

Orixás no divã: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá

Nágila Oliveira dos Santos

*Especialista em África / Brasil: laços e diferenças - UCB
Psicanalista Clínica – Sociedade Fluminense de Psicanálise Clínica
Pós-graduanda em Estudos Africanos: Desenvolvimento Humano e Docência - ISEP
Docente da SEEDUC - RJ
nagila.oliveira@gmail.com*

Resumo: O trabalho tem por objetivo apresentar as contribuições do estudo da mitologia iorubá para a compreensão de aspectos psicanalíticos, reconhecendo o caráter terapêutico destas narrativas e a importância dos mesmos como constituintes de nossa psique. Uma abordagem psicanalítica da mitologia iorubá, torna-se relevante para a construção de novas reflexões sobre a prática clínica, numa sociedade em que padrões culturais e comportamentais estão estreitamente ligados ao universo religioso, embora o Brasil se apresente como um Estado laico. Cabe ainda destacar, a forte influência da sociedade iorubá, a partir da diáspora africana, para a construção do *ethos* brasileiro. Na primeira parte, refletimos brevemente sobre a importância das narrativas míticas na contemporaneidade, tanto do ponto de vista da antropologia, como da psicanálise. Apresentamos o caráter terapêutico destas narrativas repletas de amor, ódio, traição, indecisões, vingança, sexo, disputa pelo poder, descontrole, medo, dentre outras características humanas, mas sempre presente nos universos dos deuses. Os conceitos de Carl Jung de inconsciente coletivo, arquétipos, imagem, símbolo, dentre outros, sempre presentes na compreensão da mitologia grego-romana, aqui encontram como pano de fundo a mitologia africana e afro-brasileira de origem iorubá. Dentre as inúmeras características da persona de Nanã Buruku, selecionamos alguns mitos em que destacamos aspectos da maternidade, da justiça e seu relacionamento com o universo masculino. Passamos a realizar alguns apontamentos sobre transtornos mentais e comportamentais, a partir de reflexões e interpretações deste universo mítico. Na segunda parte, analisamos o relacionamento entre os membros da família de Nanã Buruku e o desencadeamento de neuroses. Destacamos aqui as diversas facetas do transtorno depressivo, as dificuldades de relacionamento afetivo e sexual, o transtorno psicossomático e o surgimento de fobias, tendo o caráter transferencial como principal desencadeador. Alguns aspectos simbólicos estreitamente relacionados aos transtornos comportamentais, iniciados durante a primeira infância e as dificuldades típicas da adolescência, como a descoberta da sexualidade, o luto simbólico dos pais e a escolha da profissão são analisados aqui a partir da mitologia iorubá.

Palavras-chaves: Psicanálise; Mitologia Iorubá; Transtornos Mentais e Comportamentais

“Quanto mais bela, mais sublime e abrangente se tornou a imagem transmitida pela tradição, tanto mais afastada está da experiência individual. Só nos resta intuí-la e senti-la, mas a experiência originária se perdeu’.
(JUNG, 2002. p.19)

Naná Buruku como o arquétipo da Grande Mãe

Segundo Carl Jung, herdamos um conjunto de elementos que não provem da experiência, nem da cultura, mas que antes parece ser parte de uma herança genética simbólica, proveniente de toda a experiência de desenvolvimento humano. Esta é constituída por uma série de crenças, símbolos e imagens que o estudioso denominou de inconsciente coletivo, em distinção do inconsciente individual. (Jung, 2005). Para Jung o inconsciente coletivo

possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *'cum grano salis'* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum, de natureza psíquica suprapessoal, que existe em cada indivíduo. (JUNG, 2002 p.15)

Os arquétipos, segundo ele, são unidades de base do inconsciente coletivo, compreendendo imagens simbólicas, representações que cada um pode aplicar a si mesmo e a própria vida uma vez 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, 2005, p. 67)

Para Laersen (Madson, 2005), a narrativa mitológica apresenta qualidades terapêuticas, uma vez que coloca o ser humano em contato com os deuses, símbolos de sua energia psíquica, e o ajuda a fazer escolhas e determinar seus destinos. Por outro lado, ao reconhecermos a importância e a presença dos mitos e ritos em qualquer sociedade, reforçamos a ideia de que independente da época e do nível de secularização que esta se encontra, os indivíduos e suas atitudes e valores são determinados por padrões corporais e comportamentais, ditados por esse conjunto de comportamentos rituais. Como salienta Malinowski (1988), não existe sociedade que não tenha mitos, ritos, ciência e magia em sua estrutura.

Sendo assim, do ponto de vista antropológico e psicanalítico, torna-se essencial compreender os significados que estes símbolos, comportamentos e costumes tem perante o grupo, que segundo Geertz:

“Eles o modelam induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias” (Geertz, 1978, p. 109-10).

Os aspectos psicanalíticos contidos nos mitos de Nanã Buruku¹ aqui selecionados nos auxiliarão na compreensão de conceitos relacionados ao universo feminino, em especial à maternidade, no qual podemos destacar a centralidade do arquétipo da Grande Mãe, a criadora universal, e sua relevância se dá pelo fato da maternidade mostrar-se como a experiência primária, que como afirma Madson (2005), lança as bases de toda a existência psíquica futura.

