



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

## **OXUM E O MITO DA FRAGILIDADE FEMININA**

**ISABELA OLIVEIRA REIS**

RIO DE JANEIRO

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

## **OXUM E O MITO DA FRAGILIDADE FEMININA**

Monografia submetida à Banca de Graduação  
como requisito para obtenção do diploma de  
Comunicação Social/ Jornalismo.

**ISABELA OLIVEIRA REIS**

**Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré**

RIO DE JANEIRO

2018

## FICHA CATALOGRÁFICA

REIS, Isabela Oliveira.

Oxum e o mito da fragilidade feminina.

Rio de Janeiro, 2018.

55f.

Monografia (Graduação em Comunicação Social/ Jornalismo) –  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação - ECO.

Orientador: Muniz Sodré de Araújo Cabral

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

**TERMO DE APROVAÇÃO**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **Oxum e o mito da fragilidade feminina**, elaborada por Isabela Oliveira Reis.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, no dia ...../...../.....

Comissão Examinadora:

Orientador: Prof. Muniz Sodré de Araújo Cabral

Doutor em Letras pela UFRJ

Departamento de Comunicação - UFRJ

Prof. Dr. Eduardo Granja Coutinho

Doutor em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação - UFRJ

Departamento de Comunicação - UFRJ

Profa. Dra. Zilda Martins Barbosa

Doutora em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação - UFRJ

Departamento de Comunicação – UFRJ

RIO DE JANEIRO

2018

Que todo lugar que eu ocupe,  
durante a vida,  
seja um espaço político.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é, inteiramente, dedicado a Oxum. Minha mãe, dona da minha cabeça. Sem suas orientações e proteção, não sou. Agradeço ao Pai Ruy de Oyá e ao meu Pai Pequeno Cláudio de Ogum, por me guiarem, há oito anos, no grande mergulho que é o Candomblé.

Às minhas avós Eunice dos Reis e Anna Lúcia Oliveira por terem me dado a maior das heranças: Oxum, nossa mãe. Meus maiores exemplos de feministas, antes mesmo d'eu saber que essa ânsia por liberdade que habita nossos corações tinha nome.

Aos meus pais, Flávia Oliveira e Paulo Reis, por terem abdicado de tanto para me trazerem de mãos dadas até aqui. Cada decisão que eles tomaram nos últimos trinta anos foi determinante para a existência desse trabalho. Meus exemplos de ética, afeto, apoio e cuidado.

À minha família consanguínea ou conectada pelos laços de amor, por serem o empurrão motivacional que me dá fôlego. Em especial, à minha irmã Beatriz, a razão da minha luta incansável pela igualdade, e ao Aydano, o segundo pai que o Universo tratou de me presentear.

Ao Felipe Backx, meu parceiro de vida durante os quatro anos da graduação, por ter acolhido minhas angústias e por segurar minha mão toda vez que o caos domina minha mente. Se eu tenho coragem de voar tão alto, é porque eu sei que se eu ameaçar cair, ele me segura antes que eu bata no chão.

À tribo balanta, de onde vim, por ter resistido à morte em vida provocada pela escravidão. Por não terem sucumbido às dores, aos traumas, às perdas. A raiva e a capacidade visceral de reinvenção foram a força motriz que impulsionou a nossa permanência em solo brasileiro.

A todas as mulheres e todos os homens da minha linhagem materna e paterna que abdicaram do estudo formal para trabalhar e sobreviver. O suor e renúncia deles trilharam o caminho para que eu chegasse aqui.

Aos meus amigos de infância e irmãos de alma que o Colégio Cruzeiro me deu. Obrigada por me ouvirem com atenção e carinho, torcerem por mim e cuidarem tão bem do nosso amor e nossa irmandade.

À Escola de Comunicação da UFRJ, seus professores e funcionários, por terem me ensinado tanto, principalmente, fora da sala de aula. Também por ter me dado o privilégio de conhecer um pequeno grupo de amigos, profissionais e seres humanos incríveis que me inspiram.

A todas as mulheres, por sobreviverem nesse mundo que nos rejeita e assim, me impulsionarem a sobreviver também.

Ao meu orientador Muniz Sodré, pela generosidade, incentivo e atenção no processo de escrita deste trabalho. Aos professores da banca, Eduardo Coutinho e Zilda Martins, pela leitura e análise cuidadosas.

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.

## RESUMO

Este trabalho discute como o mito da fragilidade feminina está enraizado na sociedade brasileira. A noção pré-histórica da divisão de responsabilidades entre homens e mulheres baseada somente na força física e as imagens do Cristianismo que adentraram o imaginário da população. Exemplos midiáticos que confirmam e difundam esse modelo provam como o ideal persiste ao longo das décadas. É traçado um paralelo entre as mulheres e Oxum, divindade africana da beleza e da fertilidade. A feminilidade e sensualidade de ambas são interpretadas como vulnerabilidade e fraquezas física, intelectual e emocional. Rebateremos esse estereótipo com a mitologia africana do Candomblé de Ketu, principal nação ainda presente no Brasil. Os mitos milenares que resistiram à escravidão, à colonização e ao tempo, ensinam, no século XXI, que a estética feminina nada tem a ver com fragilidade. Toda mulher pode ser vaidosa, bonita, delicada e, ao mesmo tempo, raivosa, cruel, violenta e dissimulada. Nenhum corpo feminino conta somente uma história.



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2. O MITO DA FRAGILIDADE FEMININA</b> .....	14
<b>2.1. Ford Corcel (1971)</b> .....	19
<b>2.2. Cerveja “Proibida Puro Malte Rosa Vermelha Mulher” (2017)</b> .....	21
<b>2.3. “Bela, recatada e do lar”</b> .....	22
<b>3. O CANDOMBLÉ</b> .....	25
<b>4. OXUM</b> .....	32
<b>4.1. A imagem frágil de Oxum</b> .....	33
<b>4.2. Vulnerabilidade na obra de PJ Pereira</b> .....	36
<b>5. MITOLOGIA AFRICANA</b> .....	40
<b>6. MITOS</b> .....	43
<b>6.1. Obá corta a orelha induzida por Oxum</b> .....	43
<b>6.2. Oxum faz ebó e mata invasores do seu reino</b> .....	45
<b>6.3. Oxum pede a filha do guerreiro em sacrifício</b> .....	46
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	48
<b>8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	50
<b>9. GLOSSÁRIO</b> .....	54
<b>10. ANEXO 1 – Propaganda do carro Ford Corcel</b> .....	58
<b>11. ANEXO 2 – Propaganda da cerveja Proibida</b> .....	59
<b>12. ANEXO 3 – Mapa do golfo do Benim pré-colonial</b> .....	60

## 1. INTRODUÇÃO

O Brasil é um país idealizado e formatado nos moldes cristãos, é a nação com mais católicos no mundo. Segundo o CENSO 2010 feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, são pouco mais de 123 milhões de católicos no país, o que representa 64% da população. Evangélicos somam 42 milhões. Ao todo, 86% da população brasileira é cristã, ou seja, devota à imagem de Jesus Cristo, sejam evangélicos, católicos ou neopentecostais. Somente 167 mil e 363 pessoas declararam fazer parte do Candomblé.<sup>1</sup>

A experiência de mergulhar nas religiosidades de matriz africana abre portas para a compreensão da vida a partir de outros pontos de vista. Até a colonização, a chegada do Catolicismo e do islamismo, os africanos puderam cultivar suas próprias crenças livremente em seus territórios. No Brasil, essa liberdade nunca existiu para os que vieram de África. Ao embarcar em navios negreiros, os escravizados ganhavam novos nomes de origem europeia e, à força, deixavam toda sua história de fé e vida para trás.

O desembarque no Novo Mundo pressupunha não apenas ser tratado como “a carne mais barata do mercado”<sup>2</sup>, tornar-se propriedade, trabalhar forçadamente e sentir nas costas a chibata estalar. Chegar ao Brasil, no século XVI, também significava abandonar a própria fé. Esquecer os orixás, as forças da natureza, os rituais, as danças, os cânticos noite adentro, o mundo como espaço livre para manifestação do axé. Obrigava-se à confinamento em locais destinados exclusivamente para os cultos, a adoração de imagens santas, a reza silenciosa e imóvel.

Nascer em uma nação cristã significa crescer tendo a mente, subjetivamente, moldada nos parâmetros da moral segundo Jesus Cristo. A compreensão dos papéis do homem, da mulher, o comportamento das crianças, os traços de personalidade, o entendimento da própria existência neste mundo: tudo passa pelas construções históricas e ideais do Cristianismo. Abraçar – ou ser abraçado – pelo Candomblé é contrapor tudo que foi aprendido involuntariamente. Estudar religiões de matriz africana é regressar desatando cada nó que a educação familiar ou escolar tratou de dar sem que pudéssemos refutar.

---

<sup>1</sup> Disponível em <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2018.

<sup>2</sup> Trecho da música “A carne” da cantora Elza Soares. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/elza-soares/281242>>. Acesso em: 8 jun. 2018.

Neste trabalho, os mitos do Candomblé, criados a partir das culturas africanas, serão usados para rebater o estereótipo inventado de fragilidade do gênero feminino. No primeiro capítulo, será analisada a maneira como a imagem da mulher como ser humano frágil foi historicamente construída. Provavelmente, a origem de tudo foi a estrutura corporal e a consequente divisão de tarefas nos primórdios das civilizações. Quando a força física ainda era determinante para exercer certas atividades, os homens caçavam enquanto as mulheres cuidavam dos filhos. Também será esmiuçado como o Cristianismo foi essencial para a disseminação do conceito de mulher como ser inferior intelectual e emocionalmente. Além disso, exemplos comprovarão como, ainda hoje, a mídia reforça o estereótipo de fragilidade feminina.

No capítulo seguinte, o Candomblé. Seus principais pilares, divindades supremas, crenças e formas de culto serão explicados. A história da chegada da religião no Brasil - que aportou aqui trazida pelos escravizados, ainda no século XVI -, como se consolidou no território brasileiro e onde seus cultos se enraizaram nos quatro cantos do país. No Brasil, a linhagem mais expressiva numericamente e que resguarda os mais antigos terreiros é a originária de Ketu. Por isso, neste trabalho, serão analisados os mitos provenientes desta nação africana e explicaremos melhor suas particularidades, origem e formação deste povo.

Logo depois, Oxum. A deusa africana da beleza e da fertilidade, suas características de personalidade, enredos familiares e amorosos serão expostos. Em território brasileiro, suas aparentes delicadezas, feminilidade e sensualidade confundiram-se com fragilidade e vulnerabilidade. Na verdade, os elementos e trejeitos julgados como sensuais e fúteis podem também ser suas maiores armas de guerra. A maneira infantilizada e incapaz como o escritor Paulo Jorge Pereira qualifica a orixá na obra “O livro do silêncio”, o primeiro da trilogia “Deuses de dois mundos”, será usada para exemplificar esse estereótipo. A obra fez expressivo sucesso no Brasil, acumula números relevantes no território digital e teve seus direitos vendidos para outros cinco países.

Em seguida, a mitologia africana será contextualizada partindo da pergunta primordial: o que é o mito? A partir da resposta, serão pensadas as representações, significados e utilidades práticas da mitologia do Candomblé. Os contos ditam os rituais, os cânticos, as oferendas e passam para as gerações seguintes os ensinamentos morais da religião. A mitologia africana é pautada única e exclusivamente na oralidade. Por isso, é importante

mencionar a relevância das relações interpessoais para a eternização e resistência da religiosidade de matriz africana.

Por último, os mitos de Oxum do Candomblé de Ketu ensinam a possibilidade dicotômica de ser. Ora violenta, dissimulada, cruel. Ora sensual, delicada, feminina. Oxum não tem somente uma personalidade, uma forma de lidar com a vida e os obstáculos. Por meio dos mitos, as culturas africanas nos apresentam as múltiplas possibilidades femininas de ser. A mitologia do Candomblé será, neste trabalho, o elemento chave escolhido para rebater toda a ideia de fragilidade feminina idealizada e estereotipada a partir de convicções históricas e crenças religiosas.

Para auxiliar na compreensão do texto, um glossário (página 49) explica o significado dos vocábulos de origem iorubá que são citadas durante o trabalho. As palavras iorubanas serão escritas de acordo com o alfabeto latino e baseadas no esquema tonal da língua portuguesa do Brasil. Não usaremos a acentuação típica do alfabeto iorubá, já que seus acentos foram criados por missionários ingleses, somente em meados do século XIX, apenas para indicar a pronúncia fonética. Como reforça Luís Filipe de Lima, ”quando já existia Candomblé no Brasil, ainda não existia alfabeto iorubá.”<sup>3</sup>. Na grafia brasileira, temos letras e acentos que reproduzem esses sons, por isso, não há necessidade de utilizar a grafia iorubá. Por exemplo: a letra “x” e o “é” acentuado na palavra “axé” reproduzem o mesmo som da grafia iorubana “àṣẹ”.

O objetivo deste trabalho é apresentar ao leitor e à Academia outra leitura da existência e dos papéis femininos. A fragilidade como característica intrínseca da mulher foi uma ideia construída. Mas existem outras sociedades e pontos de vista que discordam deste conceito e endossam o contrário? Será mostrado que sim. Os candomblecistas resistem há séculos e têm como missão propagar os ensinamentos do Candomblé. Entre eles, a força feminina e, principalmente, a possibilidade do indivíduo ser o que quiser, agir livremente, abrigar várias facetas e sobrepor características.

