

# Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade

Yemoja, from Africa to Brazil: mythology and identity

Flavio José de Paula<sup>1</sup>

Paulo Fernando Carneiro de Andrade<sup>2</sup>

## RESUMO

---

A história de Iemanjá é extremamente rica e ambígua. Na África, a imagem desta orixá está relacionada à vida do povo nagô, que enfatiza sua qualidade de mãe de todos os orixás, de mulher sexualizada, de senhora das grandes águas. No Brasil, outros aspectos sobrevieram, apagando, inclusive, algumas características centrais dela, tal qual era compreendida. Na passagem da África para o Brasil, as narrativas acerca de Iemanjá se transformaram, principalmente ao serem incorporados aspectos de outras mitologias europeias e ameríndias. Neste artigo, apresentaremos o conceito de “identidade narrativa”, de Paul Ricoeur; em seguida, abordaremos as narrativas dos orixás e, em especial, a narrativa de Iemanjá; e, por fim, a chegada desta orixá ao Brasil. A partir de Ricoeur, que identifica um poder civilizatório nos mitos, veremos como as narrativas de Iemanjá têm o poder também de estruturar culturalmente um determinado grupo de pessoas que conta essas histórias.

---

**Palavras-chave:** Iemanjá. Mitologia. Orixá. Identidade narrativa.

---

## ABSTRACT

---

The history of Yemoja is extremely rich and ambiguous. In Africa, this orisha is related to the life of the Yoruba people, who emphasize their quality as mother of all Orishas, as sexualized women, as Mistress of the Great Waters. In Brazil, other aspects prevailed, even erasing some of its central characteristics, as it was understood. From Africa to Brazil, the narratives about Yemoja were changed, mainly when aspects of other European and Amerindian mythologies were incorporated. In this article, we will present the concept of “narrative identity” by Paul Ricoeur; then, we will address the narratives of the orishas and, in particular, the Iemanjá narrative; and, finally, the arrival of this orisha in Brazil. Based on Ricoeur, who identifies a civilizing power in myths, we will see how narratives of Yemoja also have the potential to form culturally a group of people who tell these narratives.

---

**Keywords:** Yemoja. Mythology. Orisha. Narrative identity.

---

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela PUG, Vaticano (1989). E-mail: paulof@puc-rio.br

## Introdução

No presente trabalho, apresentaremos um pouco da história de Iemanjá, a orixá dos povos nagôs, do seu surgimento na África às características desta vivência religiosa no Brasil, enfatizando a maneira como as narrativas desses mitos fundadores, mais especificamente os mitos da “Rainha das águas”, são capazes de engendrar uma identidade no povo. Destacamos que, para tratar das religiões chamadas afro-brasileiras, “é preciso também compreender a historiografia, a política, a cultura e a subjetividade dos povos africanos e de seus descendentes afro-americanos” (Hortegas, 2020, p. 139).

A questão da identidade será baseada no conceito de “identidade narrativa”, de Paul Ricoeur (1994). Do ponto de vista das narrativas, iremos nos pautar, sobretudo, na coleção de Prandi, “A Mitologia dos Orixás”; do ponto de vista histórico, utilizaremos, principalmente, a coleção “História Geral da África”, publicada pela UNESCO, em seus volumes V e VI; na questão da história de Iemanjá no Brasil, partiremos dos estudos de Barros (2006).

Num primeiro momento, apresentaremos o conceito de “identidade narrativa”, proposto por Ricoeur (1994). Para esse autor, contamos histórias porque as vidas humanas têm necessidade de ser contadas, e o fato de narrar uma história tem a capacidade de gerar uma identidade, seja pessoal, seja coletiva. Interpretar e reinterpretar as histórias narradas, portanto, têm uma função social. De fato, isso se torna particularmente importante “quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores”, já que “toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração” (Ricoeur, 1994, p. 116).

Em seguida, apresentaremos as histórias e mitos dos orixás, apresentando suas características, seus principais mitos fundadores e sua relação com os povos de língua iorubá – os nagôs. Para isso, estudaremos alguns mitos fundadores e um pouco da história da África. Em seguida, veremos a história, em particular, de Iemanjá: sua origem, seus principais mitos, suas características e alguns cultos ligados a essa orixá. Completando a pesquisa acerca de Iemanjá, estudaremos sua história no Brasil: as diferenças sofridas em sua imagem a partir da diáspora africana e algumas particularidades dos cultos e das festas realizadas no Brasil.

Por último, em nossas conclusões, tentaremos tecer uma relação entre a história dos orixás – sobretudo Iemanjá – com a questão da identidade narrativa. Nossa tese é a seguinte: se pelo fato de contarmos histórias podemos nos identificar com elas e gerar uma identidade, então, os mitos dos orixás, narrados, interpretados e reinterpretados têm o potencial de estruturar aqueles grupos que as narram, gerando uma identidade neles que tem um poder civilizatório, que não é apenas místico, mas também cosmológico, sociológico e pedagógico.

## 1. Identidade narrativa

Segundo Ricoeur (1913-2005), há uma relação direta entre o caráter narrativo das histórias que contamos e a construção de nossa identidade. Para ele, a dimensão religiosa da arte de contar uma história provavelmente se deve à capacidade que a narrativa possui de estruturar o tempo. Em “Tempo e Narrativa”, o autor defende a seguinte hipótese:

Existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.* (Ricoeur, 1994, p. 85).