O conceito de Grande Mãe surgiu por volta de 7.000 a.c, no Neolítico, mas os traços deste culto já estavam presentes durante o Paleolítico. Trata-se de uma figura religiosa, uma divindade feminina a quem se atribui à gênese de todas as coisas vivas. Segundo Madson (2005), o culto certamente se originou em comunidades sedentárias que viviam da agricultura, em completa integração com os ciclos da natureza e da lua, símbolos tipicamente femininos.

Nanã Buruku é um Orixá feminino de origem daomeana², que foi incorporado há séculos pela mitologia iorubá, quando o povo nagô conquistou o povo do Daomé (atual República do Benin), assimilando sua cultura e incorporando alguns Orixás dos dominados à sua mitologia já constituída. Seu culto em solo africano remonta períodos remotos da história humana, sendo anterior à descoberta do ferro. A mais velha das *iabás*, Nanã Buruku miticamente é a senhora da lama, a matéria primordial e fecunda da qual o homem em especial, foi tirado. Mistura de água e terra, a lama, une o princípio receptivo e matricial (a terra), ao princípio dinâmico da mutação e das transformações.

A orixá é cultuada no candomblé *jeje* como um *vodun* e no candomblé *ketu* como um orixá da chuva, da terra molhada, das águas paradas, do mangue, do pântano repleto de matéria putrefata e da lama, que pode engolir todas as coisas. Neste sentido está associada à morte. Sua ligação com a água e a lama também associa Nanã à agricultura, à fertilidade e aos grãos, princípios da criação³.

As características acima, aproximam Nanã Buruku das deusas greco-romanas Ceres, Deméter e Cibele⁴, também arquétipos da grande-mãe e que pode ser compreendido como um derivado do arquétipo materno.

Ela é aquela que fornece a lama para a modelagem do homem e torna-se dona da vida e senhora da morte.

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o Orixá tentou vários caminhos.
Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.

¹ Nanã tem os mais variados nomes de acordo com o dialeto usado: Bouclou, Buukun, Buruku, etc. Em Dahomey, na cidade de Dome, onde está localizado seu principal templo, Ela é conhecida como Nanã Buruku (lê-se, buluku). No Brasil, também existem variações de nomes para Nanã: Buruku, Naê Naité, Yabainha, Naê, Anabiocô, dentre outros.

² No continente africano, grande parte dos orixás possui culto limitado a determinada região ou cidade, um número reduzido tem culto disseminado por toda ou quase toda a extensão das terras iorubás.

³ Dentro da mitologia africana, Nanã representa a *dogbé* (vida) e a *doku* (morte). Ela recebe em seu seio os *ghedes* (mortos) e os prepara para o *leko* (retorno, renascimento).

⁴ Julien (2006) descreve os aspectos mitológicos que envolvem as deusas Ceres, Demeter e Cibele destacando os princípios aqui assinalados.

Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra ainda a tentativa foi pior.
Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada.
Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro.
Apontou para o fundo do lago com *ibirí*⁵, seu cetro e arma, e de lá retirou uma porção de lama.
Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lagoa onde morava ela, a lama sob as águas, que é Nanã.
Oxalá criou o homem, o modelou no barro.
Com o sopro de Olorum ele caminhou.
Com a ajuda dos orixás povoou a terra.
Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem de retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu.
Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu. (PRANDI, 2001 p.196)

Nanã Buruku assume como outros orixás femininos o conceito de maternidade como função principal. No entanto, o caráter possessivo de Nanã faz com que suas relações com os filhos sejam produzidas numa teia tensa de amor e ódio, em que num momento mostra pelos mesmos profundo carinho, exaltação, proteção; em outro emerge a rejeição, a repressão e o abandono. Ora, Nanã Buruku como o arquétipo da Grande Mãe, sua relação com os filhos Omulu ou Obaluaê, também chamado Xapanã, Oxumarê e Euá, não poderia ser diferente, assim como ocorre com as grandes deusas greco-romanas, cuja mitologia é mais amplamente divulgada e estudada.

O poder de justiça também está associado a orixá Nanã Buruku. No entanto, a imparcialidade das decisões e uma forte tendência à vingança à figura masculina, fazem parte da personalidade deste Orixá.

Nanã era considerada grande justiceira.
Qualquer problema que ocorresse, todos a procuravam para ser a juíza das causas.
Mas sua imparcialidade era duvidosa.
Os homens temiam a justiça de Nanã, pois se dizia que Nanã só castigava os homens e premiava as mulheres.
Nanã tinha um jardim com um quarto para eguns que eram comandados por ela.
Se alguma mulher reclamava do marido, Nanã mandava prende-lo.
Batia na parede chamando eguns⁶. Os eguns assustavam e puniam o marido.
Só depois Nanã o libertava.
Ogun foi reclamar com Ifá sobre o que ocorria.
Segundo Exu, conhecido como bisbilhoteiro, Nanã queria dizimar os homens.
Os orixás reunidos resolveram dar um amor para Nanã, para que ela se acalmasse e os deixassem em paz.
Os orixás enviaram Oxalufã nessa missão.