O paralelo que criaremos neste trabalho é que as mulheres são como Oxum. Sensuais, delicadas, femininas e, por isso, subjugadas como a orixá é. Toda mulher carrega, dentro de si, o peso de ser analisada como pessoa inferior psíquica, intelectual, emocional e fisicamente

---

<sup>3</sup> Publicação no Facebook pessoal do historiador Luiz Antonio Simas. 16 set. 2016. Disponível em: <<https://www.facebook.com/luizantonio.simas/posts/1106605169428983>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

somente por ser mulher e oculta dentro de si traços combativos e raivosos. Esse projeto ajudará a desmistificar a essência feminina entendendo o processo de construção desse estereótipo e apresentará o contraponto deste conceito usando os mitos do Candomblé. A grande diferença será usar como argumento a mitologia africana, um caminho não convencional em um país historicamente cristão.

## 2. O MITO DA FRAGILIDADE FEMININA

A fragilidade intrínseca é, provavelmente, um dos mitos mais antigos relacionados ao gênero feminino. As mulheres são vulgarmente vistas como seres emocionalmente mais fracos, vulneráveis e sensíveis do que os homens. Simone de Beauvoir (2016), baseando-se em Engels, teoriza que a origem da construção dessa imagem pode estar relacionada com os primórdios da civilização, na Idade da Pedra, quando a força física ainda era fator relevante e determinante para as atividades comunitárias necessárias à sobrevivência. Os homens saíam para a caça e a pesca, a mulher permanecia no lar realizando tarefas domésticas, como tecelagem e fabricação de vasilhames e cuidando dos filhos.

A imagem natural da mulher como ser fisicamente frágil e vulnerável somou-se ao retrato ilusório da maternidade como desejo nato. As características desenvolvidas durante a criação dos filhos, como o cuidado e a sensibilidade emocional, tornaram-se regra dentro do universo feminino. Os séculos seguintes trataram de encaixotar as mulheres dentro dos pacotes previamente moldados de figuras intrinsecamente maternais e afetivas. O homem permaneceu como a única figura provedora, viril e forte que ocupava o mercado de trabalho e era o responsável por sustentar toda a família. Eles ficaram responsáveis pelo trabalho braçal. Elas, pelo cuidado com o lar e com os familiares.

No entanto, a descoberta do fogo, a invenção da roda e as três revoluções industriais reduziram o grau de relevância da força física nas atividades fins de trabalho. A automatização e as ferramentas e instrumentos inventados ao longo dos séculos otimizaram as produções e diminuíram a necessidade de músculos fortes nas etapas dos processos de fabricação. Teoricamente, seria o suficiente para que as mulheres superassem o papel secundário na conjuntura familiar e pudessem, finalmente, assumir algum tipo de protagonismo. Engels acreditava que participar do mercado de trabalho seria o gatilho para que a mulher deixasse de ser a principal figura da vida doméstica.

A mulher só se emancipará quando puder participar em grande medida social na produção, e não for mais solicitada pelo trabalho doméstico senão uma medida insignificante. E isso só se tornou possível na grande indústria moderna, que não somente admite o trabalho da mulher em grande escala como ainda o exige formalmente. (ENGELS *apud* BEAUVOIR: 2016, p.85)

Entretanto, ainda que a mulher tenha conquistado certa independência financeira e possibilidade de escolha sobre maternidade e vida profissional, a imagem da fragilidade

feminina ainda não foi superada. Segundo a pesquisa “Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça”<sup>4</sup>, divulgada em 6 de março de 2017, pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em 2015, 40% dos lares brasileiros eram chefiados por mulheres. Em 1995, eram apenas 22,9%. O número quase dobrou no intervalo de 20 anos, o que mostra como as mulheres conquistaram poder e independência econômica dentro de seus núcleos familiares. No entanto, em 1992, Naomi já acreditava que o mito da beleza e as pressões estéticas estavam sendo fortalecida para que as mulheres continuassem submissas e para travar suas transgressões.

Estamos em meio a uma violenta reação contra o feminismo que emprega imagens da beleza feminina como uma arma política contra a evolução da mulher: o mito da beleza. Ele é a versão moderna de um reflexo social em vigor desde a Revolução Industrial. À medida que as mulheres se liberaram da mística feminina da domesticidade, o mito da beleza invadiu esse terreno perdido, expandindo-se enquanto a mística definhava, para assumir sua tarefa de controle social. A reação contemporânea é tão violenta, porque a ideologia da beleza é a última das antigas ideologias femininas que ainda tem o poder de controlar aquelas mulheres que a segunda onda do feminismo teria tornado relativamente incontroláveis. Ela se fortaleceu para assumir a função de coerção social que os mitos da maternidade, domesticidade, castidade e passividade não conseguem mais realizar. (WOLF: 1992, p. 12-13)

No Brasil, o estereótipo feminino não foi consolidado única e exclusivamente a partir da concepção pré-histórica dos corpos físicos. Como mencionado anteriormente, 86% da população brasileira é cristã.<sup>5</sup> Isso significa que, todos os brasileiros, crescem, direta ou indiretamente, sob os ensinamentos do Cristianismo, principalmente da Igreja Católica, vertente escolhida por 64% dos habitantes do país. De forma subliminar e subjetiva, a moral cristã é introjetada no comportamento dos indivíduos. O que inclui a forma como devemos nos portar, os pensamentos que são proibidos e a aceitação natural dos papéis sociais. A começar ainda no Antigo Testamento.

Segundo a mitologia católica, Eva foi a primeira mulher a habitar a Terra. Ela foi criada por Deus a partir de uma costela de Adão, o primeiro homem. Segundo o filósofo Renato Nogueira, a mensagem por trás do feito era subordinar a existência feminina ao único homem do Éden, fazer dela a companheira perfeita, casta, pura. Eva deveria simbolizar, em pessoa, as noções de subserviência e obediência ao marido. O fato de existirem apenas os dois

---

<sup>4</sup> Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores\\_chefia\\_familia.html](http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_chefia_familia.html)>. Acesso em: 25 abr. 2018.

<sup>5</sup> Segundo o CENSO 2010 feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

no Paraíso, não significava que eram complementares e estavam em pé de igualdade. A hierarquia existia e era determinante.

A dicotomia estabelecida entre homem e mulher, Adão e Eva, combina simetria com hierarquia. Ou seja, uma parte (masculina) representa o comando, e a outra (feminina), a parte que deve ser comandada e submeter-se ao homem. Com efeito, o feminino representaria o oposto completar e inferior ao masculino. Dentro da tradição judaico-cristã, isso indica que a mulher deve submissão ao homem naturalmente. As duas metades perfeitas e complementares não são iguais, e a diferença não é lida como desprovida de hierarquia. (NOGUEIRA: 2018, p.128-129)

O plano não deu certo. Eva transgrediu, mordeu o fruto proibido, desrespeitou as regras de Deus. A fêmea modelo se perdeu e o exemplo que deixou foi da insubordinação e rebeldia. O contrário do que era, e ainda é, esperado das mulheres. O Catolicismo ficou sem uma figura ideal para inspirar e doutrinar as mentes femininas. Logo, tratou de substituir a insurgente por outra figura que remetesse fielmente, tudo que era esperado de Eva. Dessa vez, era preciso que tal figura jamais surpreendesse com seus atos e rompantes impulsivos. Surge Maria.

Maria é o exemplo inatingível de como as mulheres devem ser. Virgem, pura, maternal, bondosa, caridosa, esposa. Uma mulher obediente que foi submetida e aceitou de bom grado a ordem para que gestasse um filho de Deus. Jamais questionou ou reagiu ao que lhe foi imposto, apenas consentiu. O discurso difundido pelo Cristianismo e, principalmente, pela Igreja Católica não trata da anulação feminina como uma questão puramente individual, da castidade do corpo. Existe também a necessidade de encaixotar desejos e opiniões. Ainda que não se exteriorize, a intenção é que certos pensamentos sequer cruzem a mente feminina para que não polua sua alma. A pureza almejada inclui corpo, mente e espírito.

Como escreve Silvana Mota Ribeiro no artigo “Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo” (2000), a intenção do Cristianismo é que a imagem da mãe de Jesus seja percebida fisicamente como de uma mulher casta e pura, não basta o que está no interior, a expressão pela aparência é fundamental. A noção de domesticidade e subordinação extrapola o próprio corpo de Maria. Ela passa a ter responsabilidade sobre o que os outros interpretarão ao enxergá-la. Por isso, reprime-se e é reprimida. Esse pensamento popularizou-se no subconsciente feminino. Não basta resguardar sua mente e espírito, é preciso imacular também o corpo e a personalidade pensando na forma como os outros irão perceber e julgar todo o conjunto feminino e pessoal de uma mulher.



Na Teologia Cristã, a virgindade não é apenas a abstinência de comportamento sexual (corpo), mas também a castidade na alma e no espírito e em todas as formas de desejo, pensamento, discurso e aparência. A questão da aparência é, aliás, referida inúmeras vezes nos textos católicos que prescrevem a necessidade não apenas da pureza espiritual feminina, mas também de visibilidade dessa pureza. Desta forma, a castidade estende-se para além do domínio da mulher, em si, abarcando igualmente o modo como ela é percebida pelos outros. A sua responsabilidade neste campo passa do eu visual feminino para os olhos que a podem perceber enquanto objecto de desejo sexual. É fácil perceber o impacto deste tipo de concepção no modo como (ainda contemporaneamente) a mulher lida com a sua sexualidade, o seu corpo e o seu eu visual: “Ao condenar todas as formas de visibilidade [feminina] como potenciadoras de pecado, a Igreja tem sido instrumental para a inculcação, na consciência colectiva feminina, da preocupação constante com a sua aparência; e com o impacto dessa aparência nos outros” (Tseñlon, 1995: 13). (RIBEIRO: 2000, p. 17-18)

Com isso, é fácil perceber como uma religião pode ditar o comportamento de seus seguidores de forma positiva ou negativa, a depender do referencial de quem analisa. A influência do Cristianismo na criação do estereótipo e do modelo de mulher perfeita é profunda, principalmente no Brasil. Ainda que algumas não se enquadrem e não reconheçam essa imagem como meta a ser alcançada, transgredir é difícil. Eva foi punida, classificada como pecadora. Virar as costas para Maria é um peso quase equivalente a virar as costas para Deus. Abraçar Eva significa estar em lado oposto ao Criador e confrontá-lo por próprias decisões. A fé e o entendimento das bênçãos como algo maior do que a própria existência fazem as mulheres refutarem o embate. Entre perder a proteção de Deus e renunciar a si mesma, escolhem ser abençoadas.

É importante reforçar que a fragilidade que tratamos não diz respeito apenas à força física. A imagem de vulnerabilidade feminina é construída em vários aspectos para além do corpo: Intelectual, quando as mulheres têm suas ideias e opiniões descreditas ou deslegitimadas em reuniões ou discussões. Profissional, porque as mulheres ainda recebem salários mais baixos que os homens, ainda que exerçam a mesma função. Emocional e psicológica, pela crença de que as mentes femininas não podem suportar um volume grande de informações negativas, trágicas e que isso pode levar facilmente a um surto ou estado de histeria. E, por fim, a crença de que as mulheres têm personalidades influenciáveis a depender de quem se relacionam, podendo mudar de postura e comportamento por simples interferência alheia.

A publicidade e o jornalismo, com auxílio dos veículos de comunicação em massa, podem ser determinantes para reforçar o estereótipo da mulher como sexo frágil. No livro “O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres” (1992), a autora Naomi Wolf, defende a teoria de que as tecnologias de produção em massa colaboraram para que um ideal feminino fosse difundido em grande escala. Wolf trata exclusivamente dos padrões físicos de beleza, mas a teoria que responsabiliza as ferramentas de comunicação pode ser aplicada para todos os clichês que envolvem a figura feminina.

Antes da Revolução Industrial, a mulher comum não poderia ter sentido o que sente a mulher moderna com relação à beleza, já que esta última vivência o mito como uma contínua comparação com um ideal físico amplamente difundido. Antes da invenção de tecnologias de produção em massa — daguerreotipo, foto grafias, etc. — uma mulher comum era exposta a poucas imagens dessa natureza fora da igreja. (WOLF: 1992, p. 17)

Considerando-se que pode ser mais fácil enfraquecer a mulher ocidental de classe média sob o ponto de vista psicológico agora que estamos mais fortes sob o aspecto material, o mito da beleza, na forma em que ressurgiu na última geração, teve de recorrer a sofisticação tecnológica e fervor reacionário maiores do que anteriormente. O atual arsenal do mito consiste na disseminação de milhões de imagens do ideal em voga. (WOLF: 1992, p. 20)

Ainda no livro “O mito da beleza” (1992), Naomi cita o historiador britânico John Costello e sua análise sobre propagandas voltadas ao público feminino durante a Segunda Guerra Mundial. O intelectual defende que os anúncios que enalteciam a feminilidade aliada à fragilidade não eram fruto somente do reflexo da sociedade naquele período, e sim uma estratégia das publicações para fidelizar a audiência feminina. As revistas precisavam corroborar diretamente com a manutenção dos estereótipos de gênero para resguardar seu público e liquidez. Mulheres que contrapusessem esse padrão ideal poderiam influenciar outras e prejudicar o alcance das publicações.