Assim, a nossa própria existência não pode ser separada do relato que podemos fazer de nós mesmos, uma vez que é no ato de contar nossas histórias que nos atribuímos uma identidade; isto é, tornamo-nos capazes de nos reconhecer nas histórias que contamos acerca de nós – independentemente se estas histórias são verdadeiras ou falsas, pois tanto a ficção como a história verificável tem a capacidade de nos fornecer uma identidade (Madison, 1999, p. 48).

A tese central do autor – a saber, de que há uma articulação não acidental entre tempo e narrativa – aponta para o caráter temporal da narrativa, e, conseqüentemente, para o caráter narrativo do tempo. Isso se deve ao fato de que, para Ricoeur, “tudo o que é relatado ocorre no tempo, leva tempo, desenvolve-se no tempo; e o que se desenvolve no tempo pode ser relatado” (*apud* Madison, 1999, p. 170).

Além disso, para Ricoeur, se a ação humana pode ser narrada, “é porque ela já está articulada em signos, regras e normas”, e isso nos indica que ela “é, desde sempre, simbolicamente mediatizada” (1994, p. 91). Na construção de uma narrativa de autocompreensão identitária, como em qualquer outra narrativa, a *intriga*, se torna o elemento central do ato de narrar uma história. Para Ricoeur, a *intriga* não é apenas o elemento capaz de “resolver o problema entre tempo e narrativa”, mas aquilo que realiza um papel mediador entre a experiência prática que precede a narrativa e um estágio que a sucede (1994, p. 87). Essa mediação da intriga se dá ao menos por três motivos inter-relacionados: primeiro, por ela fazer a mediação entre acontecimentos individuais e uma história considerada como um todo; segundo, por ser capaz de fazer a concordância-discordante entre fatores heterogêneos na própria história, como os agentes, os meios, as interações, as circunstâncias etc.; e terceiro, por seus caracteres temporais próprios, capazes de combinar proporções variáveis de duas dimensões temporais, uma cronológica e outra não-cronológica (Ricoeur, 1994, p. 103-104). Em suma, o papel mediador se deve ao fato de a intriga estar enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação; ou seja, de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal. Isso exige certa capacidade de identificar tanto a ação em geral, por seus traços estruturais, quanto as *mediações simbólicas* da ação, por serem portadoras de caracteres mais precisamente temporais (Ricoeur, 1994, p. 88).

Assim, se por um lado tecer uma intriga é o ato de combinar, em proporções variáveis, dimensões cronológicas e não cronológicas; por outro, acompanhar uma narrativa é, no fundo, compreender a maneira pela qual os episódios sucessivos podem conduzir a um sentido de unidade dos diversos pontos antes desconexos. Através da intriga, portanto, pode-se seguir uma história; ou seja, pode-se “avançar no meio de contingências e peripécias sob a conduta de uma espera que encontra a sua realização na conclusão” (Ricoeur, 1994, p. 105).

O sujeito, na busca de autocompreensão – isto é, de uma identidade – é um sujeito hermenêutico, alguém que fala e é falado, que existe como objeto autoafirmativo (Madison, 1999, p. 47). Sendo assim, “na medida em que existe autocompreensivamente, fá-lo apenas como resultado do jogo constitutivo e crítico dos signos, símbolos e textos; não é um dado natural (ou metafísico), mas o resultado de um processo de semiose” (Madison, 1999, p. 47-48).

De acordo com Teixeira (2004b, p. 143-145), Ricoeur demonstra que há um espaço de intercessão e de mútua fecundação entre a história, com seus elementos de pré-compreensão, e a ficção, como um reino da tessitura da intriga. É exatamente deste entrecruzamento que surge o “rebento”, o conceito propriamente dito de *identidade narrativa*. Em outras palavras, a identidade narrativa de um indivíduo ou de um povo, nasce de uma interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra que lhe é ulterior, e de uma cadeia de refigurações que desse fenômeno resultam. Assim, ao contrário de uma ideia por demais abstrata de um “mesmo” que permanece igual a si, a identidade narrativa pode incluir “a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida”. E isso se dá pelo fato de a identidade ser flexível, isto é, ela “faz-se, desfaz-se, refaz-se, uma vez que é possível urdir a trama da própria vida através de muitos e opostos enredos” (Teixeira, 2004b, p. 145).

Em resumo, Ricoeur segue o seguinte encadeamento:

A compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, a partir do entrecruzamento da história e da ficção – o que permite fazer “da história de uma vida uma história ficcional, ou, se se preferir, uma ficção histórica”. (Teixeira, 2004b, p. 146).

É nesse entrecruzamento, neste movimento contínuo de interpretação e de reinterpretação, entre história e ficção, que o ser humano é capaz de dar um significado a si mesmo. Assim, Ricoeur “vê a possibilidade descritiva de uma identidade pessoal não na visão intuitiva e intemporal de si próprio, mas na capacidade de cada um contar as suas próprias ações” (Teixeira, 2004a, p. 199), o que configura o que ele chama de identidade narrativa.

A nossa hipótese, ao apresentar essa teoria ricoeuriana, é de que é possível relacionar as narrativas presentes na tradição iorubá, especificamente aquilo que diz respeito às mitologias dos orixás, com a vida e a cultura em geral dos nagôs, seja na África, seja na diáspora. Com isso, concordamos com Poli (2019, p. 11), quando este

autor faz críticas à visão estritamente mística dos orixás, que deixa de lado o papel civilizatório, pedagógico e *identitário* – acrescentamos nós – desses mitos. Para isso, passamos a apresentar agora um pouco das narrativas iorubás acerca dos orixás, em especial acerca de Iemanjá, considerada a grande mãe de todos os orixás e a rainha das águas.

## 2. As narrativas dos orixás e a narrativa de Iemanjá

Considerando que as narrativas têm um papel essencial na construção da identidade, as narrativas dos mitos fundantes da cultura iorubá marcam profundamente esse povo. Essas histórias, que contam a origem dos orixás e das orixás, que descrevem a relação dos seres humanos com essas entidades e que pretendem apresentar respostas aos grandes dramas humanos, acabam por retratar a própria vida e cultura iorubá. Em especial, as histórias de Iemanjá, narradas das mais diversas formas, têm a capacidade de provocar uma identificação não apenas com os povos de descendência iorubá, mas sobretudo com as mulheres, que veem nas histórias dela retratos de suas próprias vidas.

### *a) Os orixás e os mitos na história iorubá*

As comunidades iorubás estão ligadas a antigas tradições que tiveram em Ilê-Ifé, Sudoeste da Nigéria, o seu centro de formação, sendo origem de todos os reinos iorubás (Alagoa, 2010, p. 527). É provável que este reino tenha surgido há cerca de 1000 anos, relacionado com um grupo de imigrantes que chegou ao local, no qual encontraram algumas tribos ocupando as terras. Contudo, diz-se que o fundador de Ifé, Oduduwa, veio do céu ou de Meca e que seus descendentes criaram todos os estados iorubás. Tradições orais revelam, ainda, o nome de cerca de 400 divindades relacionadas aos chefes desses miniestados (Alagoa, 2010, p. 527).

Os portugueses não chegaram diretamente a esse lugar, mas, aproximando-se da parte ocidental do delta do Níger, encontraram os povos itsekiri, com os quais tentaram difundir o cristianismo e estabelecer relações comerciais. Avançando através do delta ocidental, encontraram também Ughdom, terra utilizada como base de contato com Benin, capital do reino Edo. Contudo, no Século XVIII, os itsekiri abandonaram em parte a sua região e se estabeleceram em Benin, onde foi possível dedicar-se ao comércio transatlântico (Alagoa, 2010, p. 530-531). Assim, por um lado, as comunidades costeiras, com as quais Portugal estabeleceu relações comerciais, tiveram um papel intermediário: “elas não se lançavam à guerra ou à caça aos escravos a fim de capturá-los, porém compravam-nos de outros grupos para vendê-los aos negreiros ou para ficarem com alguns” (Alagoa, 2010, p. 539). Por outro lado, as comunidades mais afastadas, como aquelas situadas em diversas regiões do país Iorubá, Igbo, Ibílio, entre outros, constituíram-se como vítimas, pois destas regiões advinham a maior parte dos negros escravizados vendidos na costa (Alagoa, 2010, p. 540).

A religião dos povos nagôs é marcada pelos orixás, ou seja, por divindades presentes na cosmovisão típica desses povos, formando uma espécie de deuses de um

panteão (Prandi, 2001b, p. 569). Para os antigos iorubás, se por um lado os seres humanos habitam a Terra, chamada de Aiê, os orixás, por sua vez, habitam o céu, ou o mundo espiritual, chamado de Orum. Contudo, os dois mundos estão intimamente interligados:

Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. (Prandi, 2001a, p. 49).

Como se vê, na mitologia iorubá, seres humanos e orixás estão intrinsecamente ligados, uma vez que se acredita que homens e mulheres são descendentes diretos deles: “cada pessoa herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos”. Nesse sentido, para esses povos, pode-se dizer que “os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (Prandi, 2001b, p. 24).

Segundo Campbell (*apud* Poli, 2019, p. 57-58), os mitos têm basicamente quatro funções: a mística, que abre o mundo para a dimensão do mistério; a cosmológica, que se ocupa da forma do universo; a sociológica, que dá suporte e valida determinada ordem social; e a pedagógica, que ensina a viver a vida sob qualquer circunstância. Dessa forma, observa-se ainda mais a relação entre os orixás, conhecidos através de mitos, e os seres humanos, que vivem de acordo com aquela visão de mundo. Entretanto, erroneamente, “os mitos dos orixás, normalmente, são vistos somente no contexto de sua mística, como se não tivessem também um papel civilizatório e pedagógico que tenha influenciado as sociedades africanas (...) e os povos da diáspora iorubá” (Poli, 2019, p. 11).

A relação entre os orixás e as orixás e os seres humanos pode ser melhor compreendida conhecendo, por exemplo, a mitologia de Exu. Conforme Prandi (2001b), Exu era um mensageiro que andava pelas terras dos iorubás à procura de soluções para os problemas que afligiam seu povo. Ele fora aconselhado a ouvir todas as histórias que retratassem os dramas vividos tanto pelos seres humanos quanto pelas divindades. Deveria escutar tudo atentamente, pois assim, teria conhecimento necessário para desvendar todo o destino humano: os infortúnios, a pobreza, a perda de bens materiais e posições sociais, a derrota, a infertilidade, a doença, a morte. Tal saber recolhido por Exu foi repassado a Orunmilá, que o transmitiu aos babalaôs. Com esse conhecimento, os babalaôs poderiam ajudar a humanidade a enfrentar seus desafios, uma vez que, na tradição dos povos antigos de língua iorubá, nada de novo acontece; ao contrário, tudo se repete conforme um passado mítico (2001b, p. 18).

Na África, a maioria dos orixás recebia um culto local, limitado a determinado território, e pouquíssimos têm seu culto disseminado por toda a região iorubá. Por isso, é comum, por um lado, que muitos orixás sejam esquecidos, e, por outro, que surjam novos orixás e novos cultos (Prandi, 2001b, p. 20). Entre os orixás que se encontram sempre presente entre os iorubás, destaca-se, justamente, Exu. De fato, o culto aos

demais orixás depende de sua função de mensageiro, de maneira que, sem ele, “orixás e humanos não podem se comunicar” (Prandi, 2001b, p. 21).

Os mitos são basicamente de tradição oral. A palavra, entre os povos de língua iorubá, tem em si o princípio da força vital e da lei ancestral que os sustenta; a palavra tem o “axé”, e, por isso, não pode admitir a mentira (Poli, 2019, p. 29). Assim, esses mitos que faziam parte da tradição oral do povo eram paciente e meticulosamente decorados, “já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá” (Prandi, 2001b, p. 18). Aliás, a diferença entre saber e escrever é marcante também para os povos subsaarianos. Segundo Hampâté Bâ, “a escrita é uma coisa, o saber outra [...]. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem” (*apud* Poli, 2019, p. 29).

Apesar disso, sobretudo a partir da diáspora africana, começaram a existir cadernos de anotações nos quais eram descritos os mitos dos orixás. Alguns pesquisadores brasileiros chegaram a admitir a existência de alguns desses cadernos, que eram guardados secretamente pelo povo-de-santo como uma maneira de preservar a memória dos orixás e repassar aos seus descendentes o conhecimento seguro a respeito do mundo mítico e mágico e dos rituais que deveriam ser cultivados nos terreiros (Prandi, 2001b, p. 25). Nesse sentido, “a mais rica fonte primária brasileira de mitos é, certamente, o [...] caderno escrito por Agenor Miranda da Rocha, cuja redação foi iniciada em Salvador e concluída no Rio de Janeiro, em 1928” (Prandi, 2001b, p. 27). E a mais completa coleção de mitos dos orixás foi concluída por Reginaldo Prandi, chamado “Mitologia do Orixás”, no qual o autor reuniu 301 mitos africanos e afroamericanos.

Com a travessia do Atlântico, devido ao sistema escravista, os orixás que vieram com os negros para as Américas ganharam e perderam atributos, sofrendo modificações. De fato, a narrativa, propriamente dita, transforma-se. Diferentemente da África, “o panteão iorubano na América é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país” (Prandi, 2001b, p. 20). Além disso, deve-se notar que cada orixá passou a ser cultuado segundo diferentes invocações.

O nosso estudo, contudo, não se debruça sobre os orixás em geral, mas se concentra naquela que é considerada a mãe de todos eles, Iemanjá. Veremos as origens desta orixá em África, seus mitos e histórias, bem como o transporte desse mito iorubá para o Brasil, lugar onde ela, talvez, tenha se tornado o orixá mais conhecido. Essa senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, que rege o equilíbrio emocional e a loucura, ganhou, por aqui, também a soberania dos mares e oceanos (Prandi, 2001b, p. 22). Entender essa narrativa mítica, com suas transformações e nuances, ajuda a compreender também um pouco da identidade iorubá e de suas mudanças na diáspora africana.

### *b) Iemanjá e os orixás: origens do mito e do culto*

Iemanjá é, originalmente, a orixá do povo Egbá, nação iorubá localizada ao Sudoeste da Nigéria, região entre Ifé e Ibadan (Verger, 1981, p. 190). Entretanto, as guerras entre os povos iorubás fizeram com que os Egbás migrassem, no início do século XIX, para Abeokutá, a oeste. Conforme aponta Verger, “evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados (...), e o rio Ogun, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá” (Verger, 1981, p. 190). As histórias, entretanto, contam que essa filha de Olóðkun (Olokun), casada primeiro com Orunmilá, senhor das adivinhações, e depois com Olofin, rei de Ifé, com o qual teve dez filhos, na verdade, cansou-se de permanecer em Ifé e fugiu em direção ao Oeste, instalando-se no “Entardecer-da-Terra”. Perseguida por Olofin e seu exército, Iemanjá se deixa prender e ser conduzida de volta a Ifé; contudo, quebrou uma garrafa que sua mãe lhe dera contendo um preparado para casos de perigo, criando um rio que a levara a Òkun, o oceano, residência de sua mãe Olóðkun (Verger, 1981, p. 190). Assim, nas histórias, não foi o povo que levou Iemanjá consigo, mas foi a própria rainha das águas que decidiu migrar.

Os Egbás, ao levarem consigo a rainha das águas, levaram também as histórias de sua origem:

Olodumaré-Olofim vivia só no Infinito, cercado apenas de fogo, chamas e vapores, onde quase nem podia caminhar. Cansado desse seu universo tenebroso, cansado de não ter com quem falar, cansado de não ter com quem brigar, decidiu pôr fim àquela situação. Libertou as suas forças e a violência, delas fez jorrar uma tormenta de águas. As águas debateram-se com as rochas que nasciam e abriram no chão profundas e grandes cavidades. A água encheu as fendas ocas, fazendo-se os mares e oceanos, em cujas profundezas Olofum foi habitar. Do que sobrou da inundação se fez a terra. Na superfície do mar, junto à terra, ali tomou seu reino Iemanjá, com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madrepérolas. Ali nasceu Iemanjá em prata e azul, coroada pelo arco-íris Oxumaré (Prandi, 2001b, p. 380).

A origem mitológica de Iemanjá é extremamente ambígua. Na versão mencionada acima, conta-se que Olodumaré, cansado de tudo, libertou com suas forças todas as águas, que jorraram abundantemente; e, da sobra daquela imensa inundação, fez a Terra. Nela, ele criou os orixás para serem os administradores dos elementos do mundo. Contudo, o que nos interessa aqui é que “o primeiro orixá a ser criado pelo deus, e para com ele participar da criação dos demais, foi Iemanjá, a poderosa senhora das águas da Terra, e mãe de todos os seres vivos” (Barros, 2006, p. 30). Foi ela que enfeitou a Terra com os rios, as cascatas e as lagoas; e foi um de seus filhos, chamado Obalotá, que criou o ser humano, de maneira que este pudesse povoar a Terra e celebrar os orixás (Prandi, 2001b, p. 381).

Dentre as várias histórias colecionadas, esse primeiro é apenas um dos mitos do surgimento de Iemanjá. Segundo Prandi, existe uma série ampla de lendas que narram tando a origem quanto as ações desta importante personagem da religião e da cultura

africanas. Nesta variada “mitologia dos orixás”, Iemanjá aparece como a mãe de todos os orixás, que, por sua vez, se tornaram governadores das forças da Terra e do Céu.

Outro mito iorubá, por exemplo, descreve que os demais orixás nasceram da união de Iemanjá com Aganju, seu irmão. Dentre os filhos que nasceram daquela união, surgiu também Orungã, que depois apaixonou-se perdidamente por sua mãe. Conta-se que, na ausência de Aganju, Orungã a rapta e a violenta, e, depois, quando sua mãe tenta fugir, ele a persegue, propondo um amor secreto. Na fuga, Iemanjá desfalece, e seu corpo caído cresce desmesuradamente: suas formas transformaram-se em vales, montes e serras; seus grandes seios, tais como enormes montanhas, deram origem a duas torrentes de água que, crescendo, transformam-se em dois rios, que, por fim, unindo-se numa só lagoa, deram origem ao mar. Então,

O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu  
e dele nasceram os orixás  
Dadá, deusa dos vegetais,  
Xangô, deus do trovão,  
Ogum, deus do ferro e da guerra,  
Olocum, divindade do mar,  
Olassá, deusa dos lagos,  
Oiá, deusa do rio Níger,  
Oxum, deusa do rio Oxum,  
Obá, deusa do rio Obá,  
Ocô, orixá da agricultura,  
Oxóssi, orixá dos caçadores,  
Oquê, deus das montanhas,  
Ajê Xalugá, orixá da saúde,  
Xapanã, deus da varíola,  
Orum, o Sol,  
Oxu, a Lua.  
E outros e mais outros orixás nasceram  
do ventre violado de Iemanjá  
E por fim nasceu Exu, o mensageiro (Prandi, 2001b, p. 382-383).

Conforme Prandi (2001b, p. 380-399), muitas outras histórias são contadas de Iemanjá, que a tornam uma figura importante entre os orixás, inclusive como papel feminino. Diz-se que Iemanjá brigou com Oquerê, pois este fez comentários grosseiros a respeito de seus enormes seios; e, como ela também o ofendeu, Oquerê quis aplicarlhe uma surra, mas Iemanjá, fugiu dele. Também se narra as destrezas de Iemanjá: certa vez, Orunmilá, seu marido, que era um grande adivinho intérprete dos búzios, viajou e a deixou sozinha por muito tempo. Iemanjá, encontrando-se desprovida de dinheiro, pegou o oráculo do marido e começou a atender a uma grande clientela. Seu marido, voltando para casa, ficou sabendo que havia na aldeia uma mulher que jogava búzios tal qual um babalaô. Desconfiado, Orunmilá vigiou escondido, constatou que era a sua mulher e a repreendeu. Iemanjá justificou-se dizendo que fizera aquilo para não morrer de fome. O caso foi levado a Olofin-Olodumaré, que reiterou que Orunmilá era o único dono do jogo oracular, mas reconheceu que Iemanjá tinha talento para aquela arte, dando a ela autoridade para interpretar situações simples. Assim, “as mulheres ganharam uma atribuição antes totalmente masculina”.

Além da adivinhação, de seu poder sobre as cabeças, de sua atuação como protetora ou castigadora dos seres humanos, há uma série de histórias que tratam da força de Iemanjá sobre as águas. Esses mitos vão desde o surgimento dos mares, que brotam das torrentes que jorram de seus seios, até à demonstração de seu poder sobre as águas, aterrorizando e ameaçando aqueles e aquelas que se esqueceram dela nas festas que homenageiam os orixás. Embora existam muitas lendas diversificadas acerca de Iemanjá, dois fatos sempre permanecem: “a sua relação com as águas primordiais da Terra” e “o seu poder gerador e criador”. Em suma, ela é a poderosa senhora das águas da Terra e a mãe de todos os viventes, a grande mãe Iorubá (Barros, 2006, p. 30).

Essas narrativas, capazes de deixar marcas identitárias, estão intrinsecamente ligadas à própria história do povo nagô. De fato, do ponto de vista do culto histórico a Iemanjá, é possível que a origem esteja relacionada ao culto praticado pelo povo Ègbá – um subgrupo dos Iorubás que habitavam uma região entre Ifé e Ibadan, atual Sudoeste da Nigéria. Segundo Barros (2006), é provável que, devido a muitas guerras entre os Iorubás, os Ègbás tenham migrado para outras regiões, levando consigo o culto a Iemanjá e o espalharam por onde passaram, chegando a Abeocutá, atual capital do estado de Ogum, ainda no Sudoeste da Nigéria, por volta do século XIX. Há que se notar que, segundo Iwashita (1989), o culto a Iemanjá chegou ao Brasil antes mesmo da chegada dos Ègbás à região de Abeocutá na Nigéria. Na época do tráfico de pessoas escravizadas, o culto “foi transferido para as colônias do Novo Mundo pelos Iorubás”, e, “uma vez estabelecido no Brasil, (...) foi assimilado também pelos africanos de outras culturas” (Iwashita, 1989, p. 320).

