

A IMAGEM ARQUETÍPICA DA GUERREIRA: UM DIÁLOGO COM AS MULHERES EMPODERADAS NO CANDOMBLÉ

THE ARCHETYPICAL IMAGE OF THE WARRIOR: A DIALOGUE WITH THE EMPOWERED WOMEN IN CANDOMBLÉ

Larissa Fernandes Caldas Barboza¹

Resumo: O presente artigo traz um recorte da dissertação “Mito, História e Individuação do feminino no candomblé: As imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe”, fundamentado na perspectiva da psicologia analítica, e discute o empoderamento feminino como uma atitude fortalecida nas mulheres da religião do candomblé. O empoderamento é resultado de um processo intrínseco que promove uma mudança estrutural na psique repercutindo ações potenciais na sociedade. O objetivo deste trabalho é trazer uma reflexão sobre esta atitude de poder que tem se tornado o ímpeto de transfiguração de mulheres dentro e fora da religião. Essencialmente no candomblé, é possível observar que o empoderamento vem como resultado de um processo já inserido nas próprias adeptas, desde o início de suas jornadas na religião, devido a dois fatores: a historicidade e a memória das mulheres do candomblé; e a influência das imagens arquetípicas presentes nos mitos e na personalidade de seus orixás. Estes dois fatores são essencialmente reguladores para que a psique feminina represente em si mesma a faceta do arquétipo de guerreira em atitudes de empoderamento.

Palavras-Chave: Empoderamento; Candomblé; Orixás; Arquétipo.

Abstract: This article approaches part of the dissertation “Myth, History and individuation of feminism within Candomblé: the archetypical images of the woman warrior, the lover and the mother”, based upon the perspective of analytical Psychology, and discusses the female empowerment as a strengthened attitude in women involved in Candomblé religion. Empowerment is a result of an intrinsic process which promotes a structural change in one's psyche, impacting on possible actions within society. The goal is to bring up a reflection about this attitude of power that has been turning into an impetus for women's

Artigo submetido em 30/03/2017. Aprovado em 18/05/2017.

¹ Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB, psicóloga clínica e analista junguiana, licenciada pelo Centro Universitário de João Pessoa. E-mail: larissafc.psicologia@gmail.com

transfiguration in and outside religion. Essentially in Candomblé, it is possible to observe that the empowerment comes as a result of a process already inserted in the adepts themselves, since the very beginning of their paths towards religion, due to two factors: the historicity and the memory of women that practice Candomblé; and the influence of the archetypal images that are present in myths and in the Orixás' personality. Both these factors are essentially regulators for the female psyche to represent in itself the facet of the woman warrior archetype towards empowering attitudes.

Keywords: Empowerment; Candomblé; Orixás; Archetype.

Introdução

O empoderamento feminino tem sido um tema bastante referenciado em diferentes meios, o que vem trazendo diversas discussões e possibilidades de mudanças de paradigmas em longa escala. No cenário religioso do candomblé, existe uma forte voz de empoderamento das mulheres, não somente pela possibilidade de ter mulheres enquanto líderes de terreiro, mas também por encontrar muitas destas adeptas em uma relação de engajamento com o movimento feminista. Segundo Rosado (2001), é possível observar que a produção recente no campo teológico feminista é surpreendente pela quantidade de obras publicadas, destacando-se ainda por haver alcançado um grau elevado de institucionalização e respeitabilidade nos meios acadêmicos.

Em minha pesquisa de mestrado, busquei investigar a individuação das mulheres do candomblé e sua influência a partir dos mitos e do contexto histórico da religião. A individuação foi estudada por Jung (2008) como uma faculdade da psique humana imprescindível para o desenvolvimento e realização pessoais. A historicidade do candomblé das mulheres na Bahia é percebida como traço de identidade para as novas adeptas e também auxilia no processo de identidade e empoderamento por se sentirem inspiradas pelas lutas das antepassadas da religião.

Além do aspecto individual que o estudo da individuação nos remete, é possível observar um outro fator que não esgota o objeto de estudo somente no indivíduo e suas subjetividades: sua relação com o social. Em meu estudo de campo do mestrado, identifiquei o empoderamento como uma atitude que auxiliava nos engajamentos sócio-políticos das mulheres da religião. Neste trabalho, busco trazer como o empoderamento é iniciado a partir de representações históricas enquanto próprio modelo paradigmático, ou seja, como

as mulheres que perpassaram na religião podem ser um referencial de força ao arquétipo de guerreira.

No segundo tópico deste trabalho, busco trazer a relação da mulher do candomblé com a perspectiva do imaginário, que se insere dentro do contexto mitológico da religião. Dentro desta perspectiva, utilizei as labás² que foram estudadas em minha dissertação: Iansã, Oxum e Iemanjá, tentando explorar o traço de guerreira em cada uma delas, apesar de cada uma delas apresentar um arquétipo que lhe seja mais predominante. Para enriquecer este trabalho, dados de entrevistas feitas em meu trabalho de campo do mestrado são apresentados. A pesquisa em questão abordava temas como mitos e características dos orixás, a mulher de terreiro, mudanças pessoais e sociais antes e após a feitura. Foram entrevistadas 9 mulheres de diferentes terreiros da cidade de João Pessoa: 3 de Iansã, 3 de Oxum e 3 de Iemanjá, sendo 2 filhas e 1 mãe-de-santo. Neste trabalho comentamos algumas destas entrevistas e traçamos um paralelo sobre o destaque do arquétipo da guerreira e o empoderamento feminino na religião do candomblé.

1. O empoderamento e a memória: o arquétipo de guerreira na ancestralidade das mulheres de terreiro

No candomblé do século XIX, a mulher negra estabelecia um importante papel de poder enquanto sacerdotisa dentro do terreiro, e isto era bastante significativo, tendo em vista que não possuíam grande influência para a sociedade da época³. Sua autonomia era representada por suas formas de liderar e de ressignificação enquanto sujeitas fora da diáspora, estabelecendo uma nova organização perante os paradigmas da época. A sociedade subtraía da mulher a noção de sujeito de sua própria história, assim como a autoestima, por sofrerem de uma “invisibilidade” social. Sobre esta repressão da mulher, Perrot (2012) afirma que “em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É garantia de uma cidade tranquila”.

O serviço doméstico era um dos trabalhos ocupados por estas mulheres, e lhe davam autonomia à medida que se tornavam independentes financeiramente, assumindo muitas

² Divindades femininas.

³ Isto pode ser observado com bastante ênfase no livro “Cidade das mulheres”, escrito pela antropóloga Ruth Landes, que traz um estudo que mergulha no universo da liderança feminina no candomblé da Bahia ao final da década de 1930.

vezes a chefia da casa. Um aspecto que Perrot (2012, p. 114) destaca “é um peso nos seus ombros, pois é responsabilidade delas. É um peso também na sua identidade: a dona de casa perfeita é o modelo sonhado de boa educação, e torna-se um objeto de desejo para os homens e uma obsessão para as mulheres”. Após a escravatura e com o surgimento do candomblé enquanto religião mais institucionalizada, mais próximo do que conhecemos hoje, seus costumes eram levados do terreiro para as ruas, onde as baianas deixavam seus trajes e costumes nitidamente evidentes, por trás de suas vestes e colares, a significação de suas crenças é detalhista, mas tudo é simbólico e sagrado.