À medida que as mulheres reagiram favoravelmente e assumiram funções masculinas de melhor remuneração, uma nova sensação de competência e confiança as estimulava. Ao mesmo tempo, diz Costello, a propaganda “tentava preservar a imagem feminina socialmente aceitável das trabalhadoras do tempo de guerra”. Um anúncio de creme de limpeza da Pond's apresentava o seguinte texto: “Gostamos de sentir que parecemos femininas mesmo que estejamos desempenhando uma tarefa talhada para um homem... por isso usamos flores e fitas no cabelo e tentamos manter o rosto o mais bonito possível.” Costello menciona um anúncio de uma indústria de cosméticos que admitia que, embora a guerra não pudesse ser ganha com o

batom, "ele simboliza uma das razões pelas quais lutamos... o precioso direito de as mulheres serem femininas e lindas". Diante de uma enorme revolução social que estava dando às mulheres responsabilidade, autonomia, creches públicas e pagamento compensador, os anunciantes precisavam se certificar de que ainda restaria um mercado para os seus produtos. Costello observa que "não eram só os anúncios... os artigos das revistas concentravam a atenção das leitoras na necessidade de manter alto seu QF (Quociente de Feminilidade)". As revistas precisavam se assegurar de que suas leitoras não se liberariam ao ponto de perderem o interesse pelas revistas femininas. (WOLF: 1992, p. 82)

Portanto, é preciso pensar que a manutenção do imaginário da fragilidade feminina não é somente para desclassificar ou subjugar as mulheres como seres humanos. E sim que existe um propósito mercadológico e financeiro quando se mantém esse estereótipo. Naomi (1992) provoca: "A economia contemporânea depende neste exato momento da representação das mulheres dentro dos limites do mito da beleza." Classificar homens e mulheres como seres opostos cria precedente para a invenção de dois ou mais nichos no mercado: produtos para as mulheres e produtos para os homens. Destruir o estereótipo da feminilidade representa um duro golpe nas indústrias da beleza – empresas de maquiagem, produtos para cabelos, tratamentos estéticos, cirurgias plásticas e o segmento feminino da moda. Além de que, ter duas estratégias de comunicação diferentes dentro da mesma marca pode trazer mais sucesso final na comercialização e alcance de determinado produto. Os casos a seguir exemplificam.

### **2.1. Ford Corcel (1971)**

Como discutido anteriormente, o conceito de fragilidade física como característica inerente à feminilidade foi construída ao longo dos séculos. Na comunicação, essa concepção já foi anunciada de forma explícita. Um dos exemplos é um anúncio do carro Ford Corcel veiculado na Revista Claudia, em março de 1971<sup>6</sup> (Anexo 1, p. 48). Na propaganda, uma mulher loura, maquiada, bem vestida, com unhas pintadas e joias aparece apoiada no volante de um carro vermelho. A foto é estampada com a frase: "Quando o sexo é frágil, o carro tem que ser forte". A íntegra do texto do anúncio ainda sugere um traço de insegurança nas mulheres e reforça o padrão de que a mulher ideal, que corrobora com o modelo a ser seguido, é feminina e preocupa-se com a beleza física e estética.

---

<sup>6</sup> Anúncio retirado do artigo "A estereotipização da mulher em propagandas de automóveis: uma abordagem diacrônica". Disponível em: <[http://www.unoeste.br/facopp/revista\\_facopp/IC5/IC52.pdf](http://www.unoeste.br/facopp/revista_facopp/IC5/IC52.pdf)>. Acesso em: 10 maio 2018.

Quando o sexo é frágil, o carro tem que ser forte. Nenhuma mulher é frágil dentro de um carro forte. Como o Ford Corcel. Dentro dele a mulher se sente mais segura. Por causa de sua resistência. De sua potência. E nem por isso ela se sente menos mulher. Pelo contrário: o Corcel é o carro jovem, e dentro dele a mulher é mais feminina. Mais bonita. Diferente das outras. Ford Corcel - Qualidade Universal Ford. O carro jovem.<sup>7</sup>

O anúncio naturaliza a ideia de que os corpos femininos são naturalmente frágeis e precisam de alguma proteção externa para resguardá-los. Neste caso, o elemento que irá abrigá-lo em segurança é o carro. As toneladas de metais blindam os traços de fragilidade. É dito que, dentro do Ford Corcel, as mulheres se sentirão mais seguras por conta da sua resistência e potência, sugerindo, implicitamente, que sem o automóvel, elas estarão desprotegidas e vulneráveis.

Além disso, a propaganda tenta convencer o público feminino de que dirigir um automóvel potente não fará com que elas percam a feminilidade, como se pilotar um carro fosse atividade exclusivamente masculina. Ao utilizar a frase “e nem por isso ela se sente menos mulher”, o anúncio deixa explícito que existe um entendimento padrão sobre o que é “ser mulher”, a ponto de ser possível atingir menos ou mais pontos dentro dessa escala. Logo depois, apresenta esse modelo ideal: “dentro dele a mulher é mais feminina. Mais bonita.” Novamente, o ideal de feminilidade e beleza são disseminados. O pensamento divulgado nesse anúncio é de que a verdadeira mulher é a que se preocupa com estética e com demonstrar, por meio da aparência física, sua essência feminina, o que, segundo a marca, implica também na vulnerabilidade e fragilidade do corpo.

O texto termina rivalizando o gênero ao utilizar a frase “diferente das outras”. Implicitamente, as mulheres motoristas são influenciadas a seguir a feminilidade e a estética e distanciarem-se de qualquer tipo de transgressão ou negação desses estereótipos. É como se dissessem que “as outras” estão erradas e não devem ser seguidas. O anúncio desperta no público feminino a mesma sensação gerada pelo confronto das figuras de Eva e Maria. Neste caso, Eva seria “a outra”, a antagonista, e o caminho decente a ser copiado seria o da feminilidade e da preocupação com a aparência físico - como escolheu a mãe de Jesus.

---

<sup>7</sup> Transcrição do texto do anúncio. Fonte: “A estereotipização da mulher em propagandas de automóveis: uma abordagem diacrônica”. Disponível em: <[http://www.unoeste.br/facopp/revista\\_facopp/IC5/IC52.pdf](http://www.unoeste.br/facopp/revista_facopp/IC5/IC52.pdf)>. Acesso em: 10 maio 2018.

## 2.2. Cerveja “Proibida Puro Malte Rosa Vermelha Mulher” (2017)

No dia 3 de janeiro de 2017, a marca de cerveja Proibida, da Companhia Brasileira de Bebidas Premium, divulgou em sua página oficial do Facebook o lançamento de um novo produto, a “Proibida Puro Malte Rosa Vermelha Mulher”. O rótulo da bebida (Anexo 2, p.49) é rosa, cor historicamente usada para demarcar e caracterizar o gênero feminino. Diferente dos outros produtos da marca, a tipografia escolhida para o rótulo é a escrita cursiva, de espessura fina e aparência leve. Na postagem que comunicava o lançamento, a cerveja é descrita como “delicada e perfumada”.

A família Proibida Puro Malte cresceu! Uma cerveja para cada gosto e paladar, tem a Proibida Puro Malte que vocês já conhecem, e agora vocês vão conhecer também, a Proibida Puro Malte Forte que vem com um sabor intenso e marcante, já a Proibida Puro Malte Leve traz leveza e refrescância e a Proibida Puro Malte Rosa Vermelha Mulher uma cerveja delicada e perfumada, feita especialmente para você mulher. Cada cerveja tem sua marca, característica, sabor e todas são gostosas demais.<sup>8</sup>

As palavras “delicada e perfumada” fazem alusão a características identificadas como femininas. O discurso remete aos estereótipos físicos e comportamentais que rondam o imaginário da sociedade no que diz respeito à mulher. A ideia de uma cerveja feita “especialmente” para as mulheres abre questionamento sobre a necessidade de um produto criado única e exclusivamente para esse público. Além de deixar implícito que, as outras cervejas da marca Proibida são produzidas exclusivamente para os homens. Bebidas são produtos unissex, ou seja, podem ser consumidas pelos dois gêneros – masculino e feminino - sem que haja nenhuma diferença de como serão digeridas nos órgãos do corpo humano. A cervejaria apresenta a divisão clara dos públicos-alvo que mencionamos anteriormente.

A estratégia denunciada por Costello de manter a segmentação dos gêneros para garantir liquidez dos produtos não funcionou para a Proibida. A estratégia adotada para atrair especificamente o público feminino, conquistá-lo e fidelizá-lo não deu certo. Ao contrário, a reação das mulheres foi de completa indignação. A publicação foi inundada de comentários

---

<sup>8</sup> Disponível em:

<<https://www.facebook.com/aproibida/photos/a.169114946483806.42127.165764616818839/1313165808745375/?type=3&theater>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

irônicos e descontentes: “Obrigada Proibida, finalmente vou poder beber cerveja já que antes elas eram só pra homem.”<sup>9</sup>, escreveu a internauta Paula Renata Borges.

A publicação alcançou mais de 11 mil reações no Facebook, sendo oito mil e cem reações de raiva, ilustradas por um ícone de rosto vermelho com olhar fervoroso. Ou seja, 73% das impressões geradas pelo novo rótulo da marca Proibida foram de insatisfação e repulsa. Ao contrário do que acontecia nos anos 1940, como apresentado por Costello, a tática de disseminar estereótipos femininos para fidelizar a clientela não funciona mais na segunda década do século XXI. A internet e as redes sociais fortaleceram a liberdade de expressão e facilitaram a possibilidade de rebater e refutar os papéis de gênero endossados pelas Indústrias. O contato entre marca e público-alvo acontece instantânea e diretamente, a reposta insatisfeita é imediata.

### **2.3. “Bela, recatada e do lar”**

Ao contrário dos produtos que tratamos acima, que têm como objetivo principal atrair o nicho de consumidoras mulheres, a reportagem da Veja não tem como propósito imediato vender algum objeto. O que se pretende é manter e incentivar o estereótipo da fragilidade feminina em amplo aspecto. A longo prazo, como acredita Castello, que citamos anteriormente, essa estratégia poderá ajudar a consolidar como público da Revista Veja e das outras publicações da Editora Abril os dois nichos de público: mulheres e homens, separadamente.

Em 18 de abril de 2016, a Revista Veja publicou um perfil sobre a atual primeira-dama da República, Marcela Temer<sup>10</sup>. O título da reportagem foi “Bela, recatada e “do lar”” e o subtítulo: “A quase primeira-dama, 43 anos mais jovem que o marido, aparece pouco, gosta de vestidos na altura dos joelhos e sonha em ter mais um filho com o vice”. Em pouco mais de quatro mil caracteres, a repórter Juliana Linhares descreveu os cuidados estéticos, a rotina que gira em função do Presidente Michel Temer e do filho “Michelzinho” e o curto currículo profissional de Marcela.

---

<sup>9</sup> Disponível em:

<<https://www.facebook.com/aproibida/photos/a.169114946483806.42127.165764616818839/1313165808745375/?type=3&theater>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

Bacharel em direito sem nunca ter exercido a profissão, Marcela comporta em seu curriculum vitae um curto período de trabalho como recepcionista e dois concursos de miss no interior de São Paulo (representando Campinas e Paulínia, esta sua cidade natal). Em ambos, ficou em segundo lugar. Marcela é uma vice-primeira-dama do lar. Seus dias consistem em levar e trazer Michelzinho da escola, cuidar da casa, em São Paulo, e um pouco dela mesma também (nas últimas três semanas, foi duas vezes à dermatologista tratar da pele).

Por algum tempo, frequentou o salão de beleza do cabeleireiro Marco Antonio de Biaggi, famoso pela clientela estrelada. Pedia luzes bem fininhas e era “educadíssima”, lembra o cabeleireiro. [...]. Em todos esses anos de atuação política do marido, ela apareceu em público pouquíssimas vezes. “Marcela sempre chamou atenção pela beleza, mas sempre foi recatada”, diz sua irmã mais nova, Fernanda Tedeschi. “Ela gosta de vestidos até os joelhos e cores claras”, conta a estilista Martha Medeiros.<sup>11</sup>

O trecho acima reforça os atributos físicos e a rotina estética e preferências de moda de Marcela. Sempre enaltecendo o padrão de beleza em que se enquadram seus cabelos longos, lisos e loiros e reforçando o modelo de mulher recatada ideal, que usa vestidos de comprimento até os joelhos em tons discretos. Além disso, implicitamente, desqualifica sua participação em concursos de misses chamando-a de “vice-primeira-dama do lar”. Marcela é repetidamente encaixada no estereótipo da fragilidade física, intelectual e de personalidade. A reportagem nos apresenta uma mulher bonita, jovem, delicada, discreta, submissa, aparentemente vazia de conteúdo intelectual, de personalidade e carisma pouco ou nada marcantes. E ainda assim, implicitamente, um exemplo a ser seguido.

A expressão corporal de Marcela é colocada como modelo no mesmo sentido que a de Maria, mãe de Jesus. Não basta à primeira-dama ser submissa intelectualmente e viver uma vida discreta. É preciso que seu corpo comunique esse comportamento ao público de forma direta e clara. Para isso, ela esconde suas curvas, tapa a pele, não abusa de nenhum indicativo de vulgaridade ou sexualidade latente como decotes e pernas à mostra. O objetivo é que sua presença passe despercebida e que, se visível, nunca remeta a nenhuma ideia de impureza, sensualidade, exuberância. Assim como Maria, também figura ideal a ser seguida, Marcela precisa comunicar sua castidade e subserviência com o corpo.

A reportagem causou reação negativa imediata nas redes sociais entre internautas ofendidas com os padrões impostos ao longo do texto. A interpretação foi de que as brasileiras

---

<sup>11</sup> Trechos da reportagem “Bela, recatada e “do lar””, publicada na Revista Veja. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

deveriam seguir o exemplo de mulher ideal da primeira-dama: preocupar-se com a estética, pele, cabelos; viver em função de seu marido e filhos; usar roupas discretas e que escondam o corpo. Milhares de mulheres publicaram textos e fotos usando a *hashtag* #BelaRecatadaedolar expondo suas vidas fora dos padrões, diferente das de Marcela e, ainda assim, legítimas.



### 3. O CANDOMBLÉ

O Brasil é um país majoritariamente cristão, não exclusivamente. Segundo o Censo 2010 do IBGE<sup>12</sup>, pelo menos 42 religiões estão presentes neste território. Isso significa que, apesar da hegemonia da moral do Cristianismo, vários grupos populacionais baseiam suas condutas e ideologias em outras fontes de sabedoria e conhecimento. É o caso do Candomblé<sup>13</sup>, uma religião originalmente africana, que chegou ao Brasil como consequência da escravidão e do tráfico negreiro. Neste trabalho, utilizaremos o Candomblé e sua mitologia, que resistem há quase cinco séculos em solo brasileiro, para contrapor o estereótipo da fragilidade feminina que fora muito construído a partir das doutrinas católicas.

O Candomblé é uma manifestação religiosa de origem africana. O epicentro do culto, a cidade de Ifé, fica no território que hoje compreende a Nigéria, na África Ocidental. A religião chegou ao Brasil por conta da escravidão e do tráfico atlântico de escravizados. Ao embarcar nos navios negreiros, os africanos ganhavam novos nomes, de origem europeia. Simbolicamente, perder o nome representa a morte da própria identidade. A partir daquele ponto, eles teriam que abandonar sua fé, traços culturais, costumes e personalidades e reinventar a própria existência. Portanto, as religiões africanas em solo brasileiro são uma consequência da migração forçada.

Antes da colonização europeia, o continente africano era dividido territorialmente entre grupos étnicos tribais. Naturalmente, as disputas por territórios e recursos naturais eram marcadas por conflitos e batalhas entre tribos. Ao longo dos séculos, muitas etnias foram extintas. A colonização europeia na África começou no século XIV com a ocupação das Ilhas Canárias pelos portugueses. Nos três séculos seguintes, as potências colonizadoras europeias – Portugal, Espanha, Holanda, França e Reino Unido – invadiram e tomaram territórios africanos desordenadamente e traficaram os africanos para suas colônias.

É importante reiterar que o sistema escravocrata não foi inventado pela exploração europeia na África. A escravidão no continente cresceu e se desenvolveu antes da chegada dos europeus. No entanto, foi o comércio atlântico que estimulou e intensificou o comércio interno

---

<sup>12</sup> Disponível em <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2018.

<sup>13</sup> A palavra “Candomblé” é uma denominação de origem baiana que se popularizou no Brasil.

de escravizados. A escravidão africana estava enraizada em estruturas legais e seu funcionamento era completamente diferente de como ocorria na Europa e nas Américas.

A escravidão era difundida na África atlântica porque os escravos eram a única forma de propriedade provada que produzia rendimentos reconhecida nas leis africanas. Em contraste, nos sistemas legais europeus a terra era a principal forma de propriedade privada lucrativa, e a escravidão ocupava uma posição relativamente inferior. De fato, a posse da terra era em geral uma pré-condição na Europa para a utilização produtiva de escravos, ao menos na agricultura. Em razão de sua característica legal, a escravidão era de muitas maneiras o equivalente funcional do relacionamento do proprietário da terra com seu arrendatário na Europa e talvez igualmente disseminada. Nesse sentido, foi a ausência de propriedade privada de terras - ou para ser mais preciso, foi a propriedade corporativa da terra - que levou a escravidão a ser tão difundida na sociedade africana (THORNTON; 2004, p. 125).

Segundo Pierre Verger (*apud* COSSARD, 2011) a chegada, em solo brasileiro, dos africanos comercializados pelo tráfico negreiro começou ainda no século XVI. No início, a principal rota era entre a Bahia, estado brasileiro no nordeste do país, e o Golfo da Guiné, em territórios que, hoje, equivalem ao Congo e ao norte de Angola. O povo da etnia banto, de Angola, era conhecido por composto de excelentes agricultores, por isso, foram escravizados em massa. No final do século XVIII, as relações entre Brasil, Congo e Angola diminuíram. Movidos pela necessidade de escoar a produção de tabaco de qualidade inferior, que era recusada por Portugal, os comerciantes baianos estreitaram suas relações com os povos da Costa do Benin, onde a mercadoria era muito apreciada.

O tabaco era pago com mais escravizados. Por isso, durante todo o século XVIII, a Bahia recebeu africanos da Costa do Benim, principalmente do Reino de Daomé e dos territórios no entorno. Nei Lopes (2005) 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. Segundo Pierre Verger (*apud* BARROS & TEIXEIRA: 2004), as primeiras menções às religiões africanas no Brasil constam em documentos e anotações feitas pela Inquisição Portuguesa, em 1680, quando o navegador Sebastião Barreto denunciou, em carta à Corte, os costumes religiosos de negros na Bahia.

Os escravizados foram espalhados por todo o território brasileiro em engenhos e plantações. No entanto, três regiões do Brasil ficaram marcadas por traços culturais mais

específicos: O Maranhão, com a presença daomeana; os congo-angolenses em parte do nordeste e todo o sudeste; e os jeje-iorubás em Salvador, capital da Bahia. (LOPES: 2005). Inicialmente, a presença majoritária de escravizados vindos do Congo e de Angola fortaleceu e solidificou esta nação do Candomblé no Rio de Janeiro.

Apesar da vigilância inglesa, as notícias dos cônsules ingleses na Bahia indicavam o florescimento do comércio para o Norte do Equador; em 1835 o cônsul John Parkinson observou que a maioria da população baiana era Nãgô. Francis Castelnau confirmou isto em 1848, acrescentando que ao contrário no Rio os escravos foram mais de Angola e do Congo. (RUSSEL *apud* ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 32)

Atualmente, a presença da nação daomeana, no Brasil, conhecida como “jeje-nagô”, ainda é forte no Maranhão. Seu reduto principal é a Casa da Mina, terreiro tradicional na capital do estado. O culto congo-angolense do sudeste diminuiu suas proporções com o passar das décadas. Conhecido popularmente como “banto”, nome do idioma falado pelos nativos, a nação foi perdendo lugar no sudeste para os iorubás, renomeados como Ketu. Originariamente fixados na Bahia, os costumes do povo proveniente da região Ketu foi a que mais cresceu e de expandiu pelo país, principalmente para o Rio de Janeiro.

A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os Kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros.” (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 28)

As três principais nações do Candomblé – jeje-nagô, Ketu e banto - foram conquistando, perdendo e demarcando seu território ao longo dos séculos. “Cada uma dessas tradições se reporta a uma região da África e identifica práticas e crenças religiosas específicas” (MIRANDA ROCHA: 2000, p. 21). Entre as nações, os rituais são diferentes, assim como os idiomas falados e as divindades adoradas. Apesar de todas serem categorizadas como “Candomblé”, comportam-se como três religiões diferentes.

É importante elucidar que a popularização do termo “nagô”, usado para tratar vulgarmente população africana trazida ao Brasil, pode ter colaborado para o desconhecimento brasileiro quanto às centenas de etnias existentes na África. Juana Elbein dos Santos (2012) explica que diversos grupos provenientes da região conhecida como Yorubaland acabaram nomeadas, em solo brasileiro, como “nagôs”.

Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yoru baland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nàgô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 28)

O Candomblé é fundamentado na crença nos orixás, que são divindades africanas. Cada orixá representa um elemento na natureza – cachoeira, mar, floresta, raios e tempestades, pedreiras. Também carregam personalidades distintas. Alguns são violentos, guerreiros, outros maternais ou desbravadores. Eles são os guardiões dos humanos que praticam o Candomblé. Segundo o historiador Luiz Antônio Simas<sup>14</sup>, os orixás são ancestrais dos povos africanos que foram divinizados em um momento chave de suas vidas, seja na morte ou durante um rompante profundo de raiva ou arrependimento.

Na África, acredita-se que as pessoas descendem dos orixás. Portanto, 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 Oió, também parte do Estado nigeriano. Ainda segundo Simas<sup>15</sup>, os terreiros brasileiros remontam o mapa de África, por abrigarem, em um mesmo território, o culto a vários orixás. É como se cada casa de santo fosse um estado ou cidade africana.

Logo, a constituição dos terreiros brasileiros não é fidedigna ao culto africano, nasceram como uma estratégia para agregar as crenças individuais nos orixás e manter os vínculos e laços entre as comunidades. Desta forma, os terreiros, roças ou casas-de-santo são, segundo Nina Rodrigues (*apud* BARROS & TEIXEIRA, 2004), uma forma de resistência e coesão social. Juana explica, em síntese, o que são os terreiros de Candomblé brasileiros:

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)

---

<sup>14</sup> Em aula do curso “Canjiras Brasileiras: da costa africana às matas e esquinas do Brasil”, ministrado entre junho e julho de 2016, no Rio de Janeiro.

<sup>15</sup> Em aula do curso “Canjiras Brasileiras: da costa africana às matas e esquinas do Brasil”, ministrado entre junho e julho de 2016, no Rio de Janeiro.

Os rituais do Candomblé têm como objetivo final a obtenção do “axé”. O axé é a energia espiritual que está contida em cada objeto, animal, indivíduo, força da natureza e circula entre todos esses elementos. O axé é a ligação entre todos os elementos existentes entre o Orum e o Aiê. Não é possível enxergar fisicamente a energia do axé, apenas pressentir e sentir. No entanto, o axé também comporta representações materiais, é o caso do conteúdo mais preciso de um terreiro, uma mistura de elementos sagrados que fortalecem espiritualmente aquele espaço. Ao “plantar o axé”, o terreiro é sacralizado. As oferendas têm como princípio reestabelecer o axé do candomblecista, que pode ter se esvaído por conta de doenças ou energias negativas de outras pessoas. Segundo Juana, todos os indivíduos são detentores de axé.

Por meio da atividade ritual o àse é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela Ìyá-l’àsè e através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de àse.” (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 37)

Neste trabalho, usaremos contos mitológicos do povo proveniente do reino de Ketu, a nação do Candomblé que mais se popularizou no Brasil. Os dois maiores terreiros de Salvador, a cidade capital nacional das religiões de matriz africana, são da nação de Ketu: o Ilê Axé Opó Afonjá, atualmente sob o comando da ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, e o Ilê Iyá Omi Àse Iyamasé, conhecido popularmente como Gantois, da ialorixá Mãe Carmen de Oxaguian. Também por isso, as nomenclaturas e características do Candomblé que mais se popularizaram no Brasil, como os nomes dos orixás, seus elementos e cores, são originárias dos fundamentos do povo de Ketu.

O território de Ketu foi ocupado após a migração de um grupo proveniente de Ifé, reino fundado pela orixá Odudua. Segundo a história oral, em certo momento, Odudua recebeu em Ifé - reino central e principal dos cultos aos orixás, atualmente corresponde a Laos, capital da Nigéria - coroas de contas com franjas que cobrem o rosto, os adês, e saíram terra afora a fundar novos reinos (DA COSTA E SILVA: 2006).

Foram descendentes de Odudua que partiram de Ifé e fundaram os primeiros reinos iorubás, entre eles: Owu, Ketu, Ibinin (ou Benin), Oió, Ijebu-Odé, Ilexá, Ondô, entre outros. Um grupo de cerca de 120 famílias, comandadas por Edê, líder do povo ebgá, chegou à região

de Ketu, onde ergueu cabanas. O reino de Oió, o mais proeminente entre os reinos iorubás, conseguiu grande parte de sua expansão na direção sudeste graças aos aliados de Ketu. Por meio deles, ainda no século XVII, Oió começou a oprimir os povos jejes do reino de Daomé. (LOPES: 2005)

O reino de Ketu existia na fronteira com Daomé, em território onde hoje se situa a Nigéria. Apesar de ter seu território fortificado, o reino foi severamente atingido e por fim, destruído, pelo reino de Daomé, em 1789. Um grande contingente de habitantes de Ketu foi feito prisioneiro pelos daomeanos e embarcados como escravizados nas cidades de Ajudá e Cotonou e levados, principalmente, para a Bahia (LOPES: 2005). A antropóloga Juana Elbein dos Santos (2012) escreveu em sua tese de doutorado “Os Nagô e a Morte” que é provável que o primeiro contingente de africanos de Ketu vendidos no Brasil seja fruto desse ataque daomeano ao reino de Ketu em 1789:

Com todas as reservas possíveis, visto que não dispomos de documentos, parece provável que o primeiro contingente de Kétu vendido no Brasil proveio do ataque de Kpengla (Adahoozon II), rei de Abomey, levou a cabo em 1789 durante o reinado de Akebioru, quadragésimo Alakétu, soberano dos Kétu. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 28)

Em outro trecho, Juana ressalta como as investidas do reino de Daomé contra os seus vizinhos foram responsáveis pela captura e venda de diversos grupos étnicos. A antropóloga reforça que Ajudá e Cotonou seriam os principais pontos de saída de africanos escravizados que aportaram no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre Òyó, a capital do reino Yorùbá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura e, em seguida, a venda de numerosos grupos Egba, Ebado e Sábé, particularmente dos Kétu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonou. A esses contingentes agregaram-se – depois da queda de Òyó e de desapiedadas lutas intestinas que culminaram com a revolta e a perda de Ilorin – grupos provenientes do próprio território de Òyó, grupos Ijesa e Ijebu. Os Kétu foram os mais profundamente atingidos pelos daomeanos Abomey. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 28)

Como mencionamos anteriormente, segundo Nei Lopes (2005), no início do século XIX, a cidade de Salvador mantinha estreita ligação de comércio de escravizados com a região do Golfo da Guiné. Essa circunstância levou à maior coesão dos iorubanos na região, principalmente os de Ketu, que habitavam, originalmente, o território na fronteira com o reino

de Daomé, que hoje compreende a Nigéria. Na época, metade da população africana na cidade de Salvador era composta por iorubanos e seus vizinhos fons (jejes), grúncis, nupês ou tapas, hauçás e outros. Por volta de 1835, de 65 mil habitantes da cidade, 36 mil eram escravizados, dos quais 60%, ou seja, 20 mil eram das etnias mencionadas. Desta forma, as tradições culturais e religiosas do povo iorubano de Ketu consolidaram-se e tornaram-se hegemônicas em relação às outras nações africanas que chegaram ao Brasil.

#### 4. OXUM

Os orixás são entidades espirituais que se comunicam com os homens por meio do transe, da possessão. Em todos os cultos de matriz africana, no Candomblé de Ketu, no jeje-nagô do Maranhão, no banto e na Umbanda, Oxum tem presença marcante. No entanto, em outras vertentes do Candomblé à parte do ramo nagô, Oxum se apresenta por analogia com outras divindades. É o caso de Aziri, nos ritos jejes da Bahia e do Maranhão; Dandalunda e Kissimbe nas nações congo e angola na Bahia (DE LIMA: 2012). Neste trabalho, será analisada a representação de Oxum no Candomblé de Ketu.

Oxum é considerada uma das principais orixás de energia feminina. Além de dona do ouro e da beleza, sua representação é sempre marcada pela vaidade, estando sempre enfeitada de joias, colares, brincos. Ela é símbolo da procriação e da fertilidade, representa a grande mãe ancestral que rege a fertilidade feminina, por isso, está intimamente ligada ao sangue menstrual. Protege a gestação os bebês nos primeiros anos de vida, até que adquiram algum grau de independência. Por isso, é comumente intitulada de yeye, palavra iorubá que significa mãe, como explica Juana Elbein nos trechos a seguir:

Òsun é a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação e, nesse sentido, ela está associada à descendência no àiyé. Ela é a patrona da gravidez. O desenvolvimento do feto é colocado sob sua proteção como a do bebê até que ele comece a “armazenar” conhecimentos e linguagem. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 90)

Surge aqui a primeira associação importante: por ser patrona da gravidez, Òsun está diretamente associada ao corrimento menstrual, ao “sangue vermelho” que é o seu àse principal, e às atividades que regem e representam esse corrimento. É devido ao seu simbolismo materno que ela é saudada como Yèyé, sendo ye ou ya uma das mais difundidas raízes significando mãe e fazendo parte de muitas palavras desde as línguas protobantu até a Fulani. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 91)

O elemento de Oxum é a água doce, por isso, no Brasil, seus domínios são os rios, cachoeiras, lagoas e o encontro do rio com o mar. Seu culto teve origem nas cidades de Ilexá e Oxogbô, onde vivia o subgrupo étnico iorubá ijexá, onde corre o rio Osun. Atualmente, Ilexá é uma cidade localizada dentro do estado denominado Osun, no sudoeste da Nigéria. No Brasil, Oxum é cultuada como uma das divindades principais em todas as casas de Candomblé de Ketu ou de quaisquer outras nações.



Com efeito, Òsun, outro poderoso òrisà genitor do lado esquerdo, é considerada como a mais eminente das Ìyá, símbolo do feminino, rainha excelsa cujo culto, difundido em todo o Brasil, é originário da terra Ìjèsà. Seu principal templo está situado em Òsogbo e o Atáója – o Oba da região – é seu principal adorador.

Dizíamos que água e terra veiculam o àse genitor feminino: a água-elemento contido na terra. Òsun é o òrisà do rio de mesmo nome que atravessa toda a região mencionada acima. No Brasil, ela não está associada a algum rio em particular, mas a todos os rios, córregos, cascatas e meio ao mar, visto que a grande entidade Olôkun, associada ao mar em país Yorùbá, não é cultuada no Brasil. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 90)

A mãe da água doce é poderosa e detentora de muitos saberes, muitos deles conquistados com seu comportamento sedutor. Usa-se da sua beleza para se aproximar dos orixás e descobrir seus segredos. Assim fora com Ossaim - orixá que representa as folhas - com quem aprendeu os encantamentos das folhas e com Orunmilá – orixá da profecia, o único que sabe jogar e interpretar os búzios - que a ensinou o segredo do jogo de búzios (DE LIMA: 2012).

Segundo a mitologia, por conta de sua sensualidade, nutriu romances com quase todos os orixás. No entanto, seus encontros mais expressivos foram com Xangô e Oxóssi. Sempre fiel, viveu com apenas um de cada vez, mas não necessariamente era a única esposa. Dividiu Xangô com Iansã e Obá. Com a última, nutriu grande rivalidade que culminou em briga. Trataremos deste mito mais à frente. Com Oxóssi, Oxum gerou seu único filho, Logunedé, conhecido por passar metade do ano pescando nos rios coma mãe, e a outra metade, caçando nas matas com o pai.

Seu principal objeto é o abebé, um leque de latão dourado com um espelho no centro. Oxum é frequentemente retratada olhando-se no espelho, admirando sua própria beleza. No entanto, o objeto também aparece frequentemente na mitologia como instrumento de guerra. Mais a frente, trataremos de como o espelho de Oxum é frequentemente interpretado como símbolo máximo de sua vaidade e futilidade. A verdade é que o seu espelho, assim como a sua sensualidade e voluptuosidade são suas armas de guerra. Foi com o abebé que Oxum derrotou inimigos desviando luz e raios para os olhos deles (DE LIMA: 2012).

#### **4.1. A imagem frágil de Oxum**

Oxum é quase que exclusivamente atrelada somente à sua beleza e sensualidade. Como falamos no capítulo anterior, a construção histórica do gênero feminino pautada na aparência física, subserviência, obediência e domesticidade acabaram por enraizar os estereótipos de gêneros ocidentais em figuras religiosas africanas. A mente construída sob os padrões ocidentais entrelaça automaticamente a beleza e sensualidade de Oxum à fragilidade, à ingenuidade e, até mesmo, à ignorância. Até hoje, as mulheres necessitam lembrar à sociedade, principalmente perante os homens, que podem ser inteligentes, perspicazes e destemidas.

Mais adiante, falaremos sobre a mitologia africana e como os próprios mitos seculares iorubás rebatem a imagem de Oxum como uma orixá frágil e vulnerável. Adiantemos, então, que a sociedade civil iorubá não é construída sob os mesmos padrões de gênero que as ocidentais. Como explica a historiadora Oyeronke Oyewumi (2017), a biologia do sexo que se nasce não é determinante e nem condiciona a posição que o indivíduo ocupará na sociedade ou quais atividades exercerá.

Em contraste, na sociedade Yorùbá as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais, não da biologia. Gravidez e parto são relevantes apenas em relação à procriação, como deveriam ser. Os fatos biológicos não condicionam quem será o monarca ou quem poderá comercializar em um mercado. Na concepção indígena Yorùbá, essas questões são propriamente sociais, não biológicas. Assim, a anatomia de alguém não define sua posição social. Então, a ordem social Yorùbá precisa de uma cartografia diferente e não uma aproximação baseada no gênero que pressupõe a biologia como o fundamento do social.<sup>16</sup> (OYĒWÚMÍ: 2017, P. 55)

A esta fragilidade atribuída a Oxum também podemos relacionar a noção maniqueísta apropriada pelo universo judaico-cristão e enraizada nas sociedades construídas sob domínio do Cristianismo. Na doutrina cristã, a dicotomia entre bem/mal, inferno/paraíso, deus/diabo, pecador/casto são difundidas fervorosamente. O objetivo direto da fé cristã é salvar-se de estar do lado dicotômico negativo na hora do juízo final.

---

<sup>16</sup> Tradução da autora. Trecho original: “En contraste, en la sociedad Yorùbá las relaciones sociales desprenden su legitimidad de hechos sociales, no de la biología. El embarazo y el parto son relevantes unicamente en relación con la procreación, como deben serlo. Los hechos biológicos no condicionan quien será monarca o quién podrá comerciar en el mercado. En la concepción indígena Yorùbá, dichos problemas son propriamente sociales, no biológicos; así que la anatomía de alguien no define su posición social. Entonces, el orden social Yorùbá necesita una cartografía diferente y no una aproximación basada en el género que asume la biología como el fundamento de lo social.”

No entanto, o Candomblé não é pensado ou construído desta maneira. Mais a frente, falaremos com profundidade sobre a mitologia africana, mas adiantemos que em África, todos os indivíduos e divindades possuem partículas de bem e de mal. Ninguém tem somente uma característica. Todos transitam entre os erros e acertos, bondades e maldades, assim como os seres humanos em vivência na Terra.

Os iorubás acreditam que os homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no Cristianismo. Cada um herda do orixá de que provêm suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem. (PRANDI: 2013, p. 24)

Portanto, é natural que, conhecendo a primeira imagem lânguida, sensível e sensual de Oxum, não se pense prontamente que possa existir uma personalidade também dissimulada, violenta e agressiva. O olhar ocidental judaico-cristão é condicionado a encaixar indivíduos e, portanto, divindades em compartimentos dicotômicos. As pessoas não são enxergadas em seu amplo aspecto. Se ela parece, no primeiro contato, boa e ingênua, automaticamente, é renegada a ela qualquer associação futura com a maldade e malícia.

A imagem clássica de Oxum sentada à beira do rio, se admirando em um espelho, não remete a nenhuma característica violenta ou agressiva. O abebé, espelho que Oxum carrega, é o grande apetrecho que nos leva a enxergá-la como vaidosa e fútil. Engana-se quem pensa que a função do espelho é apenas para que a deusa admire seu próprio reflexo. Em diversos mitos, ele é usado como arma de guerra. O filósofo Renato Nogueira (2018) no livro “Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual” cita o seguinte mito:

[...] Xangô tinha diversas esposas. As prediletas eram Iansã e Oxum. As duas viviam em certa celeuma, um estranhamento constante que fazia que evitassem ficar juntas sem a presença de outras ou outros. Certa feita, Iansã se enfezou com Oxum e decidiu usar sua espada. A bela Oxum estava no lago banhando-se e só tinha seu espelho em mão. Por meio dele, Oxum enxergou a aproximação de Iansã e, recordando as bênçãos e orientações dadas por Obatalá, usou a luz do sol para cegar a guerreira e escapar. (NOGUERA; 2018, p. 94)

Não estamos, neste trabalho, negando a vaidade, a beleza ou a sensualidade de Oxum, mas sim questionando porque a análise da orixá é feita somente pelo viés estético. É o paralelo perfeito com os estereótipos criados para as mulheres. A beleza aliada à inteligência causa estranhamento, descrédito, como se as mulheres não pudessem abrigar várias qualidades e características distintas e tivessem que, obrigatoriamente, performar apenas um traço de personalidade.

Portanto, reforçando o que diz Renato (2018), Oxum utiliza da sua inteligência para ressignificar a finalidade do abebé. O espelho deixa de ser apenas um objeto e torna-se a sua principal arma. O filósofo resume uma das lições do mito: “o espelho deve ser um instrumento de intervenção na realidade, nunca pode ser uma ferramenta de intensificação do ego”. Assim, a deusa transforma sua vaidade, vista por alguns como seu ponto fraco, em sua maior aliada nas batalhas e coloca essa característica como positiva para enfrentar as adversidades.

#### **4.2. Vulnerabilidade na obra de PJ Pereira**

Neste capítulo vamos analisar como Oxum é retratada no primeiro livro da trilogia “Deuses de dois mundos” do escritor Paulo Jorge Pereira, conhecido como PJ Pereira. “O livro do silêncio”, primeiro da série, foi lançado em 2014 e teve repercussão positiva no Brasil, principalmente, entre os praticantes de religiões de matriz africana. A história entrelaça dois universos: a vida de um jornalista e seus desafios profissionais e a jornada dos orixás no Orum para recuperar os poderes de adivinhação de Orunmilá que foram silenciados. O principal elogio feito ao enredo foi sobre a naturalização da mitologia e a humanização dos orixás.

A escolha de analisar este livro foi baseada, principalmente, na sua repercussão entre os devotos das religiões de matriz africana, números de vendas e alcance expressivo nas redes sociais. Segundo reportagem da Revista Veja<sup>17</sup>, até 2015, os dois primeiros livros venderam 50 mil exemplares. No *Facebook*<sup>18</sup>, a página da trilogia, intitulada “Deus de dois mundos, de

---

<sup>17</sup> KASUMOTO, Meire. **Brasileiro desafia best-sellers americanos com série sobre orixás**. Revista Veja. Maio de 2015. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/entretenimento/brasileiro-desafia-best-sellers-americanos-com-serie-sobre-orixas/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

<sup>18</sup> DEUSES DE DOIS MUNDOS, DE PJ PEREIRA. Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/DeusesdeDoisMundos/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

PJ Pereira” acumula 210.437 curtidas. No *Youtube* oficial do autor<sup>19</sup>, o *trailer* da saga alcançou 530.033 visualizações. Além disso, o autor fala, ainda na reportagem da Revista Veja, que os direitos dos livros foram vendidos para a produtora *The Alchemists*, que tem sede no Brasil e em Los Angeles, cidade dos Estados Unidos da América.

