



**DEPARTAMENTO DE LETRAS E EDUCAÇÃO
CURSO DE LETRAS
ESPECIALIZAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA
AFROBRASILEIRA E AFRICANA**

ROSA MARIA MARQUES SOARES

**SPECULUM IMAGINUM: A SIMBÓLICA DO CORPO NA
MITOLOGIA IORUBÁ**

GUARABIRA / PB

2011

Rosa Maria Marques Soares

**SPECULUM IMAGINUM: A SIMBÓLICA DO CORPO NA
MITOLOGIA IORUBÁ**

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Literatura e Cultura Afro-Brasileira e Africana do Centro de Humanidades da Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, em cumprimento aos requisitos necessários para obtenção do grau de Especialista.

Orientador(a): Prof^a. Ms Ivonildes da Silva Fonseca

Guarabira / PB

2011

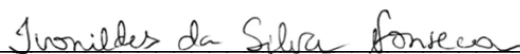
FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA SETORIAL DE
GUARABIRA/UEPB

S676s	Soares, Rosa Maria Marques
	Speculum imaginbum: a simbólica do corpo na mitologia Iorubá / Rosa Maria Marques Soares. - Guarabira: UEPB, 2011. 63f. Il. Color.
	Monografia Especialização (Trabalho de Conclusão de Curso – TCC) – Universidade Estadual da Paraíba.
	“Orientação Prof. Ms. Ivonildes da Silva Fonseca”.
	1 Imaginário 2.Simbolismo 3.Corpo I.Título. 22.ed. CDD 306

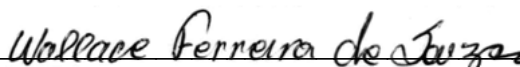
Rosa Maria Marques Soares

SPECULUM IMAGINUM: A SIMBÓLICA DO CORPO NA MITOLOGIA IORUBÁ

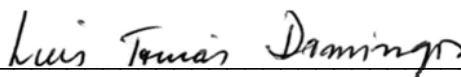
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof^a. Ms Ivonildes da Silva Fonseca
Presidente – Orientador



Ms. Wallace Ferreira de Souza - UFPB
Primeiro Examinador



Prof. Dr. Luis Tomás Domingos - UEPB
Segundo Examinador

Aprovada em 18 de Maio de 2011.

Guarabira – PB

2011

AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus Amigo, Senhor de todos os meus dias.

Aos meus pais: Joana Cordeiro e José Marques. Pela compreensão e contribuição cultural.

A minha orientadora, Ivonildes da Silva Fonseca, modelo de profissional e ser humanos; pela generosidade, incentivo, desejos de força, e principalmente paciência.

Aos amigos de curso: Severina Faustino (Lala), Josineide Barbosa, Josué Pereira e Wellington. Por todo carinho, incentivo, empréstimos de livros, dicas, e as muitas gargalhadas.

SOARES, Rosa Maria Marques. **Speculum Imaginum¹: a simbólica do corpo na mitologia ioruba**. Monografia (Especialização em Literatura e Cultura Afrobrasileira e Africana). UEPB, 2011, 63 p.

RESUMO

O presente trabalho se dedica a investigar as relações entre simbologia e corpo, dentro de uma perspectiva cultural, como elementos constituídos do imaginário humano, em ligação com a unidade mitológica da cultura loruba. Os mitos são inegavelmente representações de formas do pensamento humano, expressados por alegorias, imagens e símbolos que juntos compõem o caminho da evolução da consciência humana ao longo do tempo. Assim, cada civilização e sociedade é detentora de seus próprios mitos e representações simbólicas da sua realidade. Em nossa pesquisa nos propomos a analisar como a cultura africana loruba, enxerga o atributo corpo dentro de um viés mitológico, usando como objeto para tal objetivo estruturas mitológicas que falam sobre a Orixá Oxum e sua ligação com o corpo. Entendemos, pois, que através dos mitos dessa orixá é possível se enxergar uma cultura do corpo bem singular, caracterizada por uma ideologia mística antiga que vê no corpo um caminho para se atingir o sagrado e assim se tornar sagrado também. Nessa pesquisa, apontamos como aporte teórico a perspectiva de autores que falam sobre o corpo, mitos, imaginário, como Foucault (1987/1979), Durand (2002), Chevalier e Gheerbrant (2009), Campbell (1990/1992), Andrade (1995), Santaella (2002), Montiel (2003), Prandi (2001), Souza (2008), Santos (2008), entre tantos outros autores e consultas a sites da internet que falavam das questões aqui debatidas.

Palavras-chave: Imaginário. Símbolo. Corpo. Mitologia. Oxum.

¹Um espelho de imagens

SOARES, Rosa Maria Marques. **Speculum imaginum²: the symbolism of the body in Yoruba mythology**. Monograph (Specialization in Literature and African and afro-Brazilian culture). UEPB, 2011, p. 63

ABSTRACT

This work is dedicated to investigate the relationship between symbolism and body within a cultural perspective, as elements of the human imagination made in connection with the mythical unity of Yoruba culture. Myths are undeniably representations of forms of human thought, expressed by allegories, images and symbols that together make up the path of evolution of human consciousness over time. Thus, every civilization and society is holding its own myths and symbolic representations of their reality. In our research we propose to analyze how African Yoruba culture, sees the attribute body within a mythological bias, using as an object for that purpose mythological structures that refer to the Orisha Oshun and its link with the body. We believe therefore that through the myths of this deity is possible to see a very unique culture of the body, characterized by an ideology that sees ancient mystical body in a way to reach the sacred and thus become holy too. In this research, we point out how theoretical approach the prospect of authors who speak about the body, myths, imagery, as Foucault (1987/1979), Durand (2002), Chevalier and Gheerbrant (2009), Campbell (1990/1992), Andrade (1995), Santaella (2002), Montiel (2003), Prandi (2001), Souza (2009), Santos (2008), among many other authors and queries to web sites that spoke of the issues discussed here.

Keywords: Imaginary. Symbol. Body. Mythology. Oxum.

² A mirror image

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
CAPÍTULO I – DIMENSÕES DO IMAGINÁRIO.....	09
1.1 Imaginário: pesquisas e reflexões.....	09
1.1.1 Imagem e Representação.....	14
1.1.2 Símbolos e Simbologias.....	22
1.2 A Dimensão Mitológica.....	25
CAPITULO II – ARQUÉTIPO MÍTICO DO CORPO.....	29
2.1 Corpo: poder e estigma.....	30
2.2 O Corpo Contemporâneo.....	34
CAPITULO III – EU SOU TEU ESPELHO: CORPO E CULTURA NA TRADIÇÃO IORUBA.....	40
3.1 Um Pouco de História: contextos.....	41
3.2 Os Orixás.....	44
3.2.1 Oxum: aquela que é macia como a água e forte como a enxurrada.....	49
3.3 Deuses e Humanos: dialética do corpo.....	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
REFERÊNCIAS.....	60

INTRODUÇÃO

Geralmente quando falamos “mitologia”, vem-nos a mente aquelas imagens gregas de deuses e heróis, bem como uma ou outra lembrança dos mitos desses mesmos deuses e heróis, e de modo irrelevante consideramos essas histórias, apenas como formas de divertimento, resquícios de uma civilização antiga muito influente e que chegam aos nossos dias como narrativas de cunho literário. No entanto, ao nos propormos refletir sobre o que histórias da natureza dos mitos gregos, ou seja, as mitologias em geral – mitologia africana, mitologia hindu, mitologia japonesa, etc. - falam ao seu interlocutor, um clarão de ideias passa a nossa mente de modo tão repentino e natural, que difícil é ficar indiferente a estas.

É justamente nessa perspectiva de ver nos mitos a representação da cultura, modos de pensar e agir do ser humano, que vamos nessa pesquisa abordar um tema livre, porém diretamente ligado a mitologia – a simbólica do corpo. Especialmente na mitologia tradicional africana do povo loruba, com o intuito de abrirmos um campo de discussão sobre a importância do mito para a sociedade e o que este em suas nuances revelam da personalidade humana.

Ressalva-se aqui que, a nossa pesquisa é de natureza culturalista, com viés antropológico, e que, portanto, embora falemos sobre histórias dos orixás sua ligação com a religiosidade de cunho afro, neste texto não discutimos religião, e portanto não se espere encontrar debates sobre tais questões. O nosso tema de pesquisa está ligado a simbólica do corpo representado pelos mitos e o arquétipo da orixá Oxum, divindade afro-brasileira que representa o amor, a vaidade e o poder que vem das aparências das coisas belas. Para isso escolhemos dois mitos, onde essas características mais se destacam e abrirmos um campo de diálogo sobre os mesmos.

Assim nossa pesquisa encontra-se dividida em três capítulos, onde no primeiro fazemos um levantamento de pressupostos teóricos que falam sobre mitologia, imagem, símbolo e representação, ligados ao campo do imaginário, como forma de dar embasamento a nossa pesquisa e respaldo as nossas elucidações.

O segundo capítulo foi reservado para se fazer um debate acerca do corpo, visando a reflexão sobre esse numa dimensão cultural, pois entendemos ser o corpo produto de dois meios: o físico e o cultural. Dando ênfase no aspecto cultural do corpo.

No terceiro e último capítulo, foi realizado a junção dos conhecimentos adquiridos com as leituras anteriores e o nosso objeto de pesquisa – mitos que falam sobre Oxum, e assim feita uma observação sobre o que estes mitos dizem sobre a simbologia do corpo, permitindo uma reflexão sobre como a cultura loruba enxerga o corpo, e que mensagem essa nos passa.

Para tanto, realizamos uma pesquisa de natureza qualitativa e bibliográfica, apoiada em falas de teóricos como Foucault (1987/1979), Campbell (1990/1992), Andrade (1995), Durand (2002), Chevalier e Gheerbrant (2009), Santaella (2002), Montiel (2003), Prandi (2001), Souza (2008), Santos (2008) e tantos outros, que nos propiciaram uma nova perspectiva sobre os campo da mitologia, da simbólica e do corpo presentes na cultura loruba.

CAPÍTULO I

DIMENSÕES DO IMAGINÁRIO

1.1 Imaginário: Pesquisas e Reflexões

A presente pesquisa escolheu como ponto de partida trabalhar relações mitológicas de mitos lorubas que narram histórias da Orixá Oxum e sua relação de arquétipos e símbolos com o corpo; e para isto escolheu trabalhar com algumas fontes teóricas, consideradas relevantes para o bom entendimento do que se propõe, a pesquisa e o estudo das relações do imaginário, linha de estudo que vem nos últimos anos ganhando cada vez mais relevância dentro do âmbito acadêmico e social; bem como as relações de imagem, mito e simbologia dentro do contexto mitológico ioruba.

Nesse intento, o presente texto se deterá neste primeiro capítulo a apresentar algumas acepções e conceitos desenvolvidos nestas linhas teóricas. De início é importante que se faça uma revisão sobre a história dos estudos do imaginário.

As pesquisas sobre o imaginário é ainda vista dentro do campo das ciências humanas com um certo olhar de desconfiança, justificado pela longa história positivista acadêmica, onde a lógica e o racionalismo se sobrepunha sobre todas as outras formas de interpretar e entender o mundo a volta. Contudo, estudos sobre a psique humana, especialmente nas últimas décadas do século XX, difundiram uma nova perspectiva da vida humana antes não considerada pelo cânone científico, como é o caso dos estudos do inconsciente feito por Freud e Jung. A partir da descoberta, divulgação de um mundo simbólico, defendido e comprovado por estes homens de ciência, o imaginário e todos os elementos que se ligam a estes ganharam um novo respaldo dentro das pesquisas acadêmicas, científicas.

Símbolos, mitos, imagens, sonhos todos foram vistos, utilizados como representantes de uma realidade subjacente e intrínseca ao ser humano, parte

significativa das relações humanas e que explica comportamentos, culturas a própria humanidade. Todavia, e como não poderia deixar de ser, estas pesquisas sofrem ainda um certo preconceito dentro do contexto acadêmico, devido a ampla gama de interpretações, ressignificações, que estas apresentam. A sociedade apesar do rápido avanço tecnológico e científico que desenvolveu com o passar do tempo, parece temer se debruçar sobre as linhas da imaginação, do mistério do ser humano apresentado sobre a forma de um mundo simbólico e mitológico.

Porém, como aludido anteriormente, as últimas décadas abriram espaço para pesquisas deste tipo, e um bom número de trabalhos no concernente a tais preocupações se desenvolveram como é o caso das pesquisas sobre imaginário, símbolos e imagens de teóricos como Gilbert Durand, Mircea Eliade e Bachelard, e seus precursores famosos Sigmund Freud e Carl Gustav Jung com a preocupação de entender o âmago do ser humano representado pelos Id, Ego, Super Ego, inconsciente e arquétipos. (TEIXEIRA, 2005, P. 112)

Mas, o que vem a ser esse imaginário a que se referem e se debruçam cientistas tão importantes de nossa literatura acadêmica? Os estudos sobre imaginários possuem pontos divergentes e entre eles dois característicos: teorias substancialistas que tratam das pesquisas que envolvem símbolos, arquétipos e inconsciente, tratada por teóricos como Gilbert Durand, Mircea Eliade, C. G. Jung; e as teorias funcionalistas e estruturalistas, em que a percepção do consciente sobre o imaginário é que conduz o fio de ordenamento e teorização desta.

Gilbert Durand, principal representante quando o tema é imaginário, tratou a definição deste como

Uma espécie de museu de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas (2001:6)

ou do ponto de vista antropológico, (...) apresenta-se como a tensão entre duas forças de coesão (1987:77) (DURAND apud NOGUEIRA, 2005, p. 101)

Imaginário é então uma espécie de fábrica de sonhos, ao mesmo tempo que depósito desses sonhos. Uma vez que através dele se encontram imagens

passadas, presentes, produzidas e a serem produzidas, todas possíveis de existência no mundo sonhador (e cultural) do ser humano.

Antropologicamente, sua amplitude abarca todo um arsenal de imagens porque são construídas pelo uso das forças em tensão na busca de uma coesão, ou seja, no lidar do cotidiano e relações humanas forças são geradas na tentativa de harmonizar o convívio e vivência humanas, tais forças terminam por criar atritos, tensões entre elas. O imaginário entraria então em ação para apaziguar e organizar essas forças, mostrando uma organização (através de símbolos, imagens mitos, arquétipos, estereótipos) que beira a homogeneidade e permite assim um regime comportamental e relacional pacífico entre as variadas realidades (tensões) da sociedade, do grupo, do indivíduo.