As discriminações eram explícitas quando se tratava de mulheres negras, especialmente se fossem separadas. Ocorreu que muitos destes terreiros eram formas de reconstituir as famílias que se desestruturavam na época, especialmente aos filhos cujas mães trabalhavam fora, pois as mães-de-santo os acolhiam. As *lolorixás*⁴ do candomblé, conhecidas por “tias”, zelavam pelo santo e também cuidavam dos filhos das mulheres engajadas no serviço nas “casas de família”, que só voltavam para vê-los de tempos em tempos, quando a folga permitia. Dias (2012) explica a situação das mulheres negras que muitas vezes se uniam aos seus cônjuges enquanto estratégia de sobrevivência. Quando separavam, havia uma desestruturação ainda maior da família, pois em 1890 houve a implementação de uma lei que proibia mães solteiras de permanecerem criando seus filhos.

O protagonismo das líderes de terreiro baiano ocupou um espaço de destaque, enquanto chefes de terreiro e sacerdotisas, mas no Brasil, segundo Bernardo (2005), elas não só encontram as características de proteção e afeto materno intensos, mas também de provedora; a mulher africana e afrodescendente apresentavam esta herança em comum, a vivência de uma matrifocalidade. “Essa autonomia feminina veio sendo conquistada a partir da África fazendo com que na diáspora se façam trocas que favoreçam essa construção” (MENEZES, 2012, p. 55). O candomblé e suas matriarcas representam simbolicamente o útero que gerou uma tradição reverenciada até hoje, das grandes mães-de-santo baianas, e que atraem mulheres de diferentes etnias, culturas e nacionalidades, através de um legado que foi mantido vivo pela história de suas antepassadas.

⁴ É a responsável por toda a comunidade, pelos rituais, pelos preceitos. Mãe-de-santo, traduzido do Yorubá, seria *Yalorixá*, que corresponde à mãe pelo Orixá, ou seja, a pessoa se torna mãe através dos preceitos de Santo (MÃE STELLA., 2001, p. 114).

Nepomuceno (2012) destaca a reconstrução dos movimentos negros brasileiros em 1978, e no decorrer dos anos estes movimentos passaram a trilhar um trajeto de autodeterminação política que se articulava aos movimentos sociais e feministas, ou seja, inúmeras organizações feministas negras. Desde então, o assunto passou a ser colocado em pauta, o que deu progresso à luta das mulheres negras brasileiras. As mulheres de terreiro sempre buscaram ingressar em movimentos sociais que permitissem ampliar os seus direitos. A sua luta não era voltada apenas aos filhos e para a família; era uma luta por um protagonismo de suas próprias vidas, pela identidade e autonomia.

É relevante destacar o feminino do candomblé, a jornada das grandes mães baianas e a história da mulher negra, que se tornaram símbolos para as novas adeptas da religião. Esta referência sobre a ótica de Eliade (1992) é um modelo exemplar, isto é, passa-se de um nível histórico para um nível mítico/lendário. Neste caso, as grandes mães-de-santo baianas transformam-se em heroínas para as novas adeptas do candomblé. Ou seja, elas se tornam representações arquetípicas do feminino no Brasil, como foi abordado anteriormente, e se inserem na identidade da mulher de terreiro contemporânea.

Em última análise, o homem moderno, que aceita a história ou que afirma aceitá-la, pode repreender o homem antigo, aprisionado dentro do horizonte mítico dos arquétipos e da repetição, com sua impotência criativa, ou, o que acaba dando no mesmo, sua incapacidade de aceitar os riscos inerentes a qualquer ato criativo. Porque o homem moderno só pode ser criativo enquanto ele é histórico; em outras palavras, toda criação está proibida para ele, exceto aquela que tem sua fonte em sua própria liberdade; e, conseqüentemente, tudo lhe é negado, exceto a liberdade de fazer a história fazendo-se a si mesmo

(ELIADE, 1992, p. 149)

Para estas mulheres, ocorre o que Eliade (1992) descreve sobre uma memória popular como sendo uma imitação de arquétipos e repetição de gestos paradigmáticos. Pois, além da integração psíquica dos mitos e arquétipos dos orixás, como já norteamos no primeiro capítulo deste trabalho, também existe uma “memória coletiva” (PÓVOAS, 2010, p. 47) das antepassadas na religião que são reconhecidas e significadas. “Para o Feminino, repetir é de sua própria essência. As mulheres repetem a menstruação todos os meses e aleitam suas repetidas crias... É porque o feminino caminha em movimento espiral” (PÓVOAS, 2010, p. 43).

As mulheres da história do candomblé são fontes de inspiração e imagens de força, capazes de auxiliar no processo de empoderamento destas mulheres contemporâneas em suas vidas pessoais e sociais. “Memória não se reduz a simples lembranças. Trata-se, também, de tomar consciência do que jaz nos porões socioculturais de uma multidão de excluídos, a exemplo de favelas, quilombos, penitenciárias, terreiros de candomblé, centros de umbanda” (PÓVOAS, 2010, p. 41). Tendo em vista que muitas se preocupam com a comunidade, elas encontram na lembrança de suas antepassadas um exemplo de força que as auxiliam em discursos de políticas sociais, na busca de lutarem contra as desigualdades e discriminações ainda existentes perante a religião.

O conhecimento desta historicidade destacada é um fator muito empoderador para as atuais mulheres de terreiro; é exemplo de força e resistência daquelas que viveram em uma época em que ser negra, mulher, trabalhadora ou adepta de uma religião que não fosse o cristianismo era muito mais difícil e passível de desrespeito. A consciência da força desta ancestralidade traz uma inspiração inicial para as mulheres contemporâneas de terreiro.

Em minha pesquisa de campo do mestrado, foram entrevistadas 9 mulheres de terreiros aleatórios da cidade de João Pessoa, e pude observar um aspecto bastante interessante: mesmo as mulheres mais novas na religião — que não tinham sido criadas ouvindo fatos históricos a respeito das antepassadas na religião, ou mesmo tido uma linhagem familiar no candomblé — buscavam se aprofundar a respeito da história a qual se apropriavam como sendo parte delas. Ou seja, criavam um sentimento como se não houvesse uma ruptura entre o passado com outras mulheres do candomblé, e suas vivências pessoais como contemporâneas na religião. “Ela carrega o fardo da história em suas costas e dela espera-se que preencha as expectativas de velha cultura” (HILLMAN, 1998, p. 23). Inspiravam-se nas lutas das antepassadas baianas, mesmo não sendo negras ou pertencentes a uma casa de santo que tivesse uma linhagem matrifocal como alguns terreiros da Bahia.