Segundo informações dadas pela página oficial da Trilogia, no *Facebook*<sup>20</sup>. Ao todo, os quatro livros venderam 70 mil cópias no Brasil. A trilogia foi lançada também em Portugal e na Polônia e teve os direitos autorais comercializados para Argentina, Uruguai e Chile. É importante ressaltar que nenhum dos cinco países que compraram os direitos pela publicação da obra ainda detém tradição de cultos, rituais ou religiões africanas. Portanto, o interesse na série literária não é, necessariamente, pela fé nos orixás, talvez pelo interesse na mitologia africana aplicada à literatura fantástica.

Embora Oxum tenha sido descrita como orixá, incapaz, ingênua, o livro ganhou notoriedade. Ainda que a orixá tenha protagonismo forte ao longo de toda história, sua grandiosidade enquanto guerreira ardilosa e voraz é pouco explorada e, quando seus feitos combativos são mencionados, é sempre em um tom de surpresa, como se não fosse esperado de Oxum tais comportamentos. Abaixo, três exemplos de passagens do texto que reforçam os estereótipos acerca de sua personalidade,

Orunmilá se virou e reconheceu seu mensageiro. Logo atrás vinha Oxum, a bela filha do babalaô, cheia de joias e enfeites, com o cabelo arrumado como se estivesse pronta para ir a uma festa. Ela não deveria estar lá. (PEREIRA: 2014, p. 55)

No dia seguinte, Oxum tentou novamente convencer o pai de levá-la com eles. Mas Orunmilá já havia se convencido de que ela, tão acostumada às joias e ao conforto, jamais se adaptaria às condições dos próximos dias, pois Oxum era mimada demais. Sua vontade se dava muito mais pela proibição do que pelo espírito de aventura. Não havia dúvidas: mudaria de ideia assim que percebesse que não teria ninguém para lavar suas preciosas joias. (PEREIRA: 2014, p. 73)

Exu olhou para o mestre, pedindo autorização para tomar uma atitude. Era aquele momento ou mais nenhum. O adivinho olhou para a filha, frágil e

---

<sup>19</sup> DEUSES de Dois Mundos: a trilogia épica dos orixás. Produção: Laundry Design. 2’52”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GNAWuAlQKqE>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

<sup>20</sup> A autora perguntou, via mensagem no Facebook à página oficial da trilogia, mais informações sobre número de exemplares comercializados e direitos autorais vendidos a outros países.

indefesa, ainda nas mãos de um dos gheledes e abaixou a vista. Exu compreendeu e repetiu o gesto de respeito. (PEREIRA: 2014, p. 92)

No sexto capítulo, falaremos de alguns mitos africanos que exploram o ímpeto guerreiro, e até violento, de Oxum. A mistura de sensualidade com o espírito combativo pode parecer conflitantes, mas a mitologia é clara em expor que a voluptuosidade também é uma de suas armas de guerra. A sedução é usada para confundir, iludir, atrair ou despistar o oponente. No trecho abaixo d'O Livro do Silêncio, a sensualidade é usada para atrair o oponente. No entanto, há excesso de sexualização do corpo físico de Oxum. É importante lembrar que orixás são representações de energias. A bem da verdade, nenhum orixá tem corpo humano físico. Na mitologia, a sexualidade a florada e voluptuosa de Oxum é mencionada de forma direta, mas subjetiva, não atrelado diretamente a uma parte ou formato de um corpo humano.

Girava, saltava e se movia como se fosse uma nuvem. Lentamente, depois com vigor e de novo lento. Oxum tinha as coxas grossas e os glúteos firmes de quem nunca parou de dançar. Uma cintura fina sob peitos do tamanho e da idade que não se consegue tirar os olhos. E sabia disso. Assim, de pouco em pouco, ela foi mudando de lugar. Passando por outras clareiras, outras árvores e outros caminhos. Um passo depois do outro, o estranho observador seguiu a dança sedutora de Oxum sem perceber seu estratagemas. (PEREIRA: 2014, p. 119)

Oxum estava mesmo bela. O corpo de curvas sinuosas e a pele firme de quem mal deixou a puberdade encantaram os presentes. Mas o leve soar de seus brincos e dos colares reluzentes, somados ao seu olhar triunfante enquanto caminhava por entre o público, levantou uma outra possibilidade entre alguns incautos. (PEREIRA: 2014, p. 131)

Relacionar a sensualidade de Oxum às formas físicas humanas de forma tão direta, cria uma imagem da orixá que não existe e também reforça estereótipos às mulheres. Um corpo dito sensual descrito como “morada de coxas grossas, glúteos firmes, cintura fina e peitos de tamanhos ideais” reforça toda a ideia de que há um padrão de beleza a ser alcançado. Içar um orixá a esse padrão é desleal com as mulheres leitoras da obra de ficção, desonesto com a mitologia africana que jamais mencionou formas físicas de forma tão explícita e, principalmente, com a realidade étnica e tribal da África subsaariana que, até hoje, não sexualiza o corpo e, principalmente, os seios femininos como faz o Ocidente colonizado.

O “Livro do Silêncio”, primeiro da trilogia “Deuses de dois mundos” reforça os estereótipos popularizados pelo senso comum acerca da personalidade de Oxum. A imagem que é transmitida ao leitor nada tem a ver com as características expostas na mitologia africana

do Candomblé. É preocupante que esta imagem de Oxum esteja sendo difundida para pessoas leigas que não terão nenhuma bagagem intelectual ou cultural do Candomblé ou de outras religiões de matriz africana para refutar e filtrar tais informações.

## 5. MITOLOGIA AFRICANA

Um conto, uma história, uma narrativa. Segundo Everaldo Rocha (1996), o mito “é uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações”. O dicionário Houaiss apresenta como primeira definição de mito o significado: “relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana; lenda, fábula, mitologia”. O dicionário exemplifica com as lendas dos índios do Xingu e os mitos da Grécia Antiga. A mitologia, portanto, nada mais é do que um conjunto de mitos característicos de um povo ou região, como explica Renato Nogueira (2018):

Um mito é sempre uma história. A mitologia é o conjunto de mitos organizados dentro de uma lógica que confere linearidade, consistência e coesão a essas narrativas produzidas por uma cultura. (NOGUERA: 2018, p. 14)

Juana Elbein explica a importância dos mitos africanos, chamados “itan” no idioma iorubá, no contexto das religiões africanas. São os itans que guiam a função oracular dos pais-de-santo ou babalaôs e, portanto, eternizam os rituais e as crenças.

A palavra Nàgô itán designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itán àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelas babaláwo, sacerdotes do oráculo Ifá. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 57)

Os mitos são frequentemente deslegitimados ou invalidados pelas ciências humanas e exatas por tratarem de criaturas sobrenaturais, não humanas, que não existem real e fisicamente no mundo atual. As mitologias gregas, nórdica, japonesa, indígena, iorubá apresentam forças irrealis, figuras que podem ou não ter existido. Everaldo reforça que esse tipo de história não precisa ser verossímil para ter importância e relevância dentro das comunidades que os compartilham.

Aqui o aspecto principal é que, embora o mito possa não ser a verdade, isto não quer dizer que seja sem valor. A eficácia do mito e não a verdade é que deve ser o critério para pensá-lo. O mito pode ser efetivo e, portanto, verdadeiro como estímulo forte para conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento do ser humano ao lidar com realidades existenciais importantes. (ROCHA: 1996, p. 3-4)

Como todas as outras, a mitologia africana é fundamentada na oralidade. Diferente de outros conjuntos mitológicos que não viraram base para cultos religiosos, como a nórdica, por



exemplo, os mitos de África tornaram-se base para várias vertentes de religiões de matriz africana. De maneira oposta à Bíblia cristã, ao Alcorão para os muçulmanos e à Torá para os judeus, o Candomblé não possui livros ou escritos base. A perpetuação das tradições deve-se à transmissão oral entre os grupos que compartilham a crença nos orixás. Por conta disso, a relação interpessoal e social nos espaços de confraternização e culto dos terreiros é imprescindível para manter viva a religiosidade. Todos rituais secretos e saberes profundos são passados de geração para geração por meio da comunicação oral, como explica Juana Elbein (2012):

A oralidade é um instrumento a serviço da estrutura dinâmica Nàgô. A dinâmica do sistema recorre a um meio de comunicação que se deve realizar constantemente. Cada palavra proferida é única. Nasce, preenche sua função e desaparece. O símbolo semântico se renova, cada repetição constitui uma resultante única. A expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação e dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o àse concentrado dos antepassados a gerações do presente. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 49)

Enganam-se os que pensam que a mitologia do Candomblé existe apenas para ilustrar as crenças de forma lúdica. Primordialmente, os contos são responsáveis por perpetuar os segredos da religião através das gerações, mas também, possibilitam a vinda das divindades para o Aiê e explicam, para melhor entendimento dos fiéis, a origem e sentidos de suas danças e gestos. Como resume Juana Elbein (2012), “A palavra é atuante, porque é condutora do poder do àse”. Os rituais, oferendas e rezas explicam-se e originam-se nos mitos africanos. Portanto, é por meio da palavra falada que o axé se realiza. Segundo José Bastide (2012), “o mito justifica o rito”.

Os mitos, os ritos do Candomblé, não só explicam como procuram dar sentido às coisas realizadas. Muitas vezes esses mitos são apresentados em forma de cânticos, numa narrativa de acontecimentos primordiais que visam a possibilitar a vinda das divindades, estimulando suas danças com movimentos e gestos que ressaltam esses acontecimentos. (BASTIDE: 2012; p. 19)

A perpetuação do Candomblé depende da disseminação da mitologia, da manutenção de seus significados e das relações sociais e hierárquicas de aprendizado que são estabelecidas nos terreiros. Por conta disso, é evidente que o Candomblé não é uma religião que possa ser praticada de forma solitária. No mundo atual que demanda a palavra escrita para firmar

compromissos, prestar contas, fornecer garantias, falar em sociedades e grupos de cultura exclusivamente oral parece fora de realidade. As religiões de matriz africana resistem e provam que é possível perpetuar tradições apoiando-se unicamente na fala verbal, que só existe por meio do diálogo entre dois ou mais seres humanos.

Estudar e pôr em relevo os textos orais, o estilo e a literatura oral, a transmissão oral como parte de um patrimônio e da técnica de comunicação de um grupo social é uma coisa, mas valorizar esse aspecto do sistema global da comunicação ao ponto de falar de “cultura ou civilização da oralidade” parece-nos pouco satisfatório por ser insuficiente. A transmissão do conhecimento é veiculada através de complexa trama simbólica em que o oral constitui um dos elementos. O princípio básico da comunicação é constituído pela relação interpessoal. (ELBEIN DOS SANTOS: 2012, p. 53)

Como foi dito no capítulo “Oxum”, a mitologia africana não apresenta somente características positivas, altruístas e bondosas das divindades. Os iorubás entendem que os seres humanos contemporâneos estão apenas revivendo tudo o que já aconteceu entre os orixás. Nenhuma atitude ou acontecimento seriam inéditos (PRANDI: 2001). Portanto, a mitologia que rege o Candomblé apresenta todo e qualquer tipo de crueldade e violência, além de incesto, traição, estupro. Ao mesmo tempo em que trata os orixás como seres divinos, os humanizam por quase igualá-los aos seres humanos no âmbito dos sentimentos, fraquezas e impulsos.

O próprio alfabeto iorubá foi criado e ajustado para representar graficamente a pronúncia do idioma falado. O iorubá é um idioma tonal, ou seja, a mesma palavra pode assumir diferentes significados dependendo de como é acentuada ou do tom de suas sílabas. Por conta da não existência de um livro ou textos sagrados, os mitos e os processos rituais foram se alterando regionalmente e ao longo dos séculos. As mitologias das religiões africanas são diferentes para cada etnia. No capítulo 6, falaremos somente de mitos originários do povo de Ketu.

## 6. MITOS

Neste capítulo, exemplos de mitos africanos do Candomblé de Ketu serão usados para endossar a ideia de que a feminilidade não necessariamente precisa ter relação direta com a bondade e a vulnerabilidade. Até aqui, o trabalho explicou a criação e disseminação da ideia da fragilidade feminina e exemplificou com peças midiáticas brasileiras. A origem e particularidades do Candomblé e da nação Ketu foram contextualizados e o paralelo entre Oxum e as mulheres humanas foi definido.

A partir da explicação do que é a mitologia africana, usaremos três mitos como argumento comprobatório chave do que foi explanado até aqui. A ideia é que os mitos, por se tratarem de textos lúdicos e criativos, facilitem a compreensão de todos os temas que foram tratados anteriormente neste trabalho. Mais eficiente do que teorizar e debater as minúcias e contextos históricos de cada temática é encontrar um conto que sintetize de forma prática tudo que fora abordado.

### 6.1. Obá corta a orelha induzida por Oxum

O mito a seguir, foi retirado do livro “Mitologia dos orixás” de Reginaldo Prandi (2013). Nele, Oxum e a guerreira Obá disputam o amor e atenção de Xangô, marido das duas orixás. Em uma tentativa de minar, definitivamente, a relação entre o guerreiro e sua rival, Oxum favorito do amado. A guerreira obedece. No entanto, quando ele percebe o que está prestes a comer, entra em fúria tamanho nojo e desgosto. Quando Obá percebeu que fora enganada, partiu em um rompante para brigar com Oxum. O guerreiro já não aguentava mais as duas esposas brigando e se desfez de ambas.

Obá e Oxum competiam pelo amor de Xangô.  
Cada semana, uma das esposas cuidava de Xangô,  
fazia sua comida, servia à sua mesa.  
Oxum era a esposa mais amada  
e Obá imitava Oxum em tudo,  
inclusive nas artes da cozinha,  
pois o amor de Xangô começava pelos pratos que comia.  
Oxum não gostava de ver Obá copiando suas receitas  
e decidiu vencer definitivamente a rival.  
Um dia convidou Obá à sua casa,  
onde a recebeu usando um lenço na cabeça,  
amarrado de modo a esconder as orelhas.  
Oxum mostrou a Obá o alguidar onde preparava uma fumegante sopa,  
na qual boiavam dois apetitosos cogumelos.

Disse à curiosa Obá que eram suas próprias orelhas,  
Orelhas que ela cortara, segredou cumplicemente.  
Xangô havia de se deleitar com a iguaria.  
Não tardou para ambas testemunhassem o sucesso da receita.  
O marido veio comer e fez com gula, se fartou.  
Elogiou sem parar os dotes culinários da mulher.  
Obá quase morreu de ciúme.  
Na semana seguinte, Obá preparou a mesma comida,  
cortou uma de suas orelhas e pôs para cozinhar.  
Xangô, ao ver a orelha no prato, sentiu engulhos.  
Enojado, jogou tudo no chão e quis bater na esposa, que chorava.  
Oxum chegou nesse momento, exibindo suas intactas orelhas.  
Obá num segundo entendeu tudo, odiou a outra mais que nunca.  
Envergonhada e enraivecida, precipitou-se sobre Oxum  
e ambas se envolveram numa briga que não tinha fim.  
Xangô já não suportava tanta discórdia em casa  
e esse incidente só fez aumentar sua raiva.  
Ameaçou de morte as briguentas esposas, perseguiu-as.  
Ambas tentaram fugir da cólera do esposo.  
Xangô procurou alcança-las, lançou o raio contra elas,  
Mas elas corriam e corriam, embrenhando-se nos matos,  
ficando cada vez mais distantes, mais inalcançáveis.  
Conta-se delas que acabaram por ser transformadas em rios.  
E de fato, onde se juntam rio Oxum e o rio Obá,  
a correnteza é uma feroz tormenta  
de águas que disputam o mesmo leito. (PRANDI, Reginaldo; 2013, p. 343)

O mito retrata a competição de duas orixás femininas pelo amor de Xangô. Percebe-se a atitude dissimulada de Oxum pela forma com a qual ela instrui Obá a conquistar o amor do guerreiro por meio de uma mentira. A deusa da beleza se aproveita da ingenuidade e da ignorância da rival para manipulá-la. A disputa pelo amor de Xangô não foi justa, pois Obá não tinha o mesmo grau de informação que Oxum, lhe foi sonogada a veracidade dos fatos e, somente por conta disso, a deusa da beleza venceu.

Além da injustiça na competição, fica claro que não há em Oxum, nenhum senso de solidariedade ou irmandade com Obá. As duas estão em relação poligâmica com Xangô e sabem, não foram enganadas e iludidas de que seriam únicas na vida do guerreiro. Sendo assim, poderiam se unir e negociar a atenção dele a fim de evitar conflitos e embates. No entanto, a hipótese da atmosfera de conciliação não parece ser nem cogitada por Oxum, que cansada de ser copiada por Obá em tudo, decide planejar uma vingança definitiva.

Este conto da mitologia do Candomblé de Ketu exemplifica como a imagem que o senso comum construiu de Oxum não é essencialmente verdadeira. A beleza física, o lado

maternal e a aparente fragilidade e futilidade são apenas algumas das características desta divindade. Neste mito, ela poderia perfeitamente tentar conciliar as suas demandas, como esposa, com as demandas de Obá. Porém, como todo ser humano, Oxum também cultivava um lado injusto e egoísta que pensa e provoca maldades priorizando unicamente seu bem-estar individual. A felicidade do seu amado ou a preservação da convivência pacífica entre os três não são mais importantes do que seus anseios por atenção exclusiva.

## **6.2. Oxum faz ebó e mata invasores do seu reino**

O mito a seguir foi retirado do livro “A mitologia dos orixás” de Reginaldo Prandi (2013). Conta-se que, um dia, quando Oxum teve seu território invadido, fugiu depois que seu exército fora derrotado nas batalhas. Delegou aos seus súditos que cozinhassem ebós envenenados e depositassem nas margens de um rio para que os invasores comessem e morressem. Assim, a batalha estaria ganha.

Oxum era a rainha de um grande e rico território.  
Um dia seu reino foi invadido por um povo chamado Ioni.  
Os invasores derrotaram as forças de Oxum.  
Para não ser aprisionada,  
Oxum teve que fugir na escuridão da noite.  
Do lugar onde se escondeu,  
mandou uma mensagem a seus súditos fiéis.  
Deviam cozinhar um *ebó* de milhares de abarás  
e depositar o alimento nas margens de um rio,  
por onde passariam os conquistadores,  
que continuavam a guerra com outros povos.  
Quanto os exércitos invasores passaram por aquele sítio,  
depararam com as irresistíveis guloseimas.  
Estando os soldados cansados e famintos,  
os abarás do *ebó* de Oxum foram imediatamente devorados.  
Os abarás comidos pelos inimigos foram veneno mortal  
e todos os guerreiros Ioni tiveram morte imediata.  
Oxum voltou a reinar  
e daí por diante, devido à vitória,  
tomou para si o nome do invasor derrotado  
e foi por todos chamada Oxum Ioni. (PRANDI: 2013, p. 343)

Oxum não é comumente descrita como uma orixá guerreira. De fato, não há nela nenhum indicativo ou histórico de personalidade combativa, que vai para a linha de frente e luta com o corpo e armas. Sua tática para enfrentar as batalhas é usar a estratégia. Após o fracasso do primeiro embate em luta, Oxum não volta a acionar seu séquito para o confronto

direto. Na verdade, ela foge e se recolhe para redefinir seu plano. A escolha é por em prática um plano mais engenhoso e tático do que o combate armado.

Portanto, a interpretação de que Oxum não é guerreira pode estar equivocada. Ela não rejeita a guerra, apenas age de maneira mais estratégica. De fato, sua personalidade não é do duelo corporal, mas isso não significa que ela não seja violenta. Em nenhum momento do mito ela hesitou em agir contra os invasores. A derrota no combate não a desespera ou a faz perder a racionalidade, como é esperado das mulheres. Muito pelo contrário, impulsiona Oxum a pensar em qual será seu próximo passo de forma mais planejada e metódica. Todo o processo é lento e minimamente calculado: a feitura da comida, o depósito na beira do rio e a espera para que os guerreiros cheguem até o local, comam o ebó e morram envenenados.

Ou seja, o fato de Oxum não carregar características de uma guerreira atraída pela batalha corporal, não significa que ela não seja violenta ou cruel. A imagem popularmente descrita da deusa sentada às margens dos rios, tranquila, alheia ao que acontece no mundo e focada exclusivamente na sua beleza e reflexo não condiz com seu espírito. Oxum também pode ser bárbara, impiedosa e carrasca com seus inimigos e oponentes, sem demonstrar nenhuma hesitação ou arrependimento.

### **6.3. Oxum pede a filha do guerreiro em sacrifício**

O mito a seguir foi retirado do livro “Orixás” do fotógrafo Pierre Verger, uma das maiores referências no estudo e compreensão das religiões de matriz africana. No enredo, um guerreiro em trânsito se deparou, no meio do caminho, com um rio cheio, impossível de ser atravessado. Na ânsia de continuar o percurso, o homem promete dar “tudo” a Ogum se conseguir passar pelo rio com seu exército. Imediatamente, Oxum, a orixá responsável pelas águas doces faz secar o curso de água. Na volta da batalha, o rio estava cheio novamente. Oxum, então, cobrou a promessa que havia sido feita. A filha do rei chamada “Tudo” precisava ser entregue à orixá, só assim, a caravana poderia cruzar o riacho novamente.

Temos como base que havia um grande guerreiro valioso na espreção da palavra e tendo de ir atacar um povoado que tinha de atravessar fronteira a uma cachoeira existente por nome “Osun”. Esse cabo de guerra depois de ter chegado e não podendo atravessar ou marcha margem do rio resolveu então protestar em voz alta que dava tudo sem arrependimento a “Ogun” se pudesse passar com seu exército naquele lugar, dito estas palavras a cachoeira secou imediatamente, foi se bem de campanha vitoriosamente. Vendo ele de volta da guerra chegando a beira do rio começou a encher as

aguas de uma tal forma, tornando impossível tentar passar. Todos ficaram confuso sem saber o que deviram fazer para se ver livres de semelhante situação. Então chegou ao conhecimento do chefe de guerra que si quizer que o rio vazasse, que tivesse incontinentemente levasse a sua filha única por nome “Tudo” ou “tudo” pois ele prometeu tudo a Osun, que dor não foi a ouvir estas palavras dolorosas porem ele não teve outro jeito sinão mandar botar a sua filha nas ondas “Tudo” ou “tudo” assim d’agua e ela desapareceu nas ondas. Neste momento as aguas abaicharam de tal maneira tal que com poucas horas estava o rio sequinho. Atravessou as forças e o gran general com a maior das maguas por ter perdido a sua descende diletta. (VERGER: 2012, p. 401)<sup>21</sup>

Este mito mostra um lado de Oxum sem piedade ou compaixão. A promessa feita pelo Rei teve que ser cumprida, ainda que ele não tenha, de fato, oferecido sua filha. Oxum não relevou a informação trocada ou mal dita, apenas exigiu o cumprimento do que fora prometido. Ainda que a vontade da deusa cause sofrimento ao homem, ela não volta atrás em sua demanda. Seria compreensível pensar que, por ser mãe e símbolo da fertilidade e gestação, a deusa teria piedade do pai, exatamente por entender o que significa e o tamanho do amor entre pai e filha. No entanto, em nenhum momento a sua natureza maternal se sobrepõe ou ofusca o desejo pelo cumprimento da promessa inicial.

Oxum não cede aos clamores para que seu desejo de receber a jovem em sacrifício fique em segundo plano. Um comportamento frequentemente atribuído e esperado das mulheres é a priorização dos desejos do outro, ao invés dos próprios anseios. As esposas e mães, constantemente, colocam os objetivos e metas dos filhos e dos maridos à frente dos seus planos de vida. Suas ambições ficam em segundo plano e se realizam somente quando e se possível. Não é prioridade. Nesse mito, Oxum rompe com esse padrão de comportamento. Seu desejo é maior do que qualquer sentimento que ela pode ter de piedade de um pai em luto.

Oxum não se importa com a dor emocional que causará no guerreiro. Ao contrario do que tratamos no segundo capítulo, quando falamos que as mulheres são vistas como psicologicamente instáveis, cedendo às influências externas, em nenhum momento a orixá se deixa influenciar pelo sofrimento do pai. Há apenas o cumprimento racional e pragmático do que fora ofertado. É mais um mito que rebate o senso comum que atribui a bondade inata aos espíritos femininos.

---

<sup>21</sup> Algumas palavras do trecho não correspondem à grafia atual do português brasileiro. O texto foi escrito por Pierre Verger, originalmente em francês, no ano de 1957 e traduzido para português em 1999.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mitologia africana tem muito para contribuir com os debates feminista e Acadêmico brasileiros. Os saberes de África são profundos e sofisticados. Não há nenhum traço rudimentar ou primitivo na construção dos mitos nem nos assuntos abordados. A mitologia secular do Candomblé é atual e apresenta temáticas pertinentes com a realidade mundial contemporânea. Além dos temas tratados neste projeto, outros mitos falam sobre abuso, estupro, incesto, violência, guerra, traição. Não há superficialidade, cada um dos contos pode ser dissecado e estudado a fundo.

Foi constatada como a beleza, a aparência física são essenciais para a manutenção da subordinação feminina aos homens. A irrelevância da força física para o trabalho, acúmulo de renda e o crescente empoderamento das mulheres dentro de seus lares assusta as indústrias que dependem dos corpos femininos domesticados para triunfarem. Foi abordado, também, como o Cristianismo e o Catolicismo são importantes agentes para a disseminação de estereótipos femininos, principalmente, no Brasil. Entender a origem de certos estigmas pode ser o primeiro passo para libertar mulheres que se sentem aprisionadas dentro de seus papéis sociais.

A contextualização do Candomblé põe em perspectiva a importância dessa religião e dos africanos na construção do Brasil. É evidente a capacidade de resistência dos candomblecistas para que eles ainda existam, em solo brasileiro, depois de quase cinco séculos da chegada dos escravizados. Entender a complexidade dos povos e territórios africanos e as nuances e mil facetas de Oxum foram fundamentais para preparar o terreno para criar os devidos paralelos entre a orixá e todas as mulheres que vivem neste mundo terreno, o Aiê.

