



Universidade de Brasília

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INSTITUTO DE ARTES

DEPARTAMENTO DE DESIGN

**A representação visual de Iemanjá no imaginário Brasileiro: análise semiótica
da orixá.**

LUANDA PACHECO DA SILVA

Brasília/DF

2021

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE ARTES
DEPARTAMENTO DE DESIGN

A representação visual de Iemanjá no imaginário Brasileiro: análise semiótica da orixá.

LUANDA PACHECO DA SILVA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Design como requisito básico para a conclusão de curso.

Orientadora: Dr. Fátima Aparecida dos Santos

Brasília/DF

2021

Ogunté

Majur

*Diz a quem manda que é difícil
Iemanjá mandou dizer
Que se atravessa algum feitiço
Sua espada é mão de fê*

*E se tuas asas o mal cortaste
Seu ventre há de segurar
Nas águas vem desde o início
Nunca vai te abandonar*

*Diz a quem manda que é difícil
Iemanjá mandou dizer
Que se atravessa algum feitiço
Sua espada é mão de fê*

*E se tuas asas o mal cortaste
Seu ventre há de segurar
Nas águas vem desde o início
Nunca vai te abandonar*

*Ae Iabara, ae Iemanjá
Ae Iabara, ae Iemanjá
Ae Iabara, ae Iemanjá
Ae Iabara, ae Iemanjá*

“Transformamos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingimos a confluência de todas as nossas experiências.”

Nego Bispo

RESUMO	6
Introdução	7
1. Mulher negra e seus deslocamentos na sociedade	9
1.1 As marcas do Colonialismo	15
1.2 Mulheres Negras e a violência	17
2. Religiões afro brasileiras	18
2.1 Candomblé	19
2.2 Umbanda	23
3. Iemanjá	28
3.1 Mitologia africana	31
4. Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar	35
5. Iemanjá cura oxalá e ganha o poder sobre as cabeças	38
6. Análise das imagens	40
6.1 Semiótica	41
6.2 Análise 1	45
6.3 Análise 2	48
6.4 Análise 3	50
Considerações Finais	53
Referências Bibliográficas	55

RESUMO

Nesta monografia pretendo discutir sobre as representações visuais de Iemanjá no imaginário brasileiro, a orixá mais festejada popularmente, desenvolvendo uma profunda influência na cultura popular manifestada na música, cinema e dramaturgia adquirindo uma identidade nacional consolidada, que reverbera na construção de estereótipos de religiões afro-brasileiras e influência na construção da identidade da mulher negra e por conseguinte em seu apagamento. A mitologia africana será apresentada através da análise de Itãs escolhidos do livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi (2001). Além da análise semiótica de 3 imagens escolhidas de Iemanjá. O objetivo deste trabalho é evidenciar outra leitura sobre a existência de mulheres negras e dos orixás para além das representações visuais difundidas, além de abrir novos caminhos na construção de uma visualidade que vai ao encontro das ideias contra hegemônicas.

Palavras chave: mulher negra, apagamento, mitologia africana, iemanjá, semiótica

Introdução

Esta monografia visa apresentar a construção mitológica-social da figura de Iemanjá no imaginário brasileiro e da mulher negra, por meio da análise de dois Itãs¹ “Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar” e “Iemanjá cura oxalá e ganha o poder sobre as cabeças” do livro *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi (2001), e da análise semiótica de três imagens escolhidas dentre as representações visuais comumente vistas de Iemanjá e consequentemente de mulheres negras. Essas imagens foram escolhidas com base no tema e fazem parte das referências visuais criadas para este projeto. A partir desta análise é possível compreender que a visão e o imaginário estereotipado das figuras de religiões afro-brasileiras influenciam na construção da identidade da mulher negra e por conseguinte em seu apagamento. Os mitos iorubás e o estudo dos arquétipos nos ajudam a compreender os modelos sociais presentes na sociedade. Como aponta REIS (2018, p.1), “Estudar religiões de matriz africana é regressar desatando cada nó que a educação familiar ou escolar tratou de dar sem que pudéssemos refutar”. Considerada a orixá mais festejada popularmente, Iemanjá desenvolveu uma profunda influência na cultura popular brasileira manifestada na música, cinema e dramaturgia adquirindo uma identidade nacional consolidada.

"Dois de Fevereiro, dia da Rainha / Que pra uns é branca, pra *nóiz* é pretinha"², trecho da música 'Baiana', do rapper, cantor, letrista e compositor brasileiro Emicida em referência à Iemanjá, divindade cultuada como Rainha do mar evidencia as dicotomias raciais que permeiam esse imaginário. A imagem popularizada no Brasil é comumente representada por uma mulher branca, de cabelo liso preto e vestido azul e pode ser encontrada como estátuas de gesso em casas de artigos afro religiosos e nos festejos populares. A miscigenação desta representação se deu pela umbanda, religião sincrética que une espiritismo, cristianismo, candomblé e ritos indígenas. Assim, a imagem criada se afasta muito de sua imagem originária, contribuindo para o apagamento de suas origens, histórias, contextos e visões.

¹ Contos africanos em iorubá.

² Trecho da música “baiana”, lançada em 2015. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/emicida/baiana/>. Acesso: 19 dez de 2020.

Segundo a reportagem do UOL³, uma possível retomada às discussões sobre essa imagem ocorreu pela primeira vez, em 2 de fevereiro de 2010, onde uma escultura de uma sereia negra, criada pelo artista plástico Washington Santana, foi escolhida para representação de Iemanjá no grande e tradicional presente da festa do Rio Vermelho, em Salvador, Bahia, em homenagem à África e à religião afro brasileira. A documentação e divulgação desses fatos enfatizam a importância de debater sobre o tema étnico-racial, religiões de matriz africana e as suas representações visuais.

A pesquisa foi realizada de forma exploratória através do levantamento bibliográfico e dos Itãs escolhidos, destacando-se o importante papel da oralidade na difusão dos conhecimentos nas religiões de matriz africana, além da análise semiótica de imagens relacionadas a Iemanjá e a mulher negra recolhidas durante a feitura deste trabalho.

No primeiro capítulo será apresentada a divisão da população brasileira e os fatores de raça e gênero na construção político-social da mulher negra. No capítulo dois a história de Iemanjá, suas características, origem e personalidade, além da contextualização do candomblé e da umbanda, dois modelos mais conhecidos das religiões de matriz africana no Brasil. Fechamos este capítulo com a análise dos Itãs selecionados, onde serão expostos enredos familiares e amorosos dos orixás. No terceiro capítulo apresento a análise semiótica das três imagens escolhidas durante o processo de pesquisa, compondo visualmente as representações estudadas. O objetivo deste trabalho é apresentar outra leitura sobre a existência de mulheres negras e dos orixás para além das representações visuais estereotipadas e por vezes desvalorizadas pelo desconhecimento das raízes culturais africanas, além de abrir novos caminhos na construção de uma visualidade que vai ao encontro das ideias contra hegemônicas.

O paralelo que criaremos é que as mulheres negras são como Iemanjá. Assim como em “Insubmissas lágrimas de mulheres” (2011) livro da autora Conceição Evaristo em que suas protagonistas são mulheres resilientes que mesmo em ambientes hostis, próprios de relações pautadas pela violência e sobrecarga feminina, elas resistem e superam, se

³ Disponível em: [Luis Fernando Martins da Silva: Embarcações levam oferendas para Iemanjá \(luisfernandoadv.blogspot.com\)](http://luisfernandoadv.blogspot.com)

fortalecendo após os episódios dolorosos vivenciados. No campo do design essa temática é pouco estudada e por muitas vezes negligenciada, enfraquecendo parte da riqueza imagética cultural brasileira e reforçando padrões visuais e narrativas eurocêntricas.

Essa pesquisa nasce da inquietação provocada por uma ausência de estudos sobre as visualidades afro religiosas no contexto do design. Assim, acender o argumento da mitologia africana, um caminho não convencional em um país historicamente cristão e conservador se torna extremamente necessário e orgânico reajustando o curso para as trocas cotidianas, pautadas na oralidade e na coletividade como acontece nas favelas, aldeias indígenas e africanas e quilombolas, assim como a fluidez das águas transferir o diálogo para os saberes tradicionais.

1. Mulher negra e seus deslocamentos na sociedade

Falar sobre o lugar da mulher, mas especificamente da mulher negra na sociedade brasileira se torna um desafio, sobretudo quando recorremos aos dados mais recentes divulgado pela pesquisa “Os Desafios do Passado no Trabalho Doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua”⁴, divulgada em 29 de dezembro de 2019, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). O número de trabalhadoras que retiram seu sustento de atividades domésticas cai 17%, em 1995, para 14,6%, em 2018. Segundo a pesquisa:

Se 6,2 milhões de pessoas, entre homens e mulheres, estavam empregadas no serviço doméstico, mais de 4 milhões eram pessoas negras – destas, 3,9 milhões eram mulheres negras. Estas, respondem por 63% do total de trabalhadores(as) domésticos(as). Ou seja, do ponto de vista do discurso, as mulheres negras “podem estar onde quiserem”; na prática, porém, a realidade as direciona, de maneira desproporcional, a trabalhos como o serviço doméstico remunerado, com toda a precariedade e exploração que lhe são característicos. Do total de ocupadas no mercado de trabalho, 18,6% das mulheres negras exerciam trabalho doméstico remunerado, proporção que cai a 10%, quando se trata de mulheres brancas (...) (2019,p.12)

A relevância do trabalho doméstico se dá pela intersecção de três características da sociedade brasileira: herança escravocrata, patriarcal e a desigualdade de renda. Assim, os

⁴ Disponível em: [TD 2528 - Os Desafios do Passado no Trabalho Doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua \(ipea.gov.br\)](https://www.ipea.gov.br/publicacoes/td2528). Acesso em: 19 de set 2021.

mecanismos de perpetuação de poder e violência andam juntos e reverberam fortemente sob a condição da mulher negra. No artigo “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (1984), a pensadora Lélia Gonzalez busca, a partir da psicanálise, analisar o racismo no Brasil como algo construído sob forte influência do patriarcado e do mito da democracia racial, propondo deslocar a perspectiva socioeconômica para trabalhar as noções de três estereótipos da mulher negra (a mulata, a doméstica e a mãe preta). Estes são fundamentos do que ela chama de “neurose cultural brasileira”, que consiste na característica da nossa sociedade de, ao mesmo tempo em que nega a existência do racismo, ele está presente em todas as relações.

Para Jurema Werneck (2013), o racismo é um sistema articulado e desenvolvido através de normas, estruturas, políticas e práticas que definem oportunidades para os indivíduos a partir de sua aparência, afetando a nível pessoal, interpessoal e institucional. Por ser um fenômeno complexo, participa de todas as instâncias da vida, permitindo a apropriação desigual da renda e da riqueza, privilegiando pessoas brancas, especialmente homens cisgêneros. O racismo sistêmico opera como mecanismo estrutural garantindo a exclusão seletiva dos grupos negros e indígenas, subordinando o direito e a democracia às necessidades do racismo. González (1984) defende que sua familiarização faz com que a “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus e prostituta”, sendo o ápice desse tensionamento o Carnaval.

E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua forma simbólica. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”. (...) Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano da mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (GONZALES, 1984, p.228)

Os dados levantados pelo IBGE sobre a distribuição das/os assalariadas/os por contribuição à Previdência Social segundo sexo e cor/raça demonstram que raça e classe tornam-se indissociáveis ao analisar o contexto socioeconômico da população. Sendo assim, a produção de pobreza está diretamente ligada à forma como o racismo afeta os direitos e a

proteção social. A hierarquização de gênero modula a pirâmide social permitindo que mulheres brancas heterossexuais possuam maior mobilidade social em relação a homens e mulheres negras, além de gays, lésbicas, travestis e transsexuais.

A pesquisa do Ipea (2018) conclui que o trabalho doméstico remunerado ainda é caracterizado por uma atividade precária, com baixos rendimentos, baixa proteção social, discriminação e assédio. Mais de 6 milhões de brasileiros dedicam-se a esses serviços como mensalistas, diaristas, babás, cuidadoras, motoristas, jardineiros ou quaisquer outros profissionais contratados para cuidar dos domicílios e da família de seus empregadores. Desse total, 92% são mulheres – em sua maioria negras, de baixa escolaridade e oriundas de famílias de baixa renda.

Em busca de patamares mínimos de bem-estar social, a proteção social abarca políticas públicas capazes de garantir patamares adequados de estabilidade econômica, física e mental aos grupos sociais. Para o contexto brasileiro de iniquidade⁵ estrutural e o capitalismo periférico, o desenvolvimento de políticas de proteção social revelam grandes disputas de poder. O racismo institucional é um mecanismo produtivo, capaz de gerar e retroalimentar a exclusão racial e produzir iniquidades (Werneck, 2013).

Assim, o aprisionamento dos corpos de mulheres negras nas mesmas atividades realizadas na cozinha da “casa grande” durante o período de escravização /escravocrata (Ipea, 2018, p.11) é um artifício da herança colonial na manutenção das desigualdades que, ainda que tenham alguns pontos em comum, se estabeleceu de diferentes formas pelas Américas.

No Brasil, o período pós abolição (1888) foi marcado por uma grande marginalização da população negra e pelas teorias de branqueamento racial. A obra de Florestan Fernandes “A integração do negro na sociedade de classes” (1964) contextualiza este período ao enfatizar a escravidão e sua influência na sociedade contemporânea. Para o autor, o lugar do negro na emergência das sociedades de classes é fruto de um “não lugar”, da ausência de políticas de inclusão, acesso à educação, moradia e representação política. Assim, o processo de urbanização e a imigração deslocou os para uma situação marginalizada, colocando

⁵A iniquidade social é quando as normas e leis destinadas a atender à sociedade, não estão sendo cumpridas igualmente, gerando desigualdade de acesso, e violação dos Direitos Humanos.

fazendeiros e imigrantes numa situação de maior mobilidade social por meio do trabalho livre e - ainda que precários - pelo acesso à mão de obra e trabalho informal.