2. O arquétipo da guerreira nos mitos da labás

O outro fator importante na atitude empoderadora de mulheres do candomblé é a influência das imagens arquetípicas no sentido existencial e na percepção que fazem de si mesmas. Jung (1983), Eliade (1992), Otto (1985), Edinger (1972), entre outros autores,

destacam a importância da religião no desenvolvimento do indivíduo e exemplificam a experiência religiosa enquanto modelo, sentido ou paradigma existencial. Dentro deste pensamento, antropólogos, sociólogos e psicólogos também passaram a considerar a análise dos mitos; estes são símbolos ou imagens arquetípicas que apontam os entendimentos sobre as jornadas da vida ou explicações para a vida cotidiana.

Jung (2008) se dedicou a estudar o indivíduo, e isto o levou a considerar a importância dos mitos no processo de individuação⁵. Ou seja, a identificação das imagens mitológicas, principalmente quando estão ligadas a algum contexto religioso, trazem a consciência do indivíduo para uma imagem arquetípica de uma jornada já percorrida. A consciência dos simbolismos míticos da religião é um dos fatores que influenciam no processo de individuação, pois identificam traços psíquicos nas sagas, estes os quais possibilitam uma boa representação no imaginário, trazendo senso de identidade e noção da individualidade dos sujeitos.

Apesar da popularidade dos arquétipos dos orixás, existem traços negativos da personalidade que tendem a ser utilizados como referência dentro e fora do terreiro. As entrevistadas relataram algumas de suas impressões pessoais sobre os preconceitos que são observados, em especial as características negativas de seus orixás, que são atribuídas para justificar as suas ações.

Quadro I: Dados da pesquisa de campo sobre a temática de generalizações estereotipadas. Investigação feita para a dissertação *Mito, história e individuação do feminino no candomblé: As imagens arquetípicas da guerreira, da amante e da mãe*, 2015.

Entrevistada/Ori	O que pensam sobre os julgamentos feitos na relação personalidade e orixá
Ana (Ori: Iansã)	“Realmente, lá no terreiro: “não liga não que ela é de Iansã, não esquenta a cabeça não”. É como minha zeladora diz é uma luta diária contra os defeitos, mas você nunca vai deixar de tê-los. Você pode amenizar, diminuir para ter uma boa convivência, mas sempre vai ter.”
Carmem (Ori: Iansã)	

⁵ A individuação foi estudada por Jung (2008) como uma faculdade da psique humana imprescindível para o desenvolvimento e realização pessoais.

	<p>“Se falou de mim, o povo diz: “olhe na casa dela não fica ninguém, porque ela é muito chata, é muito enjoada, é muito brava, tem gente que diz ela é uma caninana” mas é ao contrário, eu sou quando eu vejo que a coisa tem que ser, olhe porque o povo quer fazer e não quer que se diga nada. Você quer fazer uma coisa, eu agradeço tudo bem, mas pelo amor de Deus como você quer fazer uma coisa e não se aperfeiçoa aquilo que você está fazendo. E eu digo “minha filha, você não se sentou para fazer, então procure dar o melhor, não faça com desprezo não, faça com amor. Porque se você vai fazer uma coisa amor, você procura cada vez mais aperfeiçoar.”</p>
<p>Maria (Ori: Iansã)</p>	<p>“Então, assim a gente tem as características dos orixás vem trazendo sempre com a gente. Então cada vez assim que eu fico diante de uma batalha que eu tenho um problema para resolver e eu quero recuar eu digo “não, mas eu tenho essa característica, e as filhas de Oyá não desistem tão fáceis.”</p>
<p>Mara (Ori: Oxum)</p>	<p>“Olhe, dizem que eu sou vaidosa, eu não me acho muito, eu não me acho muito. Mas dizem que eu sou. Talvez seja uma das características que eu mais possua, é a vaidade de Oxum, não no sentido negativo, mas de cuidar, comigo com os outros, eu tenho orgulho disso.”</p>
<p>Clara (Ori: Oxum)</p>	<p>“Meu marido consegue enxergar um pouco mais, mas eu consigo enxergar sim. Uma característica de Oxum, que eu sempre dizia, porque as pessoas diziam que eu era de Iansã, e eu dizia assim “gente, eu não sou de Iansã, eu sou uma pessoa muito diferente, eu não consigo ser de Iansã”, porque o povo de Iansã é explosivo, e eu sou muito assim eu guardo muito, e isso é uma característica de Oxum não falar na hora.”</p>

Bernadete (Ori: Oxum)	“Eu entendo que o lado “negativo” dos arquétipos é para gente trabalhar ele, então a gente tem que trabalhar aquele lado que as pessoas dizem que são as pessoas de Oxum, a minha obrigação é fazer o contrário sabe?”
Marisa (Ori: Iemanjá)	“Isso ocorre. Algumas pessoas que vão só de vez em quando, não frequentam, não pesquisam, não vão atrás a fundo para conhecer as histórias, saber os motivos. Elas realmente dizem “não, Marisa fez isso porque é filha disso e daquilo sabe?” mas as pessoas que me conhecem de fato como sou, que conhecem a trajetória do meu orixá, conhecem a fundo como funciona ele, eles lidam bem com isso.”
Alessandra (Ori: Iemanjá)	“Tem. Mas isto vai muito do juntó. Porque meu santo é Iemanjá, mas eu fujo a toda regra dos filhos de Iemanjá. Ta aí ela, eu não gosto de mentir, eu não gosto de falsidade, eu sou trabalhadora, muita coisa muita coisa, não tem nada haver com meu orixá.”
Cida (Ori: Iemanjá)	“Até me pergunto a mim mesma “porque filho de Iemanjá tem certas dificuldades?” “porque filho de Iemanjá sofre as vezes com as coisas?” “porque filho de Iemanjá tem uma cobrança das pessoas?” pelas pessoas quererem que seja dessa forma, e a gente tem outra forma de pensar, e eu não mudo.”

Existe um conhecimento geral sobre características negativas de alguns orixás, que tendem a ser referenciados como *natureza das filhas-de-santo*. Mas também existe a compreensão por parte das mesmas de quais são os traços arquetípicos que possuem, podendo ser reforçados ou trabalhados.

Ainda sobre esta compreensão que propicia a vivência consciente dos aspectos da personalidade, coloca-se também em evidência um conflito de gênero que pode impulsionar

uma negação de comportamentos, principalmente quando se trata de filhos de orixás femininos, ou filhas de orixás masculinos (ou mesmo andrógino). Nascimento (2008, p. 131) traz um exemplo de um filho-de-santo:

Olha, existe um preconceito aí de que homem não chora. As filhas de Oxum choram muito, qualquer coisa choram, os homens não são tão chorões, choram também escondido para o povo não ver. Mas não tem diferença alguma, se a mulher de Oxum é delicada, feminina, cada vez mais ela vai ser e o homem também, todo homem, toda mulher tem seu lado feminino e masculino. Então o homem vai aguçar mais aquele lado feminino dele, aprender mais.