Para Barros (2006), originariamente, Iemanjá estaria associada às águas doces, como uma divindade do rio Ogum - ou, conforme Prandi (2001b, p. 22) do rio Níger –, e seria uma das grandes “Iyá Mi” – que quer dizer “Minha Mãe” – e, portanto, seria uma das Grandes Mães Feiticeiras (Iyá Mi Oxorongá) detentoras do criador e destruidor poder feminino. De fato, o culto a Iemanjá já pôde ser observado no âmbito dessa celebração de divindades femininas primordiais, chamadas Iyá Mi Oxorongá, o que literalmente significa “nossas mães ancestrais”, e que se refere às “donas do conhecimento e senhoras do feitiço, representantes da ancestralidade feminina da humanidade” (2001b, p. 22). De fato, em Ibadan, Iemanjá é representada também como uma mulher grávida, com as mãos sobre ventre, para a qual se dirigem cantigas invocando a “mãe de tetas chorosas” (Verger, 2012, p. 293).

Quanto ao seu nome, Iemanjá é uma corruptela da palavra “Yemoja”, que, ligada à expressão “Yeye Omo Eja”, significaria “mãe-dos-filhos-peixes”. Daí termos duas de suas principais atribuições: ser mãe e rainha das águas. Geralmente é retratada como uma mulher “larga”, com os seios fartos apoiados em suas mãos, significando a exaltação do poder da fecundidade feminina (Barros, 2006, p. 30).

Transposta da África para outros lugares do mundo, o culto a Iemanjá deixou de ser um culto local, de certa forma restrito ao atual sudoeste da Nigéria, e passou a ocupar lugares diferentes, numa espécie de culto ampliado, sendo invocada sob diferentes nomes, em diferentes países, o que lhe trouxe significativas mudanças.

### 3. Iemanjá no Brasil

Conforme vimos, os iorubás – e, com eles, sua religião – atravessaram o Atlântico na condição de vítimas dos povos da costa africana, que funcionavam como intermediários, vendendo os povos mais afastados como escravos aos portugueses (Alagoa, 2010, p. 539-540). Contudo, há que situar essa travessia dos iorubás no contexto maior da diáspora africana, que, em virtude de sua amplitude, constituiu-se como um dos acontecimentos mais importantes da história da África e do mundo, levando comunidades africanas, contra a sua vontade, para a Europa, para o Oriente Médio e para as Américas, onde fundaram comunidades de proporções diversas (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 875). Entretanto, foi nas Américas que a diáspora africana teve sua maior amplitude, não só pela quantidade de pessoas escravizadas comercializadas ou traficadas, mas também porque os afroamericanos “desempenharam um papel de forte importância no desenvolvimento de todas as sociedades do Novo Mundo, desde a descoberta da região pelos europeus, ao final do século XV, até os tempos modernos” (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 876-877). Nestes lugares, como escravizados ou homens livres, os afroamericanos ajudaram a explorar o Novo Mundo, domesticando o território selvagem do continente, conquistando e submetendo povos, criando novas comunidades, construindo cidades (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 877).

O Brasil foi maior importador de africanos, atingindo, ao longo do período de tráfico negreiro, 38% do efetivo total dos africanos trazidos para o Novo Mundo (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 890). A maioria desses africanos foram transportados para trabalharem em atividades rurais; contudo, devido à diversidade de sistemas agrícolas, os fatores de desenvolvimento das relações sociais também variavam muito, constituindo um amálgama cultural que ocorreu dos mais diversos modos. Tal fenômeno pode ser percebido na evolução do culto a Xangô, por exemplo, que, sendo a variante da religião africana iorubá mais difundida nas Américas, “tomou formas muito diversificadas segundo o lugar onde o seu culto era praticado, em Cuba, Trinidad, Haiti ou no Brasil” (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 894-895). De fato, por estarem numa situação de escravizados, a herança cultural africana, que não podia expressar-se oficialmente, sobrevivia “nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava” (Ribeiro, 1995, p. 117).

Especificamente, o culto a Iemanjá chegou às Américas, principalmente ao Brasil, a Cuba e aos Estados Unidos, durante o período de tráfico de negros africanos, advindos de vários grupos que a cultuavam em África, sobretudo os pertencentes à cultura iorubá (Barros, 2006, p. 32). No Brasil, esse culto alastrou-se por todo o território nacional, fazendo-se presente em quase todos os cultos afrobrasileiros, “desde o candomblé da Bahia até o batuque do Rio Grande do Sul, passando pela casa das minas no Maranhão, xangô em Pernambuco e chegando a assentar-se nos gongares da umbanda” (Barros, 2006, p. 32).

A sua imagem, em geral, é a da grande mãe, bondosa, protetora, generosa; “senhora das cabeças” e da sanidade; uma figura extremamente zelosa por seus filhos. Na qualidade de mãe, Iemanjá torna-se detentora de irresistível força, poder e respeito, gozando de certa superioridade hierárquica em relação aos demais orixás (Barros, 2006,

p. 32). Contudo, em algumas regiões, essa imagem sofre algumas alterações, como em Pernambuco, nas tradições religiosas do xangô, na qual Iemanjá é uma entidade “dissimulada, imprevisível, falsa, traiçoeira, apática, interesseira e um sem-número de atributos outros, não tão elogiosos ou enaltecidos de sua personalidade” (Barros, 2006, p. 32-33). Já em Cuba, adquirindo outros traços, essa “divindade da maternidade universal” passou a ser vista como “uma *santa* de sociedade”, que “é mãe virtuosa, pudica e sábia, mas igualmente alegre e graciosa” (Ortiz *apud* Verger, 2012, p. 297).