Neste período houve um intenso debate sobre o futuro do Brasil com a ideia de “identidade Nacional Brasileira” defendida pelos sociólogos dos anos 30, com exemplo Gilberto Freyre. Em sua obra “Casa Grande e Senzala” trás a mestiçagem como uma criação de uma sociedade original por meio da integração racial tomada como indício inequívoco de harmonia e igualdade entre as diferentes etnias. Por esse apontamento, Florestan criticava, portanto, a ideia da democracia racial. Para ele, a abolição serviu para criar a aparência de que existiam oportunidades iguais. Mas não é possível falar isso ignorando todo o contexto histórico. Uma das principais ações do governo para suprir a recém liberta mão de obra escrava foi a parceria com vários países europeus a fim de trazer imigrantes para trabalharem nas plantações, nas incipientes indústrias nacionais e também para alimentar o projeto de embranquecimento da população. Desde de meados do século XIX, o Brasil recebeu sucessivas ondas de imigrantes europeus cujas condições de trabalho eram muito superiores às praticadas ou oferecidas aos negros. A elite branca, além de ter sido indenizada pela libertação dos escravos, não aceitava que os trabalhadores negros que ora foram escravos passariam a ser trabalhadores remunerados.

As mulheres negras eram submetidas aos serviços domésticos em fazendas e famílias abastadas sendo sua única forma de “pagamento” comida e alojamento. Além disso, como um gesto de caridade eram aliciadas por “agências de emprego” por meio da violência mantendo-se vivo o ideário de cativo (ARAUJO, 2013, p. 27). A situação das mulheres negras no pós abolição ainda estava ligada a instintos básicos e primários segundo Costa (2007, p.515) apud ARAUJO (2013, p.27) “Para a escrava, a principal preocupação era a liberdade, para as mulheres livres e pobres, a sobrevivência era a questão fundamental, e para as mulheres de elite, o alvo a ser alcançado real de independência e autonomia”. É importante destacar que mesmo em situações de extrema precariedade e marginalização, a resistência sempre acompanhou estas mulheres. Assim como no contexto estadunidense, no

Brasil houveram formas de resistência em prol da manutenção das famílias/comunidades negras e por laços afetivos.

As pessoas escravizadas sabiam da sua condição e nunca a aceitaram de bom grado, sempre resistindo de várias formas, seja pelo suicídio ou pela fuga, seja em protestos e insurreições, seja pela formação de quilombos e de formas “subterrâneas” de perpetuar as suas práticas religiosas/comunitárias. Em sua forma mais cotidiana, os escravizados feiticeiros e médicos, conhecidos por manipular folhas, ervas e magias eram tidos como perigosas ameaças e eram logo afastados pelos seus senhores, por medo de sofrerem envenenamentos. Davis (2016) destaca que é notável as formas de resistências contra a desumanização que mulheres negras criaram para si, suas famílias e seu povo durante o processo de colonização estadunidense, dentre elas está a criação de “mochilas” para carregar os bebês durante as exaustivas jornadas, para que não ficassem no chão ou abandonados na senzala. Além de clandestinamente aprenderem a ler e escrever, passando os conhecimentos adquiridos aos demais e tendo a educação e o letramento como ferramenta de luta.

No Brasil esse processo se reflete no pós abolição quando mulheres negras passam a ser a chefe de família e autoridade máxima por levar sustento para os filhos.

Por conta da alta instabilidade empregatícia, os negros eram obrigados a lançar mão de formas alternativas, a fim de conseguirem o sustento diário, como pedir esmola e furtar. Já as mulheres negras operaram enquanto lavadeiras, quituteiras, prostitutas e empregadas domésticas. É principalmente por conta da última atuação que a mulher negra ganhou independência financeira, conseguindo, no período escravista, sua alforria e se colocando enquanto chefe de família (Fernandes, 1964, p.33)

No contexto estadunidense, Davis (2016) argumenta em seu livro “Mulher, Raça e Classe” que nos discursos forjados sobre a feminilidade do século XIX, os papéis sociais da mulher negra também giravam em torno do trabalho doméstico na casa grande como lavadeiras, passadeiras e cozinheiras e *mammys*⁶, mas isso não era uma totalidade já que a grande maioria eram trabalhadoras de lavouras nas colônias agrícolas sul estadunidenses, cabendo às meninas o dever de cuidar do solo nos grandes campos de algodão e tabaco. A

⁶ Mammy é um estereótipo com origem no período escravista norte americano que designava às mulheres negras que eram babás das crianças de famílias brancas. A estas mulheres era atribuído o cuidado total das crianças e envolvendo a amamentação. No Brasil o paralelo às amas de leite como descreve Lélia González (1984).

existência das mulheres negras era vista sob a ótica do trabalho compulsório e a avaliação deste pelos senhores. Seu papel de “dona de casa”, “mãe” e “esposa” eram rejeitados. Há uma relação de conveniência nesses papéis, ao passo que para o trabalho braçal as mesmas eram vistas “sem gênero” e para punições e explorações eram reduzidas à condição de fêmeas. O estupro foi uma arma letal e colonial de dominação “cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros” (Davis, 2020, p.36).

A maternidade era algo exclusivamente desfrutado às mulheres brancas uma vez que para os seus proprietários, as mulheres escravizadas não eram mães e sim reprodutoras que garantiriam a perpetuação da força de trabalho. Há novamente a marca do não lugar/não ser, onde mulheres negras não eram lidas como “mulher em si”, essa lógica também se estendia para a masculinidade dos homens negros. Qualquer tentativa em se assemelhar com os seus senhores geraria um risco iminente “Afim, homens, mulheres e crianças eram igualmente “provedores” para a classe proprietária de mão de obra escrava”. (Davis, 2020, p.20) há uma demarcação territorial e social muito clara desses corpos.

Ser lida como “mãe” e “dona de casa” nunca foram marcas de inferioridade para mulheres negras escravizadas. A vida doméstica era um bem muito importante para escravos e escravas porque significava a única conquista de um espaço humanizado. A vida nas senzalas se configurou numa extensão da vida familiar, assim o papel dessas mulheres foi primordial por refletir na comunidade como um todo. A divisão dos papéis de gênero nesse contexto não correspondiam aos “padrões da ideologia dominante” uma vez que não parecem ter sido hierarquizados, existindo portanto uma igualdade sexual dos papéis.

A violência dos senhores também estava presente nos espaços familiares quando famílias escravizadas eram desfeitas por meio da força. Outro meio perverso foi a miscigenação fruto dos estupros e lida como uma espécie de "solidariedade" dos senhores para com seus escravizados. Ainda que compassivas, as mulheres brancas não entendiam o lugar complexo da mulher negra dentro dessa estrutura. As mulheres negras sempre foram combativas a lutar contra a opressão e a violência que eram submetidas, há relatos de muitas

que lideraram rotas de fuga e saques em busca da liberdade. E isso também pode ser visto no âmbito materno com a quebra da força da maternidade atrelada a algo mítico, reconhecendo que a força vinha na realidade de toda experiência de resistência e das experiências de lutas vividas por essas mulheres abrindo caminhos para uma nova condição de mulher.

1.1 As marcas do Colonialismo

Para Quijano (2005, p.118) a expansão do colonialismo levou a naturalização das relações de dominação, o que culminou na elaboração teórica da ideia de raça numa tentativa de institucionalizar a classificação social universal da população mundial. As formas de controle do trabalho foram desenhadas para atender ao mercado mundial contribuindo para o novo padrão de poder e o capitalismo mundial. A visão de mundo eurocêntrica tem, portanto, um caráter colonial, além de ser responsável pelo padrão de poder hegemônico ao introduzir o conceito de raça. Dentro da estrutura social colonial estas raças ou “estrangeiros” - negros, índios e mestiços - não possuíam espaço, logo não faziam parte das decisões político-sociais, sendo reduzidas a objetos de produção para o mercado. Em suma, as formas de trabalhos não remunerados e escravos estavam atrelados às raças “inferiores” durante todo o período colonial.

A divisão deu ao ser dominante a noção de que a remuneração seria um privilégio restrito aos brancos e europeus. Além dos aspectos econômicos, essa hegemonia de controle e da colonialidade do poder controlou os saberes, o conhecimento e a cultura. Os europeus passam a ditar o que é o conhecimento, assim como o conceito de Ocidente e Oriente, reprimindo outros saberes produzidos, subjetividades e simbolismos dos povos colonizados. Este apagamento histórico-cultural afeta questões subjetivas como a religiosidade, que se tornou um marcador temporal histórico de dominação onde os colonizados aprendem sobre a cultura dominante.

O mercado delimitou e regulamentou a igualdade social, definindo assim as relações de trabalho, classificação social e estrutura de poder. O capitalismo mundial é pautado pelo conflito de diferentes povos heterogêneos e diversificados, enquanto a modernidade é

marcada pelo ego individual e o tripé da colonialidade do poder, do capitalismo e do eurocentrismo. Nesse processo negros, indígenas e mestiços tornaram-se “o outro”, numa tentativa de anulação de suas subjetividades. Para Bispo (2018, p.44-51), “os colonialistas dão um nome, mas não dão um sobrenome porque o sobrenome é o que expressa o poder. O nome coisifica, o sobrenome empodera.”

A dicotomia colonizador/colonizado, ordem/desordem marca o mundo moderno e globalizado assim como os estudos de descolonização. A obra “Condenados da Terra” de Fanon (1979) já demonstrava a compartimentação e retroalimentação desse sistema colonial maniqueísta pautado no conflito, onde a tensão permanente entre colonizado e colono gerava movimentos contrários de dominação e exploração. Não há confluência entre os dois mundos. Para Antonio Bispo dos Santos, ou Nego Bispo, em seu artigo “Somos da Terra” a colonização foi um processo de aniquilar os diferentes.

Desde o início da colonização, de 1500 a 1888, o povo africano era tido e tratado como escravo, e o que ele pensava e falava não entrou no pensamento brasileiro. De 1888 a 1988, nossas expressões culturais, a capoeira, o samba, continuaram a ser tidas como crime. Isso é o colonialismo. Colonizar é subjugar, humilhar, destruir ou escravizar trajetórias de um povo que tem uma matriz cultural, uma matriz original diferente da sua. (SANTOS,2018)

O autor deixa claro que para o contexto brasileiro o colonialismo afetou profundamente as manifestações culturais e deu a elas o ar marginalizado e periférico vivenciado até os dias de hoje. Muitas são as repressões por parte de instituições religiosas e movimentos conservadores além dos próprios aparatos do estado em acabar com as festividades e expressões culturais como por exemplo o carnaval, que mistura entre sagrado e o profano se tornou uma marca da cultura brasileira.

O carnaval é perigoso. O controle dos corpos sempre foi parte do projeto de desqualificação das camadas historicamente subalternizadas como produtoras de cultura. Este projeto de desqualificação da cultura é a base da repressão aos elementos lúdicos e sagrados do cotidiano dos pobres, dos descendentes dos escravizados e de todos que resistem ao confinamento dos corpos e criam potência de vida. O corpo carnalizado, sambado, disfarçado, revelado, suado, sapateado, sincopado, dono de si, é aquele que escapa, subindo no salto da passista, ao confinamento da existência como projeto de desencanto e mera espera da morte certa. O carnaval é o duelo entre o corpo e a morte. (SIMAS,2020, p.110)

1.2 Mulheres Negras e a violência

Lélia Gonzalez mostra que sobre as marcas da violência a mulher negra é a mais afetada na pirâmide social pois recai sobre ela segurar a base familiar enquanto seus filhos, irmãos e cônjuges sofrem com a perseguição policial e o encarceramento em massa.

Mas é justamente naquela negra anônima, habitante de periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar sozinha. Isso porque seu homem, seus irmãos e seus filhos são objetos de perseguição policial sistemática (esquadrões da morte “mãos brancas estão aí matando negros a vontade; observe-se que são negros, jovens, com menos de trinta anos. Por outro lado, que se vejam quem é a maioria da população carcerária deste país (GONZALEZ, 1984, p.231)

Segundo Atlas da violência (2021), realizado pelo Ipea, ao analisar os homicídios de mulheres negras e não negras no Brasil, os dados indicam que o cenário é alarmante e se agravou nos últimos dez anos. Além disso, para Romio (2013, apud CERQUEIRA; 2021, p.40) mulheres negras costumam estar mais expostas a outros fatores geradores de violência, como desigualdades socioeconômicas, conflitos familiares, racismo, intolerância religiosa, conflitos conjugais, entre outros.

Em 2019, 66% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras. Em termos relativos, enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras foi de 2,5, a mesma taxa para as mulheres negras foi de 4,1. **Isso quer dizer que o risco relativo de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher não negra**, ou seja, para cada mulher não negra morta, morrem 1,7 mulheres negras. Essa tendência vem sendo verificada há vários anos, mas o que a análise dos últimos onze anos indica é que a **redução da violência letal não se traduziu na redução da desigualdade racial**. A evolução da taxa de homicídios femininos por raça/cor mostra que, em 2009, a taxa de mortalidade entre mulheres negras era de 4,9 por 100 mil, ao passo que entre não negras a taxa era de 3,3 por 100 mil. Pouco mais de uma década depois, em 2019, a taxa de mortalidade de mulheres negras caiu para 4,1 por 100 mil, redução de 15,7%, e entre não negras para 2,5 por 100 mil, redução de 24,5%. Se considerarmos a diferença entre as duas taxas verificamos que, **em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres não negras, e onze anos depois a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de não negras**. (CERQUEIRA, 2021, p.38) (grifos nossos)

Uma das formas que essa vulnerabilidade se manifesta no cotidiano são as notícias veiculadas na mídia sobre as operações policiais onde crianças pobres e pretas são baleadas e muitas vítimas desaparecidas afetando diretamente as mães negras da periferia. Em busca dos filhos desaparecidos reivindicam seus direitos e denunciam a truculência da polícia nas

áreas mais pobres das cidades. Essas notícias naturalizam a violência nos bairros periféricos e faz com que o discurso dessas pessoas periféricas sejam invisibilizados e por muitas vezes ridicularizados. Assim casos emblemáticos são totalmente esquecidos como o “Caso Marli”⁷. Estas mulheres não encontram apoio jurídico e nem políticas sociais pelo estado, então buscam na própria comunidade a criação de redes de apoio, grupos negros que se apoiam e lutam contra o extermínio de jovem negros e a violência policial como exemplo o Grupo Reaja e Será Morto⁸.

Segundo SILVA (2009) em sua tese “A lógica da Polícia Militar do Distrito Federal na Construção do Suspeito, Sociedade e Estado”, dentro da lógica policial existem formas de tipificação dos sujeitos construídas para as ações e abordagens policiais. Dentre elas o indivíduo suspeito é intitulado de *peba*: um homem, negro, jovem e pobre, morador de periferia, com tatuagens e trajas folgados, além de características ligadas ao *hiphop* e rap. Já o indivíduo não suspeito é a figura de uma mulher, branca, idosa com vestimentas adequadas a sua idade. Nota-se a construção de imagens antagônicas e dicotômicas que personificam as categorias criadas e as suas especificidades, gerando o controle desses corpos e uma violência simbólica sobre as categorias criadas.

2. Religiões afro brasileiras

Este capítulo apresenta uma breve contextualização da história do candomblé e da umbanda, suas origens e como se deu o desenvolvimento dessas expressões religiosas no Brasil. No segundo momento apresento Iemanjá, sua história e inserção na cultura brasileira para assim adentrar em suas narrativas através dos mitos escolhidos, expondo os seus contextos amorosos e enredos.

⁷ O caso Marli conta a história de Marli Pereira Soares, uma mulher negra cujo irmão foi assassinado pela polícia no dia 12 de outubro de 1979. No contexto da ditadura militar no Brasil e a mulher, a empregada doméstica encarou toda tropa perfilada do 20º Batalhão de Polícia na cidade de Belford Roxo para fazer o reconhecimento dos assassinos de seu irmão. Disponível em: [Alyne](#). Acesso em: 4 de out de 2021.

⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/ReajaOuSeraMortaReajaOuSeraMorto/>. Acesso em: 5 de out 2021.

2.1 Candomblé

O candomblé é uma manifestação religiosa africana ligada aos orixás que chegou ao Brasil pela escravidão e o tráfico negreiro, e foi intitulado o nome “candomblé” na Bahia no século XIX. Neste processo de migração forçada, os africanos ganharam novos nomes e foram arrancados de suas crenças e costumes originários. Essa diáspora forçada pela escravidão trouxe muitos povos dentre eles os iorubás divididos entre as regiões da Nigéria, Togo e Benim. Na África as pessoas acreditam ser descendentes dos orixás, sendo que cada região está ligada a um deles. (REIS, 2020, p. 19) destaca que “o culto original africano estava ligado diretamente às famílias, cidades ou regiões. Por exemplo, Oxum é cultuada somente na cidade de Ijexá, localizada no sudoeste da Nigéria; Xangô, na cidade de Oyó, também parte do Estado nigeriano”. Existe um orixá que não está relacionada a esses três países, mas a região da Daomé, a figura de Nanã. Ela é anciã responsável pelos portais da vida.

(...) guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra, do qual uma antiga divindade, Onilé, ainda recebe em velhos candomblés uma cantiga e outra em ritos de louvação dos antepassados fundadores da religião. Nanã é a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano. É considerada o orixá mais velho do panteão na América. (PRANDI, 2001, p.21)

No Brasil a prática e cultuação se deu de forma diferente devido o contato de povos provenientes de regiões distintas, gerando uma espécie de panteão dos orixás que aqui se estabeleceram e foram mais cultuados pelos escravizados. Assim suas religiosidades evoluíram na forma de diversas tradições que hoje são conhecidas por "nações do candomblé", distinguindo se entre si principalmente pelos atabaques, cânticos, divindades, vestes litúrgicas e até pelos traços usados nos rituais.

Os povos negros escravizados cultuavam seus orixás, enquices e voduns, usando como camuflagem um altar com imagens de santos católicos e, por baixo, os assentamentos⁹ de santos escondidos. Após 1888, com a libertação dos escravizados, começaram a surgir as primeiras casas de candomblé, que durante muito tempo incorporaram elementos do cristianismo como imagens e crucifixos exibidos nos templos e os orixás eram

⁹ Assentamento é o local onde são colocados alguns elementos com poderes mágicos, com a finalidade de criar um ponto de proteção, defesa, descarga e irradiação. Fonte: [ASSENTAMENTOS :: Casa-de-santo-filhos-do-axe \(casadesantofilhosdoaxe.com.br\)](http://casadesantofilhosdoaxe.com.br)

frequentemente identificados com santos católicos. Algumas casas de candomblé também incorporam entidades de caboclos, que eram consideradas pagãs como os orixás. O preconceito com religiões de matrizes africanas tem início ainda no período escravocrata, quando os negros eram reduzidos ao símbolo de inferioridade, de seres selvagens que deveriam ser salvos pela fé cristã hegemônica (NOGUEIRA, 2017).

Ainda que essas primeiras casas de candomblé incorporassem costumes e artigos católicos, não se livraram das perseguições por autoridades e pela própria Igreja Católica, que viam o candomblé como sinônimo de paganismo e bruxaria. Nos últimos anos, tem aumentado um movimento em algumas casas de candomblé que rejeitam o sincretismo aos elementos cristãos e procuram recriar um candomblé baseado exclusivamente nos elementos africanos como uma retomada às tradições.

A formação do candomblé tem origem nas tradições de povos iorubás, jeje dentre outros grupos africanos minoritários (PRANDI, 2001). A manifestação das Nações jeje-nagô, Ketu e banto se deu de forma variável no território brasileiro se destacando no Rio de Janeiro (umbanda), Bahia (candomblé ketu), Pernambuco (xangô), Rio Grande do Sul (batuque) e Maranhão (tambor de mina nagô) este influenciado pelo voduns daomeanos. A manifestação do candomblé angola desempenhou papel fundamental na constituição da umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo (PRANDI, 2001, p.44). Nei Lopes (2005 apud REIS, 2018 p. 17) aponta que foi a aproximação do Brasil com o Golfo da Guiné que levou ao número alto de iorubás no Brasil, principalmente dos originários do Reino de Ketu. Ele conclui ter sido isso que criou coesão entre o povo de Ketu no Brasil, fazendo com que essa nação do Candomblé se tornasse, aparentemente, hegemônica na Bahia e no sudeste. Os contos mitológicos analisados no capítulo três deste trabalho são do povo proveniente do reino de Ketu, a nação do Candomblé que mais se popularizou no Brasil.

A Tabela 1 mostra de forma simplificada as origens e tradições que influenciaram o candomblé e por consequência outras religiões da diáspora africana.

Quadro 1 - Tabela simplificando o esquema das Nações de candomblé

Origem/ Tradição	Povo	Região	Nação	Idioma	Mitologia e Deus supremo	Forças da Natureza
Nagô	iorubá	Nigéria, Benin e Togo	candomblé ketu, nação ijexá e nação efom	iorubá	Iorubá Olorum	orixás
Jeje	jeje-fons	Benin e Togo	Candomblé Jeje	fom	Fum (vodum, vudu) Mawu	voduns
Banto/ Angola	congós e ambuntos	Angola, República do Congo e República Democrática do Congo	Nação Angola e Candomblé de caboclo (sincretismo com elementos banto e ameríndio)	quicongo e quimbundo (as vezes portugues)	Banta Zambi	inquices

Fonte: quadro elaborado pela autora a partir das bibliografias disponíveis e referenciadas na bibliografia.

A palavra *orixá* (ori-xá) provém da língua iorubá: *orí* significa cabeça no sentido físico, com referência à intuição espiritual e símbolo da cabeça interior (ori inu). E *xá* está ligado a força, energia. Assim *orí* pode ser entendido como o orixá pessoal, em toda a sua força e grandeza, como o primeiro Orixá a ser louvado, sendo uma representação particular da existência individualizada (a essência real do ser). É aquele que guia, acompanha e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda vida e após a morte, referenciando sua caminhada e a assistindo no cumprimento de seu destino.

O orixá é uma entidade intermediária entre o Deus supremo (Olorum) e o mundo material. Os Orixás são encarregados de administrar a criação e se comunicam com o homem por meio de rituais. Assim o candomblé é firmado na crença aos orixás, divindades africanas, onde cada um deles representa um elemento da natureza: mar, cachoeira, floresta, raios e carregam em si personalidades distintas. “Também simbolizam atributos humanos: a maternidade, a paternidade, a vaidade, a capacidade de fazer guerra, a habilidade de firmar

e manter a paz, o desejo de amar, o ciúme, a perspicácia, a inteligência, a inveja, a malícia, a astúcia e a sabedoria” (NOGUEIRA, 2017, p.65)

Outro ponto importante dentro da religião são os templos denominados de terreiros, roças, casas de santo, barracão ou axé. Não representam somente um espaço físico, mas uma forma de resistência e manutenção das comunidades de terreiro. Suas nomenclaturas são oriundas de línguas africanas, de acordo com a nação ao qual pertencem: ilê axé (nações Queto, Efom e Ijexá), kwe, abaçá ou humpame (nações jeje), nzo, mbazi, canzuá (nações bantu). Alguns desses espaços foram reconhecidos pelo IPHAN como patrimônio cultural brasileiro. Dentre eles estão os terreiros mais conhecidos popularmente situados em Salvador (Bahia): Ilê Axé Iá Nassô Ocá, Casa Branca do Engenho Velho, regido pela Mãe Neuza de Xangô Aganju, Ilê Axé Opô Afonjá, da ialorixá Mãe Stella de Oxóssi falecida em 2018 sendo a 6ª atual sucessora Mãe Ana de Xangô, e Ilê Iá Omim Axé Iamassé Terreiro do Gantois.

Resumindo, o “terreiro” é um espaço onde se organiza uma comunidade –cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente – no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do àiyé e do órún e dos elementos que os relacionam. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 38 apud REIS,2018, p.19)

O ritual do candomblé tem como objetivo obter axé através da comida, danças, cânticos e divindades e atabaques. Para Nogueira (2017, p.66) “axé remete a ideia de “poder realizar”, e seu significado aproxima-se das noções de força vital, potência vital e energia (de criação e manutenção da vida). É aquilo que coloca a vida em movimento.”

Dentro da religião as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal no candomblé (PRANDI, 2001, p. 43). A oralidade também faz parte da tradição e é uma forma de herança ancestral africana fundamental que guarda resistência e reprodução dos conhecimentos guardados pela ancestralidade há anos.

Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais. (SANTOS, 2018,p.44)

O famoso ditado Iorubá “Exú matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje” onde “Exu é a divindade responsável pela realização das missões. Seu nome quer dizer “esfera”. (...) Exu é aquele que, através do presente, interfere no passado, na capacidade de criar novos caminhos, surpreendendo tudo e todos os seres com um curso desconhecido. (NOGUEIRA, 2017, P.67). Além disso, nos dá o caminho para entender que ciclicidade e tempo são parte de um processo temporal muito diferente do tempo ocidental e cartesiano conhecido como presente, passado e futuro. “As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos, cultivam até hoje uma noção de tempo que é muito diferente do “nosso” tempo, o tempo do Ocidente e do capitalismo (Fabian, 1985 apud PRANDI, 2001, p. 43)” Como nos explica Reginaldo Prandi na cultura iorubá essa divisão de tempo não existe.

Para os iorubás o tempo é cíclico, tudo o que acontece é repetição, nada é novidade. Aquilo que nos acontece hoje e que está prestes a acontecer no futuro imediato já foi experimentado antes por outro ser humano, por um antepassado, pelos próprios orixás. O oráculo iorubano, praticado pelos babalaôs, que são os sacerdotes de Ifá ou Orunmilá, o deus da adivinhação, baseia-se no conhecimento de um grande repertório de mitos que falam de toda sorte de fatos acontecidos no passado remoto e que voltam a acontecer, envolvendo personagens do presente. É sempre o passado que lança luz sobre o presente e o futuro imediato. (PRANDI, 2001, p. 52).

2.2 Umbanda

A palavra Umbanda é atribuída à língua quimbunda de Angola e seu significado corresponde a "magia" ou “a arte de curar”. É uma manifestação religiosa que agrega diferentes aspectos do catolicismo, espiritismo de Allan Kardec, correntes filosóficas universalistas e matrizes africanas. Para SIMAS (2020, p.169), “seus saberes moram na encruzilhada da cristianização dos ritos africanos e da africanização do cristianismo, com o tempero profundamente indígena, acrescentando aos poucos por diversas contribuições”. A figura de santo, em especial Iemanjá, é de grande importância para a umbanda devido ao sincretismo com deuses africanos e santos da Igreja Católica. Verger (1997, p.71) descreve que “seus adeptos tomaram Iemanjá como a personificação do bem e da maternidade austera e protetora.”

Com a ampla manifestação no território brasileiro e em vários outros países da América, diversas vertentes foram se desenvolvendo, mas os princípios praticados em

comum são: fé nos orixás, na reencarnação, na imortalidade da alma, em espíritos, na crença em antepassados e em um deus denominado de Olorum¹⁰. Os orixás encontrados na Umbanda são: Iansã, Iemanjá, Nanã, Oxalá, Ogum, Omolu, Oxossi, Oxum e Xangô. Além de entidades como: baianos, caboclos, erês, pretos velhos, malandros, marinheiros e pombagiras. Já no candomblé cultuam-se além destes: Obá, Logun, EWÀ, Oxumaré, Ibêji, Exu, Ossaim e Obaluaê.

Caboclos: espíritos de índios que voltam ao mundo terreno para ajudar pessoas com problemas de saúde.

Pretos velhos: pessoas que foram trazidos da África para serem escravizadas no Brasil. Apesar de terem sofrido em vida, agora são espíritos ditos evoluídos que dão ótimos conselhos a quem os procuram.

Baianos: pessoas que viveram na Bahia e que escolheram ser guias e ajudar a quem precisa. Trabalham com emprego, saúde, força moral.

Marinheiros/Marujos: em algumas regiões essa linha não existe. Trabalham com limpeza psicológica, física, espiritual, e sempre falam a verdade. Estão sempre balançando porque vem do mar, tiveram uma vida sofrida, mas de muito aprendizado.

Erês: são os espíritos das crianças. Risonhos e adoram brincar. Consolam os aflitos, os pais e mães e, às vezes, cometem algumas travessuras.

Malandros: são aquelas pessoas que tiveram que usar de sua esperteza para sobreviver. Um dos mais conhecidos é Zé Pelintra. Ficou órfão de pai e mãe e para sobreviver começou a realizar pequenos roubos e trapaças. Cuida das mulheres viciadas, das maltratadas, das prostitutas, esquecidas.

Pomba-gira: são mulheres que em vida lutaram contra a situação opressora feminina e por isso, agora ajudam àquelas que passam por problemas. Uma delas foi Maria Padilha, amante do rei Dom Pedro I de Castela (1334-1369), retratada como uma mulher sensual, bem-vestida e sedutora.¹¹

A entidade afro religiosa feminina mais intrigante é a figura da pombagira por estar intimamente ligada a sua versão masculina: exu.

A Pombagira é um Exu feminino que desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Como “mulher da rua” e não “da casa”, a Pombagira, no estereótipo da prostituta, questiona o lar, a família, a maternidade e o casamento como as únicas possibilidades de ação da mulher ou de expressão do feminino. Ela se utiliza da diferença anatômica (pênis e vagina) associada ao sexo biológico (macho e fêmea) e aos papéis de gênero (masculino e feminino) para questionar, através da jocosidade e da licenciosidade (como se fosse um “*trickster* de saia”), o poder social que instaura as relações de dominação. (SILVA, 2012, p.1100)

¹⁰ O dicionário define como: entre os povos da costa da Guiné e regiões vizinhas, ente divino abstrato, eterno, onipotente, criador do mundo e cuja epifania é o firmamento.

¹¹ Disponível em: [Umbanda: o que é, origem, orixás, pontos e terreiro - Toda Matéria \(todamateria.com.br\)](http://todamateria.com.br).

Acesso em: 17 de set 2021.

A origem da umbanda no Brasil está no mito contado em 1908, a partir da vivência do médium Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975). No livro “O corpo encantado das ruas” (2020), Luiz Antonio Simas nos apresenta o mito de sua origem:

A versão mais famosa para a criação da umbanda transita em torno do dia em que no distrito de Neves, na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, o jovem Zélio Fernandino de Moraes sofreu uma paralisia inexplicável, Zélio teria, depois de certo tempo, se levantado e anunciado a própria cura. A mãe do rapaz o levou a uma rezadeira conhecida na região, que incorporava o espírito do preto velho Tio Antonio. Tio Antônio disse que Zélio era médium e deveria trabalhar esse dom. No dia 15 de novembro de 1908 (algumas versões sugerem que o fato teria ocorrido em 1907), por sugestão de um amigo do pai, Zélio foi levado à federação espírita de Niterói. Subvertendo as normas do culto, Zélio levantou-se da mesa em que estava e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a, com um copo de água, no centro da mesa de trabalho. Ainda segundo a versão mais famosa, Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. Instaurou-se, na visão dos membros da Federação Espírita, uma confusão sem precedentes. Ao ter a atenção chamada por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão para evitarem a presença dos pretos e caboclos do Brasil, se nem sequer se dignavam a ouvir suas mensagens. Um membro da Federação inquiriu o espírito que Zélio recebia, com o argumento de que pretos velhos, índios e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Ainda perguntou o nome da entidade e ouviu a seguinte resposta: “Se julgam atrasados o espírito de pretos e índios, saibam que amanhã darei início a um culto em que os pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. E se querem saber meu nome, que seja este: caboclo das Setes Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados por mim”. (SIMAS, 2020, p. 171)

Através dele conseguimos correlacionar que os mesmos grupos e entidades – índios, caboclos, pombagiras e malandros etc – continuam sendo silenciados por um “projeto colonial amansador de corpos, disciplinador de condutas e aniquilador de saberes” (p.171). Além de duramente perseguidos em suas expressões culturais, sociais e simbólicas numa manutenção de um projeto colonialista, racista e produtor de desigualdades manifestado durante todo o processo histórico brasileiro refletindo os mesmos “tensionamentos da formação brasileira” como aponta Simas:

É sintomático que a umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o pós-abolição e as primeiras décadas da República. Em certo sentido, o que caboclo das Setes Encruzilhadas faz é uma chamada não só de uma religião mas de pretos velhos, caboclos, do povo de rua, da linha dos ciganos, dos boiadeiros, dos baianos aos terreiros do Brasil diz muito sobre a história do samba, da capoeira e da popularização do futebol. Diz ainda sobre a inviabilidade de se pensar a identidade nacional com a confortável fixidez que os ideólogos do branqueamento racial e os

gestores do projeto colonial continuado pela República, sugerem no período. (SIMAS, 2020, p. 171).

Esses símbolos (futebol, samba, capoeira e feijoada) e os seus tensionamentos vão coexistir durante todo o processo histórico, econômico e político brasileiro até serem transformados em “símbolos nacionais glorificados” no governo Getúlio Vargas como explica Vagner Gonçalves da Silva no seu artigo “Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos” (2012).

Entre os símbolos atuais mais lembrados da cultura brasileira, dentro e fora do país, estão: samba, carnaval, capoeira, candomblé, feijoada, caipirinha, mulata e futebol. Porém, até as primeiras décadas do século XX, o samba era considerado música lasciva, a capoeira, uma expressão da violência física dos “negros malandros”, e o candomblé e a umbanda eram tidos como feitiçaria, curandeirismo e “magia negra”. Muitos de seus praticantes foram presos. A feijoada, por ser feita com as carnes rejeitadas pelos senhores de escravos, era vista como “resto”. **A passagem destes símbolos de origem negro-africana para símbolos nacionais glorificados pelo Estado e pelo povo em geral foi um processo de conflito e negociação ocorrido em vários contextos históricos, econômicos e políticos.** No nível das classes populares, esse compartilhamento de valores entre os diferentes grupos étnicos já existia, mas somente a partir dos anos 1930, sob o governo de Getúlio Vargas, época em que o Rio de Janeiro era a capital federal, que muitos destes símbolos urbanos foram escolhidos e transformados para representar o Brasil. (SILVA, 2012, p.1104)

A apropriação dos símbolos gerou uma inserção de elementos da cultura afro-brasileira que passaram a ser mais amplamente vistos no âmbito social e intelectual com o surgimento de estudos e publicações na área acadêmica, além de refletir na procura de novos adeptos às religiões afro-brasileiras. Na mesma via também configura uma relação desses símbolos pelas elites brasileiras e pelo sistema capitalista sendo o grande reflexo disso a gourmetização do carnaval, do samba e das festas populares, além de certa apropriação da estética afro brasileira como algo puramente comercial e lucrativo sendo símbolos de desejo turbantes, *dreadlocks*, tranças e outros elementos que se configuram como estratégias de mercado versus o discurso de uma valorização da cultura negra.

A partir da década de 1960 conheceram significativo reavivamento religiões tradicionais, entre elas as religiões dos orixás constituídas na América, verificando-se grande expansão do candomblé, que da Bahia se alastrou por todo o território brasileiro, e de santeria cubana, agora também cultivada nos Estados Unidos, sobretudo entre os imigrantes hispano-americanos. Isso fez proliferar as publicações sobre as religiões dos orixás. Textos oraculares, coletâneas de mitos e de fórmulas rituais colhidos da África, em Cuba e no Brasil têm sido publicados por pesquisadores e sacerdotes, geralmente de modo fragmentado e pouco

sistematizado. Essas publicações, científicas e religiosas, foram se tornando mais e mais procuradas, tanto pelos pesquisadores como pelos seguidores das religiões dos orixás, denominados entre nós de povos de santo. (PRANDI, 2001, p.19)

Com a popularização dos costumes e o aumento de adeptos às religiões afro após a década de 60, houve também o aumento aos ataques religiosos por meio de entidades neopentecostais, se agravando na década de 90, fazendo com que a intolerância religiosa fosse um assunto urgente e cada vez mais necessário pela segurança e integridade das comunidades de terreiro.

Este tensionamento se reproduz em diferentes esferas sociais e estatais, incluindo a Justiça, ao exemplo da tentativa de proibição por lei do uso de animais em rituais de religiões de matrizes africanas. A formulação de discursos por agentes religiosos de diferentes denominações aciona e legitima a intolerância religiosa em ações estatais (LEISTNER; AGUIAR, 2020). Define-se intolerância como forma de opressão derivada do não reconhecimento da diversidade que compõe uma sociedade, de forma que o outro não é respeitado em atributos que o diferencia dos demais, como a religião (REIS; LOPES, 2017). (TORRES; MARTINS, 2020, p.302)

A Lei 11.635 de 27 de dezembro de 2007 é uma forma de proteger as religiões de matrizes africanas tornando esse o "Dia Nacional de Combate ao Preconceito Religioso" ainda que seja um marco, a luta está longe de terminar uma vez que os crescente ataques aos terreiros em diferentes regiões do Brasil mais expressivamente no Rio de Janeiro não param de aumentar. De acordo com notícia veiculada pela Veja Rio¹² o Instituto de Segurança Pública do Rio (ISP-RJ) pelo Disque 100, serviço do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, registrou 1,3 mil crimes em 2020 que podem estar relacionados à intolerância religiosa só no Rio De Janeiro, sendo no ranking o estado número 1 com em números de denúncias de discriminação religiosa. Outro ponto de tensionamento foi em 2018 o STF deu início ao julgamento de recurso que discute a constitucionalidade de lei estadual que autoriza o sacrifício de animais em cultos de religiões de matriz africana e só em 2019 foi decidido pelo STF por unanimidade a prática aos sacrifício de animais em cultos religiosos.

¹² Disponível em: [Por que Rio lidera ranking de intolerância contra religiões africanas | VEJA RIO \(abril.com.br\)](https://www.veja.com.br/por-que-rio-lidera-ranking-de-intolerancia-contras-religoes-africanas/), Acesso em 14 de out 2021.

3. Iemanjá

Na Nigéria, Iemanjá é cultuada pelo rio Ogun. Na viagem transatlântica, com a vinda dos negros escravizados, adquiriu a qualidade de ser dona das águas salgadas, o mar foi o caminho pelo qual escravizados e seus costumes chegaram ao Brasil. Além de África, Iemanjá é cultuada no Brasil e em Cuba.

“Nesses dois países ela é mais ligada às águas salgadas, porém, as pessoas fazem abstração, na Bahia, do sincretismo que liga Oxum a Nossa Senhora das Candeias, festejada no dia 2 de fevereiro, pois é nesta data que se organiza um solene presente para Iemanjá”. (VERGER, 1981, p.70).

Ele ainda:

Iemanjá, cujo nome deriva de: “Yèyé omo ejá” (Mãe cujos filhos são peixe) é o Orixá dos egbá, uma Nação iorubá estabelecida outrora na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio Yemojá. As guerras entre as nações iorubás levaram os egbá a emigrar na direção oeste, para Abeokutá, no início do século XIX. Evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados, suportes do *àsé* da divindade, e o rio Ògùn, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá. (VERGER, 1981, p.67)

Em terras brasileiras ela renasce da miscigenação de elementos europeus, ameríndios e africanos. No universo da umbanda esta divindade é o orixá das águas do mar intitulada Dandalunda, Inaê, Ísis, Janaína, Marabô, Maria, Mucunã, Princesa de Aiocá, Princesa do Mar, Rainha do Mar, Sereia do Mar. Sobre os nomes que Iemanjá recebe Simas (2012) explica em um de seus artigos¹³. É frequentemente apresentada como uma sereia de seios volumosos representando a fecundidade, além de proteger as famílias e todos que trabalham nas águas como pescadores e marinheiros. No candomblé também é mãe de todas as cabeças. Na mitologia africana Iemanjá é mãe do mundo, a vida na terra começou na água, pois sem água não existe vida. Ela sabe o que se passa em todas as cabeças e pensamentos. "O espelho de Iemanjá é o reflexo de nós mesmas", como disse Mãe Stella de Oxóssi. Os fundamentos de Iemanjá são descritos por Pierre Verger:

¹³ Disponível em: [Iemanjá Para os Devotos de Ocasião – Ouro de Tolo \(pedromigao.com.br\)](http://pedromigao.com.br). Acesso em 05 de out de 2021.

Seu axé é assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. O sábado é o dia da semana que Ihe é consagrado, juntamente com outras divindades femininas. Seus adeptos usam colares de contas de vidro transparentes e vestem-se, de preferência, de azul-claro. Fazem-lhe oferendas de carneiro, pato e pratos preparados à base de milho branco, azeite, sal e cebola. Na dança, suas iaôs imitam o movimento das ondas, flexionando o corpo e executando curiosos movimentos com as mãos, levadas alternadamente à teste e à nuca, cujo simbolismo não chegamos a identificar. Manifestada em suas iaôs, Iemanjá segura um abano de metal branco e é saudado com gritos de: “*Odò Ìyá!!!*” (Mãe do rio) (VERGER, 1981, p.xx)

No Brasil é celebrada e sincretizada com Nossa Senhora da Glória (15 de agosto), Nossa Senhora das Candeias (2 de fevereiro) e Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) e a Virgem Maria, mãe de Jesus. Já em Cuba sua festa ocorre dia 8 de setembro, dia de Nossa Senhora da Caridade do Cobre (ligada a divindade Oxum) é popularmente chamada de Nossa senhora da caridade, atraindo sempre uma grande multidão, composta na sua maioria de pessoas da santería¹⁴, que nesse dia vêm demonstrar sua fé católica e sua devoção a *Yemaya*. É interessante notar que tanto em Cuba como no Brasil as divindades Iemanjá e Oxum se mesclam em suas datas comemorativas e nos seus costumes religiosos.

Este forte sincretismo presente em ambos países demonstram que os escravizados utilizaram das festividades católicas para cultuar seus orixás, aproximando assim as expressões africanas com as imagens de santos católicos de características européias. Esse processo de embranquecimento é semelhante ao que ocorreu com a figura de Jesus Cristo. Helena Theodoro, pós doutora em História Comparada da UFRJ, explica que a imagem branca de Iemanjá tem raízes na colonização do Brasil onde os povos europeus impõem uma visão de superioridade e dominação sobre os povos negros e indígenas. A representação brasileira de Iemanjá é assim descrita por Verger

(...) como uma espécie de fada, com a pele cor de alabastro, vestida numa longa túnica, bem ampla, de musselina branca com uma longa cauda enfeitada de estrelas douradas; surgindo das águas, com seus longos cabelos pretos esvoaçando ao vento, coroada com um diadema feito de pérola, tendo no alto uma estrela-do-mar. Rosas brancas e estrelas douradas, desprendidas de sua cauda, flutuam suavemente no barulho das ondas. Iemanjá aparece magra e esbelta, com pequenos seios e o corpo imponentemente encurvado. **Estamos bem longe da Iemanjá “matrona de seios volumosos”**. (Verger, 1981,p.71)

¹⁴ Expressão religiosa de origem iorubá que se deu em Cuba e outros países da América Latina que cultuam orixás.

Suas saudações são bastante interessantes, pois seus cânticos fazem referências às suas características físicas e morais:

*“Rainha das águas que vem da casa de Olokum
Ela usa, no mercado, um vestido de contas
Ela espera orgulhosamente sentada, diante do rei
Rainha que vive nas profundezas das águas
Ela anda a volta da cidade Insatisfeita, derruba as pontes
Ela é proprietária de um fuzil de cobre
Nossa mãe de seios chorosos” (Verger, 1981, p.69)*



Imagem 1 - Virgen de Regla, Cuba. Fonte: <https://www.articulosreligiosos.com>



Imagem 2 - Nossa senhora das candeias
Fonte: [Santuário de Candeias](http://Santuário.de.Candeias)
(santuariodecandeias.com.br)

A festa do dia 2 de fevereiro no Rio Vermelho em Salvador é uma grande celebração e a maior festa do país dedicada à Iemanjá. A celebração foi tombada em 2020 como Patrimônio Cultural de Salvador, escrita no “Livro do Registro Especial dos Eventos e Celebrações”. Essa iniciativa é uma maneira de preservar a tradição, que ocorre desde os anos de 1920. Numa mistura marcante entre sagrado com profano, flores, perfume, champanhe, velas, comidas, multidões, sons, cheiros e música que a festa acontece. A história conta que a tradição do Cortejo de Iemanjá no Rio Vermelho começou em 1923. Depois de um período de escassez de peixes, os pescadores do Rio Vermelho começaram a

fazer oferendas para Iemanjá pedindo mar tranquilo e abundância de peixes. Verger descreve com detalhes a celebração:

A festa do dia 2 de fevereiro é uma das mais populares do ano, atraindo à praia do Rio Vermelho uma multidão imensa de fiéis e de admiradores de Mãe das Águas. Iemanjá é frequentemente representada sob a forma latinizada de uma sereia, com longos cabelos soltos ao vento. Chamam-na, também, Dona Janaína ou, mesmo, Princesa ou Rainha do Mar. Neste dia, longas filas se formam diante da porta da pequena casa construída sobre um promontório, dominando a praia, no local onde, nos outros dias do ano, os pescadores vêm pesar os peixes apanhados durante o dia. Uma cesta imensa foi instalada de manhã, logo cedo, e começa então um longo desfile de pessoas de todas as origens e de todos os meios sociais, trazendo ramos de flores frescas ou artificiais, pratos de comidas feitas com capricho, frascos de perfumes, sabonetes embrulhados em papel transparente, bonecas, cortes de tecidos e outros presentes agradáveis a uma mulher bonita e vaidosa. Carta e súplicas não faltam, nem presentes em dinheiro, assim como colares e pulseiras. Tudo é arrumado dentro da cesta, até que, no final da tarde, ela está totalmente cheia com as oferendas, as flores colocadas por cima. O presente para Iemanjá, transformado numa imensa corbelha florida, é retirado com esforço da pequena casa e levado, em alegre procissão, até a praia, onde é colocado num saveiro. O entusiasmo da multidão chega ao seu máximo; não se escutam senão gritos alegres, saudações e Iemanjá e votos de prosperidade futura. Uma parte da assistência embarca dos saveiros, barcos e lanchas a motor. A flotilha dirige-se para o alto-mar, onde as cestas são depositadas sobre as ondas. Segundo a tradição, para que as oferendas sejam aceitas, elas devem mergulhar até o fundo, sinal da aprovação de Iemanjá. Se elas boiarem e forem devolvidas à praia, é sinal de recusa, para grande tristeza e decepção dos admiradores da divindade. No Rio de Janeiro, em Santos e Porto Alegre, o culto de Iemanjá é muito intenso durante a última noite do ano, quando centenas de milhares de adeptos vão, cerca de meia noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar. São seguidores de uma religião nova chamada umbanda, uma mistura entre as religiões africanas, o espiritismo de Allan Kardec e outras elaborações filosófico-religiosas de tendências universalistas.

p.71

3.1 Mitologia africana

A mitologia dos iorubás engloba toda a visão de mundo e as religiões iorubás, tanto na África (principalmente na Nigéria e na República do Benin) quanto no Novo Mundo, onde influenciou ou deu nascimento a várias religiões, tais como a Santería em Cuba e o Candomblé no Brasil. A mitologia Iorubá é definida por Itãs de Ifá em que o deus supremo é Olorun. Ele não aceita oferendas, pois tudo o que existe e pode ser ofertado já lhe pertence, na qualidade de criador de tudo o que existe, em todos os nove espaços do Orun. No mito de sua origem Olorun, criou o mundo, todas as águas, terras, todos os filhos das águas e do seio das terras e criou plantas e animais de todas as cores e tamanhos.

Segundo a mitologia iorubá, antes de nascer o tempo, no início de tudo, Orun e Mar formavam o universo. Orun representa a terra divina (feita de ar); é o reino de Olorun, deus supremo chamado também de Olodumare e de Olofin, dono do destino e do mundo sem fim. Já o Mar (feito de água) é o reino da deusa Olokun. Em outras palavras, antes de existir o próprio tempo, só existiam um céu infinito chamado Orun e uma porção ilimitada de águas, sem início e sem fim, chamada de Mar. Um deus supremo vivia no Orun e uma deusa suprema vivia no Mar. (NOGUEIRA, 2017, p.64)

Desse encontro de deuses criou-se as divindades, chamadas de orixás no Brasil e Irunmole (divindades geradoras) na Nigéria, para representar todos os seus domínios aqui na terra. Para Nogueira (2017, p.147) os “mitos são forças vivas” e todos os elementos presentes nessa trama são produtores de subjetividades. “A maneira como pensamos, sentimos, agimos, organizamos nossas metas e nossos objetivos - a nossa subjetividade - está atrelada aos mitos e seus valores”. Através do mito conseguimos dar sentido ao mundo, explicá-lo por meio de narrativas tradicionais que contam fatos sobrenaturais.

Um mito sempre é uma história. A mitologia é o conjunto de mitos organizado dentro de uma lógica que confere alguma linearidade, consistência e coesão a essas narrativas produzidas por uma cultura. Mesmo após o surgimento da ciência e da filosofia, continuamos estudando os mitos porque eles são narrativas superadas, coisas do passado. (NOGUEIRA, 2021, p.14)

Fábio Kabral¹⁵ em seu artigo intitulado “O Herói de Rosto Africano - Definições”¹⁶, o escritor afro brasileiro de literatura fantástica e ficção científica, aborda o mito de acordo com Clyde W. Ford e seu livro “O herói com rosto africano: mitos da África” (1991), os mitos e lendas são absolutamente verdadeiros, não como fatos e sim como *metáforas*, não como física e sim como *metafísica*. Essa distinção é importante, pois nos leva a compreender as narrativas míticas não à maneira do ocidente, ou seja, de forma histórica e conflitante com a ciência; e, sim, à *maneira africana*, ou seja, de *forma simbólica*, coexistindo com a ciência do mundo real.

Os mitos marcam a aventura humana pela vida e a forma como as divindades agem e suas ações são um paralelo dos desafios da nossa vida. São vários os tipos de mito: mitos cosmogônicos (teorias da formação do universo), mitos escatológicos (destino último do

¹⁵ Escritor e palestrante de temas sobre afrofuturismo, afrocentricidade, candomblé, literatura fantástica, cultura pop e criação literária. Sua obra mais conhecida é: O Caçador Cibernético da Rua 13 (Malê, 2017) e A cientista guerreira do facão furioso (Malê, 2019).

¹⁶ Disponível em: fabiokabral.wordpress.com. Acesso em: 14 de out 2021.

mundo e da humanidade), mitos sobre o tempo (concepção cíclica ou linear do tempo), mitos teogônicos (origem dos deuses e heróis), etc.

Hendrix Silveira em artigo “ITAN: O MITO YORUBÁ” (2010) postado em seu blog¹⁷ aponta que

Segundo o professor de História das Religiões, Ricardo Fitz, todas as culturas antigas possuem os seus mitos e eles são importantes para a legitimação do sentimento ético e moral de uma sociedade. É igualmente importante que esses mitos sejam sempre passados às próximas gerações por meio da tradição oral. Isso possibilita uma flexibilização desses mitos que se adaptam às sociedades em seu tempo histórico.

Assim, os Itãs são os textos sagrados da religião iorubá, assim como o Torá o é para os judeus, a Bíblia para os cristãos e o Alcorão para os islâmicos. É imprescindível que os babalorixás e as ialorixás tenham esse entendimento.

Para o processo de criação “sempre existiu uma relação de tensão e conciliação entre orixás masculinos e femininos” (NOGUEIRA, 2017, p.71) isso mostra que para haver o desenvolvimento do mundo é necessário o equilíbrio entre homens e mulheres, nesse ponto as mulheres possuem um papel decisivo nos acordos para uma sociedade ordenada e estável.

O quadro 2 apresenta o pequeno esquema dos orixás mais cultuados nas religiões afro-brasileiras e suas qualidades e domínios.

Quadro 2 - Orixás mais cultuados e seu sincretismo.

Orixá	Qualidade / Domínios	Representação no cristianismo/sincretismo
Exu	orixá guardião dos templos, casas, cidades e das pessoas, mensageiro divino dos oráculos.	Santo Antônio
Iansã Oyá	orixá feminino dos ventos, relâmpagos, tempestade e do Rio Níger	Santa Bárbara
Ibeji	orixás gêmeos	São Cosme e Damião
Iemanjá	Orixá feminino dos lagos, mares e fertilidade, mãe de todos os orixás de origem yorubana.	Nossa Senhora da Conceição ou Nossa Senhora dos Navegantes
Logunedé	orixá jovem da caça e da pesca	Santo Expedito

¹⁷ Disponível em: <http://orumilaia.blogspot.com/2010/01/itan-o-mito-yoruba.html>. Acesso em: 4 de out 2021.

Nanã	orixá feminino das águas das chuvas, dos pântanos e da morte, mãe de Obaluaiyê, Iroko, Oxumarê e Ewá, orixás de origem daomeana.	Nossa Senhora Sant'ana
Obá	orixá feminino do rio Oba, uma das esposas de Xangô juntamente com Oxum e Iansã.	Santa Joana D'Arc e Santa Catarina de Siena
Obaluaê/ Omolu	orixá das doenças epidérmicas e pragas.	São Lázaro
Ogum	orixá do ferro, guerra, e tecnologia.	São Jorge
Ossaim	orixá das ervas medicinais e seus segredos curativos	São Benedito
Oxalá/ Obatalá	o mais respeitado Orixá, Pai de todos os Orixás e dos seres humanos.	Jesus Cristo
Oxóssi	orixá da caça e da fartura.	São Sebastião
Oxum	orixá feminino dos rios, do ouro e amor.	Nossa Senhora Aparecida ou Nossa Senhora de Fátima
Oxumarê	orixá da chuva e do arco-íris.	São Bartolomeu
Xangô	orixá do fogo e trovão, protetor da justiça.	São Pedro ou São Jerônimo

Fonte: site significados. Disponível em: <https://www.significados.com.br/tudo-sobre-a-umbanda/>.

Para adentrar na análise dos mitos é preciso ter em mente o conceito da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewumí, conhecido por cosmossensação

Porque a realidade não é experimentada somente através do sentido da visão, mas, de modo sinestésico, inclui e articula todos os sentidos. Por essa razão, quando a narrativa iorubá nos convida a associar Iemanjá às águas, não se deve ter uma ideia desse processo que seja apenas visual. É preciso pensar usando elementos auditivos, táteis, palatáveis, olfativos, além dos tradicionais aspectos visuais que envolvem a imaginação. (NOGUEIRA, 2017, p.77)

Faz-se necessário um mergulho profundo na cultura africana para entender que muitas concepções são diferentes com o tempo. Na perspectiva iorubá existe o aspecto da matrifocalidade onde o desenvolvimento da família é protagonizado pela mulher.

Um aspecto importante da cultura iorubá está naquilo que a antropologia define como matrifocal. Na etnia, a articulação da família é protagonizada pela mulher, e não pelo homem, ao contrário das sociedades patriarcais. Além de pai e da mãe em um núcleo familiar iorubá tradicional, avós, avôs, tias, tios, primas e primos participam efetivamente. (NOGUEIRA, 2017, p. 64)

4. Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar

O mito “Iemanjá foge de Oquerê e corre para o mar” foi retirado do livro “Mitologia dos orixás” de Reginaldo Prandi (2013). Nele discutimos alguns aspectos do matrimônio, descrevendo o fracasso do casamento de Iemanjá com Oquerê. Iemanjá após casar com Oxalá tem muitos filhos e filhas e estava cansada de viver em sua cidade, Ifé, decidindo assim recomeçar sua vida em outra cidade ao ocidente chamada Abeocutá. Após sua adaptação na nova cidade, sua beleza ganha fama na região atraindo novos olhares, em especial os de Oquerê. Os dois se casam e vivem uma eterna lua de mel, mas com algumas condições impostas à relação: que Oquerê nunca falasse mal de seus seios avantajados. Por ter amamentado muitos filhos durante longo tempo, Iemanjá possui seios fartos que geram insegurança em sua aparência. Certo dia, Oquerê voltou para casa furioso e embriagado derrubando Iemanjá e seus pertences preciosos, sujando tudo. Iemanjá retrucou sobre os modos de Oquerê e os dois discutiram com rispidez quando ela foi duramente atacada verbalmente pelo seu marido. Neste momento, os acordos propostos entre o casal foram quebrados gerando um desentendimento que põe fim ao casamento. Iemanjá extremamente magoada não aceita as ofensas e vai embora de encontro a sua mãe. Durante a fuga derruba a garrafa mágica que sua mãe havia lhe dado de presente e deste incidente nasce um rio que a levará depressa para longe. Oquerê com medo de perder a esposa, a persegue e para impedir sua ida se transforma em uma grande montanha impedindo o fluxo de Iemanjá para o mar. Ela pede ajuda ao seu filho Xangô para prosseguir, assim Xangô lança um raio estrondoso que parte a montanha ao meio em um vale, dando passagem para a Iemanjá seguir de encontro a Olocum, sua mãe.

Iemanjá foi mãe de dez filhos,
 fruto de seu casamento com Olofin-Odudua.
 Cansada da vida em Ifé, Iemanjá partiu para Oeste.
 Iemanjá assim chegou a Abeocutá.
 Lá conhece Oquerê, rei de Xaci.
 Conheceu Oque-rê, oquê.
 Oquê, encantado com sua beleza, propôs-lhe casamento.
 Ela concordou, desde que ele nunca fizesse alusão a seus seios,
 seios que eram grandes, fartos, volumosos.
 Porque o iemanjá havia amamentado muitos filhos.
 Em troca, Iemanjá nunca falaria dos defeitos de Oquerê.

Não falaria de seus testículos exuberantes,
 de sua mania de beber demais,
 nem entraria em seus aposentos pessoais.
 Esses eram os tabus de Iemanjá Oquerê.
 Um dia, Oquerê voltou para casa embriagado,
 tropeçou em Iemanjá, vomitou no chão da sala.
 Iemanjá o reprimiu, chamando-o de bêbado.
 Chamou-o de imprestável.
 Oquerê perdeu o domínio das palavras.
 Ficou enfurecido.
 Oquerê ofendeu Iemanjá,
 fazendo comentários grosseiros sobre os imensos seios dela.
 Iemanjá lembrou-o dos defeitos dele,
 como ele bebia, como tinha exagerada a genitália.
 Entrou no quarto dele e apontou a confusão que lá reinava.
 Não havia mais reconciliação possível.
 Todos os tabus estavam quebrados.
 Oquerê quis surrar iemanjá
 e ela fugiu.
 Iemanjá saiu em fuga para a casa de sua mãe Olocum.
 Iemanjá tinha um presente que ganhara dela,
 uma garrafa com uma poção mágica, que levou consigo.
 Na fuga, Iemanjá derrubou a garrafa e dela nasceu um rio,
 que levaria Iemanjá ao mar, a casa de sua mãe.
 Assim Iemanjá iniciou seu curso em direção ao mar.
 Mas Oquerê, que a perseguia, tentou impedi-la de abandoná-lo.
 Transformou-se ele próprio numa altíssima montanha,
 para impedir o curso de Iemanjá em direção ao mar.
 Iemanjá chamou em seu auxílio Xangô seu filho poderoso.
 Xangô pediu oferendas e no dia seguinte provocou a chuva.
 E quando a tempestade era forte, xangô lançou um raio,
 que num estrondo dividiu o monte Oquê em dois,
 formando um vale profundo para a passagem de sua mãe, o rio.
 Livre, Iemanjá seguiu para a casa da mãe dela, o mar.
 Assim Iemanjá Ataramabá foi aconchegar-se no colo de Olocum. (PRANDI, 2013,
 p.383)

O mito mostra as intercorrências de uma relação entre homem e mulher, de forma que para Nogueira (2017) o “casamento é um encontro que não pode ser tomado como eterno”. A narrativa iorubá nos mostra, de forma peculiar, que o casamento começa com a superação dos “defeitos”. Outro ponto importante são as exigências que recaem sobre as mulheres: "Iemanjá como arquétipo, revela algo a respeito da **insegurança feminina**. Toda a narrativa indica que existe algo nas mulheres a respeito de seu corpo – principalmente diante das exigências de perfeição e beleza – que as incomoda”. (NOGUEIRA, 2017, p.80).

Ela é representada nas imagens com o aspecto de uma matrona, de seios volumosos, símbolo de maternidade fecunda e nutritiva. Esta particularidade de possuir seios mais majestosos – ou somente um deles, segundo outra lenda – foi origem de desentendimentos com seu marido, embora ela já o houvesse honestamente prevenido antes do casamento que não toleraria a mínima alusão desagradável ou irônica a esse respeito. (VERGER, 1981, p.68)

Sob uma perspectiva ocidental de gênero, para os homens algumas características se tornam um marcador da sua virilidade, como as exageradas genitálias de Oquerê. Na assimetria das relações de gênero ocidental, às mulheres resta a submissão feminina, e aos homens sua masculinidade viril – como potência e desempenho sexual – que não pode ser contestada. No mito, Oquerê se sente ameaçado quando sua masculinidade é testada e ele responde insultando Iemanjá. Mas para ela o que está em jogo é o cuidado doméstico e a manutenção do lar (Nogueira, 2017, p.80). Os exageros com a bebida demonstram o pouco cuidado e desinteresse com estes pilares dentro da relação. Para além disso, numa leitura social mais abrangente recai sobre a mulher o cuidado integral da casa, como se os serviços domésticos fossem uma obrigação genuinamente feminina.

(...) encontramos uma naturalização indevida das atividades domésticas e do lar como algo estritamente feminino. A ação do Oroquê ressalta que, nas sociedades em que as relações de gênero são muito assimétricas, os homens veem o descuido com as tarefas domésticas como uma posição de privilégio. (NOGUEIRA, 2017, p.81)

Nessa mesma leitura, o comportamento de Oquerê pode ser uma metáfora que se manifesta no cotidiano ao ver muitos homens se isentando das responsabilidades domésticas e na criação dos filhos. A fuga de Iemanjá é um “contra ataque ao ataque machista do marido”.

Oroquê não entende a crítica de Iemanjá e muda de assunto. Ela quer levá-lo à consciência de seu descuido com o lar. O estar bêbado é uma parte do acontecimento. A réplica de Oroquê trouxe um tema novo, atingiu a auto estima da esposa. Mas, sendo insubmissa, Iemanjá dá uma resposta à altura do desagravo. Ela não se deixa intimidar e prefere romper o relacionamento a conviver com enxovalhos. A tréplica de Iemanjá é sua retirada. (NOGUEIRA, 2017, p. 82)

Por fim, o filho Xangô toma partido de Iemanjá. Assim como no contexto de brigas e questões familiares onde os filhos assumem o lado da mãe. O raio lançado por Xangô representa o enfrentamento ao padrasto.

5. Iemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças

Neste mito, também retirado do livro “Mitologia dos orixás” de Reginaldo Prandi (2013), vemos a história de Iemanjá e Oxalá. Voltamos para a criação do mundo quando Olodumarê, dono do destino, cria o mundo e dá a cada orixá um reino para cuidar. Iemanjá foi destinada a cuidar de Oxalá dos filhos e das tarefas domésticas. Coube a ela a função social da maternidade. Ela trabalhava e reclamava de sua situação, estava cansada deste trabalho e de cuidar de todos, além de se sentir desvalorizada ao ver que todos os outros orixás recebiam oferendas e homenagens enquanto ela estava esgotada. Assim, Iemanjá passou a reclamar diariamente de sua condição para Oxalá até que um dia após tanta reclamação ele acabou enlouquecendo e seu orí (cabeça) adoeceu. Iemanjá viu o que havia feito e cuidou do orí de Oxalá até que ele ficasse bem novamente. Iemanjá foi até Olodumare contar o que havia acontecido, que reconheceu os esforços de Iemanjá para curar Oxalá e assim a consagrou e reconheceu iyá orí “a senhora de todas as cabeças”.

Olodumarê fez o mundo e repartiu entre os orixás vários poderes, dando a cada um um reino para cuidar.

A Exú deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas. Ogum o poder de forjar os utensílios para agricultura e o domínio de todos os caminhos. A Oxóssi o poder sobre a caça e a fartura.

O Obaluaê o poder de controlar as doenças de pele. Oxumaré seria o arco-íris, embelezaria a terra e comandaria a chuva, trazendo sorte aos agricultores. Xangô recebeu o poder da justiça e sobre os trovões. Oyá reinaria sobre os mortos e teria poder sobre os raios.

Ewá controlaria a subida dos mortos para o orum, bem como reinaria sobre os cemitérios. Oxum seria a divindade da beleza, da fertilidade das mulheres e de todas as riquezas materiais da terra, bem como teria o poder de reinar sobre os sentimentos de amor e ódio.

Nanã recebeu a dádiva, por sua idade avançada, de ser a pura sabedoria dos mais velhos, além de ser o final de todos os mortais; nas profundezas de sua terra, os corpos dos mortos seriam recebidos. Além disso do seu reino sairia a lama da qual Oxalá modelaria os mortais, pois Odudua já havia criado o mundo.

Todo o processo de criação terminou com o poder de Oxaguiã que inventou a cultura material.

Para Iemanjá, Olodumarê destinou os cuidados da casa de Oxalá, assim como a criação dos filhos e de todos os afazeres domésticos.

Iemanjá trabalhava e reclamava de sua condição de menos favorecida, afinal, todos os outros deuses recebiam oferendas e homenagens e ela vivia como escrava.

Durante muito tempo Iemanjá reclamou dessa condição e tanto falou, nos ouvidos de Oxalá, que este enlouqueceu. O ori (cabeça) de Oxalá não suportou os reclamos de Iemanjá.

membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros. (SOME, 2003, p.53)

Nesse mito Iemanjá não se sente vista e nem reconhecida, mas ela não se conforma e usa da palavra como estratégia de movimento e deslocamento, ela não cessa enquanto não é ouvida. Ela não reconhece a própria potência, o valor de seu trabalho e sua capacidade de cuidar. Quando Oxalá adocece, ela oferece sua potência (sua capacidade de cuidar). Nesse processo, resgata Oxalá e alimenta seu orí. Neste momento, sem esperar nada em troca, seu cuidado e sacrifício curam Oxalá e Iemanjá vira *iyálorí* “a senhora das cabeças”. Nossos corpos são feitos de forças sociais, existe uma relação profunda entre o singular e o nós. A gente existe entrelaçado, nas esferas de se reconhecer e ser reconhecido, é um movimento do eu e nós. Quando eu reconheço a força do coletivo eu resgato a minha força.¹⁹

6. Análise das imagens

A análise das imagens consolida as discussões dos capítulos anteriores e traz a pesquisa para o campo da linguagem visual, enriquecendo o repertório e interpretando os seus significados. Através da semiótica é possível analisar as imagens escolhidas pois ela “é a ciência que tem por objeto de investigação todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido.” (SANTAELLA, 1983, p.2).

No processo cultural, as imagens adquirem significados simbólicos e através deles que nós nos relacionamos. Ao se tratar de figuras afro religiosas existe uma construção de linguagem firmada no preconceito e na demonização das divindades, herança da formação cultural brasileira em que é notável como o processo de colonização deixou suas marcas perpetuando as relações de poder, sendo alguns dos fenômenos desse processo violento as migrações, o racismo e o próprio conceito de raça.

¹⁹ Disponível em: [Ori Cast - EP. 4 - Yemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças \(google.com\)](#). Acesso em: 03 de out 2021.

Considerando-se que todo fenômeno de cultura só funciona culturalmente porque é também um fenômeno de comunicação, e considerando-se que esses fenômenos só comunicam porque se estruturam como linguagem, pode-se concluir que todo e qualquer fato cultural, toda e qualquer atividade ou prática social constituem-se como práticas significantes, isto é, práticas de produção de linguagem e de sentido. (SANTAELLA, 1983, p. 2)

As imagens escolhidas levam em conta esse jogo de sentidos e aponta diferentes imaginários que envolvem a figura de Iemanjá seguindo os seguintes critérios para compor o quadro de análise:

1. Imagens de Iemanjá religiosas tradicionalmente difundidas pelas religiões cristãs;
2. Imagens de Iemanjá de mulheres negras;
3. Ilustrações de Iemanjá mitológicas ressaltando assim diferentes perfis físicos e representações de uma mesma divindade.

Assim, a partir desses critérios chegamos a busca da primeira imagem a ser analisada é a da Iemanjá branca como imagem santificada dentro dos padrões europeus, a segunda é uma Iemanjá negra fora dos padrões estéticos e a terceira de uma Iemanjá mitológica híbrido entre humano e animal.

6.1 Semiótica

Criada por Charles Sanders Peirce, a semiótica é uma filosofia de significações. De acordo com Santaella (2019) a semiótica é a ciência das linguagens. Várias são as correntes da semiótica que vão desde estudos psicanalíticos, passando pela cognição e construção cultural. Em Peirce (1983), a construção desse pensamento, de modo muito básico, fundamenta-se na concepção de que o mundo é percebido pelos seres humanos por meio da captura sensorial dos fenômenos (ou o mundo como ele se apresenta ao aparato sensorial) até uma certa expertise da mente humana que tende para generalização, resumo, construções simbólicas e convenção dos signos. Nessa construção, os signos são as representações da realidade que são percebidas por nossos sistemas sensoriais. Assim, em termos de cultura precisamos compreender que ela é criada por um processo de “fazimento” longo, nos quais sensações, primeiras percepções ao longo de vários anos e obedecendo a um processo de memória da cultura que vai sendo reelaborada e recontada.

A fenomenologia, pelo viés peirceano, é a descrição e análise das experiências que estão à disposição para todo homem. Peirce chega à conclusão de que tudo que se dá à consciência se processa numa gradação de três propriedades que correspondem aos três elementos formais de toda e qualquer experiência: Qualidade, Relação e Representação, posteriormente fixadas como Primeiridade, Secundidade e Terceiridade.

Desta forma, as representações foram divididas por Peirce em classes, num sistema de três categorias universais: primeiridade, secundidade e terceiridade. Os signos de primeira ordem ou primeiridade são as representações qualitativas, associadas a primeira vez que nosso sistema cognitivo se conectou com um dado fenômeno, nosso cérebro não sabe ainda do que se trata mas ouvimos, sentimos por meio do tato, odor, etc. Nosso corpo se encontra com tal fenômeno e se “emociona”, a realidade tende à primeiridade, ainda que nosso cérebro seja viciado em padrões e simbolizações, cada vez que olhamos um azul é a apreensão sensível da cor emocionando a nossa retina que persiste. Já a secundidade é composta pela classe de índice, ou aqueles sinais que a realidade dá e que nos permite unir sensorialidade com pensamento e chegamos a uma representação já dada socialmente, por exemplo quando vemos a fumaça e entendemos que há fogo, quando vemos pegadas no mar e entendemos que alguém passou por ali. Por fim, as representações de ordem terceira, são aquelas instituídas socialmente e entendidas por grande parte da sociedade. O **Quadro 3** representa as categorias peirceanas.

Quadro 3 - Classificação dos Signos

Classe	Signo em relação ao Signo	Signo em relação ao Objeto	Signo em Relação ao Interpretante
Primeiridade	Quali-signo qualidade possibilidade, sentimento	Ícone semelhança	Rema Relação mental de semelhança
Secundidade	Sin-signo Realidade Atualidade Existente Sensação	Índice conexão, referência	Dicente Contexto, fatos, proposição Confirmação do objeto
Terceiridade	Legi-signo Lei Ideia Lógica	Símbolo Abstração Representação Hábito	Argumento Forma lógica Dedução Validado pelos signos da lei

Fonte: *site* ensaios e notas.

A partir da perspectiva do “Herói de rosto africano” de Clyde Ford (1999) entendemos as divindades não como fatos históricos, e sim como metáforas simbólicas. Vamos compreender e guiar as análises das divindades africanas como personificações das forças da natureza e das forças que existem dentro de nós mesmas.

No caso das representações de Iemanjá é interessante notar que o mito se constrói resgatando a sensação e a força do orixá quando esse é associado com as forças da natureza, a brisa do mar, a bruma branca e as ondas que vão e vem e realizam uma espécie de meditação transcendental. Do ponto de vista indicial conseguimos colher nas representações instituídas elementos de diversas culturas que apontam para diferentes referências culminando na construção imagética. Indo desde as pérolas e o manto azul também presentes em várias Madonas européias até a representação da mulher negra, forte, com cabelos curtos muito mais atrelada à figura da mulher negra real. No contexto das religiões afro brasileiras um mesmo orixá pode assumir diferentes formas como explica PRANDI (2001, p.) apud BERINO (2013, p.136) onde nos utilizaremos dessa diversidade para representar diferentes formas de visualidades de Iemanjá.

Cada orixá pode ser cultuado segundo diferentes invocações, que no Brasil são chamadas qualidades e em Cuba caminhos. Pode-se, por exemplo, cultuar uma Iemanjá jovem e guerreira, de nome Ogunté, uma outra velha e maternal, Iemanjá Sabá, entre outras. Assim, cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos mitos.

No minicurso “Racismo e Mídia no Brasil uma abordagem semiótica” (2020) ministrado por Bruna Rocha e Cássio Santana dois jornalistas baianos e pesquisadores no campo da Comunicação, Semiótica, Discurso, Mídias e Estudos Racial pude entender como o estudo da semiótica se manifesta no cotidiano e na interpretação da linguagem numa “matemática do sentido” proposta por Saussure (2006) e Peirce (1983). Através dela tornamos o nosso olhar mais atento e sensibilizado para observar como se instituem as referências e a construção dos nossos óculos sociais. O estudo da semiótica é sobre “o que está dentro e além”, e serve como um processo de sensibilização do olhar que tem por objetivo contribuir para uma perspectiva mais aprofundada da realidade. Assim a semiótica pode ajudar no combate ao racismo treinando o nosso olhar para o racismo sofisticado. O minicurso citado teve como objetivo fornecer, de maneira introdutória, instrumental teórico-metodológico para a análise de discursos midiáticos a partir de uma perspectiva antirracista. Tomando como ponto de partida uma discussão sobre noções gerais de Semiótica, estudos da imagem e análise do discurso, pretendendo fomentar um olhar crítico sobre a dimensão racializada dos produtos midiáticos.

Interpretar qualquer símbolo na literalidade, principalmente com um ponto de vista ideológico e religioso, não gera uma contextualização, e neste caso, a literalidade também produz preconceito. A religião se expressa como um elo entre o conjunto de símbolos, seus significados, e os sistemas socioculturais e psicológicos de uma determinada civilização. Já os símbolos são atemporais e falam sobre os mitos de determinada cultura (GEERTZ, 1985 apud TORRES; MARTINS, 2001, p. 308).

6.2 Análise 1



Figura 1 - Iemanjá. Fonte: [YEMANJÁ+000.JPG \(1128x1600\) \(bp.blogspot.com\)](#)

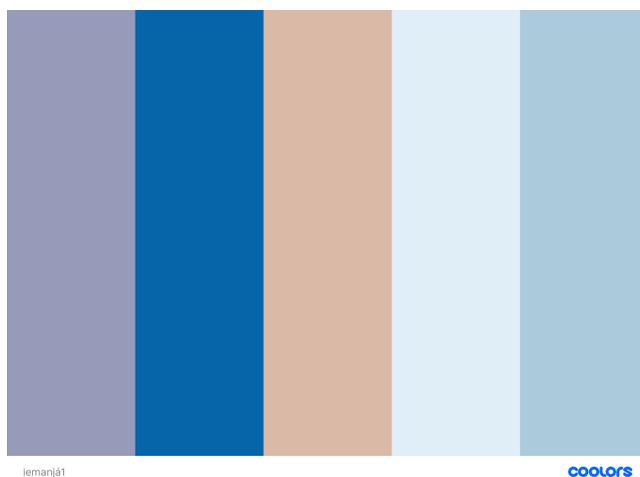


Figura 2 - Paleta cromática de Iemanjá. Fonte: Da autor

Arquétipo iorubá da fertilidade e maternidade, Iemanjá remete a uma potência feminina profunda. O elemento água simboliza uma energia feminina diferente da passividade. (Nogueira, 2017,p.77). A água é, além de fonte de nutrição, o espelho usado para refletir não apenas as características físicas, mas todas as coisas que precisam ser pensadas e vistas. Através das águas, Iemanjá sustenta as pessoas, as nutre e as garante sabedoria.

A divindade tem a força das ondas do mar e o brilho intenso da lua, sendo também conhecida como deusa lunar, rege os ciclos da natureza que estão ligados à água e caracteriza a “mudança”, na qual toda mulher é submetida devido a influência dos ciclos da lua.

Além disso, representa o equilíbrio emocional, espiritual e psicológico dos seres humanos. A partir dessa simbologia, podemos evocar de dentro de nós essa força que nos equilibra e nos mantém sãos até nos piores momentos. Afinal, Iemanjá está presente em todas as cabeças, nos dando mais serenidade.

Iemanjá reúne tanto as qualidades geradoras da vida quanto as da morte: a orixá simboliza o amor, remetendo a um útero benfazejo. Por outro lado, indica um brutal, inconsciente, descomunal e destrutivo poder. Nós nos arriscamos dizer: Iemanjá pode ser entendida como um signo feminino que revela que bem e mal não são substâncias distintas. O mar tanto pode afogar quem pesca como é a base de sua honra. Portanto, o bem e o mal são maneiras de manifestação da mesma potência. (NOGUEIRA, 2017, p.77)

Iemanjá simboliza a plenitude do ser humano associada à beleza, força, luta e maternagem, um processo complexo que envolve amor, aprendizado e cultivo. Ela não aceita viver condicionada a obediência cega e a repressão de todas as emoções e a destruição do seu poder de escolha pessoal como visto no mito em que Iemanjá prefere romper a relação com Oquerê a continuar sendo maltratada.

Na **figura 1** o uso do plano médio nos permite entender o contexto da obra através do cenário, sob a luz do luar, a imagem apresenta em primeiridade uma mulher branca de cabelos longos e pretos no mar. A cauda de seu vestido longo carrega estrelas do mar. A mulher está de braços abertos e carrega, em abundância, pérolas nas mãos. Sua coroa, também de pérolas, tem o formato de uma estrela do mar. Ao redor de seu vestido, rosas brancas e pequenas ondas do mar compõem a cena. As cores predominantes são: azul, branco e lilás, conforme **figura 2**.

Em secundidade podemos verificar que a imagem tem autoria desconhecida e é difundida em *sites* de cunho religioso e místico na *internet*; curiosamente esta é a primeira representação imagética que se apresenta ao buscar por imagens de Iemanjá. Essa informação nos aponta que a representação em questão faz parte de uma linguagem visual do senso comum e faz parte do inconsciente coletivo de grande parte das pessoas quando falamos sobre a representação dessa divindade. Suas características físicas e fenotípicas nos remetem a traços europeus e a sua estética, às obras do período renascentista, que tinham como principais características a perspectiva, o uso da composição em triângulo, o contraste de luz e sombra e o *sfumato*²⁰, ambas técnicas são responsáveis por dar volume à obra. Podemos notar que essas características descritas estão contidas no vestido de Iemanjá, que além disso ressalta o seu corpo escultural e dentro dos padrões estéticos contemporâneos de magreza. Outro ponto que tange o realismo é a construção da influência do cristianismo na perpetuação dessas imagens. A convergência cromática dos elementos e o uso de cores análogas utilizados faz com que todo o quadro seja uniforme gerando uma composição harmoniosa, leve e serena.

A grande quantidade de pérolas nas mãos de Iemanjá demonstram uma abundância física e espiritual e um domínio da criação não só do reino marinho mas de todas as coisas que toca. Na biologia o processo de feitura da pérola é resultado de uma reação natural do molusco contra invasores externos que tentam reproduzir-se em seu interior, assim o animal vai liberando uma substância chamada de madrepérola que pouco a pouco vai se sedimentando até criar uma pérola. O tempo médio de maturação de uma pérola é de 3 anos. Assim, a criação e maturação do mundo físico nem sempre experimenta as noções de tempo do mundo mítico africano.

(...) O tempo cíclico é o tempo da natureza, o tempo reversível, e também o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe. O tempo da história, em contrapartida, é o tempo irreversível, um tempo que não se liga nem à eternidade, nem ao eterno retorno (Prigogine, 1991: 59). O tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta ao presente – não há futuro. (PRANDI, 2001, p. 43)

²⁰ Uma espécie de fusão gradual do tom mais escuro para o tom mais claro.

6.3 Análise 2



Imagem 3 - Iemanjá Negra da artista Valéria Felipo. Fonte: REPRODUÇÃO/ACERVO PESSOAL CAROLINA ROCHA.

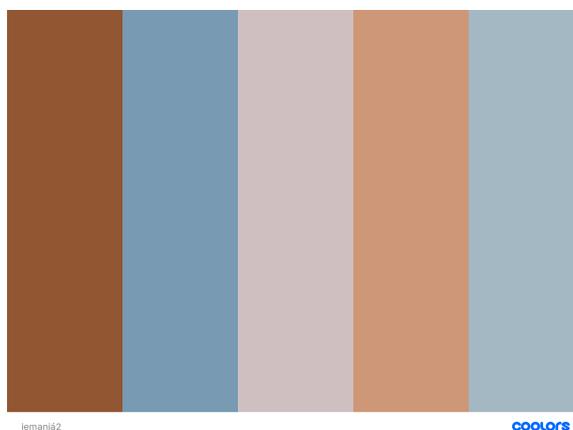


Imagem 4 - Paleta de cores. Fonte: Da autora.

Como visto no Itã do capítulo anterior, Iemanjá amamentou muitos filhos e uma característica marcante são seus seios fartos que “remete o espectador ao sentido maternal do orixá: “é sobretudo símbolo de maternidade, de suavidade, de segurança, de recursos” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2012, p. 809 apud BERINO (2013, p.143)

Para os iorubás, Iemanjá é uma mulher preta de pele reluzente, cabelos curtos e grandes seios, sendo uma aparição muito mais próxima de uma realidade dos povos negro da

diaspor se comparada com a **imagem 1** já apresentada. A **imagem 3** inaugura a quebra dos padrões estéticos e nos apresenta uma sensação familiar de que a divindade tem mais similaridades com as características afrodescendentes. Seu vestido assume a sensualidade e potência presente nas yabás, mães rainhas e orixás femininas. A coroa de flores emprega uma delicadeza e feminilidade, não como algo fútil mas que demonstra seu poder pessoal e sua capacidade de cuidar de si.

A imagem apresenta em primeiridade uma mulher negra, de vestido decotado e bordado, com coroa de flores em seus cabelos crespos acobreados. Sua pose deleite com os braços erguidos levando pérolas em suas mãos acima de sua cabeça. Ao fundo a cena mostra as nuvens no céu. Seu corpo fora do padrão estéticos e seus adornos amarrados nos braços, uma espécie de “contra egum”²¹ chamam atenção. As cores predominantes são: azul, branco, marrom e lilás conforme **imagem 4**.

Em secundidade podemos notar algumas “brasilidades” que estão por trás dessa imagem, a começar pela autoria da obra ser da artista negra independente Valéria Felipe²². Seu vestido leva pérolas, estrela do mar e bordados que remetem às produções do artesanato e do uso de insumos regionais, em especial os trabalhos feitos por mulheres brasileiras em renda, como as técnicas de crochê em renda de filé que tem importante papel econômico em regiões do Nordeste e Norte. Nesta imagem existe a valorização da arte brasileira e dos aspectos culturais que tecem a valorização da produção de mulheres negras que pode ir desde um vestido, peças de artesanato até a produção de telas e obras de arte.

²¹ Traçado de palha da costa usado para proteção.

²² Disponível em: [Valeria Felipe – Artista Plástica](#). Acesso em: 25 de out de 2021.

6.4 Análise 3



Imagem 5 - Iemanjá do Artista Plástico Marcelo Smille. Fonte: [YEMANJÁ+ooo.JPG \(1128×1600\)](#)
([bp.blogspot.com](#))

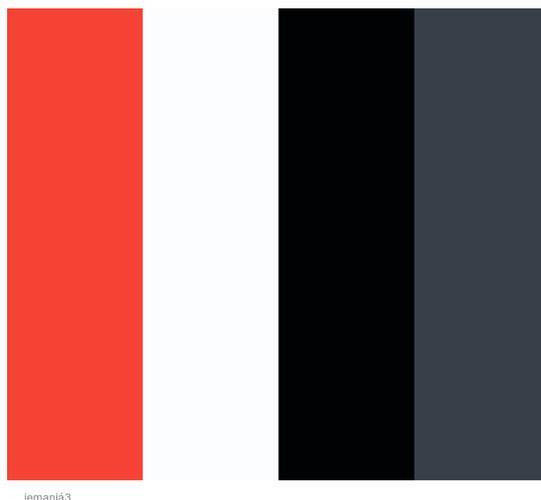


Imagem 6 - Paleta cromática de Iemanjá. Fonte: Da autora

A imagem representa um ser metade bicho e metade mulher, em sua cabeça um cabelo *black power* e seu corpo com espécies de barbatanas e cauda, remetendo às baleias e a mamíferos aquáticos, além de uma máscara vermelha, uma coroa e brinco como acessórios. Assim como exu, outras figuras e divindades carregam essa mistura de humano e não humano como o antropomorfismo como os deuses do Egito. Em secundidade identifica-se que a obra é do artista Brasileiro Marcelo Smille²³, seu trabalho é permeado pela afro religiosidade e pelos orixás, e sua inspiração tem raízes na arte urbana, em especial o *graffiti*.

A mestiçagem não apenas gera seres “híbridos” biologicamente, mas também os faz “híbridos” culturalmente. Desejo, repulsa, fascínio pelo exótico e medo do feitiço são alguns dos sentimentos que estes “corpos híbridos” passaram a despertar na sua condição simultânea de marginais sociais (como o Zé Pilintra e a Pombagira) e de reconhecidos agentes da transformação do mundo por meio de um suposto e privilegiado manuseio de “ferramentas mágicas”. Imagens de seres “meio-a-meio” fornecem, portanto, uma boa metáfora de uma sociedade que se vê como resultante do trânsito transatlântico de corpos e culturas que modelaram um mundo unido e dividido, único e múltiplo. É, pois, na capacidade de interagir ou dividir, de provocar o consenso ou o dissenso, de juntar os opostos ou separar os pares, de obedecer ou subverter as regras que Exu, em suas inúmeras faces, exprime o seu poder no Brasil. (SILVA, 2012, p.110)

A figura carrega traços mitológicos e africanos mesclados com símbolos da cultura *pop* como a coroa de três pontas, ícone “marca registrada” de Jean Michel Basquiat (1960-1988), artista neoexpressionista e grafiteiro estadunidense que se tornou o primeiro

²³ Disponível em: [Sobre Marcelo Smillee \(ayinla.org\)](https://www.ayinla.org). Acesso em 25 de out de 2021. [Marcelo Smillee \(@marcelosmillee\)](https://www.instagram.com/marcelosmillee) • [Fotos e vídeos do Instagram](#)

artista de origem afro-americana a fazer sucesso nas artes plásticas em Nova York, seu pai era haitiano e sua mãe porto-riquenha.

Nesse contexto, a coroa, símbolo artístico e assinatura de Basquiat, assumia uma posição de reconhecimento e confronto perante a história da arte ocidental. Ao utilizar o característico adorno em figuras negras do sexo masculino, como músicos, escritores e atletas, Basquiat promove artistas historicamente desprivilegiados ao patamar da realeza e santidade. Eventualmente, a coroa surge acima de um nome ou de um desenho que representa figuras negras, geralmente um dos seus heróis, atletas como Sugar Ray Robinson, Cassius Clay, Hank Aaron ou músicos de *jazz*, como Charlie Parker e Dizzy Gillespie. além da coroa, o artista também utilizava “auréolas”, enquanto símbolos de honra, para enobrecer seus ícones.²⁴

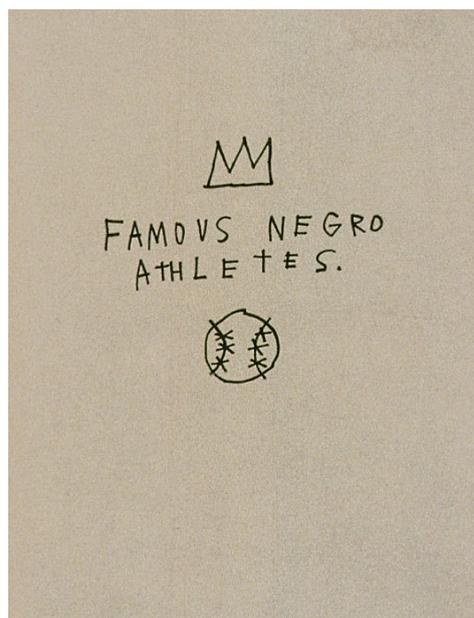


Imagem 7 - Untitled, 1981 (Famous negro athletes).

Fonte: [Fabiano Deive: JEAN-MICHEL BASQUIAT: coroas aos "famosos atletas negros"](https://arteref.com/arte-contemporanea/20-fatos-sobre-jean-michel-basquiat-que-voce-precisa-saber/)

²⁴ Disponível em <https://arteref.com/arte-contemporanea/20-fatos-sobre-jean-michel-basquiat-que-voce-precisa-saber/>. Acesso em 25 de out de 2020.

Considerações Finais

Escrever este trabalho me trouxe um grande desafio em conseguir trazer de forma inicial um assunto tão importante e denso sobre as divindades e as religiões de matriz africana no Brasil. A cada mergulho entendia mais sobre essas cosmovisões e me via diante da possibilidade de fazer uma ponte entre o design, as linguagens visuais e o mundo simbólico.

A umbanda e o candomblé construíram espaços de resistência cultural que marcam toda a sua trajetória, no primeiro momento dos povos africanos da diáspora forçada e no segundo também de seus afrodescendentes às marcas de resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação do colonialismo e cristianismo que marginalizou os negros e mestiços mesmo no pós-abolição.

Meu entusiasmo e vontade de seguir em frente neste tema veio grande parte das vivências que tive durante a vivência na universidade, Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), disciplinas de outros departamentos ligados aos estudos sociais e políticos, palestras, eventos, terreiros e saberes tradicionais assim tecendo uma colcha de retalhos de todos os estímulos que me permeiam enquanto estive nesses lugares, ampliando conhecimentos e descobrindo novas subjetividades. Por um lado, entendendo que os saberes orgânicos propostos por Nego Bispo proporcionam a sabedoria que o mundo acadêmico não consegue abarcar. Foi nesse processo que o meu lugar social e político se aflorou e minha sede pelo desconhecido e pelo mistério contido nos ensinamentos iorubás que abriram um diálogo para todas as coisas que trato nesta monografia. Não me proponho esgotar um tema tão rico e pouco estudado no contexto do design e das artes visuais em apenas uma monografia. Este trabalho marca apenas o abre caminhos fruto de pequenos passos e pouco tempo de aprofundamento sobre muitas outras questões que gostaria de ter tratado sobre o tema.

A falta de diálogo com os orixás, a mitologia africana e suas representações no imaginário brasileiro contribui ainda mais para esse apagamento e falta de sensibilização da sociedade. No âmbito educacional, quando silenciemos uma história, ou parte dela, apagamos esta história. Assim, vou deixando meu trabalho entrar nas frestas que a academia

abriu trazendo para o centro a mitologia africana, a linguagem dos orixás e o papel fundamental das mulheres negras para a sociedade brasileira.

Os reflexos entre a falta de conhecimento sobre a cultura africana e os preconceitos vivenciados para com as religiões de matriz afro-brasileiras são desafios a serem superados no campo político-social. A baixa penetração da cultura negra nas produções sociais hegemônicas segue moldada pela discriminação racial e, por mais que existem muitas iniciativas como datas em homenagem aos escravos mortos durante o período escravagista ou as festas de Orixás, muitos dos hábitos e preconceitos atuais têm origem no período colonial.

O desejo de transformar este trabalho em algo visual é latente, penso numa exposição como proposta de trabalhar a criação de uma visualidade e linguagem única para esse projeto. Assim espero criar um projeto gráfico que representa esse universo a fim de apresentar o resultado final desta monografia mas ainda não foi possível.

Referências Bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

ALVES, Leonardo Marcondes. **O signo: elementos semióticos de Peirce**. Ensaios e Notas, 2016. Disponível em: <https://wp.me/pHDzN-38G> . Acesso em: 20 jul. 2020.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural: feminismos plurais**. coord. Djamilia Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

BERINO, Aristóteles (org). **Diversidade étnico-racial e educação brasileira**. Seropédica: UFRRJ/Evangraf, 2013. p. 127-146 Disponível em: [\(PDF\) Odojá! Representações de Yemanjá na trama das imagens | Aristóteles Berino - Academia.edu](#) . Acesso em: 18 de out 2021.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos avançados, 17, 49, 2003

DAVIS, Angela. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher. In: _____. **Mulher, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1ª Edição, São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma dos Santos (org). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

EP. 4 - Yemanjá cura Oxalá e ganha o poder sobre as cabeças. [Locução de]: Sol Ewa Tolar.

Local: Ori Cast, 5 de Ago, 2021. Disponível em:

<https://podcasts.google.com/feed/aHRocHM6Ly9hbmNob3IuZmovcy8yY2M5OGE4NC9wb2RjYXNoL3Jzcmw/episode/N2IwOTQ5YWYtOGRIZiooZmU2LWEwNWEtOWMoYzE1NWJmNGJi?sa=X&ved=oCAUQkfYCahcKEwjg3rG83YjzAhUAAAAAHQAAAAAQMQ>. Acesso em: 03 de Out. 2021.

EP. 9 - Iemanjá finge-se de morta para enganar Ogum. [Locução de]: Daniela Oyabemi.

Local: Ori Cast. 29 de out. de 2020. Disponível em:

<https://podcasts.google.com/feed/aHRocHM6Ly9hbmNob3IuZmovcy8yY2M5OGE4NC9wb2RjYXNoL3Jzcmw/episode/ZjlkMjkwMTUtNjgyMiooYTI4LWEzNDEtZjQ5NzgxZmUoMTMz?sa=X&ved=oCAUQkfYCahgKEwjg3rG83YjzAhUAAAAAHQAAAAAQ9AE>. Acesso em: 03 de out. 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje. Anpocs. p.223-244. 1984

Iemanjá tem cor? Por que a divindade de origem africana se transformou em 'mulher branca' no Brasil. BBC. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51341828>. Acesso em: 18 dez 2020.

NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual.** Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

PRANDI, Reginaldo. **O CANDOMBLÉ E O TEMPO: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.16, outubro, n.47. Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Brasil, 2001, p. 44-58. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/BZgDYKY47Nn3gdPDwRTzCLf/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 de out 2021.

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

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. Acesso em: 20 de out. 2020.

REIS, Isabela Oliveira. **Oxum e o mito da fragilidade feminina.** Orientador: Muniz Sodré de Araújo Cabral. Rio de Janeiro: UFRJ/ECO. 2018. Monografia em Comunicação Social - Jornalismo.

ROMANO, Rogério Tadeu. **O candomblé e o tratamento dado aos animais.** Revista Jus Navigandi, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 23, n. 5559, 20 set. 2018. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/68571>. Acesso em: 2 out. 2021.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significações.** Brasília, INCT/UnB, 2015.

_____. **Somos da terra.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SILVA, Gilvan Gomes. **A lógica da Polícia Militar do Distrito Federal na Construção do Suspeito.** Sociedade e Estado. vol.24 n.3 Brasília Set./Dez. 2009. Acesso em: 20 de out. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos.** Revista de Antropologia (USP. Impresso) , v. 55, p. 1085-1114, 2012. Acesso em: 17 de out. de 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas.** Civilização Brasileira; 5ª edição, 2019.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

TORRES, Maycon Rodrigo da Silveira; MARTINS, Natasha. **INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E A DEMONIZAÇÃO DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA “PANDEMÔNIA”**. Revista Relegens Thréskeia, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 301-319, jun. 2021. ISSN 2317-3688. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79296/44136>>. Acesso em: 17 out. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/rt.v10i1.79296>.

VERGER, Pierre. **Orixás**: Deuses iorubás na África e no novo mundo. Ed. Corrupio, 1997
Disponível em: [Orixas Pierre Verger-with-cover-page-v2.pdf \(d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net\)](#). Acesso em: 1 de out 2021

WERNECK, Jurema; et al. **Racismo Institucional**. Uma abordagem conceitual. 2013.