É importante que se tenha prudência para não se atribuir todas as características de personalidade da subjetividade enquanto sujeito-pessoa como influenciadas pelo orixá e vice-versa, pois é devido a este fator que se geram os equívocos. Filha de Iansã, a entrevistada abaixo, relata que existe uma cobrança moral por parte do próprio orixá em relação a aspectos de sua personalidade. Neste trecho, por exemplo, a entrevistada diz: “Hoje eu faço mais questão, me polício mais. E quando eu passo dos meus limites, ela mesma diz ‘Ó toma cuidado’, ‘Opa, desculpa!’”. Então se torna parte do processo da individuação religiosa a percepção de se trabalhar em cima de padrões de personalidade, de modo a adquirir amadurecimento pessoal e trazer uma vigilância emocional que ajuda no autocontrole e no autoconhecimento de si mesmo.

2.1 Iansã: Guerreira por vocação

O arquétipo de guerreira no mito dos orixás é representado por Iansã e Obá, esta última, segundo Verger (2002), era um orixá feminino mais forte do que muitos orixás masculinos. Ela desafiou e venceu Oxalá, Xangô e Orunmilá. Perdeu apenas para Ogum, que foi aconselhado por um babalaô a preparar uma oferenda feita de espigas de milho e quiabo, amassados em um pilão e colocados no local onde a luta aconteceria, o que atraiu Obá para o local onde o preparo havia sido colocado, derrubando-a. “A dança de Obá é guerreira: ela brande um sabre com uma das mãos e leva um escudo na outra” (VERGER, 2002, p. 187). No entanto, é de Iansã o dinamismo e liberdade característicos do arquétipo da guerreira. Assim como os orixás da caça, Oxóssi e Logunedé carregam com eles uma

arma, o arco e a flecha (ofá); Iansã “como ela é considerada como uma guerreira, é mais que natural que tenha uma espada” (SIQUEIRA, 1998, p. 114).

Destemida, é o único orixá que não teme a morte, senhora dos mistérios e dos eguns, não foge à luta. “Iansã é relâmpagos, ventos e tempestades, culturalmente ela é a deusa guerreira, do arquétipo da tempestuosidade, da mulher indomável” (PINN, 2009, p. 129). Historicamente, Iansã é citada por Theodoro (2010) como fonte de poder nas lutas das mulheres negras pela valorização do povo afrodescendente, guiando e inspirando para uma continuidade.

A personificação de guerreira no mito pode aparecer mesclada a diversas facetas: ela pode aparecer como donzela virgem, como apaixonada e ligada ao amor no arquétipo de amante, ou mãe. Nos mitos de Iansã, mesmo enquanto ela exerce a função maternal, ela tem de deixar seus filhos para lutar, mas não sem nenhuma proteção; deixa-lhes um chifre de búfalo para chamá-la se estiverem em perigo. Enquanto amante, Iansã tem seus momentos, mas não sem aprender de cada um de seus amados a arte da guerra. Como guerreira é imbatível, é onde reside sua maior vocação.

Oxaguiã estava em guerra,
Mas a guerra não acabava nunca,
Tão poucas eram as armas para guerrear.
Ogum fazia as armas, mas fazia lentamente.
Oxaguiã pediu a seu amigo Ogum urgência,
Mas o ferreiro já fazia o possível.
O ferro era muito demorado para se forjar
E cada ferramenta nova tardava com o tempo.
Tanto reclamou Oxaguiã que Oiá, esposa do ferreiro,
Resolveu ajudar Ogum a apressar o fabrico.
Oiá se pôs a soprar o fogo da forja de Ogum
E seu sopro avivava intensamente as chamas
E o fogo mais forte derretia mais rapidamente o ferro.
Logo Ogum pôde fazer muito mais armas
E com mais armas Oxaguiã venceu logo a guerra.
Oxaguiã veio então agradecer a Ogum.
E na casa de Ogum enamorou-se de Oiá.
Um dia fugiram Oxaguiã e Oiá,
Deixando Ogum enfurecido e sua forja fria.
Quando mais tarde Oxaguiã voltou à guerra
E quando precisou de armas muito urgentemente,
Oiá teve que reavivar a forja,
Mas não quis voltar para a casa de Ogum.

(PRANDI, 2001, p. 303)

No candomblé, quando as mulheres que se identificam com o arquétipo da guerreira, podem encontrar uma boa variação de detalhes na saga de seus orixás. A busca de conhecer a natureza mítica de seus orixás ajuda a se ter uma representação simbólica e arquetípica de como se comporta o seu orixá pessoal mediante as diversas situações vivenciadas pelo mesmo: a guerra, o amor e a maternidade. “As imagens arquetípicas contidas no inconsciente estão profundamente arraigadas na espécie humana e, de alguma forma, funcionam como instintos que influenciam nosso comportamento” (RANDAZZO, 1997, p. 65).

Segundo Bernardo (2003), Oiá representa as múltiplas transformações que podem ser interpretadas como os papéis que a mulher negra teve que assumir para enfrentar as diferentes e complicadas situações na sua trajetória da África para o Brasil. “Oiá, ao representar o vento, significa a comunicação, símbolo importantíssimo para quem vive a diáspora. Na realidade, tanto o ar/vento quanto a água/mar significam a união do povo que viveu a diáspora” (BERNARDO, 2003, p. 177). O arquétipo de guerreira de Oiá pode ter servido de “modelo exemplar” (ELIADE, 1992) para as negras da diáspora, enquanto arquétipo que as impregnava de comportamentos audaciosos, independentes, e dotadas de senso de justiça, pois “é a principal esposa de Xangô, o orixá masculino conhecido como representante da justiça” (ZENICOLA, 2014, p. 34).

Percebemos que tal como os comportamentos de Iansã, o arquétipo da guerreira se manifesta com comportamentos de independência, audácia e o senso de justiça que se reconhecem na busca de igualdade do gênero. Segundo Oliveira (2005), a donzela-guerreira ou heroína teve forças para ressurgir em vários lugares onde vigorou um modelo formalizado de patriarcado enquanto base de dominação.

2.2 Oxum: A Amante guerreira

Em alguns mitos esta mulher é representada pela prostituta, mas ela também pode ser representada pela esposa. A amante nada mais é do que o arquétipo da mulher que ama e que se dedica ao ser amado por meio da arte de seduzir ou por atitudes de carinho. O arquétipo da amante é paralelo ao amor romântico e ao amor carnal.

Nas religiões afro-brasileiras, tanto as divindades quanto certas entidades são cultuadas devido ao seu aspecto de vaidade e sedução. No mito dos orixás, este arquétipo é

representado através de Oxum, “*Deusa do dengo e da formosura*, no dizer de Jorge Amado ela é a Afrodite Negra, roliça e macia, mas também sabe se fazer respeitar” (AUGRAS, 1983, p. 165). Nos mitos dos orixás, Oxum é descrita como sedutora e muito vaidosa; é a deusa do amor no panteão afro-brasileiro do candomblé.

O arquétipo da amante não se resume unicamente ao estereótipo da mulher que trai, mas da mulher que ama, que se dedica a se amar, amar o outro e se deixar ser amada. Oxum também domina as artes de feitiçaria. Em um mito transcrito por Prandi (2001), Oxum leva um ebó ao Orum e salva a terra. Neste momento é possível observar a imagem arquetípica da guerreira em uma luta pelo amor; não é uma luta na guerra. Volta-se para as causas que necessitam de proteção e meios de sobrevivência. Em vários momentos ela utiliza de sua magia para salvar a humanidade.