Nogueira (2005, p.101) chama atenção também para o imaginário ser algo oculto, subentendido do “modo de ser, sentir e agir dos indivíduos e da cultura”, o que aproxima consideravelmente a noção de imaginário com a noção cultural, como podemos entrever nessa citação de Montiel (2003, p. 16), quando ele entende ser

A cultura como o conjunto de traços distintivos humanos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social.(...) incluindo os “modos de vida” e os “sistemas de valores, as tradições e as crenças”. (MONTIEL, 2003, p. 16)

Basicamente pode-se entrever nesta definição, cultura como toda atividade humana não inata ao ser humano e que é conseguida, apreendida, transferida, criada por este em meio a um agrupamento de cunho social; esta forma de perceber a cultura, no entanto, é recente, pois nos antecedentes históricos o termo cultura (ou melhor, kultur) do final do séc. XVIII e início do XIX era simbolicamente utilizado para representar todos os aspectos espirituais de uma comunidade; e para as realizações materiais de um povo era utilizado o termo “civilization”. (LARAIA, 2002).

Estes dois termos foram sintetizados por Edward Tylor no livro “Primitive Culture” e adquiriu a forma de “culture” e passou a simbolizar e englobar toda a gama de realizações humanas: complexidades de conhecimento, crenças, arte, leis, costumes, etc., enfim toda e qualquer capacidade adquirida ou feita pelo humano,

em oposição à idéia determinista biológica de aptidões de aquisições inatas (LARAIA, 2002).

Até agora pode-se perceber que o termo cultura apresenta um sentido um tanto quanto singular, levado a graus de manifestação concreta e/ou abstrata de ser e viver, ou seja, do indivíduo e da sua própria cultura. Nesta mesma perspectiva, pode-se perceber uma estreita ligação das noções de cultura, antropologicamente, e imaginário defendidas por Durand. Ambas concordam que há um lugar abstrato onde o ser humano descobre, conhece e reconhece, constroa e é construído seus saberes e meios de representação e conhecimento de si mesmo, e da realidade que o cerca. Assim fica evidenciado que embora cultura e imaginário sejam, aparentemente, dois campos distintos do entendimento humano, é incontestável a proximidade entre eles.

Em seguimento, não se pode falar de imaginário, e deixar passar despercebido o termo imaginação, especialmente pelo modo como esta foi entendida por Durand em seus trabalhos.

Imaginação, diferentemente daquela concepção boba que se tenha a principio de ser ela algo irreal, infantil, irrelevante para a vida, especialmente para a vida adulta, essa ganha com as pesquisas de Durand, Freud, Jung e demais teóricos que trabalham questões relativas ao (in)consciente, mente, relações humanas, todo um novo modo de interpretação e até mesmo "*modus operandi*", pois imaginação deixa de ser algo insignificante, ligando ao mundo infantil e (re)toma o seu lugar de direito no meio acadêmico, teórico e social.

Por outro lado, o modo como esta, hoje, se expressa na vida dos indivíduos chega a ser um tanto mais complexo, em nosso entendimento, do que a alguns milhares de anos, pois, hoje se tem noção da força que a imaginação exerce sobre o indivíduo e sobre o grupo, contudo é difícil ainda que se aceite essa força sem apresentar um ou outro preconceito, advindos de séculos de cultura positivista, onde tudo tem que ser milimetricamente provado e comprovado; e como explicar e provar algo que está para além dos métodos de comprovação positivista desenvolvidos? É esta a grande discussão que Durand em seus trabalhos sobre imaginário nos propõe.

Indubitável é que essa existe, é parte integrante e importante da vida humana e conseqüentemente para a vida social; para isto basta que se lembre as culturas que foram ao longo da história criadas e mantidas a partir de prováveis fatores irrealis, como a civilização romana e seu mito dos irmãos Remo e Rômulo, ou mesmo a história do surgimento do homem criado do barro, e animado por um sopro divino, presente em diversas culturas, e creditada por séculos afim chegando a nossos dias ainda intacta.

Como pode-se perceber, imaginação e imaginário não são apenas meras palavras ou conceitos em voga que vem ganhando adeptos por se estar na moda, estes fazem parte da história da humanidade, e ousamos dizer que é algo intrínseco do ser humano que exercer a função de uma faculdade humana necessária para se interpretar o real, a natureza, o ser humano, a cultura e com eles interagir.

É esse postulado que fundamenta a noção durandiana de imaginação: faculdade de o homem, ou grupo social, perceber a cultura e natureza e com elas interagir, exercendo três funções: a) suplementar o real, dando-lhe uma forma ou veículo para sua existência; b) ampliar o real, indicando as perspectivas do possível; c) revelar um real até então incompreendido, criando imagens que não tem correspondência no mundo concreto. (STRONGOLI, 2005, p. 147)

Atualmente, poucos são os que ousam tratar da imaginação e suas imagens como coisa ordinária e irrelevante, pois se sabe muito bem que estas imagens criadas e extraídas da mente humana tem toda uma profundidade de significados, que ultrapassa na maioria das vezes a consciência crítica racional do ser humano, servindo como um vetor de equilíbrio entre a realidade crua, e o mundo idealizado ao qual todos gostariam de viver, ou ainda para explicar, justificar, afirmar essa ou aquela situação da natureza, da cultura, do ser humano.

Em resumo explica Strongoli (2005, p. 147) "entende-se, então, que, enquanto a imaginação é uma faculdade, o imaginário é o processo dessa faculdade se atualizar". Encontra-se ai então o "*modus operandi*" pelo qual a imaginação se manifesta, bem como o ponto de origem que provoca e cria o imaginário. "Assim processo e produto se integram para constituir o imaginário individual ou social, ou seja, as modalidades que indivíduos ou grupos utilizam para dar sentido a sua interação com o mundo e a natureza.

Tenhamos sempre em mente esse processo e suas implicações ao trabalhar os mitos e as imagens retiradas destes, pois como veremos no decurso desse texto imagens, mitos, símbolos nos dizem muitos mais que aparentam.

1.1.1 Imagem e Representação

Dando continuidade a essa discussão teórica, antes de voltarmos o nosso olhar e nosso cognitivismo para o corpus e tema a que nos propomos analisar, é conveniente e de bom grado para o entendimento do que será abordado, que se faça uma breve explanação sobre a questão da imagem e da representação, em uma tentativa de trazer como um primeiro conhecimento as bases que ajudam a delimitar, explicar e legitimar essa pesquisa, perante um contexto teórico e social.

Fale-se, pois sobre o complexo campo de significação da “imagem”, um termo aparentemente de fácil entendimento e que requer pouca explicação, mas que como veremos traz consigo, implícito em suas entrelinhas, múltiplas e importantes contribuições para o estudo de qualquer tema que se ligue a esta, bem como uma gama considerável de acepções sobre o que é imagem e a sua função para o mundo.

Segundo Santaella (2002) a imagem pode ser dividida em dois campos distintos: o primeiro é o das “imagens como representações visuais”, ou seja, toda aquela gama de objetos, elementos materiais, palpáveis a que nossos olhos, tato e audição se deparam diariamente e a todo o momento; o segundo campo é o “domínio imaterial das imagens na nossa mente”, que em uma tradução um tanto quanto tosca de nossa parte sobre as palavras dessa autora, podemos entender esse segundo âmbito como a atividade mental, o abstracionismo a que dispomos as informações que se apresentam a nossas retinas, ao nosso tato e audição, e que conscientemente ou inconscientemente as adequamos, moldamos e as transformamos em informações cognitivas/mentais particulares ou coletiva.

Por essa pequena divisão do uso da imagem já é possível se entrever que ela não é apenas mais um elemento corriqueiro, a que não se deve muita importância,

ao contrário, isso nos mostra a imagem como mais um fator vital da atividade humana, arraigadas ao ser tal como é a linguagem.

Sendo este último campo de estudo sobre imagem o que se adéqua perfeitamente ao nosso objetivo de estudo, uma vez que os mitos e as mensagens que se apresentam nestes chegam até nós através de imagens inconscientes, simbólicas, representantes de um mundo que só tem-se acesso pela imaginação, e geralmente são reconhecidos como pertencentes a tempos imemoriais.

Um ponto importante, nesses dois domínios (material e mental) é que um não se separa do outro, eles se complementam e se fundem; “ambos os domínios da imagem não existem separados, pois estão inextricavelmente ligados já na sua gênese.” (SANTAELLA, 2002, p. 15). E embora se perceba no mundo da significação da imagem a ideia de sua forte ligação com o que é visualmente concreto, o abstrato é imprescindível para o entendimento deste mundo.

Pois, ainda como nos coloca Santaella (2002, p.15):

Não há imagens como representações visuais que não tenham surgido de imagens na mente daqueles que as produziram, do mesmo modo que não há imagens mentais que não tenham alguma origem no mundo concreto dos objetos visuais. (SANTAELLA, 2002, p. 15).

Fazendo um breve paralelo com nosso tema, podemos adiantar que as imagens nos mitos se apresentam de formas bastantes singulares, sendo abstratas mas tão arraigadas ao concreto e cotidiano de seus contextos que dificilmente se poderá pensar em separar o abstrato do mito, de sua metade concreta. Ou seja, em um mito em que temos como mensagem principal, por exemplo, a explicação da criação de uma sociedade ou costume, de acordo com o local de origem deste mito, os elementos simbólicos e imagens que se apresentarão no mito, terá ligação direta com a realidade contextual do lugar.

Como exemplo lembremos o mito lorubá em que a orixá Obá, enciumada com a outra esposa de Xangô, Oxum, é induzida a corta a própria orelha esquerda e ofertá-la ao marido como parte da comida do mesmo, neste mito apresenta-se a explicação de um gestual tradicional e cultural na dança da orixá, explicando porque

a orixá quando dança esconde sempre o lado esquerdo da cabeça; este também apresenta outras imagens de contexto cultural, e que nos leva a entrever a sociedade, a personalidade, modos de vida cultural de um povo (no caso o povo ioruba, representado pelos orixás), como o casamento monogâmico, a imagem do ardil feminino, ciúmes, cenas do cotidiano; todos estes elementos representantes legítimos do conceito de concreticidade a que se falava.

Em acordo com a concepção de Santaella (2002), sobre a imagem apresentar sempre esse duplo aspecto, imagens mentais, e imagens do mundo concreto, e acrescentando mais significados a ela, é que, Massaud Moises (2004) vai, em seu *Dicionário de Termos Literários*, nos oferecer uma vasta significação do termo imagem, abordando vários aspectos deste, em contextos variados, como o literário, o semântico e o histórico.

Imagem – [...] Vocábulo de ampla instabilidade semântica, não só porque empregado com freqüência na linguagem cotidiana e na linguagem científica, filosófica, psicológica, etc. como porque, no âmbito propriamente literário, exhibe conotações variáveis, discutíveis e infensas a todo esforço de precisão e rigor. (MOISES, 2004).

Todas as abordagens apresentadas por Moises (2004) não fogem ao que já foi falado anteriormente com Santaella (2002), mas antes é um resumo condensado de varias acepções do termo, uma vez que o autor analisa a palavra imagem procurando o seu significado, não fugindo porém de seu significante, sobre o quê e como ele é representado nas sociedades humanas. Assim, imagem é um “Vocábulo de ampla instabilidade semântica”, usado nos mais diferentes ambientes, que “exibe conotações variáveis, discutíveis e infensas a todo esforço de precisão e rigor”. (MOISES, 2004), não podendo, portanto ser plastificado em uma única significação.

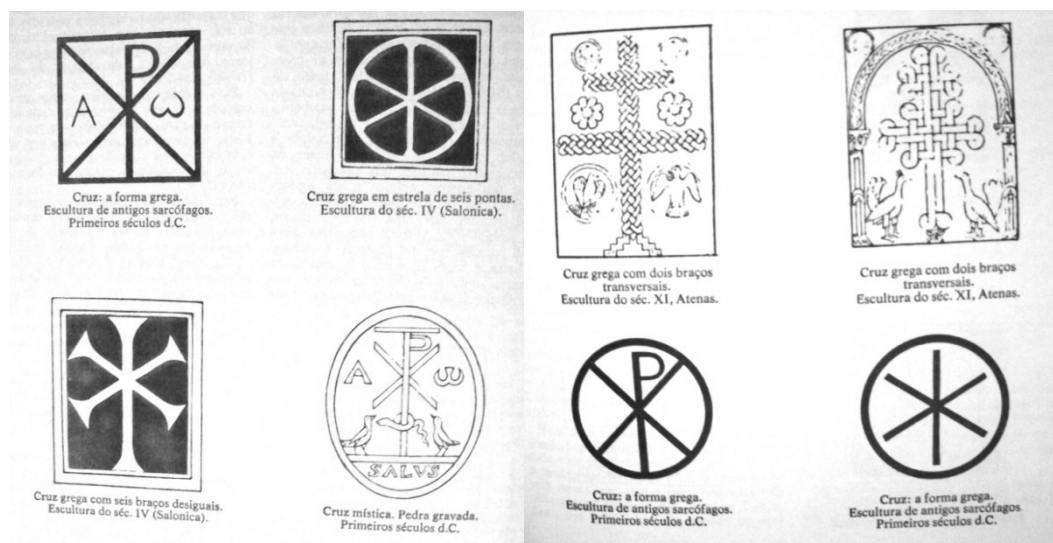
A imagem é ainda para Strongolli (2005, p. 147)

Matéria ambígua, incompleta, imperfeita e sobredeterminada semanticamente, ou seja, é sempre símbolo e, ao contrario do signo, que é arbitrário, é constantemente estruturável, estruturante, estruturada, pois explicada por uma semântica própria, pontuada pela força de seu simbolismo. (STRONGOLLI, 2005, p. 147)

Significa dizer que as imagens detêm em seu poder a faculdade de se reinventarem quantas vezes for necessário. Uma mesma estrutura imagística poderá se transformar em outras, por associação, analogia, usurpação mesmo do significado/significante de outra e assim satisfazer as necessidades do indivíduo, da cultura, da comunidade a qual esta se presta. Observemos um exemplo para melhor elucidar: a imagem da Cruz, esta ao longo dos séculos e dos lugares por onde foi inserida e difundida, aos poucos criava características próprias daquele determinado lugar e cultura, e assim satisfazia a necessidade local para tal presença. Prova fática são os vários formatos que a imagem de retas que se inter cruzam tem historicamente, simbolicamente e significativa para o ser humano.