Na África, Iemanjá já tinha uma imagem plural, advinda dos mais diversos mitos que lhe renderam diversas qualidades, muitas vezes contraditórias. Em resumo, existem, ao lado da figura de grande mãe e rainha das águas, oito qualidades ou representações desta orixá:

Iemanjá Sabá (Iyásabá – que detém o poder sobre o Ifá, o oráculo iorubano); Iemanjá Sessu (Iyasesú – reina sobre as águas mais profundas e frias dos rios e mares); Iemanjá Ogunté (Oguntè – de espírito raivoso e guerreiro); Aoiô (Awoyó – cultuada em alto mar e na beira das lagoas); Acurá (Akurá – a mais jovem e alegre das Iemanjás); Ataramabá (Ataramagbá – ds águas doces; é a beleza feminina e duradoura); Maleleo (Malelewo – Iemanjá velha e vingativa, também cultuada nas florestas); Conlá (Konlá – das águas profundas e frias dos rios, ciumenta e possessiva). (Barros, 2006, p. 35).

No Brasil, contudo, essas imagens se alteraram, de maneira que se pode afirmar que Iemanjá foi ressignificada: ela tornou-se um misto de orixá com sereia encantada – sendo esta ideia de sereia muito presente nos mitos europeus, trazidos principalmente por portugueses e espanhóis, embora também presente em algumas tradições africanas. De fato, as sereias não são apenas seres mitológicos europeus. Existem, na África, muitas divindades cuja iconografia é de sereia, tais como Kianda, de Angola, a sereia bantu do rio Zambeze que influi para o bem e para o mal; e Nzuzu, a “lara” negra, de Moçambique, que escolhe crianças para serem suas discípulas (PARADISO, 2011, p. 258-264). Contudo, esta ideia de sereia também foi reforçada pela mitologia ameríndia já presente das laras, as Mães d’água. Outro aspecto interessante foi a comparação de Iemanjá com a imagem católica de Maria. Com tudo isso, a Iemanjá no Brasil se tornou cada vez mais distante da figura cultuada na África. Segundo Seljan,

A Iemanjá criada no Brasil, que viajou para o Sul e para o Norte, é outra, embora conserve o título de “Rainha do mar”. Às vezes é sereia, outras ninfa e recentemente até virgem, identificando-se mais com a virgem Maria, a tal ponto que suas devotas no Rio ficam ofendidas lendo casos de Iemanjá africana, de grande força sexual, e também as passagens contadas por pescadores da Bahia, da sereia linda que atrai os jovens na flor da idade para dormir com eles no palácio do fundo do mar (Seljan *apud* Barros, 2006, p. 34).

Devemos acrescentar ainda que a Umbanda criou uma imagem realmente nova e exclusiva de Iemanjá no Brasil: de uma orixá africana, sexualizada, sedutora, de seios fartos e desnudos, capaz de tomar em seus braços o homem que lhe agrada – sendo às vezes vítima destes –, passou a ser uma moça branca, virginal, que tem uma roupa

sensual, mas que não é erótica, uma figura que sai do mar exalando luminosidade, com um ar de beleza límpida, pura e distante (Barros, 2006, p. 36-37). Contudo, de maneira geral, em termos simbólicos, Iemanjá continua com a característica mítica de grande mãe, senhora das águas, retratada, como na África, de maneira ambivalente, representante do poder feminino capaz de geração e de destruição, de vida e de morte (Barros, 2006, p. 36).

Outro traço específico do Brasil, sobretudo por causa da associação de Iemanjá à figura cristã de Maria, são as festas a ela dedicadas. Na Bahia, está associada à Nossa Senhora da Piedade, do Rosário, da Candelária e da Conceição; Em Pernambuco, à Nossa Senhora das Dores e do Rosário; No Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo, à Nossa Senhora da Conceição e dos Navegantes. Assim, por exemplo, cultua-se Iemanjá na passagem de 31 de Dezembro para 1º de Janeiro, dia de Santa Maria, Mãe de Deus, geralmente em grandes festas à beira da praia, sobretudo no Rio de Janeiro e em Santos; já no Nordeste, o dia dedicado a esta figura religiosa é dia 2 de fevereiro, exatamente por ser o dia de Nossa Senhora da Candelária (ou das Candeias); também em 15 de agosto, festa de Nossa Senhora da Glória, e em 8 de dezembro, festa de Nossa Senhora da Conceição, os terreiros Ihe prestam grandes homenagens (Barros, 2006, p. 37-38). Nestas festas, não se pode render homenagens à grande mãe de mãos vazias: sendo ela uma mulher vaidosa, costuma-se Ihe oferecer preferencialmente “espelhos, perfumes, talcos, pentes, fitas de variadas cores, moedas, joias (bijuterias para os menos afortunados), sabonetes, batons e flores, muitas flores para agradar-Ihe” (Barros, 2006, p. 38). No Candomblé, Iemanjá come animais fêmeas, como pata, cabra e galinha; e, na Umbanda, como não se mata para os orixás, a rainha se alimenta de milho branco, arroz, angu, além de peixes (Barros, 2006, p. 38).

Em suma, as narrativas que se entrecruzaram geraram uma nova identidade para os seguidores de Iemanjá no Brasil. De fato, a imagem desta orixá típica dos iorubás na África foi transformada no Brasil. De mulher sexualizada, negra, de grandes seios desnudos, guerreira, representante da força feminina, mãe zelosa e austera, cultuada localmente à beira do rio Ogum e associada ao plantio e à colheita de inhames e à coleta de peixes, Iemanjá passou à imagem de um misto de mulher-sereia, de uma mãe despida – na Umbanda – de atributos sexuais, de uma figura já não mais negra, mas branca, de uma figura de pureza, cujas festas geralmente estão associadas a festividades católicas marianas.

## Conclusão

A história de Iemanjá, da África ao Brasil, mostra-nos como o relato que cada povo faz de seus mitos pode se transformar, seja porque este está em contato com outros povos e lendas, seja porque a própria identidade dos povos não é algo fixo, mas variável e adaptável às mais diversas situações. Além disso, a mitologia não representa apenas a mística de um povo, mas tem um papel mais amplo, desempenhando, além desta função mística, uma função cosmológica, uma função sociológica e uma função pedagógica (Campbell *apud* Poli, 2019, p. 57-58). De fato, essas funções têm um papel civilizatório que influencia as sociedades africanas e os povos da diáspora (Poli, 2019,

p. 11). Por isso mesmo, a religiosidade afrodiáspórica pode ser compreendida não apenas como espaço de resistência e de preservação de certa herança cultural, mas também como “espaço de criação de uma identidade própria” (Hortegas, 2020, p. 142).

A nossa tese é de que essas funções se concretizam através do poder identitário que as narrativas desempenham naqueles que as narram. De fato, segundo Ricoeur (1994), a nossa existência não deve e nem pode ser separada da narrativa que fazemos de nós próprios – uma vez que é através do ato de contar nossas histórias que nos atribuímos uma identidade, tornando-nos capazes de nos reconhecer naquilo que contamos, independentemente do fato de essas histórias serem “histórias” ou “ficcionais”.

As diversas narrativas de tradição oral acerca dos orixás, de maneira geral, e de Iemanjá, de maneira específica, ajudam a compreender a complexidade não apenas dos orixás, mas sobretudo daqueles grupos descendentes dos nagôs que contam e preservam essas histórias. É notório que, para estes povos, os seres humanos e os orixás – aqui tomados como narrativa de seus mitos fundantes – estão intrinsecamente ligados. A própria origem dos orixás remete a Exu, enquanto aquele que, preocupado com os problemas humanos, resolve recolher histórias diversas para entregá-los ao povo, a fim de que, com essas histórias em mãos, os líderes do povo – neste caso os babalorixás – pudessem ajudar a humanidade (Prandi, 2001b, p. 18). Ora, se assim o povo interpreta as histórias dos orixás é porque veem nelas algo de concreto, que ajuda a viver os problemas cotidianos e, portanto, moldam a vida. Se tomarmos essas narrativas por seu poder simbólico, perceberemos que esses processos culturais, conforme aponta Ricoeur, articulam a experiência inteira, dando uma significação que não é apenas psicológica, mas algo totalmente incorporado à ação no jogo social.

De acordo com Ricoeur, na construção identitária através da narrativa, destaca-se o papel mediador da *intriga*; e isso se deve ao fato de que, através dela, conseguimos unir acontecimentos individuais a um todo, relacionar aspectos contraditórios (concordância-discordante) e combinar aspectos temporais cronológicos e não-cronológicos (Ricoeur, 1994, p. 103-104). É exatamente isso que se dá ao narrar as histórias dos orixás: a vida particular consegue ser relacionada às histórias geral; as contradições, permanecendo assim, conseguem ser correlacionadas; e o tempo mítico, não-cronológico, é combinado com os aspectos temporais cronológicos.

Na viagem transatlântica de Iemanjá, podemos ver a adaptação que a narrativa pôde ter ao encontrar outro ambiente vital, indicando, com isso, a própria mudança da identidade da orixá (e do povo nagô) para aqui forçosamente transplantada. De fato, a identidade não é um dado natural, metafísico, imutável, mas, de acordo com Ricoeur, o resultado de um processo de semiose, resultado de uma interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra ulterior, gerando, com isso, uma cadeia de refigurações. Por isso, a Iemanjá branca e casta da Umbanda, por exemplo, não pode ser vista como uma deturpação da orixá africana, mas como o resultado de horizontes hermenêuticos que se entrecruzaram, gerando algo de novo e próprio.

## Referências

- ALAGOA, Ebiegberi Joe. Do delta do Níger aos Camarões: os fon e os iorubas. *In: História geral da África, vol. V: África do século XVI ao XVIII*, editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 519-540.
- BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Juiz de Fora, 2006. 303 fls. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.
- HORTEGAS, Monica Giraldo. Religiões Afrodiaspóricas na América Latina. **Numem**, v. 23, n. 2, jul./dez. 2020, pp. 138-146.
- IWASHITA, Pedro. Maria e Iemanjá: Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. **Perspectiva teológica**, n. 21, 1989, pp. 317- 331.
- KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf; CURTIN, Philip. A diáspora africana. *In: História geral da África, vol. VI: África do século XIX à década de 1880*, editado por J. F. Ajayi. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 875-904.
- MADISON, Gary Brent . Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HANN, Lewis Edwin (Dir.). **A Filosofia de Paul Ricoeur: 16 Ensaio e Respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- PARADISO, Silvio Ruiz. A Diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em *O outro pé da sereia*, de Mia Couto. **Uniletras**, v. 32, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011.
- POLI, Ivani - **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir dos seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo**. Revista USP, São Paulo, n. 50, p. 46-63, junho/agosto, 2001a.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Vol I, Campinas: Papyrus, 1994.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. I. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004a.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. II. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004b.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

*Submetido em 19/03/2023*

*Aceito em 03/11/2023*