Os mitos sintetizam tudo o que foi apresentado nos capítulos anteriores. Os textos seculares reúnem todos os elementos que refutam a ideia de que Oxum e as mulheres humanas se encaixam em estereótipos criados e popularizados pelo senso comum. A mitologia mostra, de forma muito direta, o que deveria ser óbvio: mulheres não são seres intrinsecamente bondosos, frágeis, vulneráveis e sensuais. Assim como os homens, elas podem ser raivosas, cruéis, violentas e mentirosas. Não deveria ser privilégio somente masculino extravasar seus impulsos revoltosos e agressivos sem que parte da sociedade os julgue ou que você mesmo tente reprimi-los dentro de si.

Este trabalho não esgota as possibilidades de estudo e assimilação da presente realidade com os ensinamentos pautados na mitologia africana. A partir dos paralelos e



referências criados, é possível propor outros estudos de caso que utilizem os mitos do Candomblé como argumentação e contraponto. É urgente que a Academia não pense a construção dos indivíduos somente a partir da filosofia grega e dos ensinamentos judaico-cristãos. O Brasil, especialmente, é um país que foi construído com influência africana direta e maciça, não somente nas suas crenças espirituais.

Pensar o comportamento humano a partir da cultura africana faz parte do processo de reinvenção da Diáspora. É importante que essa palavra deixe de significar apenas o movimento migratório de grupos de pessoas e passe a carregar, também, as descobertas e transformações iniciadas no novo território. A África e sua História têm muito a ensinar e a contribuir para a sociedade brasileira. Basta que deixemos de lado o preconceito e a preferência inquestionável pelos saberes e pensadores europeus e norte-americanos. É possível repensar o nosso país a partir das vivências mitológicas de nossos antepassados.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: Incrições e Marcas dos Orixás IN: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: Volume 1: Fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENISTE, José. **Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BORTOLOTTO, Thaís Helena. **O retrato da mulher na publicidade**. Centro Universitário Anhanguera - Câmpus Leme, 2004. Disponível em: <<http://repositorio.pgsskroton.com.br/bitstream/123456789/870/1/artigo%2035.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editoria WMF Martins Fontes, 2008.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: o mistério dos orixás**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

DA SILVA, Jessica Moura et al. **A Influência da Mídia na Construção do Feminino: O Caso “Bela, Recatada e do Lar”**. In: XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, Caruaru, 2016. Disponível em: <<http://www.portalintercom.org.br/anais/nordeste2016/resumos/R52-1123-1.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2018.

DE LIMA, Luis Filipe. **Oxum: A mãe da água doce**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

DE LIMA, Raymundo. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 1, n. 7, 2001. Disponível em: <<http://ojs.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/40166/20970>>. Acesso em: 13 mar. 2018.

DEUSES DE DOIS MUNDOS, DE PJ PEREIRA. **Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/DeusesdeDoisMundos/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

DEUSES DE DOIS MUNDOS, DE PJ PEREIRA. **Site oficial**. Disponível em: <<http://www.deusesdedoismundos.com.br/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

DEUSES de Dois Mundos: a trilogia épica dos orixás. Produção: Laundry Design. 2'52". Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GNAWuAlQKqE>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

FONSECA, Denise Pini. GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.

GUERRA JUNIOR, Antonio Lemes & BLASQUE, Roberta Maria Garcia. A estereotipização da mulher em propagandas de automóveis: uma abordagem diacrônica. **Identidade Científica**, Presidente Prudente, v. 3, n. 1, jan./jun. 2012. Disponível em: <[http://www.unoeste.br/facopp/revista\\_facopp/IC5/IC52.pdf](http://www.unoeste.br/facopp/revista_facopp/IC5/IC52.pdf)>. Acesso em: 10 maio 2018.

HOLANDA, Heloísa B. & CAPELATO, Maria Helena R. (orgs.). **Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas**. São Paulo: Edusp, 1999.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2018.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. Brasília, 2017. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/retrato/index.html>>. Acesso em: 9 jun. 2018.

KASUMOTO, Meire. **Brasileiro desafia best-sellers americanos com série sobre orixás**. Revista Veja. Maio de 2015. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/entretenimento/brasileiro-desafia-best-sellers-americanos-com-serie-sobre-orixas/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

LINHARES, Juliana. **Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”**. Revista Veja. Abr. 2016. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africano**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

LOPES, Nei & MACEDO, José Rivair. **Dicionário de história da África: séculos VII a XVI**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

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

OYĚWÙMÍ, Oyèronké. **La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Tradução de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colômbia, 2017.

PEREIRA, PJ. **Deuses de dois mundos: O livro do silêncio.** São Paulo: Editora da BoaProsa, 2014.

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

RIBEIRO, Antônio Lopes. **Razão e sensibilidade: a desconstrução do mito da fragilidade feminina.** In: Congresso de Teologia da PUCPR, 2011. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/10CT?dd1=5638&dd99=pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

ROCHA, Agenor Miranda. **As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

ROCHA, Everardo. **O que é mito.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

ROSÁRIO, Cláudia Cerqueira do. **Oxum e o feminino sagrado: algumas considerações sobre mito, religião e cultura.** In: Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Faculdade de Comunicação/UFBA, Salvador, 2008. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecult2008/14412.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia.** Tradução pela Universidade Federal da Bahia. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIMAS, Luiz Antônio. **Canjiras brasileiras: da costa africana às matas e esquinas do Brasil.** Rio de Janeiro, 2016. Curso livre ministrado entre junho e julho de 2016.

TERREIRO DO GANTOIS. **Site Oficial.** Disponível em: <<http://terreirodogantois.com.br/>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico: 1400 - 1800.** Tradução de Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; 2012.

WOLF, Naomi. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** Tradução de Waldea Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.



## 9. GLOSSÁRIO

Abará	Bolinho feito de feijão-fradinho, cozido enrolado na folha de bananeira. Prato típico da culinária baiana utilizado como oferenda para os orixás.
Abebé	O espelho de mão que algumas orixás de energia feminina carregam.
Adê	Coroa com franjas de contas que cobrem o rosto. Objeto usado em rituais.
Aiê/Àiyé	Terra. Onde vivem os seres humanos.
Ajudá/Huida	Cidade na costa da República do Benim. Fazia parte do antigo reino de Daomé. Seu porto era um dos principais pontos de embarcação de africanos escravizados.
Akebioru	Um dos reis de Ketu. Reinou entre 1780 e 1795.
Alaketu	Título oficial dos reis da cidade de Ketu.
Atáója	Título oficial dos governantes/reis da cidade de Osogbo, capital do estado de Osun, na Nigéria.
Axé/Àse	Força vital. Energia sagrada do Candomblé. Ver página 26.
Aziri	No Candomblé de origem jeje, Aziri é a Vodum equivalente a Oxum. Vodum é como são chamadas as divindades no Candomblé jeje, equivalente aos orixás no Candomblé de Ketu, ainda que com algumas diferenças.
Babalaô/Babaláwo	Cargo máximo da hierarquia no culto de Ifá. É o sacerdote exclusivo de Orunmilá.
Banto	1. Grupo étnico presente em quase toda extensão da África subsaariana. 2. Idioma do povo banto. 3. Uma das nações do Candomblé que se fixou no Brasil.
Cotonou	Cidade no Benim. O Porto de Cotonou, no Golfo da Guiné, foi um dos maiores pontos de saída de embarcações com africanos escravizados.
Dandalunda	No Candomblé de origem angolana/banto, Dandalunda é uma das denominações da Inquice equivalente a Oxum. Inquice é como são

	chamadas as divindades desta linha de Candomblé, equivalente aos orixás no Candomblé de Ketu, ainda que com algumas diferenças.
Daomé/Abomey	Reino africano que existiu entre os séculos XVII e até os primeiros anos do século XX. Atualmente, seu território situa-se no Benim.
Daomeano/a	Pessoas naturais do Reino de Daomé
Ebó	Tipo de ritual com oferenda feita aos orixás.
Edê	Um dos líderes do povo ebgá.
Egbá	Subgrupo étnico do povo iorubá.
Egbado/Ebado	Subgrupo étnico do povo iorubá. Atualmente, habita o estado de Ogun, no sudoeste da Nigéria. Em 1995, mudaram seu nome para Yewa.
Fons	1. Grupo étnico que ocupava o Reino de Daomé (Atual Benim). 2. Idioma do povo que ocupava o Reino de Daomé. 3. Idioma falado no Candomblé de origem jeje.
Fulani	Um dos maiores grupos étnicos da África, com cerca de 25 milhões de pessoas. Ocupam a região do Sahel e oeste da África.
Grúncis	Grupo étnico. Atualmente ocupa o território de Gana.
Hauçás	Um dos maiores grupos étnicos da África, com cerca de 44 milhões de pessoas. Encontram-se, principalmente, no norte da Nigéria e no sudeste do Níger.
Ialorixá	Cargo máximo feminino na hierarquia do Candomblé de Ketu. Sacerdotisa. Também conhecida popularmente como “mãe de santo”.
Ibinin	Mesmo que Benim.
Ifá	Divindade de adivinhação, oráculo africano.
Ifé	1. Miticamente, o berço da civilização iorubá. 2. Cidade que, atualmente, situa-se dentro do estado Osun, na Nigéria.
Ijebu	Antigo reino iorubá que existiu na Nigéria pré-colonial. Foi formado por volta do século XV.
Ijebu-Odé	Capital do reino de Ijebu.
Ijexá/Ijesa	1. Cidade parte do estado Osun, na Nigéria. 2. Grupo étnico que ocupa o estado Ijesa.
Ilorin	Cidade da Nigéria, capital do estado de Kwara.

Ioni	Subgrupo étnico do povo Timenés, o maior grupo étnico de Serra Leoa, na África Ocidental.
Iorubá	1. Grupo étnico do território que hoje corresponde à Nigéria. 2. Idioma falado por esse grupo étnico.
Itán	Como são chamados os mitos no idioma iorubá.
Iyá	Mãe. Palavra para tratar deusas e mulheres em altos postos de hierarquia religiosa.
Jeje	1. Grupo étnico que ocupava o Reino de Daomé e arredores. 2. Nação do Candomblé.
Jeje-iorubás	Termo utilizado para designar a fusão das culturas originárias do povo jejes e do povo iorubá.
Jeje-nagô	Termo utilizado para designar a fusão das culturas originárias do povo jejes e dos nagôs.
Ketu	1. Uma das mais antigas cidades iorubás. Hoje, corresponde ao território do Benim. 2. Nação do Candomblé.
Kissimbe	No Candomblé de origem angolana/banto, Kissimbe é uma das denominações da Inquice equivalente a Oxum. Inquice é como são chamadas as divindades desta linha de Candomblé, equivalente aos orixás no Candomblé de Ketu, ainda que com algumas diferenças.
Kpengla	O sétimo rei de Daomé.
Nagô	Termo usado no Brasil para designar grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria. Ver páginas 24 e 25.
Nupês	Mesmo que Tapas. Grupo étnico que atualmente ocupa o território da Nigéria.
Obá	Orixá guerreira de energia feminina.
Odu	Caminhos. Possibilidades de destino.
Odudua	Orixá de energia feminina. Participou da criação do mundo moldando os seres humanos a partir do barro.
Ogum	Orixá de energia masculina. Senhor dos ferros e dos metais, é responsável pela feitura das ferramentas e armas. Soberano das cidades de Ondô.



Oió/Oyó	1. Cidade que hoje faz parte do território da Nigéria. 2. Antigo Império africano liderado por Xangô.
Ondô	Cidade que se localiza no estado de Ondo, na Nigéria.
Orixá	Nome genérico para as divindades das religiões iorubás.
Orum	Local onde habitam os orixás, equivalente ao “céu” dos judaico-cristãos.
Orunmilá	Divindade tida como o principal conselheiro dos seres humanos, se comunica através dos babalaôs. Tem ligação direta com Olorum, o deus Supremo.
Ossaim	Orixá de energia masculina que detém o poder sobre as plantas e seus usos rituais.
Oxogbô/Osogbo	A capital e a maior cidade do estado de Osun, na Nigéria.
Oxóssi	Orixá de energia masculina. Conhecido como o caçador de uma só flecha. Não erra nunca o alvo. Domina as matas e florestas.
Oxum Ioni	Qualidade de Oxum.
Owu	Subgrupo étnico do povo iorubá.
Xangô	Orixá guerreiro de energia masculina. Senhor da justiça e das leis. Representado pelo fogo e pelas grandes pedreiras. Rei da cidade de Oió.
Yorubaland	Região cultural africana que compreende parte da Nigéria, de Togo e do Benim. É habitada pelo povo iorubá.

## 10. ANEXO 1 – Propaganda do carro Ford Corcel



Quando o sexo é frágil, o carro tem que ser forte.

Nenhuma mulher é frágil dentro de um carro forte. Como o Ford Corcel. Dentro dele a mulher se sente mais segura. Por causa de sua resistência. De sua potência. E sem por isso ela se sente menos mulher. Pelo contrário: o Corcel é o carro jovem, e dentro dele a mulher é mais feminina. Mais bonita. Diferente das outras.

**FORD CORCEL**  
SOLUCIÃO INTEGRAL FORD

© carro jovem

The advertisement features a close-up portrait of a woman with blonde hair, wearing a dark blue top and a necklace, resting her chin on her hand. Below the main headline, there is a block of text and a small image of a red Ford Corcel car with a person standing next to it. The Ford logo is also present.

Fonte: Revista Claudia. Março/1971.

## 11. ANEXO 2 – Propaganda da cerveja Proibida



Fonte: Página do Facebook da Cerveja Proibida. Jan/2017.