Imagem 1

Imagens de Cruzes Antigas



(Fonte: CHEVALIER E GHEERBRANT, 2009, p. 315,316)

De status de purificadora, triunfo sobre a morte e sobre o mal, símbolo de sofrimento e martírio, elemento portador de misticidade profunda, a cruz é usada como formatos e significações das mais diferentes formas possíveis de ser imaginada pelo homem. Com pequeno exemplo espera-se tenha sido possível um entendimento quanto a polissemia do termo imagem, mesmo que superficialmente, e assim avancemos para outros aspectos deste elemento.

Outro ponto chave que não se pode deixar passar despercebido, quando falamos em imagem é a questão da “leitura de imagens”; leitura esta que ao ser realizada percorre três elementos importantes para a construção de uma leitura de qualidade: *o ícone, o índice e o símbolo*.

Em um processo de leitura, interpretação, e criação de imagens, esses três elementos – ícone, índice e símbolo - são bastante pertinentes para o espectador fazer uma leitura e construção adequada de significados de uma imagem. Relevante são também esses elementos na criação da imagem, pois a presença, comunhão e uso consciente desses, produzem de forma extraordinária efeitos para o observador/leitor, que o público leigo está longe de perceber.

O *ícone* pode ser entendido como o primeiro momento de leitura de uma imagem, quer seja ela mental ou especialmente visual; seria aquele impacto que a imaginação e a plasticidade nos oferece ao primeiro encontro, e é no uso da construção de imagens um fator muito importante para a aceitação ou negação de idéias, usado de forma espetacular pelas grandes empresas de audiovisual e artistas plásticos em geral na sociedade atual, mas também um recurso primordial da espécie humana, encontrado já nas primeiras manifestações de cultura e convívio social humanos, como as pinturas rupestres.

Em conseqüência do uso da imagem por nossa mente e olhos, a partir do momento que começamos a observar mais demoradamente e a enumerar ou a definir os elementos que constituem essa plasticidade da imagem, entra-se no mundo do “*índice*”.

É o índice que vai permitir obter maiores informações a respeito da imagem a que se tem acesso, e conseqüentemente de sua mensagem. Esse elemento é pré formado, certas vezes, de modo consciente por um autor que vai inferir o que o leitor poderá extrair e tomar para si como significado, em outras de modo inconsciente por esse mesmo autor, o interessante é que sejam esses índices tomados de forma conscientes ou não, eles desempenham um papel fundamental na criação e leitura de imagens. Assim passa-se a se observar quais elementos foram reunidos nessas imagens para que elas se tornem um texto imagético e o que esses elementos juntos dizem.

Aparentemente um processo difícil de ser realizado, mas contrariamente ao que se pensa, este é um dos vários processos mentais, inconscientemente canalizados e que se faz cotidianamente. E com os mitos a riqueza e possibilidades de se delimitar e estudar ícones e índices que levem a decifração de mensagens não acontece diferente. Muitos são os elementos imagéticos que permitem o encontro de ícones, índices e conseqüentemente símbolos que revelam um mundo, de imagens da realidade, fantástico.

Voltando agora o interesse para o campo social da imagem como mensagem social manipulável e manipuladora, pois ao mesmo tempo que ela manipula seus detentores ela se permite manipular também, se encontrará uma pluralidade de sentidos instigantes e intrigantes deste termo, especialmente no concernente ao visual.

Observe-se como se dá a emissão e recepção das imagens. Visualmente a mensagem imagética é recebida e enviada em três níveis: o representacional, o abstrato e o simbólico (DONDIS, 2005). E aqui entra outra questão ambígua do uso da imagem – o seu poder representacional.

Santaella (2002,) nos oferece um resumo sobre a imagem como meio de representação, esta dentro do campo da semiótica como a maneira geral de se referir a “símbolos, signos, imagens e a várias formas de substituição”, mas alerta também para a complexidade que isto implica, devido a grande variedade de significados que esta vai ter, atentando ainda que nenhuma conclusão definitiva sobre essa questão foi tomada.

Mas a imagem entendida como representação, a principio, é aquilo que de modo concreto vai substituir parcialmente ou totalmente, indicar, significar, e que ao mesmo tempo não é o que representa; exemplificando: é o caso de se dizer que uma fotografia de uma maçã não é uma maçã, mas apenas sua representação. Contudo o conflito que se poderá observar na imagem da maçã, quer seja ela representada ou o objeto em si, é o que irá delimitar e apontar a representação.

Em sentido cultural, antropológico essa ideia de representação se condensa e ganha tal complexidade que falar sobre isto é um tanto quanto perigoso, especialmente para os que não tem domínio na área, pois ao se tratar da cultura,

relação humana, a “representação” ganha maiores status e um feitiço escorregadio que pode colocar seu indagador em controversas posições.

Pondere-se as seguintes questões: para vários teóricos, e a lógica e o senso comum corrobora com estes, a ideia de representação esta diretamente ligada a imagem, porém é mais complexa que esta. A imagem só tem sentido e ganha importância depois que é levada a status de representação, ganhando significado, sendo então reconhecida pela comunidade. A força da representação está na comunidade, na cultura desta. Mas as representações individuais também tem alto grau de importância, pois mesmo uma representação coletiva pode ganhar nuances extremamente particulares. E o mais importante, enquanto a imagem pode ser realizada de forma concreta (visual, tátil), a representação não, esta se encontra ligada apenas ao viés mental – das imagens mentais. É a partir da realização de imagens mentais que a representação surge. (MAMEDES-NEVES, 1996)

Dito tudo isso, vários são os questionamentos possíveis de serem levantados sobre representação. Contudo para o nosso trabalho, basta que nos dediquemos a observar a seguinte característica da representação – o poder que esta tem para ordenar a vida individual, cognitiva dos indivíduos perante esta ou aquela designação imagética; ou seja, a representação/status que uma figura adquire perante os membros de uma sociedade passa por um processo de referencia interno antes de ir para o coletivo, vice versa, uma vez que lida diretamente com padrões culturais. Tudo se encontra ligada com a questão do trabalho mental, cognitivismo, consciente em que se dão essas manifestações.

O ato de pensar pressupõe o suporte de uma organização - a organização psíquica - que se constitui num sistema de representações dos impulsos internos, dos objetos e vínculos percebidos, dos momentos vivenciais e das ações do próprio indivíduo, tudo isso recebido como informações pelo psiquismo, nele registrado e por ele significado. [...] transforma percepções, externas e internas, em imagens e operações mentais, integrando-as sempre ao conjunto de registros já estruturados, ao mesmo tempo que modifica suas próprias estruturas de operação em função da entrada das informações no próprio sistema. (MAMEDES-NEVES, 1996, p.30)

Com o passar do tempo e os avanços das pesquisas sobre o tema, imagem e representação foram se tornando mais complexas e surgiram novas abordagens e formulações que aqui não poderiam ser devidamente explicitadas, devido ao pouco

conhecimento a que dispomos e também por não ser este o nosso objetivo de trabalho. Porém vale falar que a representação associada ao uso da imagem evoluiu e hoje é fortemente entendida e associada ao estudo das imagens mentais, porém se deixar de lado em nenhum momento o uso e importância da imagem visual.

“O processo de abstração é também um processo de destilação, ou seja, de redução dos fatores visuais múltiplos aos traços mais essenciais e característicos daquilo que está sendo representado.” (DONDIS, 2005, p.90).

Feito esse pequeno passeio pela teoria da imagem, deve vir à mente o que todas essas ideias têm a ver com a realidade das coisas, do social, ou mais simplificada qual a sua relevância para o tema proposto em nosso trabalho, Com os parágrafos seguintes, esperamos, poder ajudar a elucidar tais indagações.

Em uma sociedade onde a aparência, a imagem, o visual é tão importante, ou mais que a própria sociedade, é de se esperar que estes elementos tivessem seus significados banalizados ou passassem mesmo despercebidos à mente coletiva e individual. E assim quando este texto refere-se à banalização da imagem, se quer dizer que nunca o uso de imagens foi tão amplamente usado e divulgado no mundo como é hoje na nossa contemporaneidade e, que não notar desse uso exacerbado da imagem se dá justamente devido a essa forma de utilização.

Graças ao grande aparato tecnológico moderno da comunicação (televisão, cinema, internet, celulares, câmeras digitais, livros impressos em grande escala), e também a consciência que foi tomada sobre o poder que uma imagem tem e o que esta pode, quando usada de forma intencional, oferecer ao seu detentor, a imagem é nos dias atuais uma arma de comunicação, manipuladora e manipulada, formadora de opiniões, obtenção e detenção de poder extraordinária.

Levantada então essas breves considerações acerca da imagem, ícone e índice, e representação tratemos agora de um elemento controverso, fundamental e indispensável ao mundo da imagem e de tudo que se referencia a ela, mas, especialmente ao mundo imagético dos mitos – o Símbolo.

Voltando-se para o mundo do símbolo, este encontra-se em uma dimensão um tanto mais complicada que os outros elementos.

1.1.2 Símbolo e Simbologias

Em um primeiro momento é importante saber que a palavra símbolo muitas vezes é confundida com outras formas de representação de uma ideia, realidade, apresentando entendimentos diversos sobre o que realmente é.

Como fala Chevalier e Gheerbrant (2009, p. XVI), na introdução de seu *Dicionário de Símbolos* “o emprego da palavra símbolo revela variações consideráveis de sentido. [...] é importante fazer a distinção entre imagem simbólica e todas as outras com as quais ela é confundida com demasiada freqüência.” Assim formas como “atributo, emblema, metáfora, analogia, parábola, alegoria” (ibidem), não devem ser confundidas, nem interpretadas como símbolos, tentando adquirir para si a força que este traz consigo, e que pertence essencialmente a si.

A explicação para a distinção entre o símbolo e estas outras formas de representação, é justamente o fato de todas elas, com exceção do símbolo, utilizarem o signo como elemento primordial de sua base significativa, dando atenção apenas ao significante (sujeito ou objeto da representação), ou ao significado (o sentido semântico). O signo é demasiado importante, e chocante seria não considerá-lo assim, mas não ultrapassa a base de sua significação. O símbolo não, este ultrapassa as barreiras do signo, revela seu significante e significado ao mesmo tempo, numa relação homogeneizadora, numa dinâmica organizacional poderosa que se sobrepõe e subsiste para além do signo.

O “símbolo” é o abstrato por excelência. Ele se reduz visualmente ao mínimo possível, enquanto que representacional e significativamente se alarga de modo preponderante. É essa radicalização no seu existir que faz do símbolo um elemento impar na história das imagens, sejam mentais ou concretas.

Para Dondis (2005, p.93) Símbolo

Enquanto meio de comunicação visual impregnado de informação de significado universal, o símbolo não existe apenas na linguagem. Seu uso é muito mais abrangente. O símbolo deve ser simples e referir-se a um grupo, idéia, atividade comercial, instituição ou partido político. (DONDIS 2005, p.93)

Nessa ideia o símbolo está ligado aos meios audiovisuais de nossos dias, e a concepções um tanto simplistas dos símbolos como representantes legítimos de ideias sociais, isso significa dizer que o símbolo tem uma predeterminação social; é criado visando um objetivo, uma meta pública e um exemplo fantástico disso atualmente são as marcas comerciais. Quantas vezes não nos deparamos com símbolos que imediatamente nos remetem a essas marcas, e como Dondis (2005) explica, são símbolos simples, facilmente perceptíveis e que trazem em seus contornos características universais que reconhecemos como nossas, sejam elas particulares ou coletivas.

Nessa dualidade de simples e universal, percebe-se o alcance do símbolo em quanto meio vetor de ideologias e manipulador de massas, pois um mesmo símbolo é capaz de transmitir ideias de forma individualista pra o sujeito social, falando diretamente com ele, tratando esse sujeito como especial e singular, ao mesmo tempo que fala com o todo, interagem com ele.

Se poderia explicar melhor esta concepção em uma análise de alguma propaganda comercial famosa, contudo pra não incorrerem em desfocamento de nossa pesquisa e ainda, não correrem o risco de estar fazendo “*merchandise*” em locais indevidos, sugerimos apenas que os leitores escolham um produto do qual gostem identifiquem o símbolo que este traz e reflitam sobre as imagens individuais que essa marca cria para si e vejam o que de universal tem, e o porque eles se identificam, gostam ou não disso ou daquilo.

Outra característica interessante do símbolo, e mais uma de suas ambigüidades, é o seu sentido de completude em si mesmo e de pronto pra ser completado. Ricoeur (apud ANDRADE, 1995) chama atenção pra essa característica ao nos dizer que:

“O símbolo dá que pensar”; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é «que pensar», de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo que tudo está já dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. (RICOEUR apud ANDRADE, 1995, P.15)

O símbolo vem pronto, de forma completa e se doa sem reservas ao seu interlocutor, mas mesmo com toda essa entrega ele guarda um quê de mistério, enigma que seduz pela sua aparente facilidade, mas que nunca se revela ou é completamente entendido. O símbolo é um tirano, mas um tirano astuciosamente benevolente, pois ao passo que não permite que sua essência seja mudada, nunca, (“o símbolo dá; eu não ponho o sentido”), ele permite um espaço de diálogo pra com o seu interlocutor, dá a este abertura para se pensar sua semântica, interpretar, descobrir novas formas, fórmulas para ele no dimensão do pensar, sem, contudo, jamais abandona sua característica de completo.

Os comentários de Pitta (2005) sobre essa essência ambivalente do símbolo nos elucida que “os símbolos guardam uma ambivalência de significados, ao mesmo tempo, comportam um sentido aberto, e também exprimem uma semanticidade.” (Pitta 2005, apud SOUZA, 2008 .p.37). “Sentido aberto” no que tange a sua interpretação, seu diálogo com o interlocutor; porém com uma semanticidade plena e que não permite grandes arbitrariedade por ser discricionário e caprichoso. Secreto sim, mas facilmente acessível. E é o escondido que sempre está presente que faz aparecer esse sentido secreto de que tanto se fala quando tratamos do símbolo.