⁵ Espécie de cetro ritual confeccionado com nervura da folha do *Iji opé* e *ichã*, ornado com búzios, palha da costa, fio de conta e cabaça. Indispensável em sua indumentária, geralmente visto em seu assentamento *igba nanã*. Utilizado nos rituais do *olubaje* e *opanije*, tem finalidade de afastar os espíritos (*eguns*) para o seu espaço sagrado.

⁶ Hoje no culto aos Egungun só os homens são iniciados para invocar os Eguns.

(PRANDI, 2001 p.198)

Após a união com Oxalá, observamos alterações significativas no comportamento de Nanã Buruku, tornando-a capaz de revelar os segredos mais íntimos. Mas sua confiança é traída por Oxalá

[...]

Cada dia que passava Nanã se afeiçoava mais a Oxalufã.

[...] Nanã tinha se acalmado.

Mostrou de vez todo o seu reino a Oxalufã.

Mostrou também como comandava os eguns. Oxalá observou tudo.

Um dia, quando Nanã se ausentou da casa, Oxalá vestiu-se de mulher e foi ter com eguns.

Com a voz mansa como a da velha,

Oxalá ordenou aos eguns que dali em diante eles atenderiam aos pedidos do homem que vivia na casa dela.

Em sua volta Nanã foi surpreendida com a afirmação de Oxalá, que ele também mandaria nos eguns.

Mesmo contrariada, Nanã acatou o dito, pois estava enamorada do velho, queria ter com ele um filho.

(PRANDI, 2001 p.198-199)

A narrativa acima nos remete às inúmeras tentativas de usurpação do poder feminino, em especial das Grandes Mães, pelos homens, nas mais diversas sociedades e a consolidação do patriarcado nas mesmas.

Obaluaê, o senhor da cura e da doença: contribuições da mitologia iorubá para a reflexão sobre psicossomática, fobias e outros transtornos

A psicossomática psicanalítica desenvolve uma perspectiva teórica e clínica, que permite compreender que as manifestações ou as queixas centradas no corpo, são apenas uma das possíveis formas de expressão do sofrimento humano, considerando que mente e corpo representam um aspecto do ser humano como indivíduo, isto é, um ser único, indivisível em sua essência. Dentro desta perspectiva todos os distúrbios devem ser considerados psicossomáticos, já que toda doença é sempre acompanhada de sofrimento psicológico e que por outro lado não há doença em que fatores emocionais e psíquicos não possam ser inclusos nas categorias causa, co-causa ou conseqüências.

Como afirma Volick (2005), o enfoque quase que exclusivo na queixa somática, faz com que as dificuldades de diagnóstico ou a impossibilidade de descobrir causas orgânicas para estas queixas, sejam fatores desencadeadores de ansiedade para o paciente, muitas vezes sem que o médico consiga lidar com elas. Neste sentido, o conhecimento das dinâmicas subjacentes da psicossomática psicanalítica, apresenta-se como meio de superar grande parte destas dificuldades e suas conseqüências, reduzindo o número de consultas, procedimentos desnecessários e seus eventuais efeitos colaterais.

Os mitos de Obaluaê, o senhor da terra, da saúde e da doença, cujo corpo é coberto de chagas, podem nos auxiliar a compreender e refletir sobre o conflito básico das primeiras separações com a figura materna, bem como o desencadeamento de distúrbios psicossomáticos, em especial os ligados a doenças dermatológicas.

Obaluaê teria sido o primeiro filho de Nanã junto com Oxalá⁷, tendo este sido negado pelo pai antes mesmo da sua concepção em consequência de um interdito:

[...] Mas Oxalá disse a Nanã que não poderiam ter esse filho, pois tinham o mesmo sangue.
Nanã estava inconformada e não aceitou o interdito.
Nanã preparou uma comida contendo um pó mágico e o pó fez com que Oxalá adormecesse.
Aproveitando-se do sono de Oxalufã, Nanã deitou-se com ele e engravidou.
Quando acordou, Oxalá ficou muito contrariado.
Não podia mais confiar em Nanã, pois Nanã se aproveitara do sono de Oxalá.
E Oxalá teve que abandonar Nanã.
Abandonou Nanã e foi viver com Iemanjá.

(PRANDI, 2001 p. 199-200)

Este filho divide com Nanã os diversos atributos dos Reis da Terra. Dentro da mitologia iorubá Nanã Buruku ficou mais ligada à terra enquanto matéria primordial, enquanto que Obaluaê reina sobre os campos cultivados. Nanã Buruku está ligada aos primórdios da criação, enquanto Obaluaê é um Orixá dos tempos agrários, um civilizador.