Uma vez Olodumare quis castigar os homens.
Então levou as águas da Terra para o Céu.
A terra tornou-se infecunda.
Homens e animais sucumbiam pela sede.
Ifá foi consultado.
Foi dito que se fizesse um ebó
Com bolos, ovos, linha preta e linha branca,
Com uma agulha e com um galo.
Oxum encarregou-se de levar o ebó ao céu
No caminho Oxum encontrou Exu
E ofereceu-lhe os fios e a agulha.
Em seguida encontrou Obatalá E
entregou-lhe os ovos
Obatalá ensinou-lhe
o caminho da porta do céu
Lá chegando, Oxum encontrou
um grupo de crianças
E repartiu entre elas os bolos que levava
Olodumare viu tudo aquilo e se comoveu
Olodumare devolveu à Terra a água retida no Céu
e tudo voltou a prosperar

(PRANDI, 2001, p. 339)

As qualidades de Oxum representadas pela guerreira estão presentes simbolicamente em “Oxum Iê Iê Kerê, de arco e flecha, e a Oxum Apará, de espada, Oxum Ipondá, de espada, e Oxum Abalô, com seu espelho, ela botava contra o sol, na cara dos guerreiros” (AUGRAS, 1983, p. 162). No entanto, seu arquétipo popular de amante mansa é

representado em uma narrativa em que ela não chega ao campo de batalha por estar se arrumando.

Dizem que Oxum não briga, que vence tudo na calma. Inclusive na guerra. Quando foram convidá-la para lutar, ela estava se aprontando: se arrumando, se penteando. Foi tomar banho, foi pentear o cabelo, se perfumar... e assim o tempo passou. Quando ela acabou de se arrumar e resolveu sair, a guerra já tinha acabado

(LIMA, 2012, p. 119)

Oxum possui o arquétipo de amante. Até mesmo diante de suas jornadas, enquanto mãe e guerreira, o seu amor está na sua entrega e cuidado. Ela se enamora antes de qualquer coisa, e é um amor diferenciado do amor materno; no arquétipo da amante, sua doação vai primeiramente e incondicionalmente ao amante, como no mito em que fica pobre por amor a Xangô.

2.3 Iemanjá: A mãe guerreira

O arquétipo da mãe foi muito estudado por Jung (2006); nos livros “Inconsciente coletivo” e “Símbolos da transformação” é destacada a sua influência universal. É o suprassumo da criação e abrange três outros modos, assim como todas as representações que lhe são possíveis. “A portadora do arquétipo”, como é descrita por Jung (2006), ou mãe individual, é a mãe pessoal, a mãe geradora, ou a pessoa que assume este papel maternal e que passa automaticamente a herdar as imagens do modo anterior, o arquétipo materno. Iemanjá é a representação do arquétipo de mãe nos mitos dos orixás, no entanto é Nanã Burucu que é dita como Grande Mãe — é *mãe duas vezes*, representada pelo arquétipo da avó (a mais velha das iabás) e a própria ancestralidade.

O mais velho dos orixás é Nanã, ou Nanã Burucu, que se acredita ser mãe de Omulu e Oxumarê. Vive no fundo dos lagos e seu elemento é a lama, com que Oxalá moldou o ser humano. Por sua idade avançada é sincretizada com Santana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus Cristo

(PRANDI, 2009, p. 53)

Enquanto guerreira, Iemanjá ainda sim assume matizes maternais. Sua fúria e luta presentes em seus mitos dizem respeito aos seus filhos, seja para defendê-los ou ensiná-los,

e o cuidado com a natureza: suas águas, o Sol. Ela era a mãe criadora. Enquanto guerreira, lutava para que fosse sempre respeitada, demonstrando sempre o seu poder sobre a natureza. Para esta função (qualidade de guerreira), tem-se Iemanjá Ogunté que em alguns mitos é a companheira de Ogum e é destacada como guerreira incansável.

Ela se torna Ogunté quando se casa com o ferreiro Alebedé, essa palavra significa aquela que contém Ogum, que contém a guerra. Ela se casa, se torna guerreira também com ele. Ela carrega a espada. Ela representa o mar revoltado. Porque cada uma mora em um local do oceano. Iemanjá estava em casa quando apareceu Ogum desesperado. Ele fugia de inimigos que fizera em mais uma briga e queria um lugar seguro para se esconder. Iemanjá escondeu Ogum e, tomando sua roupa, vestiu-se com ela. Os inimigos, ao chegarem ali, reconheceram naquela pessoa que se punha diante deles, o próprio Ogum. Ficaram satisfeitos, pois acreditaram ter conseguido apanhar o seu agressor. Ao agarrar a presa, os inimigos perceberam, contudo, que não se tratava de Ogum e sim de Iemanjá, vestida sim com as roupas dele. Diante deste fato, os homens decidiram de sua perseguição e partiram. Desde aquele dia Iemanjá Ogunté usa ferramentas iguais às de Ogum e, vez por outra, junto com ele, executa trabalhos de ferreiro e vai às guerras acompanhando o orixá do ferro

(VALLADO, 2008, p. 45)

Iemanjá é representada como um dos orixás mais temperamentais e suas emoções são bem nítidas em seus mitos; em alguns momentos como maternal e acolhedora, em outras ela manifesta a sua fúria. “A importância e a instabilidade de Iemanjá permitem um nível de compreensão de personalidades contraditórias, sujeitas a chuvas e trovoadas. Por isso ela é associada por algumas pessoas do candomblé ao inconsciente e, por outros à loucura” (NASCIMENTO, 2008, p. 130). Sua luta estaria associada ao ato de defender a natureza e seus filhos. Pelas coisas as quais estão voltadas o seu amor, ela age no sentido de vingar ao que foi desrespeitado. “Embora muito bela e de aparência frágil, ela pega sua espada (afonjá) e parte para a guerra, assim que se dá conta de que seus filhos enfraquecem durante as batalhas” (SIQUEIRA, 1998, p. 114).

Em relação aos seus filhos, é notável o seu instinto maternal de proteção e cuidado. Em um dos mitos narrados por Prandi (2001), Xangô andava com um comportamento destrutivo, e ela, preocupada, vai vê-lo. Em meio ao descaso do filho, ela se irrita e cresce diante do filho, assustando-o, fazendo com que ele a temesse e respeitasse. No entanto, só a ela cabe o ato de endireitar o caráter do filho, do contrário sua fúria é despertada.

Em “As deusas e a mulher” a psicóloga Bolen (1990) destaca o arquétipo da guerreira na deusa grega Ártemis como o “arquétipo do movimento feminista”, por apresentar qualidades idealizadas pelo movimento, tais como: “empreendimento e competência, independência dos homens e das opiniões masculinas, e pelos atormentados, pelas mulheres fracas e pelas jovens” (BOLEN, 1990, p. 83).

Essas preocupações de Ártemis assemelham-se às preocupações do movimento feminista que têm conduzido à organização das clínicas de pessoas estupradas, legítima defesa das camadas sociais, socorro às mulheres sexualmente hostilizadas e refúgio para as mulheres maltratadas. O movimento feminista tem enfatizado o parto cuidadoso, o trabalho da parteira; tem estado preocupado com o incesto e a pornografia, e é motivado por um desejo de evitar o mal às mulheres e crianças e de punir aqueles que praticam tais danos

(BOLEN, 1990, p. 83)

As características desta deusa mostram como a universalidade do arquétipo pode ser representada em diferentes mitologias possuindo traços psicológicos e atitudes muito semelhantes. Em minha pesquisa, percebi que o conhecimento desses mitos se apresenta para as adeptas da religião do candomblé à medida que conciliam pesquisas sobre os mitos com a oralidade dos mitos transmitidos pelos seus sacerdotes. Neste ponto, Prandi (2001) tornou-se muito conhecido com sua elaboração concisa dos mitos em “Mitologia dos orixás”, o que contribui como um material de apoio na construção das memórias míticas no terreiro. Isso é muito importante, pois cria um imaginário em que a própria dimensão do arquétipo de guerreira é fortalecida nas imagens arquetípicas nos mitos de seus orixás.

A reflexão sobre o arquétipo da guerreira permite compreender que, além da memória do feminino no candomblé, tal como as narrativas míticas de seus orixás, são aspectos principalmente empoderadores. O terceiro e último tópico é uma tentativa de sair do plano representativo do empoderamento destas mulheres e observar como elas atuam na sociedade, ressaltando o poder não somente no plano identitário, como também em suas ações como um todo.

3. Ações políticas e movimentos empoderadores: mulheres em movimento

Uma das características importantes do empoderamento trata de tomar posse de uma atitude de poder na sociedade. Isto ocorre diante de uma mudança na postura da mulher, entre elas: mudanças de crenças, uma nova tática de agir, autonomia e principalmente inspiração para um novo significado que sustente as novas estruturas paradigmáticas. O fortalecimento do ego é um dos mecanismos instaurados no processo de empoderamento da mulher, capazes de modificar suas percepções individuais e sociais. Isto tem possibilitado resgatar as suas potencialidades, buscando mobilizações ao que consideram como confronto, isto é, as forças de poder que consideram como opressoras. Dentro dessa perspectiva, ser uma mulher empoderada traz consigo a carga de aproximação da dimensão política, na qual o feminismo tem cada vez mais agregado mulheres que se identificam com esta visão de poder, autonomia e democracia.

O empoderamento consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante mas não suficiente por si própria para levar as mulheres para atuarem em seu próprio benefício. São elas a dimensão cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de auto-estima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente)
(STROMQUIST, 2002, p. 232)

Quando uma mulher diz “eu sou guerreira” ou “eu sou forte”, ela não está apenas afirmando características que ela acredita que lhe sejam inerentes, mas ela também está se identificando e entrando no domínio dos princípios psíquicos que a tornam essencialmente combativa. A mulher contemporânea encontra-se extremamente identificada com o arquétipo da guerreira. O arquétipo da guerreira foi ricamente representado através das Amazonas, mulheres de feito heroico dominadas pela energia do *animus*⁶.

A característica Amazona está presente na mulher na medida em que ela funciona independentemente e encontra prazer naquilo que faz e realiza. Sua personalidade frequentemente é formada em seu bom relacionamento com a mãe e no encorajamento do pai e/ou animus da mãe. Essas características de independência, orgulho das realizações e um sistema de valores essencialmente feminino são difíceis de se encontrar na nossa cultura, embora esperemos que isso esteja mudando
(KOLTUV, 1997, p. 443)

⁶ O *animus* trata-se do *self* feminino dominado pelo lado masculino.

A imagem deste arquétipo feminino mescla um misto de sedução e justiça: são fortes e líderes por natureza, mostram uma mulher dominada pelo *animus*. “A possessão provocada pelo *anima*⁷ ou *animus* apresenta, entretanto, uma outra imagem. Em primeiro lugar, ao dar-se a transformação da personalidade, evidenciam-se os traços do sexo oposto: No homem, o feminino e, na mulher, o masculino” (JUNG, 2006, p. 129).

A jornada pessoal de cada mulher tem inspirações e motivações de empoderamento bastante pessoais. Mas algo bastante prevalente nos discursos de mulheres que se sentem empoderadas é a de serem “guerreiras”. Em minha dissertação “Mito, história e individuação do feminino no candomblé: as imagens arquetípicas⁸ da guerreira, da amante e da mãe”, entrevistei 9 mulheres de orixás diferentes: Iansã, Oxum e Iemanjá (3 de cada orixá: 2 filhas-de-santo e uma Ialorixá). Foi observado que 6 destas mulheres se identificavam mais com o arquétipo de guerreira, mesmo sendo filhas de um santo profundamente maternal como Iemanjá, ou de Oxum. Este último orixá relacionei como mais prevalente o arquétipo da amante (aquela que ama, essencialmente sintonizada as paixões, tal como a divindade grega Afrodite).

O resultado foi que as 3 filhas de Iansã se identificam mais inspiradas pelo arquétipo de guerreira; 2 filhas de Iemanjá se identificavam inspiradas pelo arquétipo de guerreira, e só 1 se sentia inspirada pelo arquétipo de mãe; 1 filha de Oxum se considerava identificada com o arquétipo de guerreira, enquanto as outras 2 se identificavam com o arquétipo de amante. Ou seja, além das características herdadas de suas divindades, também houve a confirmação de identificação com o arquétipo mais presente no orixá de cada adepta. Com as entrevistadas que não se identificavam com o arquétipo do orixá de seu *ori*⁹, ocorria uma identificação nítida com o arquétipo da guerreira. Também foi percebido um enorme engajamento social das filhas e mães-de-santo tanto no movimento feminista e movimento negro como também envolvimento nas políticas partidárias.

Foi utilizada a seguinte afirmação para ver o nível de identificação das entrevistadas com o aspecto de guerreira: **“Sinto-me uma mulher batalhadora e guerreira”**. E as 9 mulheres entrevistadas deram as seguintes: “Sim”; “me sinto”; “muito”; “sim”;

⁷ A *anima* trata-se do *self* masculino dominado pelo lado feminino.

⁸ Os arquétipos não emergem diretamente à consciência, mas são representados através das imagens arquetípicas. Por exemplo: Um mito de uma Deusa Mãe não é o mesmo que o arquétipo da mãe em sua totalidade, mas uma representação ou mesmo uma faceta deste arquétipo.

⁹ Orixá de cabeça corresponde à divindade situada que expressa a tipologia psíquica do adepto, que direciona de maneira mais alta a vida do indivíduo.

“totalmente”; “acho que sim, me sinto. Eu tenho um objetivo mas se eu perceber que esse objetivo não vai render nada, não vai ser uma grandeza na vida de ninguém nem na minha, se não serve ai eu deixo. Não tenho medo de deixar nada pelo meio se não serve para nada”; “cem por cento”; “Sim, meu maior sonho estou realizando, minha faculdade em serviço social, batalhei muito”; “Sim, apesar de não ter passado por muito sofrimento de vida, mas interiormente eu batalhei muito”.

No discurso da iyalorixá Carmem¹⁰ do orixá Iansã de Balé, observamos a Ialorixá sob a imagem arquetípica de guerreira:

Eu vou buscar no fundo do poço, tudo o que for. Tá difícil??? Eu dou um jeito!
Então quer dizer... eu sou uma mulher, que vou panhar, que vou buscar, que vou lutar. Eu luto pelos meus ideais, eu luto por aquilo que eu quero, eu luto.
Se uma filha está passando por um aporreio. Você quer ganhar essa causa? Quero! Então vamos lutar, vamos guerrear. Tou Pronta! Vou pedir a Oyá, e peço, boto adobá e vou lá, arreio acarajé, arreio uma coisa, num canto e noutra, e vou lutando e vou pedindo, lutando, pedindo, e depois ta tudo em ordem

(CARMEM, 2014)

A Iyalorixá Bernadete se identifica com o seu orixá Oxum Apará em todos os aspectos:

Sou mel e pimenta. Hoje eu estou identificada com ela em todos os níveis”, no entanto a característica que mais acredita possuir é a guerra. Eu possuo característica da guerra mesmo, eu não tenho medo de nada. Eu não tenho medo de enfrentar nada. Mas uma coisa que eu tenho medo é de perder a cabeça, ai isso eu tenho lutado todos os dias, ninguém me segura, aí quando volto a mim já tenho dito o que não deveria, então hoje estou tentando me lapidar, tentando falar menos, brigar menos, deixar passar muita coisa, porque se eu for levar a fogo e ferro quem vai perder sou eu, então hoje eu deixo passar muita coisa, até com filho de santo. Só tem uma coisa que eu não deixo passar, eu digo “essa casa eu não faço questão de quantidade, é qualidade” qualidade para mim não é ter dinheiro, é ter caráter.

Porque é o nome da religião, então as pessoas tem que saber se comportar lá fora e principalmente aqui dentro. A empregada doméstica aqui dentro ela tem valor, o lavador de carro não tem valor para sociedade, mas aqui ele tem valor para o orixá. O orixá não faz distinção de cor, de raça, de sexo, de nada, o orixá não está nem aí, ele quer o ser humano, ele quer o amor

¹⁰ É importante frisar que os nomes reais das entrevistadas foram substituídos por nomes fictícios a fim de preservar suas privacidades.

daquela pessoa. Ele não dá distinção, “ah! porque fulano tem mais dinheiro, então o orixá dele é melhor”, não tem nada haver”

(BERNADETE, 2014)

Sobre a questão da importância da mulher no candomblé, Marisa do orixá de Iemanjá destaca a história do matriarcado e a sensibilidade maternal das mulheres dentro do terreiro, no ato de acolher os indivíduos.

Ela desempenha um papel fundamental para mim né? Foi quem contribuiu para principalmente para a firmação do candomblé enquanto religião. É tanto que existe a história do matriarcado das mulheres da Bahia. E atualmente, elas contribuem para difundir realmente a religião, para tirar os preconceitos, os paradigmas. E aquela questão do acolhimento, instinto maternal, trazer para dentro do terreiro pessoas que são geralmente excluídas da sociedade, esse tipo de coisa

(MARISA, 2014)

Um aspecto a destacar sobre esta entrevistada é que após 6 meses da entrevista com Marisa, a pesquisadora deste trabalho buscou novamente a entrevistada de modo a confirmar uma nova hipótese surgida diante da análise de seu campo. A pesquisadora percebeu que o discurso de luta e projeção das mulheres de terreiro pesquisadas encontravam um modo de se realizar na sociedade. Então, a hipótese era de saber em que consistia a luta de Marisa após a sua iniciação no candomblé, e ela destacou o seguinte:

Desde que a entrevista foi feita houve uma “reviravolta na minha vida, sabe? Naquele momento eu cursava Engenharia de Minas na UFCG, hoje eu sou bacharelada em Ciências Jurídicas pela UEPB. Atualmente eu coordeno o Juventude de Terreiro de Campina Grande, coletivo responsável por difundir a história e cultura afro-ameríndia, alimentar, as necessidades do povo com a comunidade de santo direcionado a nível local. Assim como políticas públicas que lhes são pertinentes, voltadas a saúde, assistência jurídica e afins. Além de promover o debate inter-religioso, inter-cultura, enfim. Esse sentimento de luta pelo povo, de aspirações quanto a liberdade religiosa, enfim, já existia antes mesmo da mudança de curso propriamente dito. Eu já era engajada nos movimentos antes de ir para o Direito. Mas tenho notado que minha ida pra área serviu muito mais para legitimação da minha fala, para que eu me aproprie do discurso não somente enquanto parte de um povo (O que já não considero como pouco), mas ainda como integrante da academia, e pautada em dados teoricamente "mais eficientes" para a nossa sociedade atual. Que não compreende a legitimidade de uma cultura, por exemplo, simplesmente pela suas expressões. Mas consegue compreendê-la de fato e direito quando há

normas que regulamentam o estudo dentro da escola, ou que demonstrem números, indicativos e afins

(MARISA, 2014)

A iyakekerê Alessandra (2014) do orixá de Iemanjá Sessu acredita na importância das mulheres de terreiro para abrir o caminho, eliminando a intolerância religiosa que ainda existe.

Porque a mulher de terreiro tem a mulher e a Mulher. Tem aquela que no meu caso só faz frequentar e tem aquela que batalha na maior parte das vezes contra o preconceito, essa aí é uma guerreira. Eu conheço algumas, e que são guerreiras, são elas que sustenta hoje, que abrem caminho a ferro e a fogo para a religião continuar, porque o preconceito hoje é grande

(ALESSANDRA, 2014)

A entrevistada Clara (2014), filha de Oxum, caracteriza o que seria um diferencial da mulher no espaço de terreiro: as subjetividades de cuidado e organização que ela detalha como sendo um “lado da mulher”. Questionada sobre a importância da mulher de terreiro, ela destaca o processo histórico de emancipação da mulher no candomblé; trata-se de uma memória do feminino desde quando lhe é oferecida a liberdade após o modelo escravista. Este processo envolveu a luta pela sua integralidade enquanto cidadãs e a construção de suas identidades enquanto sujeitos com ocupações no mercado de trabalho, o que foi importantíssimo para alicerçarem suas posturas diante de lutas políticas de gêneros, assim como dentro de movimentos feministas. Santos (2008) percebe que o processo de emancipação contribuiu de forma significativa para o surgimento de grupos iniciáticos femininos, tornando-se tradição entre as casas de culto baianas.

A mulher identificada com esta imagem tende a atribuir a si mesma características de força simbólicas presentes nos mitos, mas que não deixam de fazer parte da realidade. Nascimento (2008) proporciona esta consciência etnocêntrica em relação à trajetória das mulheres negras no Brasil em “Guerreiras de natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente”.

Olha, eu acho que a mulher de terreiro, ela foi uma das primeiras mulheres que lutou pela questão das políticas públicas né? Porque como é uma das poucas religiões ou única por enquanto em que ela pode assumir o papel de sacerdote. Ela é uma sacerdotisa. Então assim, eu acho que o papel da mulher dentro da religião de terreiro, da religião de candomblé, porque ela

também lutou, a gente sabe no mundo como nós machismo que nós temos. O quanto as mulheres de terreiro devem ter lutado para galgar o seu lugar. A gente sabe, que teve uma luta muito grande, a gente sabe que ainda hoje se faz presente esta luta. Mas acho que foi uma forma de mostrar para as mulheres, mesmo as bem antepassadas a nós, que sim, você podia ser algo mais, você podia ser uma sacerdotisa. E eu acho, que as mulheres de terreiros abriram muitas portas, para que essas outras lutas, que a gente vem lutando dentro do movimento negro, na capoeira, de mulheres negras, mulheres lésbicas. Que acho que foi uma porta que se abriu para gente, há muito tempo. Porque você sabe que o candomblé que é a única religião que não discrimina o segmento LGBT, é por isso que a gente tem tantas pessoas dentro dos terreiros, porque não se sentem discriminadas. Então, eu acho que a mulher nessa trajetória galgou assim degraus muito sólidos para que depois viessem essas pessoas com todas essas lutas, com todos esses segmentos

(MARIA, 2014)

A entrevistada Maria (2014), do orixá de Iansã, foi militante do movimento negro na Paraíba e iniciou seu discurso destacando “a importância da mulher de candomblé na contemporaneidade” pelas suas lutas dentro das políticas públicas. A este respeito, a mulher do candomblé, na busca por uma liberdade e independência, ficou conhecida por ferir “a supremacia do homem sobre o poder de decisão e condução da sociedade” (SILVA, 1994, p. 97). A entrevistada resgata a luta das mulheres de terreiro na história como fundamental para que a mulher de terreiro na contemporaneidade ocupe o espaço em que se encontra. Ela também destacou que as mulheres podiam “ser algo mais”, poderiam ser “sacerdotisas”; ela traz um discurso de legitimação de uma posição de poder alcançadas.

Joaquim (2001) destaca que o candomblé consiste no exercício da cidadania e direitos dos negros em preservarem as suas identidades étnicas, individuais e coletivas, conhecendo a história, cultura e o culto aos orixás. É possível observar que as mulheres não se restringem apenas ao espaço do terreiro, mas a uma luta que é contínua na busca de autonomia e poder, o que explica o envolvimento com políticas e a sociedade em geral.

Considerações finais

O processo de empoderamento no candomblé torna-se possível diante de diversos fatores, entre eles: a concepção histórica da religião, a mulher enquanto líder religiosa, as imagens arquetípicas enriquecidas pelos mitos e pela própria história das mulheres na

religião. A mulher no candomblé traça sua jornada e sua evidência não se restringe somente ao espaço-terreiro, mas também influencia na sua capacidade de intervir na sociedade como um todo. O fato de estarem engajadas em lutas sócio-políticas pela democracia e igualdade de direitos são apenas um resultado de uma mudança estrutural no imaginário das mulheres, e isto iniciou-se anteriormente na mudança de paradigmas, crenças e participação em decisões de favorecimento do grupo religioso que pertencem.

O estudo e pesquisa sobre o tema permite uma maior proximidade sobre as resistências acerca do “empoderamento” e as dificuldades que se estabelecem detrás das mulheres que assumem tal atitude social. Quando a imagem desta mulher é criticada, percebe-se que o poder é visto como uma imagem intransigente e não como uma pessoa que teve uma emancipação a partir de uma série de vivências que lhe foram transmitidas. No entanto, o mergulho teórico é fundamental para que não se deixem limitar diante dos conflitos e seja possível uma participação com equidade e maiores apoios externos em seus projetos e mobilizações de transformações sociais.

Através das entrevistas com as mulheres de candomblé, foi possível perceber que, além do empoderamento enquanto uma atitude social, o empoderamento relaciona-se em caráter individual e religioso. Além disto, existe um viés que pode ser aprofundado, que são as características dos orixás andrógenos, ou orixás de gênero oposto ao do iaô (filha de orixá masculino ou filho de orixá feminino) e se existe alguma relação de empoderamento nos próprios filhos ou filhas-de-santo que sejam homossexuais. No ponto de vista da psicologia analítica este é um estudo que ajuda a quebrar certos estigmas ainda existentes, tais como afirmar sobre características comportamentais consideradas como pertencentes ao homem ou a mulher.

No estudo dos arquétipos *anima* e *animus*, é possível observar que toda pessoa tem uma constituição psíquica dual: a *anima* é o lado feminino da constituição psíquica masculina, enquanto o *animus* é o lado masculino da constituição psíquica feminina. Do ponto de vista da subjetividade individual em paralelo com os traços arquetípicos do orixá, isto traz novamente a ideia de que as características já estão presentes no indivíduo, seja ele homem ou mulher, e o orixá feminino ou masculino seria apenas um reforçador das características já presentes no indivíduo.

O presente trabalho considera estudos futuros com maior aprofundamento sobre as atitudes políticas das mulheres de candomblé, tendo em vista que as considerações aqui

exploradas são observações que foram percebidas em uma pesquisa direcionada principalmente para o aspecto individual sobre a individuação.

Referências

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

BERNARDO, Terezinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BOLEN, Jean Shinoda. *As deusas e a mulher*. São Paulo: Paulus, 1990.

DIAS, Maria Odila. *Escravas- Resistir e Sobreviver*. In: PEDRO, Joanna M.; PINSKY, CARLA, B. (orgs.) *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 382-409.

EDINGER, Edward F. Edinger. *Ego e Arquétipo: Individuação e Função religiosa da psique*. São Paulo: Cultrix, 1972.

ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

_____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983.

LIMA, Luís Filipe de Lima. *Oxum: A mãe da água doce*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MENEZES, Nilza. *A violência de gênero nas religiões afro-brasileiras em Porto Velho, RO*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB; São Paulo: Fortune Editora, 2012.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente* (org.). São Paulo: 2008.

NEPOMUCENO, Bebel. *Mulheres negras – Protagonismo ignorado*. In: PEDRO, Joanna M.; PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres* (2ªed). São Paulo: Contexto, 2012.

PINN, Anthony B. *African American religious cultures*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2009.

PINSKY, Carla B.(orgs.) *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 382-409.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A memória do feminino no candomblé: tecelagem e padronização do tecido social do povo terreiro*. Ilhéus: Editus, 2010.

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

RANDAZZO, Sal. *A criação de mitos na publicidade*. São Paulo: Rocco, 1997.

ROSADO, Maria José. *O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões*. Cad. Pagu, Campinas, n. 16, 2001, p. 79-96.

SANTOS, Juana Elbien dos. *Os Nagô e a Morte: Asésé e o Culto Égum na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

STROMQUIST, Nelly P. Education as a means for empowering women. In: PARPART, J.; RAI, S.; STAUDT, K. (eds.). *Rethinking empowerment: gender and development in a global/local world*. London: Routledge, 2002, p. 22-38.

VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo*. 6ª ed. Salvador: Corrupio, 2002.