Historicamente, o símbolo é tão antigo quanto a humanidade. Desde os primeiros vestígios de racionalidade humanas, os primeiros símbolos, símbolos primordiais como o sol, a água, as estrelas, acompanham o ser humano. E desde essa época ele, o símbolo, se nos apresenta como um mistério capcioso e extremamente envolvente, ao passo de que mudaram-se os tempos, civilizações surgiram e sumiram, sociedades evoluíram, ciência e tecnologia ganharam lugar preponderante na vida humana e ele – o símbolo – permanece ali, a frente de tudo, do homem e de seus feitos. Sempre atento ao momento, a cultura, ao que o ser humano busca, lhe dando significado pra o explicável, e para o inexplicável.

Não é à-toa que hoje, as dimensões simbólicas (imagem, mitos, símbolo) ganham cada vez mais espaço dentro das discussões teóricas, antropológicas, filosóficas sobre sua relevância para a vida humana.

1.2 A Dimensão Mitológica

E quanto ao mito? O que falar sobre este vasto campo da imaginação humana, onde o imaginário, símbolos e imagens encontram terreno perfeito para se desenvolverem? Um dos grandes mitólogos de nossa época é sem dúvida o professor Joseph Campbell, e é apoiada nas ideologias deste sobre mito, que neste subitem apresentamos algumas acepções sobre mito.

Comece-se lembrando um antigo debate – a polissemia do termo. O vocábulo mito, por muito tempo, foi interpretado como algo mentiroso, ideia falsa que se tem sobre algo ou alguém, sendo associado a ideais de ilusão, o que esta fora da realidade, fabuloso, especialmente no público leigo; por outro viés o crescente interesse de teóricos sobre as fabulosas e imortais histórias de civilizações antigas, como a grega e a judaica, viram nestes relatos fantásticos uma ponte de ligação com um passado ancestral que muito revela sobre a essência dos ser humano.

Com o andar do tempo e o desenvolvimento de estudos sobre o inconsciente, cognitivismo, história, cultura, da ciência antropológica sobre os modos de vida humanas, trouxe a tona a importância do mito para o ser humano. A ideia de mentira que antes era associado ao mito, foi substituído pela evidência incontestável de um mundo totalmente simbólico, e que muito fala sobre a realidade, pois em si o mito representa “um esboço de racionalidade, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem, em palavras e os arquétipos em idéias” (DURAND, 2002, p. 63)

Importante observar também essa sutil ligação que o mito faz com as ideias de símbolos e arquétipos. Sobre símbolos já discorreremos, e acreditamos ser o suficiente para provar a ligação de um e outro. Quanto arquétipo fazemos uma rápida explanação sobre este e, por conseguinte de sua ligação com o mito. Pode-se entender arquétipos como modelos, protótipos de uma ideia e/ou objeto, e que vem para representar e explicar essa ou aquela determinada situação ou comportamento, sejam eles individuais ou coletivos.

Jung (2002, p.17) nos dá uma conceituação psicanalítica para arquétipo, dizendo que

O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, o qual se modifica através de sua conscientização e percepção, assumindo matizes que variam de acordo com a consciência individual na qual se manifesta (JUNG, 2002, p. 17).

Significa dizer que enquanto abstração do inconsciente os arquétipos tem uma lógica própria; quando apresentados de forma consciente estes mesmo arquétipos transformam-se e ganham uma nova matiz, em acordo com os padrões da consciência individual onde ele se manifesta. Estes são ainda heranças da psique humana, padrões de estruturação e organização do imaginário psíquico do ser humano, e ainda elementos hipotéticos não representáveis em si mesmos, mas possíveis de serem evidenciados através de manifestações próprias da psique humana.

Dentro dos mitos os arquétipos se apresentam como características gerais ou generalizantes de uma ou outra condição, ao mesmo tempo em que explicam manifestações particulares. Durand assim enfatiza essa ligação: “O mito seria, de algum modo, o ‘modelo’ matricial de toda a narrativa, estruturada pelos esquemas e arquétipos fundamentais da psique do sapiens sapiens, a nossa. (Durand apud SOUZA, 2008, p. 38). Portanto, podemos entrever mito e arquétipos como complementos de uma narrativa psíquica antiga.

Quanto ao mito, segundo Campbell (1990, p.23-25):

Os mitos são metáforas da potencialidade espiritual do ser humano, e os mesmo poderes que animam nossa vida animam a vida do mundo. Mas há também mitos e deuses que tem a ver com sociedades específicas ou com deidades tutelares da sociedade. Em outras palavras, há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte, e a há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade em particular. Você não é apenas um homem natural, é membro de um grupo particular. (CAMPBELL, 1990, p.23-25)

Mais uma vez a noção cultural se faz presente na relação mito e ser humano. Uma ligada diretamente com o humano, e outra ligada com homem e a sua sociedade. Um tipo de mitologia visa a explicação, representação do homem com a sua própria natureza, seus valores, sua psique; é o caso dos temas míticos

universais, como da explicação da morte, ou da origem do mal, ou ainda do porque da presença deste ou daquele comportamento humanos. Por outro lado há as mitologias que justificam as sociedades, seus costumes, modos culturais deste e daquele lugar. Porém todas apresentam as “metáforas da potencialidade espiritual” humana, como fala Campbell, mas em paralelo com a realidade cultural e natural humanas.

Assim as mitologias servem como fontes explicativas, justificadoras desta ou daquela situação, comportamento, cultura; bem como dão vazão, do ponto de vista psicanalítico, as manifestações do inconsciente humanos que buscam explicação para a vida e para o que está além da vida. Estes são fundamentos que ratificam a presença dos mitos em todas as culturas humanas. Não importa qual seja a época, a sociedade, o quão desenvolvido e moderno sejam, os mitos sempre atraem e fascinam por sua aparente simplicidade e sutileza, porém são estes de uma profundidade e carga de magnetismo próprios que é impossível ficar indiferente a seus mistérios.

Jung (2002) já dizia serem os mitos “revelações originárias da alma pré-consciente, pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos. (JUNG, 2002, p.156). Porém, mesmo que sejam vistos apenas como “alegorias de processos físicos”, sempre que se debruçar sobre estes encontraremos muitos mais significados que a mera figuração de processos físicos. Os mitos vão além, seu poder é muito maior, e duvidamos que sejam só “pronunciamentos involuntários acerca de acontecimentos anímico inconsciente”. Acreditamos serem eles manifestações concretas de uma vida interior rica, cheia de significados e saber universal, que se manifesta através das narrativas mitológicas para apontar o caminho do desenvolvimento humano, pois os mitos evoluem com o ser humano.

Há uma necessidade do ser humano por mitos, por essas narrativas de aparência tão simples e conteúdo absurdo (magias, épocas imemoriáveis, acontecimentos extremamente fantásticos), mas que ao se deparar com o consciente humano fascina de tal forma que é impossível ficar alheio a elas. Quem ao se deparar com a história dos deuses gregos não se encantou com os raios de Zeus, a beleza metafísica de Afrodite, a força de Hercules. E quanto aos mitos

africanos, quem não se fascina e comove-se diante das histórias de Yemanjá; as narrativas de coragem de Yansã; os encantos de Oxum; as astúcias de Exu. Impossível não se acender a curiosidade humana diante de tais narrativas, e o gosto pelo conhecimento e aprofundamento sobre estas não aflorar em nós.

Já nos falava Campbell (1990) falava que grata foi sua surpresa ao se deparar com salas lotadas de alunos para ouvirem suas palestras e narrativas acerca de mitos antigos, tema muito desprestigiado pela academia por ser considerado falaz, e que, no entanto era uma das aulas mais concorridas de todo o campus onde lecionava. A descoberta dos mitos e o crescente interesse por eles atualmente, só prova o que Campbell já entrevia em suas aulas e reflexões:

A mitologia não é nenhum brinquedo para crianças. Tampouco é assunto de interesse apenas arcaico e acadêmico, sem nenhuma importância para o moderno homem de ação. Seus símbolos (estejam eles na forma tangível das imagens ou na forma abstrata das ideias) tocam e liberam os mais profundos centros de motivação, comovendo tanto as pessoas cultas quanto as incultas, comovendo rales e civilizações. (CAMPBELL, 2010, p. 22)

E por mais obscuro, dúbio e inacreditável que um mito possa nos parecer, ele transmite uma mensagem que é facilmente perceptível por nossa potencialidade espiritual, e não estou falando aqui de religião, mas sim de uma transcendência natural a qual nosso cognitivismo consciente ainda não é capaz de expressar, se não por meio de símbolos e metáforas.

CAPITULO II

O ARQUÉTIPO MÍTICO DO CORPO

Imagem 02: Dança Africana



Fonte: <http://jornale.com.br/wicca/?p=5065>

Este capítulo dedica-se a um rápido debate sobre o corpo, sua representação cultural, poder, e algumas opiniões de teóricos sobre o mesmo. O intuito com isso é o de, a partir das observações e comentários aqui exposto, abriremos caminho para uma reflexão acerca da vivência humana sobre o seu próprio corpo, bem como o de observarmos como o corpo é esteticamente e culturalmente visto e assim fazer uma ponte com o nosso objeto de trabalho e tema.

É nessa perspectiva, de ver o corpo como representante do pensar social e cultural, que se demonstra através de ideologias, símbolos, significados que este capítulo objetiva tratar, espera-se que com êxito, das ideias de representação, e corpo; para isto fazendo um levantamento sucinto de questionamentos, debates e reflexões sobre este.

2.1 Corpo: poder e estigma

Falou-se no capítulo anterior, ainda que superficialmente, sobre o arquétipo, uma espécie de modelo/protótipo que busca evidenciar a perfeição e que deveria ser seguido como padrão. E nos parece que nada se encaixa melhor numa discussão sobre corpo do que em um primeiro momento se pensar nesse como um arquétipo, estereótipo que ao longo do tempo vem sendo moldado as necessidades de uma minoria poderosamente arbitrária que o utiliza como instrumento para estigmatizar e dominar. E dentre os variados recursos utilizados para a construção dessa relação pessoas/corpo, o poder se apresenta como um instrumento essencial. Esse poder, no entanto se mostra de formas diversas, sendo uma hora dócil, outra inquisidor, outra ainda autoritário (o mais fácil de se perceber nas relações), ou ainda de vigia que delimita e oprime.

Geralmente, e de forma leiga, a ideia de poder que se tem é a do poder força coercitiva e arbitrária – verticalizado - que vem de cima para baixo e que não deve ser confrontado, uma associação as formas familiares de poder e de sociedade também, onde o Estado e a comunidade ditam as regras a serem seguidas e os demais a obedecem. Tal poder está em um ideário também de perfeição que não pode ser tocado, seria o poder ideológico, concentrado e homogêneo, abstração da realidade e que rege a realidade das relações.

Para Santos (2008, p. 67)

Poder é exercício de exercer força e/ou o ato de resistir à coerção. Isto significa dizer que investigar o poder é pesquisar como numa determinada instituição social se comporta o cruzamento de forças que se constituem historicamente. Ele, o poder, passa a ser material à medida que venha a ser exercido, explicitamente ou implicitamente. (SANTOS, 2008, P. 67)

Pela fala de Santos (2008) percebe-se que o poder é algo que esta diretamente ligado ao viés social, criado neste para legitimar e manter a sociedade. outra característica é o fato de o poder não ser algo uno, mas si um constante atrito de força/poder constituído historicamente.

No entanto Michel Foucault mostra em suas pesquisas a cerca do poder e da sua relação com a sociedade, que este é sim criado no âmbito das relações históricas, porém não é algo abstrato e uno como tendemos a pensar, mas ao contrário – o poder é exercício prático, realizado no cotidiano da vida, heterogêneo, múltiplo, contestador, disperso nas relações de saberes e subjetividades humanas. Presença concreta e material entre instituições sociais e indivíduos, e entre indivíduos e indivíduos.

Segundo Foucault (1979)

o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado.[...] o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenada) de relações. Então, o único problema é munir-se de princípios de análise que permitem uma analítica das relações do poder (FOUCAULT, 1979 p. 141).

Portanto, poder não é uma emanção direta de uma única fonte. Na visão de Foucault (1979), e nos parece a mais coerente com relação a nossa realidade, o poder vem de diversas partes, segmentos diferentes que se juntam, tornam-se feixes mais ou menos organizados e coordenados que ganham força e terminam por nos dar essa ideia de bloco que temos sobre poder. Ele surge das mais variadas fontes, observar e analisar essas fontes é que o Foucault chama de “analítica do poder”.

Para nós é suficiente o entendimento de que o poder não é essa massa densa e homogênea que se quer acreditem, mas antes o resultado de diversas relações de micro-poderes que se juntam em sua heterogeneidade e terminam por influenciar nossa vidas. Porém o processo de instituição, legitimação ou negação desses poderes, na perspectiva foucautiana, esta em constante movimento o que permite as mais dispares relações e entendimentos sobre poder e sua utilidade necessidade na sociedade. Outro ponto é que o poder não será obrigatoriamente uma força vertical, pois a ocorrência oposta pode acontecer.

Quanto ao corpo, o que entender deste quando associado às ideias de poder?

Não é segredo que historicamente o corpo, essa espetacular máquina biológica, instrumento onde se manifesta a vida humana, foi de todas as formas possíveis alvo de observação, investigação, fascínio, admiração; mas também objeto de medo, preconceitos e sofrimentos. Em meados da antiguidade, o corpo humano suplantou uma ideologia de beleza (Egito, Grécia, Roma), que era um louvor a forma física e também um aprisionamento dessa forma estética, pois o intuito é que todos os corpos tivessem um padrão de beleza que deveria ser seguido - corpos fortes, atléticos, e exuberantes. Todos os demais que não se encaixassem neste modelo eram menosprezados, chegando-se ao cúmulo de infanticídio com crianças que nascessem com alguma deformação física.

Mesmo antes desse período, o corpo já era agraciado com o entendimento de ser ele uma criação perfeita, e como tal deveria ser cuidado e moldado nesses parâmetros. Havia uma vaga ideia de que o corpo era perfeito em si mesmo, como última criação de um ser superior, afinal não é por coincidência que na Bíblia, um dos textos escritos mais antigos da história humana, se encontra no livro do Gênesis, capítulo I, ter sido o homem criado a imagem e semelhança de Deus.

26 Então Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar e as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os reptéis que rastejam sobre a terra.

27 E Deus criou o homem à sua imagem; a imagem de Deus ele o criou; e os criou homem e mulher. (Gen. 1. Ed. PAULUS, 2000)

Existe ainda nesta narrativa do Gênesis, um entendimento de superioridade do ser humano perante as outras formas de vida, e seria essa superioridade dada pelo fato de ser o homem, em seu corpo, imagem e semelhança do criador, portanto diferente de todas as demais formas de vida, marcadamente privilegiado por seu contorno/corpo.

Contudo, ao passar do tempo a ideia de semelhança com o sagrado foi sendo substituído por uma imagem negativa do corpo e que não deveria mais ser associado ao divino. O corpo ganhou novas nuances, e passou a ser visto como objeto de reprimenda. Do positivo ao negativo. E a mesma bíblia que antes elegera o corpo como imagem e semelhança de Deus, agora vai tratá-lo como depósito de

aviltamento contra esse Deus. Livros bíblicos do antigo testamento, narrarão diversos episódios onde o corpo humano se configurará como algo impuro, que necessita de ritos purificadores periódicos para se fazerem dignos do contato com o sagrado. (PEREIRA, 2004, p.62)

As ambigüidades que surgem em detrimento do corpo são muitas, o corpo ganhou status de diabólico, estigma do pecado, subversão, alienação do bem; ao mesmo tempo que imagem de graça, de pureza, representação do misterioso e do belo. No entanto, as formas como serão interpretados os sinais vindos desse báculo humano, dependerá muito da cultura e da época/contexto a que esta ele inserido. O corpo está dotado de toda uma simbologia própria, que perpassa o viés cultural e biológico do ser humano. Há no corpo humano um mistério que fascina e amedronta ao mesmo tempo. Pois o mesmo instrumento que é fonte de vida, carrega em si o mistério da morte. Aquele que nos oferece a dádiva de sentir, de sabermos estar vivos, aos poucos também nos indica a finitude e a fragilidade de nossa existência. Isso em um sentido da fisiologia natural.

Culturalmente o corpo é então muito mais complexo de ser entendido, pois ele é inventado, usado, criado e recriado para satisfazer uma gama de pretensas necessidades humanas que vão além de seu funcionamento biológico. Culturalmente o corpo é elemento de poder, de representação de poder e de dominação. Ele diferencia socialmente as pessoas, indica seus lugares perante a comunidade, é estigma e estigmatizador, que parece-nos ser o que Foucault (1987) chama de “tecnologia Política do corpo”:

[...] pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência do seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo (FOUCAULT apud SANTOS, 2008, p.55)

A “tecnologia política do corpo” é o entendimento de como usar e controlar o corpo em benefício próprio diante do outro corpo, o que nem sempre significa que o corpo e a força utilizada será o do meu corpo, mas pode ser a do outro corpo em benefício do meu.

A “tecnologia política do corpo” de Foucault (apud SANTOS, 2008) pode ser interpretada e ligada ao que Santos (2008) reflete sobre tática, na orientação teórica de Certeau.

As táticas enquanto procedimentos ou estilos da ação caracterizados pelos modos de fazer, num jogo constante com os fatos para transformá-los, modificando a ordem estabelecida, transformando as possibilidades em ganho. [...] são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo as circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável (CERTEAU apud SANTOS 2008, p.50)

Historicamente essa tecnologia política de dominação, ou táticas do corpo e pelo corpo tem sido usada não aleatoriamente e de forma tão arraigada na vida, que poucos são os que notam a presença dessa política do corpo, embora todos a utilizem, desde a ave nativa que utiliza de suas plumagens, tamanho, canto para atrair o parceiro, marca território, etc., ao ser humano que de posse da imagem do corpo a posiciona e a utiliza com as mais variadas intenções, o corpo como instrumento para demonstrar vigor, autoridade, graça, beleza, o cômico ou grotesco, conquista ou amedrontamento.

Culturalmente é que todas essas manifestações da política tecnológica do corpo ou táticas se tornam possíveis. Política que dialoga com o outro em gestos, presença, odores, tamanhos; atraindo, manipulando, se impondo ou subjugando. Cabe ao seu possuidor a conscientização e domínio de tais atributos dessa tecnologia política e por isso a importância que Foucault (apud SANTOS, 2008) ressalta de conhecer e controlar tais forças advindas do corpo. Socialmente, poderia se dizer que é o controle dessas energias que vem ao longo da história da humanidade justificando ou legitimando certas ideologias sobre o convívio, atrito entre humanos. Pois o ser humano é o único vivente deste planeta que utiliza conscientemente do seu corpo ou do corpo do outro para obtenção em favor próprio, de satisfações e, ou necessidades.

Portanto pode-se inferir que social e culturalmente é que essa “tecnologia política” se apresenta com toda sua força. Cria-se toda uma linguagem, meio próprio de expressividade corporal, que adentra ao mundo do simbólico e que determina

status, poder de como usar o corpo e dele beneficiar-se que vai para além de seu funcionamento físico.

O corpo, em especial o corpo humano, enquanto instrumento e poder é ao mesmo tempo o poder e estigma do poder, ele representa poder e exerce poder. Saber lidar com esse poder em prol de si ou do social é que é a grande questão.

2.2 O Corpo Contemporâneo

Embora já tenhamos discorrido sobre a ideia de corpo no tópico anterior, voltamos a esse mesmo objeto nesse tópico, com intuito de apresentar alguns resultados de nossas reflexões sobre o que discutimos sobre corpo e também abrir um novo espaço de diálogo sobre este na sociedade contemporânea.

Em pleno século XXI, a sociedade humana vive ainda um dilema quando o assunto é o corpo humano. Embora vivamos em um ambiente totalmente diferenciando do que a muitos séculos, décadas atrás, de tal forma que nem se pode comparar este tempo e o de outrora, as transformações, revoluções, descobertas e perspectivas da vida humana, que mudaram consideravelmente ao longo da linha histórica do tempo, isso em todas as formas culturais de aglomeramento humano, tem um elemento que continua sendo alvo de críticas e tabus, que é justamente o corpo, tanto em sua dimensão simbólica quanto social e física.

Corpo. Como entender então contemporaneamente esse elemento tão significativo da biologia humana, mas que transcende essa biologia e toma para si significados e essências, que para além do biológico, ganhou formas, imagens, simbologias que vão desde fatores psicológicos individuais, a representações de ideias de uma coletividade, se tornando ao mesmo tempo fonte e produto de padrões e ideologias.

O corpo humano como atributo fundamental que o diferencia dos demais seres vivos da terra e de si mesmo, em relação aos seus semelhantes e na relação com estes, foi ao longo do tempo um assunto polêmico, por vezes debatido, exposto e vivenciado, por outras negado, reprimido, objeto de desdém e vergonha.

O corpo localiza-se em um terreno social e subjetivamente conflitivo. Ao longo da História, ele se tornou emblema étnico, e sua manipulação tornou-se característica cultural marcante para diferentes povos. Ele é um símbolo explorado nas relações de poder e de dominação para classificar e hierarquizar grupos diferentes (GOMES, 2006, p. 260)

Por si só o corpo tem o poder de unir grupos, diferenciar outros; auxiliado pelo uso de acessórios pode expressar ideologias, formas individuais ou coletivas de agir. Torna-se assim um símbolo poderoso da expressão da vontade humana sobre si e sobre o outro. Como Gomes (2006) coloca, historicamente este serviu e serve ainda hoje, como emblema étnico, diferenciando grupos humanos, e também servindo como justificativa para as relações de poder, dominação, hierarquização de um sobre o outro. Individualmente este ainda tem a mesma preponderância, pois dentro de um contexto cultural este ou aquele formato de corpo tem a prerrogativa de aproximar, afastar, classificar e hierarquizar as relações.

Lembremos aqui também que quando falamos da função do corpo, seu poder simbólico, devemos ter sempre em mente o contexto, cultural em que este corpo esta inserido, pois absurdo seria, numa discussão do sentido e significação deste, tentar tratar o corpo por ele mesmo, pois terminarias incorrendo apenas em uma explicação e conhecimento naturalista, onde discorreríamos sobre as suas funções vitais, sua biologia, não ultrapassando daí, e como já se pode perceber, o corpo vai além de sua mera função biológica.

Não é indiferente a qualquer observador da história da humanidade ou mesmo de sua própria vivência, que o corpo sempre traz consigo um quê de mistério, sedução, medo; apresentando um complexo grau de ambigüidade especialmente devido ao fato de ser este um conjunto de elementos que tem por determinação formar um todo, podendo, dependendo da cultura onde se encontre seu portador, ser tomado como símbolo benéfico, positivo, ou a aversão disto, como algo negativo e resultante de uma maldição divina.

Certa positividade no concernente a sua existência física, e a complexidade de seus atributos, ao mesmo tempo que maldito por sua biologia e produção biológica. Exemplificando estes dois pólos sobre o corpo, podemos dizer que o corpo é, tomado como benigno quando de sua essencialidade para a existência de

quem os porta ou é portado por ele; é benigno ainda pelo gama exuberante de funções tanto vitais quanto sociocultural (o guerreiro forte, o governante astuto, a mulher progenitora). Contudo este também adquiri uma carga de negatividade sobre si, quando de seu envelhecimento e degeneração, ou ainda quando da repressão de seus usos e características, especialmente quando referente a sexualidade e ao conhecimento aprimorado deste.

Estas são algumas das visões mais generalizantes sobre o corpo ao longo do tempo, e que resistiram a este e chegaram a atualidade com a mesma força que outrora, sendo que atualmente estas visões estão cada vez mais evidenciadas e discutidas teoricamente. Nunca a simbólica, a significação e atribuições do corpo humano foram tão exploradas e mostradas abertamente a sociedade como o é hoje. E um dos principais responsáveis por esta nova dialética sobre o corpo é sem dúvida, por parte a liberação sexual feminina do século XX e por outra, o desenvolvimento do diálogo sobre uma sexualidade que foge aos conceitos e estudos a que estamos acostumados e cujo principal formador dessa nova ideia será do filósofo francês Michel Foucault.

Suas teorias sobre uma ideia de sexualidade vai além das meras investigações psicanalíticas, biológicas ou apenas cultural sobre sexo, encaminha-se por um viés subjetivo e que a partir da análise dos discursos dessas investigações os incorpora, transcende e assim trata de uma ideia de sexualidade cujo ponto de vista filosófico esta centrado na cultura e no culturalizado, humano e humanidade, é um objeto histórico a que este denomina de “sexualidade” e que não é, embora faça parte, um discurso apenas sobre as relações do ser humano com o sexo. O objeto sexualidade de Foucault (1979) se traduz na presença de dispositivos que são na verdade uma rede de conhecimento que se estabelece entre diversos elementos, como instituições, discursos, decisões regulamentares, programas institucionais, momento histórico, leis, medidas administrativas, proposições filosóficas, morais, um conjunto heterogêneo de ideias, fatos e ações que formam uma gênese humana da sexualidade.

Esse objeto “sexualidade” de Foucault percebe-se, esta intrinsecamente ligado as suas ideias de poder e corpo, pois embora não se fale abertamente sobre a influencia destes, as suas presenças são facilmente perceptíveis pois todos esses

dispositivos são realizados na pessoa do eu e do outro, e este eu e outro só se realiza através do corpo e de suas relações de poder, e aqui colocamos a ideia de corpo em suas duas acepções – o corpo físico, concreto, e o corpo abstrato, subjetivo, criação cultural.

É como Gomes (2006, p. 261) fala:

Visto como um campo fenomenal, podemos também compreender o corpo para além de suas ações puramente fisiológicas, aproximando-nos das suas relações de sentido e de significação. Ele se manifesta, então, pelo movimento ou comportamento, o qual realiza numa ação que se projeta sempre para fora dela mesma, em direção ao outro, ao mundo, nos limites da percepção e do trabalho. O sujeito, por meio do corpo, expressa algo e realiza uma ação determinada. (GOMES, 2006, P. 261)

É o corpo contemporâneo em sua dimensão axiológica, significante e criador de significados, de identidade, e que está além de si mesmo.

Em suma, podemos inferir que, contemporaneamente é possível e bastante plausível notar que dentro das discussões sobre o corpo, estas tendem a manifestar características e discursos de outrora, contudo sobre uma nova consciência e paradigmas, que refletem a mentalidade e ideologias da atualidade, dentro de novos contextos. Falar sobre corpo, dentro da sociedade ocidental e mesmo em paralelo com sociedades orientais onde o corpo ainda é “tabu”, nunca foi tão democrático, pois agora observa-se este dos mais variados ângulos e abertamente discute sobre esses ângulos. E por mais que se ache que isto talvez ofereça uma banalização sobre o tema ou sobre o próprio corpo, o que se evidencia é justamente o contrário, o interesse, conhecimento e respeito que este ganha e conseqüentemente seus possuidores (homens e mulheres) é indubitavelmente um singular avanço para nossa sociedade.

Falando contemporaneamente sobre o corpo ainda poderíamos investigar a sua relação de objeto de desejo e busca da perfeição, traduzido e exemplificado especialmente pela cultura midiática e imagética do corpo assimetricamente moldado, seja por cirurgias, exercícios físicos, busca desesperada pelo retardamento de seu envelhecimento. Contudo, para nossa pesquisa, entendemos ter abordado já o suficiente para dar embasamento a nossas reflexões sobre a

simbólica do corpo, como instrumento cultural. Deixemos, portanto, aqui aberto um campo para aprofundamento e novos diálogos sobre o corpo contemporâneo no âmbito midiático, imagético, sexual.

Todos os dias novos usos, novas formas de entendimento, descobertas e/ou retomadas de ideologias vem à tona na sociedade sobre a ideia de corpo – físico e cultural. Quer-se a cada dia aproveitar o máximo que o atributo corpo possa oferecer. O corpo realmente está em moda.

CAPITULO III

EU SOU TEU ESPELHO: CORPO E CULTURA NA TRADIÇÃO IORUBÁ.

Imagem 03: Oxum Pandá



Fonte: <http://maenara.blogspot.com/2009/06/beleza-de-Oxum.html>

Ora iê iê ô, Oxum!³

A bela Oxum. Mamãe Oxum. Rainha Oxum. Senhora da bondade. É assim chamada Oxum, por seus devotos e admiradores. A mais bela e graciosa entre os orixás femininos, a primeira das divindades da água, depois de Yemanjá. Oxum é sem dúvida dentro dos ritos afrobrasileiros, e na comunidade leiga em geral, um dos orixás mais querido. Devido a sua constante beleza, graça sedutora, benevolência para com os seus esta entidade ganha cada vez mais admiradores e curiosos sobre a mesma.

Nesta parte da pesquisa nos propomos a refletir sobre algumas das características de Oxum, especialmente o seu jogo simbólico com o corpo, as imagens que esta nos passa através dos mitos que narram fatos de sua vida em tempos imemoriáveis, e o que isto nos revela sobre uma cultura africana de divindades e homens. Este capítulo aborda dois mitos, que foram cuidadosamente

³ Saudação Yorubá a Oxum: Salve a Senhora da bondade.

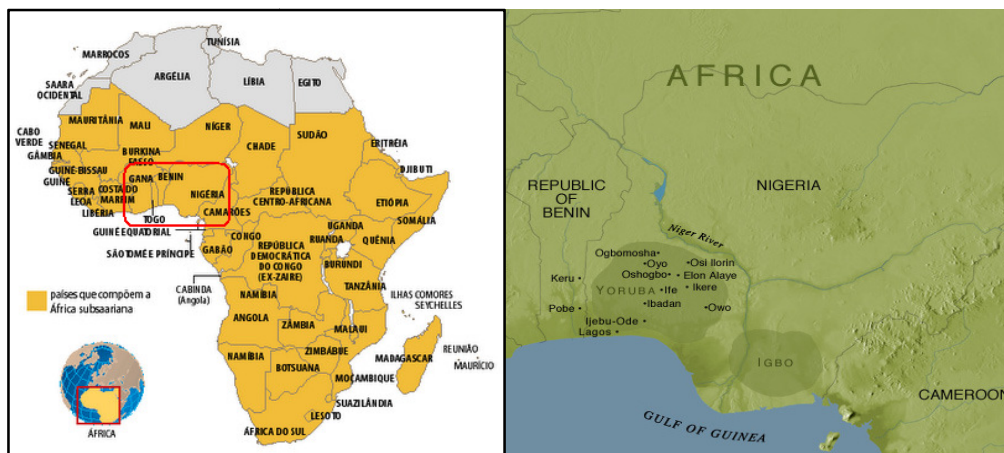
selecionados, sobre a orixá, na busca por estabelecer uma relação entre a cultura africana e sua ligação com o corpo. O Intuito com isso é o de evidenciar a visão relevante que o corpo tem dentro do mundo cultural africano, este visto não com recalque, ou fardo a ser carregado, mas sim um belo atributo, que pode e deve ser cuidado e usado para o bem estar meu e do outro.

3.1 Um Pouco de História: contextos

Tendo como objeto de nosso trabalho dois mitos selecionados sobre a Orixá Oxum, pertencente ao panteão de divindades que constroem os mitos lorubás, achamos por conveniente antes de adentrarmos nas reflexões sobre nosso tema, discorrer um pouco sobre a geo-história do povo lorubá.

A nação lorubá é considerada uma civilização africana antiga, em termos históricos e culturais para o mundo, com formação aproximadamente de 850 D.C. (<http://artinline.bighost.com.br>), porém não são dados precisos. Localizada na parte da África ocidental⁴ e subsaariana⁵, cercado pelos rios Níger, Benim e Dahomey.

Mapas 01 - África Subsaariana / Localização lorubá



Fonte: <http://alexhuche.blogspot.com> & <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com>

⁴ **África ocidental:** Região a oeste da África, que inclui os países na costa oriental do Oceano Atlântico e alguns que partilham a parte ocidental do deserto do Saara. Sendo os países: Benim, Burkina Faso, Costa do Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo.

⁵ **África Subsaariana:** Denomina-se assim a região que contém os países africanos situados ao sul do deserto do Saara.

Nação de características marcadamente agrícola, tem atualmente uma estimativa de mais de trinta milhões de pessoas ligadas por uma relação etno-linguística, histórica, cultural e que se divide entre quatro regiões africanas, depois da divisão das terras em países, sendo estes Nigéria, Benim, Gana e Togo, como mostrado nos mapas 01.

A história da origem do povo lorubá não tem uma delimitação ou marco temporal, histórico certo, o que culmina com a história desse povo se confundindo com a mitologia de seus orixás, para explicar seu nascimento enquanto nação singular. Assim existem relatos, passados especialmente em via oral, que nos fala da origem da nação lorubá e que conduzem o interessado a três vertentes.

Uma primeira diz ser os lorubás descendentes de um guerreiro poderoso, chamado Ododuwa, filho de um rei muçumano – Lamurudu – que habitava terras da Arábia Saudita (Mecca) e que lá seguia e difundia o culto a divindades antigas, os orixás, em contraposição a religião dominante, islamismo. O resultado da expansão dos cultos aos orixás foi motivo para uma guerra, derrota e expulsão de Ododuwa das terras de Mecca. Se retirando este das terras sauditas, acompanhado por um grupo extenso de seguidores, eles teriam, depois de muito viajar, estabelecido pouso em terras que hoje fazem parte da Nigéria, e construído a primeira cidade lorubá – a cidade de Ifé – formando um império de sete reinados distintos, de onde o culto e a cultura lorubá se difundiram pelas terras vizinhas. Essa é a versão mais difundida sobre o nascimento dessa nação, há, no entanto outras versões sobre esse mesmo relato e que divergem em alguns detalhes, contudo acreditamos ter apanhando a sua essência. (<http://www.institutoafroodegbomi.com.br>)

Uma segunda história, que faz parte da mitologia lorubána, diz ser os lorubás os primeiros seres humanos criados na terra, e Ifé a primeira cidade que surgiu no mundo. Conta o mito que Olorum, O Senhor do Céu, no princípio de tudo teve dois filhos – Obatalá e Odudua - com Olocum, a Primeira Grande Senhora das águas, Encarregando Obatalá de criar a terra firme, Olorum deu-lhe poderes para isso, com tudo Obatalá não cumpriu os sacrifícios exigidos para ser bem sucedido em sua missão, tendo como castigo uma sede súbita provocada por Exu que se sentiu ofendido pelo não cumprimento dos sacrifícios, o que acarretou na embriagues e um sono profundo em Obatalá.

Odudua que a tudo observava fez os sacrifícios exigidos e assim criou a terra firme. Odudua pronunciou em sua língua as palavras “*Ilè Ifé*”, que significa a terra se expande ou ampla morada, frase que depois deu nome a cidade de Ifé. Quando Obatalá acordou se deu conta do acontecido, contudo Olorum confiou a este a criação de todos os seres vivos, incluindo o homem e a mulher. Nesse mito o nascimento dos homens se faz por Obatalá, com tudo a cidade de Ifé é criação do Odudua. E, portanto se induz serem os lorubás criaturas ligadas diretamente com o surgimento da humanidade, principio da vida no Ayé (terra).

Um terceiro mito, afirma ainda que os lorubás sejam descendentes direto da tribo de Ninrode, vindos dos filhos de Canãa.

A causa do estabelecimento deles no Leste da África é afirmada como consequência da expulsão deles por Yaa-rooba, filho de Kahtau, fora da Arábia, para o costa -leste, entre Egito e Abyssinia. Dali eles avançaram para o interior da África até chegar à um lugar chamado Yarba, onde fixaram residência. (<http://www.institutoafrodegbomi.com.br>)

Do ponto de vista histórico, cronológico, é difícil atribuir um marco preciso sobre a origem dessa civilização africana, sendo seu nascimento marcado pelo mistério do mito, que permaneceram e se difundiram pela tradição oral e que dentro do universo lorubá são inquestionáveis; fazem parte de sua realidade enquanto sociedade humana cultural, que os explica enquanto nação diferenciada das demais, para si mesmos e para os outros. É parte essencial da identidade cultural dessa povo.

Na sociedade tradicional dos lorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como lorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos lorubás reproduziram (PRANDI, 2001, p. 24)

Avança-se na linha do tempo e com o advento da colonização européia em África, Século XV, os lorubás tiveram uma mudança de cenário social. Antes nação rica e opulenta, exímios agricultores, artesões, guerreiros e comerciantes, com a colonização conheceram uma nova face social, especialmente a do comércio

escravo em larga escala e com requintes de crueldade. Aprisionados em uma política colonialista e exploradora, os lorubás se viram obrigados a dar margem a uma nova forma de vida, a escravizada, onde toda produção visa ao bem estar e lucro dos dominadores resultando em detrimento da identidade e cultura dos dominados. No entanto é também essa nova fase histórica que irá disseminar para fora de África à milenar cultura, religião, conhecimentos e genética lorubá. (<http://civilizacoesafricanas.blogspot.com>)

É inegável a importância da diáspora lorubá para o mundo. E no caso do Brasil, essencial, pois a nação brasileira encontra em sua matriz traços distintos da presença africana, tendo o povo e a cultura brasileira em sua gênese, além da indígena e européia, a cultura africana como raiz. Quanto a religião, é também inegável a presença africana; e a lorubá se mostra fortemente vinculada no Brasil, sendo o Candomblé e a Umbanda religiões afro-brasileiras, cujas raízes culturais se encontram na tradição mítica dos orixás, e que cresce cada vez mais no país atualmente.

3.2 Os orixás

Imagem 04: Panteão de Orixás



Fonte: <http://www.google.com.br/imghp?hl=pt-BR&tab=wi>

Aproveitemos logo o início deste tópico para se fazer mais uma vez a ressalva de que nossa pesquisa, embora trabalhe com alguns elementos ligados diretamente a religião (orixás, crença, mitos), esta não é nosso foco de debate. Por respeitarmos a livre crença, e acreditarmos que para se suscitar qualquer espécie de debate sobre um assunto, é necessário o mínimo de conhecimento, é que não ousamos

aqui fazer uma análise de cunho religioso dos mitos lorubás, ou seus orixás, nem levantar uma discussão sobre a religiosidade afro-brasileira, ou africana, por sabermos ser nosso conhecimento, acerca destas, muito restrito e insuficiente para qualquer tipo de discussão. Se ousássemos insistir em tal projeto, no momento, correríamos no risco de cometer erros de caráter leviano e preconceituoso, ou pior levarmos a quem deste texto se servir a incorrer nos mesmos erros.

Com isso deixemos claro que o intento aqui é apenas o de mostrar através de mitos selecionados que narram histórias sobre Oxum, o aspecto mitológico em um viés sociológico, representações de uma culturalidade distinta da ocidentalizada, e manifestação da psique humana, ligada a simbólica do corpo, e ainda o mito como elemento norteador da vivência humana. Porém como falaremos sobre mitos em que Oxum é o foco da narrativa, e está é um orixá que faz parte de uma cultura religiosa e social, acreditamos ser necessário que se faça uma breve explanação sobre, quem são os orixás, seu surgimento, sua importância.

A diáspora africana de raiz lorubá no Brasil tem um panteão de divindades que perfazem uma vintena de divindades. Sendo uns mais conhecidos e cultuados, outros nem tanto. Reginaldo Prandi em seu Livro “*Mitologia dos Orixás*” (2001) apresenta-nos uma bela constelação de mitos e divindade africanos que chegaram ao Brasil com os africanos escravizados. Em acordo com os dados coletados e apresentados por Prandi (2001), é que montamos esse quadro sobre o panteão de divindades afro-brasileiras.

Quadro 01: Panteão de Divindade Africanos e Brasileiros

ORIXÁ	ATRIBUTO
<i>Exu – Legbá – Eleguá – bará</i>	O mensageiro. Orixá do movimento. Tem seu poder nos domínios do sexo, fertilidade, magia, transformação.
<i>Ogum</i>	Governa o ferro, a guerra, a metalurgia e agricultura
<i>Oxóssi - Odé</i>	Orixá Caçador. Exerce poder sobre a caça, agricultura, alimentação e fartura
<i>Erinlé – Inlé – Ibualama</i>	Ligados a vegetação. Donos da fauna e flora. Influem na fartura, riqueza que vem do trabalho.
<i>LOgum Edé</i>	
<i>Otim</i>	
<i>Ossaim</i>	O Senhor dos segredos das plantas. O grande sacerdote das folhas.
<i>Iroco</i>	Orixá muito antigo. Tem domínios sobre o tempo, a vida e a morte.

<i>Orixá Ocô</i>	Divide com Ogum influencia na agricultura. Mas é um orixá esquecido no Brasil
<i>Orô</i>	O temido espírito da floresta, de rugido assustador.
<i>Oquê</i>	A montanha. Terra firme, segurança para a vida humana.
<i>Naná</i>	Guardião do poder ancestral. É a dona da lama que originou os corpos humanos. É a Orixá mais velha do panteão
<i>Obaluaê – Omulu – Xapanã – Sapatá</i>	O senhor das pestes, da doença, conhecedor de seus segredos e de sua cura.
<i>Oxumarê</i>	Arco-iris. Deus serpente, que controla a fertilidade da terra e a prosperidade.
<i>Euá</i>	Ligada as fontes, é a orixá que preside o solo sagrado, onde preside os mortos.
<i>Xangô</i>	Dono do trovão. Guerreiro forte. Governa a justiça
<i>Oia – Iansã</i>	Senhora dos ventos, raios e das tempestades. Domínio da sensualidade e paixão arrebatadora. Soberana dos mortos, responsável por encaminhá-los para a outra vida
<i>Obá</i>	Presente nas correntezas do rio. Governa o fluxo do cotidiano, a vida doméstica.
<i>Oxum</i>	Senhora das águas doces, do ouro e da vaidade. Preside o amor e a fertilidade.
<i>Ia Mi Oxorongá</i>	As primeiras mães. Princípio de tudo, do bem e do mal, vida e morte. Veneráveis mães feiticeiras muito poderosas e muito temidas.
<i>Ibejis</i>	As crianças. Presidindo a infância e a fraternidade.
<i>Iemanjá</i>	Mãe dos divindade e dos homens. A senhora das grandes águas.
<i>Olocum</i>	Antiga senhora dos oceanos, dona das profundezas da vida e dos mistérios insondáveis. Orixá esquecido no Brasil.
<i>Onilé</i>	É a mãe terra. A Senhora do Planeta.
<i>Ajé Xalungá</i>	Ligado as grandes águas. Regente da conquista de riquezas e prosperidade material. Culto inexistente no Brasil.
<i>Odudua</i>	Criador da terra. Ancestral do Iorubás.
<i>Oraniã</i>	Juntamente com Odudua, é responsável pelo surgimento das cidades.
<i>Orunmilá – Ifá</i>	O adivinho, conhecedor do destino dos homens e mulheres. Detém o poder do oráculo.
<i>Ajalá</i>	Fazedor das cabeças dos homens e mulheres, sendo responsável pelos bons ou maus destinos
<i>Ori</i>	Divindade da cabeça, portador da individualidade que governa cada indivíduo.
<i>Oxaguiã – Ajgunã</i>	Criador do pilão e da cultura material. Rege o conflito entre os povos.
<i>Oxalá – Obatalá – Orixanlá - Oxalufã</i>	Orixá velho e muito respeitado, encabeça o panteão de orixás que criaram o mundo natural . e o mundo social. É o Criador do homem e do princípio da vida.

(PRANDI, 2001)

Observando esse quadro, inicialmente podem-se entender os orixás como forças poderosas da natureza (raio, trovão, chuva, rios, mar, etc.), a que o homem

não conseguia entender ou dominar, e em sua ingenuidade tentava aplacar o medo que tinha dessas forças ou reverenciá-las como forma de admiração, com oferendas, sacrifícios, ritos próprios para agradá-las. Passando logo em seguida a atribuir características específicas a essas energias, estas foram se humanizando ganhando personalidade e elementos próprios que os distinguiu de outras. Assim nos explica Prandi (2005, p. 102)

Tementes do perigo da natureza que punham em risco constante a vida humana [...] antigos africanos ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessa forças [...] um pacto de submissão e proteção e que sedimentava as relações de lealdade e filiação entre os homens e os espíritos da natureza. Muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde designadas orixás (PRANDI, 20005, p. 102)

A ligação homem / natureza explica o início do culto e convivência entre homens e orixás. Estes são essencialmente energias, força naturais e incontroláveis que dominam o mundo humano, a única forma de se proteger destas forças, ou ganhar a sua proteção lhes é sendo fieis devotos, respeitadores dos limites impostos.

A forma como são vistos e entendidos os orixás, atualmente, muito difere dessa visão primevo. Junto com a evolução do pensamento humano, os orixás evoluíram. Da representação de forças da natureza estes avançaram para um patamar representativo mais complexo, se ligando intimamente aos humanos, fazendo parte da vida destes, adquirindo atributos, personalidade, formas típicas do humano, porém com uma inversão de ordem. Pois os orixás não derivam dos humanos, estes sim, vêm dos orixás. Alguns mitos lorubás narram a criação do mundo terrestre – o *Aiê* – pelos orixás, bem como a criação da humanidade por estes.

Conta-se em certos mitos que cada tribo lorubá descende de um orixá específico, o que explica o culto de certa divindade em determinadas partes de África, enquanto em outras ela pode não ser conhecida. A ligação que une humanos e orixás é íntima, complexa e cheias de mistérios. E são justamente os mitos que tentam explicar para o ser humano essa ligação. Através dos mitos, é revelado o mistério da vida e da morte, dos humanos e dos orixás. No mito tudo esta revelado,

porém caberá ao ser humano ter o discernimento necessário, e a ajuda dos orixás para entender o que ali está. Uma das características do mito, como dito em outro capítulo.

São os humanos família dos orixás, mas não orixás. A ligação entre ambos é forte e marcada por uma relação de cuidados: o homem reverência e cuida de seu orixá, este por sua vez protege e guia o homem em seu caminho. Os orixás detêm o conhecimento e o poder, estes já viveram, aparentemente, tudo o que tem para ser vivido em uma relação com o outro. O homem não, a cada novo dia, a cada nova vida, este está aprendendo, descobrindo novas coisas, buscar ajuda dos orixás é buscar conhecimento, e para isto os mitos são uma fonte inesgotável.

Nos fala Prandi (2001) no prólogo do seu Livro *“Mitologia dos Orixás”* que todo saber que vem dos mitos lorubás, foram em tempos imemoriáveis, reunidos por um mensageiro de nome Exu, que foi aconselhado a andar de aldeia em aldeia, ouvindo do “povo historias que falassem dos dramas vividos” (PRANDI, 2001, p. 17) pelos humanos e pelas próprias divindades, pelos animais e outros serem que dividam a terra com os humanos, bem como o que fazer, como agir em cada situação apresentada. O resultado dessa busca foi um número de histórias incontáveis, que o mensageiro transmitiu para um adivinho de nome Orunmilá, e que trazem consigo todo o saber necessário para solucionar e orientar homens e divindade no convívio uns com os outros. Assim “para os lorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece hoje já teria acontecido antes.” (PRANDI , 2001, p. 18)

Esta fala de Prandi (2001) revela um pouco da filosofia lorubá, se podemos chamar assim esse venerável conhecimento antigo, e aponta o caminho da relação entre humanos e divindades. A vida de humanos e orixás não se difere muito no tocante ao modo de vida e convivência. Diferentemente de outros divindade em outras culturas, os orixás não são divindades perfeitas e inalcançáveis, a singularidade destes reside justamente em seus aspectos humanos ou “terrenos”. Os orixás amam, magoam-se, se vingam, ficam chateados, ajudam quem dele precisar e recorre ao seu auxilio, brigam, lutam, festejam. Tal como a humanidade estes cometem erros e aprendem com seus erros. No relacionamento com a humanidade, acontece o mesmo.

Em outra passagem Prandi (2005), fala da relação humanos / orixás, e mostra como a relação destes se dá:

Embora *Aiê*, a terra, seja separada do *Orum*, a morada dos orixás, muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens vestem, adornam e alimentam os orixás, compartilham a comida e a bebida e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perderam no passado mítico. Em troca as oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. (PRANDI, 2005, p. 73)

Portanto, muito mais que formalidade religiosa, filosofia de vida, entender a cultura dos orixás e de seus filhos, é saber ser e pertencer a um mundo diferenciado, onde a identidade de ser humano e orixá se revela, justamente na dialética das relações entre ambos.

Os orixás são portanto,

Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, divindade que receberam de Oludumare ou Olorum, também Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. (PRANDI, 2001, p. 20)

A sociedade humana seria reflexo da sociedade orixá. Esta existe em acordo com a vontade dos divindade e estes, por sua vez, existem e se manifestam na vida cotidiana desses humanos. Cultuar os orixás, crê-los é mais que apenas uma forma de religiosidade, é um modo de vida, cultura que define e diz quem são esses humanos, sua identidade pessoal e coletiva, reunida na afirmação de serem humanos e orixás criação do Ser Supremo, perfeitos em suas imperfeições.

3.2.1 Oxum: Aquela Que é Macia Como a Água e Forte Como a Enxurrada

Oxum é a mais graciosa, vaidosa e astuta dos orixás femininos. Um de seus mitos conta ser ela filha de Yemanjá e Orummilá, sendo criada pelo pai, que lhe

fazia todas as vontades. Mimada, Oxum é caprichosa, porém não é de sua natureza o egoísmo e a crueldade, embora quando preciso os utilize. Ela não admite a contrariedade de suas vontades e quando estas ocorrem, Oxum busca de todos os meios que estão ao seu alcance para ter seu desejo satisfeito.

Chamada de mãe generosa, a bela rainha, dona do ouro e da fertilidade, senhora das águas doces, Oxum tem como prerrogativa a beleza, a generosidade e a esperteza, atributos de sua personalidade. Tem seu nome ligado a um rio na Nigéria, em Ijexá e Ijebú. E no panteão mitológico é a segunda mulher de Xangô, amante ardorosa, eternamente apaixonada e dedicada a realizar todas as vontades de seu amante.

Oxum é lembrada sempre por sua beleza, o que nos leva a criar uma imagem de feminino exuberante, que prima pela aparência física, pelas coisas bonitas, felicidade das aparências. Mas é também diretamente ligada a fartura, prosperidade e fertilidade. Assim é Oxum, vaidosa, caprichosa, bela e generosa. Em todos os mitos onde Oxum aparece a sua beleza é evidenciada, assim como sua esperteza para manipular e conseguir o que quer. Sendo ainda um dos seus principais atributos de conquista a beleza do corpo, representada nos seus enfeites, na doçura de sua voz, leveza de sua dança.

Como objeto para se refletir sobre o tema proposto, simbólica do corpo na mitologia lorubá, escolhemos dois mitos que falam sobre a orixá Oxum, retirados do livro de Reginaldo Prandi "*Mitologia dos Orixás*" (2001), onde esta aparece como principal agente da ação narrativa.

3.3 Deuses e Humanos: Dialética do Corpo

Como deve ser entendido o corpo, O que este representa no viés cultural? Por que de uma relação tão singular entre os corpos dos orixás e os corpos dos seus filhos? O corpo tem uma significação cultural distinta em cada sociedade, pois este é criado física e simbolicamente em cada uma. O entendimento que se tem do corpo em uma comunidade pode ser, e geralmente o é, bem diferente do de outra

comunidade. Com o povo lorubá não poderia ser diferente. Há toda uma reflexão mística simbólica sobre o corpo para os lorubás, que se perpassa na relação dos indivíduos com os orixás. Os mitos lorubás não tratam diretamente sobre essa simbólica do corpo, contudo deixa entrever como esta se dá nos corpos de homens e divindade.

Existe toda uma dialética sobre o corpo presente nos mitos sobre os orixás, e que quando prestado atenção nos oferecem uma visão panorâmica sobre esse. Os mitos de Oxum, por exemplo, que trataremos neste subitem são dos mais reveladores. Embora se fale muito dos atributos de Oxum, quanto a sua beleza física astúcia, sedução, tende-se aparentemente a menosprezar a importância simbólica que o corpo tem nestes. Refletir sobre a presença do corpo nesses mitos e sua representação é entender a cultura do outro, entender o corpo do outro, ao passo que passamos a perceber e entender a nossa própria cultura e o nosso próprio corpo, evidenciados na orixá.

Todos gostaríamos de possuir e dominar a arte do corpo que Oxum tem, e dela tão bem faz uso. O corpo de Oxum é sempre representado como jovem, belo, frágil, bem cuidado, acompanhado de uma mente astuta e perspicaz para entrever o perigo que se aproxima e dele tentar se proteger, e ainda proteger os seus. Com seu corpo delicado Oxum consegue prodígios que nenhum outro orixá, por mais que tente consegue. Os seus mitos demonstram isso. Não é preciso um corpo forte e invencível para derrotar o inimigo. Quando bem entendido o próprio corpo este se torna arma e armadura. Ele é ataque e defesa ao mesmo tempo. E não só o corpo dos orixás, os dos humanos também.

Oxum entende perfeitamente a força que se encontra no corpo e utiliza da política do corpo com maestria. Um ótimo exemplo desse entendimento de Oxum sobre o corpo é o mito – *Oxum dança para Ogum na Floresta e o traz de volta à Forja* - que narra como Oxum conseguiu fazer com Ogum, temido por sua violência e força, após abandonar a forja onde fabricava utensílios de metais que serviam para o desenvolvimento da sobrevivência da humanidade e dos orixás, voltasse ao seu trabalho e promettesse nunca mais o abandonar.

Todos os orixá, com exceção de Xangô, já haviam procurado Ogum para pedir-lhe voltasse a forja, a fabricar suas peças de metais. Ogum, no entanto não

ouvia ninguém e enxotava a todos com violência da floresta onde se encontrava. Oxum veio a assembléia dos orixás e se dispôs a trazer Ogum de volta a forja.

Relata o mito transcrito por Prandi (2001, p. 321 – 323):

Imagem 05: Mamãe Oxum



Fonte: <http://Oxumpanda.blogspot.com>

Oxum dança para Ogum na floresta e o traz de volta à forja
[...]

Era Oxum a bela e jovem voluntária.

Os outros orixás escarneceram dela,

Tão jovem, tão bela, tão frágil.

Ela seria escoraçada por Ogum

A até temiam por ela, pois Ogum era violento,

Poderia machucá-la, até matá-la.

Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes

De que os demais nem suspeitavam.

Obatalá, que tudo escutava mudo,

Levantou a mãe e impôs silêncio,

Oxum o convencera, ela podia ir a floresta e tentar.

Assim, Oxum entrou no mato

e se aproximou do sitio onde Ogum costumava acampar.

Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes

Presos a cintura em laços, como esvoaçante saia.

Os cabelos soltos, os pés descalços,

Oxum dançava como o vento

E seu corpo desprendia um perfume arrebatador.

Ogum foi imediatamente atraído,

Irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa,
Mas se manteve distante.

[...]

O tempo todo ela dançava e se aproximava dele
Mas fingia sempre que não dera por sua presença.
A dança e o vento faziam flutuar os cinco lenços da cintura,
Deixando ver por segundos a carne irresistível de Oxum.
Ela dançava, o enlouquecia.

Dele se aproximava e com seus dedos sedutores
Lambuzava de mel os lábios de Ogum.

Ele estava como que em transe

E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata,
Sutilmente tomando a direção da cidade.

Mais dança, mais mel, mais sedução.

[...]

Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor

(PRANDI, 2001, p. 322 e 323)

Note-se a sutileza e ao mesmo tempo a força arrebatadora com que Oxum consegue vencer e trazer Ogum de volta a sua forja. A estratégia utilizada foi a do fascínio que o meu corpo pode exercer sobre o corpo do outro. O corpo de Oxum é poder. Poder que os outros orixás nem suspeitam que ela tenha, porque também eles mesmos não percebem esse poder. É na aparente fragilidade e delicadeza de seu corpo que Oxum sabe se encontrar uma fonte de energia inesgotável, que quando entendida e usada não pode ser detida. por mais exuberante ou singelo, bizarro ou harmonioso que seja o corpo de um eu, este sempre terá alguma influência e poder sobre o outro. Tudo no corpo desperta no outro interesse: a voz, as formas, o cheiro. A presença ou ausência deste não passa despercebido pelo outro.

O corpo é também tradução do amor, amor carnal e amor espiritual, e nisso nada há de escandaloso ou feio. Pelo contrário, é belo e generoso o amor que faz com que Oxum crie um estratagema para enredar Ogum e o trazer de volta ao seu trabalho, salvando assim a humanidade de privações; é natural e belo também o amor que é despertado através da dança de amor corporal de Oxum. É um dos muitos atributos do corpo, seja ele divino ou humano, o de atrair o amor para si e assim potencializar a existência desse sentimento.

Nessas relações de corpos, Oxum é o orixá que mais intimidade e trato têm com estes. Não é irrelevantemente que Olorum a escolheu para ensinar os humanos como deveriam cuidar de seus corpos para atrair e agradar seus irmãos e amigos orixás na vinda destes ao *Aiê*. Oxum detém e domina como nenhum outro orixá o poder que emana do corpo.

Tão forte é a relação de Oxum com a forma corporal, que um dos mitos mais importantes recolhido por Prandi (2001), que explica a origem do candomblé, nos fala da incumbência recebida por Oxum, do Ser Supremo Olorum, para cuidar e auxiliar os humanos na limpeza e preparação dos seus corpos para receberem os orixás. Quando estes, por um descuido dos humanos tiveram, o *Orum* (céu) separado do *Aiê* (*terra*), ficando impedido a comunicação e convivência entre humanos e orixás.

Narra o mito:

Imagem 05: Iãos



Os Iãos são apresentados à sociedade, como num baile de debutante

Fonte: <http://orixas.sites.uol.com.br/super/si11.html>

E foi inventado o candomblé...

[...]

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos.

Pintou suas cabeças com pintinhas brancas,
 como as pintas das penas da conquém,
 como as penas da galinha-d'angola.
 Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços,
 enfeitou-as com jóias e coroas.
 O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé,
 pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.
 Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros,
 e nos pulsos, dúzias de dourados indés.
 O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas
 e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais.
 Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori,
 finas ervas e obi mascado,
 com todo condimento de que gostam os orixás.
 Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e
 o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.
 Finalmente as pequenas esposas estavam feitas,
 estavam prontas, e estavam odara.
 As iaôs eram a noivas mais bonitas
 que a vaidade de Oxum conseguia imaginar.
 Estavam prontas para os divindade.
 [...] (PRANDI, 2001, p. 527)

Percebe-se neste mito a essencialidade do corpo como elo que une humanos e orixás. O corpo é parte essencial da manifestação divina. Na cultura afro a ligação entre o divino e o terreno se dá no corpo e este é cuidado, apreciado, reverenciado como atributo indispensável para vivência do eu e do sagrado. E o sagrado aqui estabelece comunicação direta com o terreno (profano) através do próprio corpo.

O corpo pessoal é lugar de encontro com o outro, ao mesmo tempo que dá descoberta de sua própria identidade, lugar da abertura ao diálogo com os outros humanos e com a divindade. Lugar onde Deus se manifesta. (Audinet apud PEREIRA, 2004, p. 74)

Diferentemente de grande parte da cultura ocidental e parte da asiática (especialmente a cultura que se formou ligada a religião de fundo monoteísta), que vê o corpo como uma ameaça, fonte de fraquezas para o espírito, que pode conduzi-lo a maldição do pecado e da destruição espiritual, sendo que quanto mais belo e

ornamentado esse corpo for mais atrairá o estigma da negatividade para si, esse mito africano nos diz o oposto – o corpo é fonte de prazer espiritual tanto para os humanos quanto para as divindades, devendo ser, portanto respeitado e venerado em suas nuances, pois este é ponto de encontro entre os mundos espiritual e terreno.

Note-se ainda que, a noção de profanação do sagrado pelos humanos não acontece por causa do corpo, embora diga o mito que os homens desrespeitaram o branco imaculado de Obatalá, que dividia o Orum e o Aiê ao tocá-lo com a mão suja. O toque humano em si só não foi a causa essencial da separação entre os dois mundos e sim o fato de ter-se maculado o branco de Obatalá, a pureza que delimitava os dois mundos com um gesto de desrespeito, representado pelo toque da mão suja de um ser humano, que irou Olorum pela “sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais” para com o mundo dos orixás, pois antes disso, tanto humanos como orixás iam e vinham livremente, passeando no mundo dos homens e dos orixás sem nenhum impeditivo. Porém é o mesmo corpo humano depois a ser o responsável por unir o sagrado – orixás - ao mundo das coisas não sagradas, o mundo humano.

Tal como os humanos os orixás tem um corpo, porém depois da separação entre *Orum* e *Aiê*, os corpos dos orixás não poderiam mais vir ao mundo dos homens, e o corpo humano não poderia ir ao mundo dos orixás e de lá voltar com vida, a solução encontrada foi a de preparar o corpo material humano para receber o corpo divinizado dos orixás.

Embora tendamos a pensar o corpo divino como tendo forma semelhante ao nosso, associando-o ao físico humano, ou vendo em nós a representação do corpo divino como expressou o livro bíblico do Gênesis, sabemos muito bem que o corpo divino e o corpo humano diferem, não apenas em essência, mas principalmente na forma ideológica de concebê-los culturalmente. E pensar nosso corpo como uma representação do corpo divinizado ou parte deste, pode ser por vezes considerado heresia das mais perturbadoras, pois em oposição ao sagrado, pensado como perfeição, incorruptível; o físico humano é corruptível pelo tempo, pelas doenças, fortemente propenso a imperfeições, e o mais importante perecível. O corpo humano e o corpo divino assim não se confundem.

Contudo na tradição mitológica Iorubá, percebemos uma dialética sobre o corpo bem diferente dessa apresentada. Tal como o corpo humano, os corpos dos orixás se partilham e padecem sofrimentos e prazeres semelhantes aos dos humanos. Estes envelhecem (Naná e até a própria Oxum), adoecem (Obatalá), mutilam-se (Ossaim); ainda se apaixonam, experimentam prazer e sofrimento. E o que os diferencia do humano é uma peculiaridade divina conhecida apenas no tempo mitológico, não revelada, mas explicada apenas pela magia do sagrado. Os corpos são ainda lugar onde Deus se manifesta (PEREIRA, 2004, p. 74).

Compreender a simbólica do corpo significa conhecer, aceitar, vivenciar e viver o corpo, no corpo e pelo corpo. Ou seja, viver o corpo é tarefa particular de usufruir ao máximo tudo que este nos oferece tanto físico como simbolicamente, é explorá-lo, superá-lo, não renegá-lo, um jogo político íntimo de identificação pessoal. Viver o corpo no corpo é por sua vez compreensão do porquê de suas modalidades, dores, prazer, poder, estigma, etc. manifestado culturalmente, mas, em cada indivíduo. Por sua vez viver o corpo pelo corpo seria uma expressividade máxima de significação cultural, onde a vivência do corpo se dá pela sensibilidade do olhar do outro, é o corpo do outro que existe na minha relação abstrata com ele; essa mesma visão acontece comigo, eu posso viver o meu corpo através do olhar do outro. Todas estas vivências são relações múltiplas de sensibilidade e aprendizado sobre o corpo do eu e do outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diferentemente do que se possa imaginar, atualmente o campo mitológico vem aumentando e tomando conta de forma preponderante da vida do ser humano moderno. Muitas são as formas, hoje, encontradas para a manifestação de temas mitológicos recorrentes da história humana, como o amor, a gratidão, a invenção da cultura. Porém as mitologias antigas mantêm seu lugar de guardiãs do saber ancestral, indicando os caminhos a serem seguidos pelas nova geração de homo sapiens, em um constante movimento de moldagem e renovação mitológica.

Os mitos se adéquam as necessidades das pessoas e do lugar onde se desenvolve, e embora seja criação da mente humana é defendida a tese de que estes têm um que de domínio sobre o humano e liberdade de si mesmo, que esta sempre se revelando para o homem ao mesmo tempo em que se esconde deste, da sua ignorância, numa continua relação de expansão e encerramento de si e do outro. O mesmo parece acontecer com a ideia de corpo, simbolicamente representado pelos ideias da beleza física.

O corpo enquanto instrumento biológico pouco tem de contraditório, pois a natureza se encarrega de predefinir e ditar as normas de sua vivência. Porém enquanto criação cultural, o corpo revela nuances que extrapolam o seu sentido físico natural, e ganha atributos e dimensões das mais complexas possíveis. Culturalmente o corpo pode ser visto como um estigma da inferioridade humana; símbolo da criação perfeita do divino; instrumento de poder e dominação; definidor de status social; prerrogativa de ideologias de superioridade de uns sobre o outro, etc. Em nossa pesquisa nos detivemos a questionar a ideologia do corpo na cultura loruba e para isso utilizamos de alguns mitos dessa cultura para observar a relação entre o corpo e a sociedade. Nossa reflexões nos levaram as seguintes inferências.

A mitologia loruba é uma rica fonte de conhecimento ancestral sobre a história do seu povo, bem como fonte para a história da humanidade. Os seus mitos, diferentemente dos de outras culturas, permanecem vivos e atuantes na comunidade loruba e de sua diáspora, especialmente por serem estes representantes legítimos não apenas de sua religiosidade, mas principalmente da

cultura de um povo que enxerga no mito uma fonte de ensinamentos antigos, que indicam o caminho a ser seguido pela comunidade e pelos indivíduos se estes quiserem viver em paz consigo mesmo e com as energias do inexplicável.

A dialética do corpo é dotada de toda uma filosofia de vida e religião que ao invés de reprimir e marcar este como um símbolo negativo, ao contrário ver nesse um instrumento perfeito de ligação com o divino, com o que esta para além da realidade humana; passando pelo ideário de ser o corpo uma fonte rica e viva da manifestação do que é divino e portanto merece ser cuidado e respeitando em todas as suas diferenças e igualdades.

Dentro do panteão de divindades orixás, é Oxum a que mais entende essa dialética do corpo, e a que em seus mitos maior respaldo dar a esse tema, sendo, seus mitos, portanto uma matriz fascinante de conhecimento e representação da cultura de um povo.

Para finalizar, lembrando tudo o que já discutimos nesse trabalho, reconhecemos terem ficado questões em aberto sobre mitologia e simbólica do corpo, este como um resultado da criação cultural, e essa como meio de explicação para a criação de temas, ideologias e até dogmas culturais, que muita reflexão ainda nos oferece; porém não era nosso objetivo discorrer sobre todos os aspectos desses, até mesmo por serem demasiados complexos e nosso conhecimento sobre estes ainda se encontrarem nos primeiros degraus de uma escada colossal. Contudo, acreditamos ter deixado aqui, ainda que em leve descortinar, a reflexão sobre a importância do mito e do corpo apresentado pelos mitos de Oxum; e de como estes – corpo e mito - podem nos ensinar a enxergar a realidade do eu e do outro através de sua simbologia.

REFERENCIAS

ANDRADE, Jorge Manuel Santos. *Os mitos, o homem e o sagrado na filosofia de Paul Ricœur*. Dissertação de mestrado em filosofia. Funchal: 1995.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. 39 ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2000.

CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. Trad.. Carmem Fischer. Vol. I Mitologia Primitiva. São Paulo: Palas Athenas, 1992.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do Mito*. (com Bill Moyers) São Paulo: Palas Athenas, 1990.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Ed. 24. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

DOMINGOS, Luis Tomas. *A religiosidade de matriz Africana na sociedade brasileira: os olhares cruzados entre África e Brasil*. ABRAEC. MLI. IV CONIEC 22-24 de setembro de 2009.

DONDIS, Doris A. *Sintaxe da Linguagem Visual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DURAND, Gilbert. *As estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FIORIN, Jose Luiz. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramalhe. 9 ed. Petropolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979 Disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/microfisica.pdf> 20/04/2011

GOMES, Nilma Lino. *Sem Perder a Raiz: corpo e cabelos como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

JUNG, Carl G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis/RJ, Vozes, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. 15 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

MAMEDE-NEVES, M.A.C. *Pensamento e comunicação -, um não existe sem o outro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410345_08_cap_02.pdf ACESSO EM 10/03/2011

MOISES, Massaus. *Dicionário de termos Literários*. São Apulo: Cultrix, 2004

MONTIEL, Edgar. A Nova Ordem Simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In. SIDEKUM, Antônio (org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

NOGUEIRA, Maria Aparecida L. Os Estudos de Gênero na Antropologia do Imaginário. Pág. 101-107. In. PITTA, Danielle Perin Rocha (Org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo Religioso e Ritos Sacrificiais.: influencias das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo: Zouk, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

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

SANTAELLA, Lucia; NOTH, winfried. *Imagem: Cognição, Sémiotica, mídia*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SANTOS, Ligia Pereira dos. *Mulher e Violência: histórias do corpo negado*. Campina Grande: EDUEP, 2008.

SOUZA, Wallace Ferreira de. *A poética do fogo ao encontro das águas: símbolos e arquétipos nos mitos de Xangô*. João Pessoa: UFPB, 2008.

STRONGOLI, Maria Thereza de Queiroz Guimarães. Encontros com Gilbert Durand: cartas, depoimentos e reflexões sobre o imaginário. In. Danielle Perin Rocha (Org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

TEIXEIRA, Maria Cecilia Sanchez. A Pesquisa sobre imaginário no Brasil: percursos e percalços. Pág. 109-123. In. PITTA, Danielle Perin Rocha (Org.). *Ritmos do Imaginário*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

SITES VISITADOS

Dança Africana. Disponível em <http://jornale.com.br/wicca/?p=5065>. Acesso em 20/04/2011

A *Civilização Ioruba*. Disponível em <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2009/10/civilizacao-ioruba> Acesso em 20/04/2011

Religiões na África - África Negra ou África Subsaariana disponível em: <http://alexhuche.blogspot.com/2010/11/africa-negra-ou-subsaariana.html>. Acesso em 20/04/2011

Salve Mãe Oxum! Nossa Senhora. Disponível em <http://oxumpanda.blogspot.com/2009/03/salve-mae-oxum-nossa-senhora.html>. Acesso em 20/04/2011

Algumas fotos e ilustrações de Mitologia dos orixás Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/fotos-mo.htm>. Acesso em 26/04/2011

Candomblé: o Mundo dos Orixás. Disponível em: <http://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/> Acesso em 20/03/2011

Candomblé no Brasil. Disponível em: <http://orixas.sites.uol.com.br/> Acesso em 10/04/2011

Por meses, o noviço só come com as mãos. Disponível em: <http://orixas.sites.uol.com.br/super/si11.html> Acesso em 27/04/2011

A história de Yorubá. Disponível em: <http://artinline.bighost.com.br/luia/yoruba4>. Acesso em 02/03/2011

O Povo Yorubá & sua História. Disponível em: http://www.institutoafrodegbomi.com.br/biblioteca_yoruba.html Acesso em 05/04/2011

Antigos Impérios Africanos. Disponível em: http://www.claudialima.com.br/pdf/ANTIGOS_IMPERIOS_AFRICANOS.pdf Acesso em 19/04/2011

Os Yorubás. Disponível em: <http://www.centroanastacia.com/historia-povo.htm>
Acesso em 16/03/2011

África Ocidental. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81frica_Ocidental
Acesso em 26/03/2011

Busca de imagens do Google. Disponível em:
<http://www.google.com.br/imghp?hl=pt-BR&tab=wi> Acesso em 20/04/2011

WELLAUSEN, Saly da Silva. *Os dispositivos de poder e o corpo em Vigiar e Punir*.
<http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/26.pdf> Acesso em 20/03/2011.