De acordo com outro mito:

Conta-se que Nanã teve dois filhos.
Oxumarê era o filho belo e Omulu, o filho feio.
Nanã tinha pena do filho feio e cobriu Omulu com palhas, para que ninguém o visse e para que ninguém zombasse dele.
Mas Oxumarê era belo, tinha a beleza do homem e tinha a beleza da mulher.
Tinha a beleza de todas as cores.
Nanã o levantou bem alto no céu para que todos admirassem sua beleza.
Pregou o filho no céu com todas as suas cores e o deixou lá pra encantar a Terra para sempre.
E lá ficou Oxumarê, a vista de todos.
Pode ser admirado em seu esplendor de cores, sempre que a chuva traz o arco-íris. (IDEM p.197)

Obaluaê é também aquele que cura, o senhor da saúde. Neste sentido, a cura se dá pela transferência, sendo esta aqui compreendida não apenas em sua relação terapêutica, mas como tudo aquilo que está relacionado ao simbólico. As feridas de Obaluaê estão localizadas na pele e não em outra parte do corpo, o que destaca o caráter transferencial, no qual a pele apresenta-se como o “órgão centralizador das manifestações simbólicas [...] do fenômeno da transferência”. (SILVA. 2000. p.172). A pele mostra-se como uma fronteira entre o mundo interno e externo, cuja comunicação só é permitida através da troca, da abertura para o outro, da estreita relação eu/ outro ou eu / não-eu.

⁷ Oxalá (mito iorubá) continua sendo o pai de quase todos os Orixás. Iemanjá (mito igualmente iorubá) é a mãe de seus filhos (mito nagô) e Nanã (mito jeje) assume a figura de mãe dos filhos daomeanos, nunca se questionando a paternidade de Oxalá sobre estes também, paternidade essa, que não é original da criação dos primeiros mitos do Daomé, onde Oxalá não existia. Os mitos daomeanos são mais antigos que os nagôs e buscou-se, então, acertar essa cronologia com a introdução de Nanã e do nascimento de seus filhos Obaluaê, Oxumarê e Euá como fatos anteriores ao encontro de Oxalá e Iemanjá.

Sob o aspecto mitológico, a maternidade de Nanã Buruku seria suficiente para a preservação da saúde de Obaluaê, no entanto, esta não reconhece como filho por não reproduzi-la integralmente. E assim:

Omulu foi salvo por Iemanjá quando sua mãe Nanã Buruku, ao vê-lo doente, coberto de chagas, purulento abandonou-o numa gruta perto da praia.

Iemanjá recolheu Omulu e o lavou com a água do mar.

O sal da água secou suas feridas.

Ele tornou-se um homem vigoroso, mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola.

Iemanjá confeccionou para ele uma roupa toda de rafia.

E com ela escondia as marcas de suas doenças [...]

(IDEM. p.215)

Tomando conhecimento do que Nanã fez, Oxalá condenou-a a ter mais filhos, os quais nasceriam fisicamente “anormais”, e a expulsou do reino, ordenando-lhe que fosse viver num pântano escuro e sombrio. Podemos fazer uma analogia entre a alegoria da escuridão do pântano com o mergulho no inconsciente, local onde guardamos nossos medos e desejos mais íntimos e obscuros.

Do ponto de vista da psicanálise, o abandono de Obaluaê por Nanã Buruku, pode ter sido desencadeado por um quadro de depressão pós-parto, sendo este caracterizado por ansiedade, melancolia, sensação de inadequação da função maternal e de certa incompetência para desempenhar esse papel, destacando-se o comportamento de desinteresse e de desarmonia interativa entre a mãe e seu bebê.

Entre as possíveis causas dos quadros de depressão pós-parto, podemos destacar questões biológicas, marcadas por alterações das concentrações hormonais; as relações do indivíduo com a família em um tempo passado, como por exemplo, ausência paterna durante a primeira infância, seja por perda ou separação; relações do indivíduo com a família no tempo presente, tais como recentes dificuldades no relacionamento materno ou conflito e insatisfações matrimoniais; e hipóteses psicológicas, tais como preexistência da depressão, experiências diversas durante o período de gestação, seja ansiedade ou imprecisão sobre a continuidade da gravidez dentre outras.

Neste caso particular não temos como aferir as hipóteses biológica e nem o impacto das relações de Nanã Buruku com a família no passado, uma vez que nenhum dos mitos relacionados a este orixá, nos traz elementos suficientes para análise. No entanto, cabe lembrar que a concepção e a gestação foram períodos conturbados do ponto de vista emocional, marcados por conflito e rejeição, uma vez que a traição da confiança de Oxalá pela quebra do interdito e conseqüente concepção de Obaluaê, resultou no rompimento matrimonial, situação dolorosa para Nanã Buruku, acrescentando a isto a união entre Oxalá e Iemanjá.

Acrescenta-se ainda o fato de que após o nascimento, a mulher tem a necessidade de realizar uma série de experiências, denominadas “luto do filho imaginário ou ideal”, ou seja, as expectativas e das experiências passadas, denominadas “luto de experiências anteriores de separação”, uma vez que a mãe identifica-se com o bebê revivendo através dele a relação com a própria mãe. Neste sentido, Obaluaê é o filho que Nanã Buruku renegou, uma vez que seu aspecto vida não poderia aceitar o filho que produz a doença; seu aspecto morte não poderia

produzir outro filho, senão aquele que traz a doença e a cura.

A depressão pós-parto pode ser tratada a partir de fármacos, psicoterapia ou uma combinação de ambas. A medicação atua mais rápido e apresenta custos inferiores; no entanto a psicoterapia não deixa de ter um papel relevante; sendo mesmo crucial em casos de depressão severa, de problemas psicológicos crônicos ou em casos de perturbações da personalidade. A medicação apresenta inconvenientes no caso de a mãe estar a amamentar, já que a maior parte dos medicamentos apresenta concentração no leite materno. Nos casos clínicos mais graves não devemos desconsiderar a hipótese de a mãe deixar de amamentar o bebê.

O encontro entre Obaluaê e Iemanjá, dá-se junto às águas do mar, o que nos remete ao simbolismo da água como elemento que preside todos os rituais do nascimento e à volta as origens, que é a morte. Iemanjá através das águas do mar, foi capaz de curar as feridas (exterior) de Obaluaê, mas este ainda carregava as cicatrizes (interior) deixadas pela separação/ rejeição da figura materna de Nanã Buruku. Obaluaê encontra nas roupas de palha da costa, produzidas por Iemanjá, a proteção necessária e a tentativa de retorno ao ventre materno.

Podemos perceber que nos mitos fundadores das mais diversas culturas, a ideia do abandono e da separação é recorrente. Estes processos precisam ser bem elaborados ao longo de nossa vida, em especial na infância, necessidade esta destacada por Freud, que afirmava que os primeiros anos de vida do ser humano, representam uma fase altamente sensível para a formação de estruturas psíquicas. Portanto, conseqüências dramáticas podem advir da separação precoce de crianças pequenas de seus pais. Neste sentido, como salientam BEUTEL e KLIMCHAK (2004), negligência e trauma na primeira infância são possíveis causas para o desenvolvimento de transtornos depressivos na idade adulta.

Ainda sob este aspecto de acordo com o modelo de Bowlby:

"o isolamento social, ativa diversos sistemas biológicos: à reação inicial de protesto, seguem-se as fases de angústia, do desespero e do retraimento. Deste modo, o desenvolvimento físico e mental é retardado, e a construção de relacionamentos interpessoais, bem como a regulação de importantes funções cerebrais, ficam prejudicadas para toda a vida". (BEUTEL e KLIMCHAK, 2004. p. 48).

Indivíduos que vivenciaram experiências de separação da figura materna apresentam maiores dificuldades para superar perdas e lidar com frustrações; em geral mostram atitudes passivas, especialmente nas relações afetivas, colocando-se mais como objeto do que sujeito, o que lhes resulta no acúmulo de expectativas e de frustrações.

Situações de perda e rejeição, como as vivenciadas por Obaluaê (rejeitado mesmo antes da sua concepção), são fatores desencadeantes para o surgimento e agravamento de doenças dermatológicas, uma vez que reativam as angústias oriundas da separação inicial com a mãe, isto converge para que sempre se mantenha ou se reitere um vínculo simbiótico com esta figura ou com figuras substitutivas, no caso de Obaluaê, a figura de Iemanjá, Iansã e Oxum.

Psicanaliticamente, podemos inferir que Obaluaê apresenta um quadro clínico de transtorno de somatização. Este, de acordo com a Classificação Internacional de Doenças (CID-10), orientação da Organização Mundial de Saúde, reconhecida

mundialmente, se caracteriza

essencialmente pela presença de sintomas físicos, múltiplos, recorrentes e variáveis no tempo, persistindo ao menos por dois anos. A maioria dos pacientes teve uma longa e complicada história de contato tanto com a assistência médica primária quanto especializada durante as quais muitas investigações negativas ou cirurgias exploratórias sem resultado podem ter sido realizadas. Os sintomas podem estar referidos a qualquer parte ou sistema do corpo. O curso da doença é crônico e flutuante, e freqüentemente se associa a uma alteração do comportamento social, interpessoal e familiar. Quando o transtorno tem uma duração mais breve (menos de dois anos) ou quando ele se caracteriza por sintomas menos evidentes, deve-se fazer o diagnóstico de transtorno somatoforme indiferenciado.

O tipo de vínculo apresentado por indivíduos com experiências de rejeição e abandono, se traduz em muitos casos em dependência, hiper-emotividade, predominância de sentimento de desvalorização e abandono.

As técnicas utilizadas para o tratamento, baseiam-se no conhecimento dos fatores emocionais (no caso de Obaluaê, sabemos que há estreita relação com perda/rejeição da figura materna durante a primeira infância) que ocorrem em cada caso e em diversas formas de terapia, utilizadas de acordo com cada patologia, sempre associada à medicação clínica em uso pelo paciente.

Como dito anteriormente, o sentimento de desvalorização e abandono são potencializadores de isolamento social, com Obaluaê não poderia ser diferente.

Quando Omulu era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida.
De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego.
Mas Omulu não conseguia nada.
Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava
E ele teve que pedir esmola, mas ao menino ninguém dava nada, nem o que beber, nem o que comer.
Tinha um cachorro que o acompanhava e só.
Omulu e seu cachorro retiraram-se para o mato e foram viver com as cobras.
Omulu comia o que a mata dava: frutas, folhas e raízes.
Mas os espinhos da floresta feriam o menino.
As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo.
Omulu ficou coberto de chagas.
Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas.
Um dia, quando dormia, Omulu escutou uma voz:
"Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo".
Omulu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas.
Não tinha dores, nem febre.
Obaluaê juntou as cabacinhas, os atos, onde guardava águas e remédios que aprendera a usar na floresta, agradeceu a Olorum e partiu. (PRANDI, 2001 p.204-205)

Nesta narrativa, o isolamento do jovem Obaluaê na floresta é repleto de simbolismos e ocorre num momento anterior ao surgimento das chagas, podendo ser compreendido como um rito de passagem, ou seja, uma morte simbólica e necessária.

Neste mito, o rompimento com a família e a sociedade é experienciado como

um exílio, uma saída aparentemente involuntária a partir de uma espécie de banimento e rejeição. A floresta aqui passa a representar o mundo externo, o espaço da rua, o fora de casa, que como em outras narrativas mitológicas ou literárias é sempre acompanhada da ideia de escassez de alimentos, podendo esta ser associada à ausência da figura materna, ou seja, o alimento enquanto uma extensão do corpo materno.

Um ponto importante do isolamento de Obaluaê, é que este não ocorre de forma passiva, mas como uma forma de sobrevivência em resposta às adversidades da cidade. No entanto, durante o exílio na floresta, esta parece não ser menos dolorida e receptiva do que o mundo deixado pra trás, uma vez que insetos e espinhos lhe causam chagas. Em meio aos perigos da floresta, passa a sobreviver de forma mais independente do que anteriormente, gozando apenas da companhia de um cachorro, que assume papel essencial na relação transferencial. Obaluaê, como nós mortais, sofre com as dificuldades das grandes transformações e o “adolescer é um dos eventos cheios de emboscadas que temos que enfrentar na vida moderna” (RANÑA, 2005. p. 45)

Corso salienta que há muitas mortes ao longo do crescimento, cada nova etapa obriga o ser humano a ver morrer aquilo que ele era e a família que servia àquela modalidade de relação. (CORSO, 2006. p. 44)

Isolar-se de alguma forma do mundo e a erupção de secreções corpóreas são experiências típicas da puberdade. Neste sentido, as chagas adquiridas durante este período podem simbolizar as transformações físicas e psicológicas da passagem da adolescência para a vida adulta.

O luto revela a perda de algo muito valioso, sendo esta vivida com grande sofrimento. Neste sentido durante a adolescência:

"ser do contra, ter manias com alimentos diferentes, vestir-se de forma estranha, cultuar ídolos, passar a gostar mais dos amigos do que dos pais, conhecer novas religiões e até mesmo experimentar variadas formas de ser, todas essas experiências são comportamentos que fazem parte do processo de experimentação para encontrar a forma nova do ego. Estar meio deprimido, chorar sem motivo aparente, ser alegre de forma exagerada, reivindicar atitudes inesperadas dos pais são parte desta elaboração do luto. O processo também é vivenciado com angustia, depressão e agressividade". (RANÑA, 2005. p.42)

Ao contrário dos contos de fadas em que este período é marcado pelo adormecimento, na mitologia iorubá parece que para Obaluaê o isolamento/ morte na floresta serviu não apenas para a cicatrização das feridas internas e externas, mas também para o seu amadurecimento a partir do autoconhecimento, uma vez que neste período conhece a doença e a cura, síntese de sua própria existência. É um período de preparação que ao chegar ao fim, Obaluaê recolhe todo o aprendizado, agradece e parte em missão ao assumir o poder da cura, ou seja, a escolha de uma vocação.

Em diversas narrativas mitológicas, a partida pode significar o verdadeiro crescimento enquanto morte do antigo mundo e a impossibilidade de retorno. Nos mitos de Obaluaê, esta impossibilidade também não é diferente. Há o encontro com os pais, que tem o paradeiro do filho revelado por intermédio de um babalorixá, o que em termos simbólicos, pode nos auxiliar na reflexão sobre as dificuldades encontradas por

pais e filhos nos períodos de transição da adolescência, marcada pela desidealização tanto de pais como de filhos. Aqui o babalorixá é aquele que revela aos pais a nova face de Obaluaê e sinaliza o término do exílio, ou seja, o filho está vivo, mas não é o mesmo.

[...] Naquele tempo uma peste infestava a Terra.
Por todo lado estava morrendo gente.
Todas as aldeias enterravam seus mortos.
Os pais de Omulu foram ao babalaô e ele disse que Omulu estava vivo e que ele traria a cura para a peste.
Todo lugar aonde chegava, a fama precedia Omulu.
Todos esperavam-no com festa, pois ele curava.
Os que antes lhe negaram mesmo água de beber agora imploravam por sua cura. [...] (PRANDI, 2001 p. 206)

Cabe ressaltar, que as narrativas sobre o orixá Obaluaê trazem sempre a figura materna ou substitutas dela em detrimento da paterna. Sabemos que foi rejeitado por seu pai antes mesmo de sua concepção, que só ocorre pela quebra de um interdito. Na passagem acima não há referência sobre a identidade dos pais, se biológicos ou adotivos.

Em diversas culturas, os neófitos recebem um novo nome e o mesmo acontece com Omulu, que recebe o nome de Obaluaê

[...] Quando chegou em casa Omulu curou os pais e todos ficaram felizes.
Todos cantavam e louvavam o curandeiro e todos o chamaram de Obaluaê, todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê.
(Idem, p.205-206)

As chagas de Obaluaê, além do simbolismo de doença/ saúde e morte/ vida, também contemplam reflexões sobre castigo/ redenção. Em outro mito:

Obaluaê era um menino muito desobediente.
Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas.
Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito.
Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta, estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis.
Obaluaê ficou com muito medo.
Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola.
A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo.
Ela pegou punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo.
Obaluaê saiu do jardim tão bom como havia entrado.
(Idem p. 204)

As feridas que tomam o corpo do menino Obaluaê, novamente são desencadeadas pela quebra de um interdito, sendo este último imposto pela figura materna, ou seja, posse/ destruição da flor branca, um fruto da terra, ou seja, de Nanã Buruku. Poderia esta interdição ser entendida em termos freudianos como a posse da própria figura materna? A interdição do defloresco que desencadeia a narrativa mítica pode ser a interdição em que mãe e filhos estavam submetidos numa analogia às narrativas infantis de a Bela e a Fera ou Rapunzel, onde tal relação se dá nas figuras

pais/ filha?⁸

Obaluaê apresenta ainda um quadro de transtorno fóbico-ansioso⁹, acompanhado de um mutismo seletivo¹⁰, que o segue por toda a sua trajetória e que explica não só a sua indumentária, mas a relação estabelecida com os demais Orixás e também com humanos. Diversos mitos apresentam o desconforto de Obaluaê em ser exposto à observação atenta de outros e que o leva no limite a evitar situações sociais. As fobias sociais graves se acompanham habitualmente de uma perda da auto-estima e de um medo de ser criticado.

Chegando de viagem à aldeia em que nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar e envergonhado, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximava dele. lansã tudo acompanhava com o rabo de olho. Ela compreendia a triste situação de Omulu e dele se compadecia. (Idem p.206)

As flores brancas reaparecem no destino de Obaluaê novamente por intermédio de uma figura feminina

[...] lansã esperou que eles tivessem bem no centro do barracão. O xirê estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas equedes. lansã chegou bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilência. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto, transformadas em chuva de pipocas, que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num jovem belo e encantador. Obaluaê e lansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens.

⁸ Sobre a simbologia das flores ver CORSO. 2006 p. 135-137

⁹ De acordo com a CID-10 caracteriza-se como grupo de transtornos nos quais uma ansiedade é desencadeada exclusiva ou essencialmente por situações nitidamente determinadas que não apresentam atualmente nenhum perigo real. Estas situações são, por esse motivo, evitadas ou suportadas com temor. As preocupações do sujeito podem estar centradas sobre sintomas individuais tais como palpitações ou uma impressão de desmaio, e freqüentemente se associam com medo de morrer, perda do autocontrole ou de ficar louco. A simples evocação de uma situação fóbica desencadeia em geral ansiedade antecipatória. A ansiedade fóbica freqüentemente se associa a uma depressão. Para determinar se convém fazer dois diagnósticos (ansiedade fóbica e episódio depressivo) ou um só (ansiedade fóbica ou episódio depressivo), é preciso levar em conta a ordem de ocorrência dos transtornos e as medidas terapêuticas que são consideradas no momento do exame.

¹⁰ Transtorno caracterizado por uma recusa, ligada a fatores emocionais, de falar em certas situações determinadas. A criança é capaz de falar em certas situações, mas recusa-se a falar em outras determinadas situações. O transtorno se acompanha habitualmente de uma acentuação nítida de certos traços de personalidade, como por exemplo, ansiedade social, retraimento social, sensibilidade social ou oposição social. (CID-10)

(Idem, p.207)

Ele é curado por lansã, que transforma suas feridas em pipocas, considerada nos cultos de matrizes africanas e afro-brasileiras, como as flores brancas de Obaluaê. Este encontro com o orixá lansã é rico de significantes e marca um momento importante na vida de Obaluaê, a descoberta da sexualidade. Ora as flores brancas, que outrora constituíam um tabu entre mãe e filho gerando doença/ morte, surgem agora como cura / vida e são produzidas pelo vento da dança da jovem lansã, repleta de sensualidade e capaz de descortinar a face oculta de Obaluaê, que pode viver sua sexualidade de forma plena ao lado de lansã.

Oxumarê e Euá: algumas pistas sobre distúrbios de conduta de personalidade e do comportamento do adulto

Nanã teve outros filhos, mas a relação que estabeleceu com os mesmos, trouxe novos conflitos, distanciamentos e, no limite, a saída do lar.

Oxumarê é belo e invejado. Suas roupas têm as cores do arco-íris e suas jóias brilham intensamente, por isso todos querem se aproximar dele. Mas Oxumarê fora transformado em arco-íris e todos costumavam vê-lo, com suas cores no céu, em dia de chuva.

Há outra narrativa mítica para a transformação de Oxumarê em arco-íris e conseqüente distanciamento do núcleo familiar, na qual Nanã tem ativa participação.

A beleza de Oxumarê encantou Oxum e isso provocou a fúria de Xangô. Temendo perder sua esposa para o belo Oxumarê, Xangô o desafiou para um duelo e o matou. Inconformada, Nanã, a mãe de Oxumarê foi pedir clemência a Ifá. Tão bonito era o jovem que Ifá se condeou. Ele e Nanã transformaram Oxumarê em arco-íris, nomeando-o rei dos astros do céu, onde permanece até hoje. (PRANDI, 2006. p. 228)

Nanã é apresentada não somente como a grande mãe que intercede pelo filho, mas também aquela que imortaliza a figura e a beleza de Oxumarê, orgulhosamente expondo-o a visão de homens e orixás.

Um relacionamento familiar conturbado marcado por abandono, possessividade materna, conflito e incesto, gerou em todos os filhos de Nanã Buruku, uma cicatriz em comum, a dificuldade de lidar e vivenciar de forma plena a sexualidade, o que podemos evidenciar em vários mitos.

Oxumarê tinha seu destino marcado pelo fato de viver seis meses como uma linda mulher e seis meses como um monstro. Ele não conseguia manter uma relação amorosa com ninguém, pois quando monstro afastava seus amantes. Por isso Oxumarê era revoltado com sua mãe, Nanã. Um dia Oxumarê foi convencido por Exu a se vingar de sua mãe. Oxumarê entrou no palácio dos jejes, amedrontando a todos como um monstro horrível. Para que ninguém fosse morto, Nanã entregou a coroa para Oxumarê que então se tornou o rei dos jejes. (Idem. p.227)

Dentro da mitologia iorubá, Oxumarê, como vários outros orixás, possui sua sexualidade apresentada de forma dupla. No entanto, Oxumarê como mulher tem o incômodo de transfigurar-se periodicamente em um monstro, afastando seus amantes; como homem atrai indesejadamente os desejos do sexo masculino e sofre assédio.

Oxumarê era um jovem muito bonito e invejado. [...] Todos queriam aproximar-se de Oxumarê, mulheres e homens, todos queriam seduzi-lo e com ele se casar. Mas Oxumarê era também muito contido e solitário. [...]

Certa vez, Xangô viu Oxumarê passar, com todas as cores de seu traje e todo brilho de seus metais. Xangô conhecia a fama de Oxumarê de não deixar ninguém dele se aproximar. Preparou então uma armadilha para capturar o Arco-Íris. Mandou chamá-lo para uma audiência em seu palácio e, quando Oxumarê entrou na sala do trono, os soldados de Xangô fecharam as portas e janelas, aprisionando Oxumarê junto com Xangô. Oxumarê ficou desesperado e tentou fugir, mas todas as saídas estavam trancadas pelo lado de fora. Xangô tentava tomar Oxumarê nos braços e Oxumarê escapava correndo de um canto ao outro. Não vendo como se livrar, Oxumarê pediu ajuda a Olorum e Olorum ouviu sua súplica. No momento em que Xangô imobilizava Oxumarê, Oxumarê foi transformado numa cobra, que Xangô largou com nojo e medo. A cobra deslizou pelo chão em movimentos rápidos e sinuosos. Havia uma pequena fresta entre a porta e o chão da sala e foi por ali que escapou Oxumarê. Assim livrou-se Oxumarê do assedio de Xangô. (Idem. p. 226-227)

Euá, a água da nascente, também é filha de Nanã e compartilha com seus irmãos Obaluaê e Oxumarê a difícil relação de proteção obsessiva com a mãe.

[...] A terra, o solo, o subsolo, era tudo propriedade de Nanã e sua família. Nanã queria o melhor para seus filhos, queria que Euá cassasse com alguém que a amparasse. Nanã pediu Orunmilá bom casamento para Euá. Euá era linda e carinhosa. Mas ninguém se lembrou de oferecer sacrifício algum para garantir a empreitada. [...]

A concorrência pela mão da princesa transformou-se em pugna incessante e mortal. Jovens se digladiavam até a morte. Vinham de muito longe, lutavam como valentes para conquistar sua beleza. Mas a cada vencedor, Euá não se decidia. [...] Eua não conseguia decidir-se, ainda que tão ansiosa estivesse para casar-se e acabar de vez com o sangrento campeonato. (Idem. p. 233-234)

A pressão pela escolha de um pretendente, desencadeada por Nanã Buruku, leva Euá a um quadro de transtorno de comportamento, caracterizado pela presença de um distúrbio depressivo de conduta¹¹.

Em outro mito Euá foge de casa com o auxílio de Oxumarê e podemos observar como o amor obsessivo e autoritário de Nanã pelos filhos os leva sempre para fora de casa.

¹¹ Transtorno caracterizado pela presença de um transtorno de conduta associado a um humor depressivo marcante e persistente, traduzindo-se por sintomas tais como tristeza profunda, perda de interesse e de prazer para as atividades usuais, sentimento de culpa e perda da esperança. O transtorno pode ser acompanhado de uma perturbação do sono ou do apetite. (CID-10)

Filha de Nanã, