brasileira. **Sacrilegens**, [S.l.], v. 9, n. 1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26582>. Acesso em: 9 nov. 2023.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

NOGUEIRA, Paulo Augusto Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2016v14n42p240>. Acesso em: 10 fev. 2023.

NUNES, Antonietta de Aguiar. Festa de Iemanjá – 2 de fevereiro. **Encanto de Renascer**, 3 fev. 2010. Disponível em: <https://elisabetecunha2008.wordpress.com/2010/02/03/festa-de-yemanja-2-de-fevereiro/>. Acesso em: 20 dez. 2022.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

POLI, Ivan. **A mitologia dos orixás**: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora. São Paulo: Palla, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROGA, Luanda do Carmo; NASCIMENTO, Adriano R. Afonso do. Senhora das águas e da canção: representação social de Iemanjá na música popular brasileira. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S.l.], v. 36, p. 1-21, 2019. p. 2-3. DOI: 10.35699/1676-1669.2019.6845.

ROCHER, Guy. **Sociologia Geral**. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

ROUDINESCO, Elizabeth. A psicanálise de feições humanas. **Folha de São Paulo**, 12 abr. 1998. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs12049813.htm>. Acesso em: 4 mar. 2023.

SANTOS, José Benedito. Recriação do mito de Iemanjá e Orungã: uma leitura do romance *mar morto*, de Jorge Amado. **Revista Decifrar**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 42-59, 2013. Disponível em: [//www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1018](http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1018). Acesso em: 04 mar. 2023.

SOUZA, Iael de. Raça, etnia, negro, preto ou gênero humano? Conceitos, leitura de mundo e reflexo nas formas de pensar, ser e interagir. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, Ano 20, n. 327, 2003. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/343cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2022.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TAVARES, Odorico. **Bahia imagens da terra e do povo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

VALLADO, Armando. Iemanjá: a mãe poderosa. **Le monde diplomatique Brasil**, 3 fev. 2010. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/iemanja-a-mae-poderosa/>. Acesso em: 20 jan. 2023.



VATIN, F. Octave Mannoni (1899-1989) et sa Psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation. **Revue du MAUSS**, [S.l.], n. 37, p. 123-164, 2011/1. DOI: 10.3917/rdm.037.0137.

WHATELY, Cian S. Barbosa. Fanon via Lacan: Aportes teóricos para uma leitura contemporânea. **LavraPalavra**, [S.l.], 3 dez. 2020. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2020/12/03/fanon-via-lacan-aportes-teoricos-para-uma-leitura-contemporanea/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

Recebido em: 08 nov. 2023.

Aceito em: 16 dez. 2023.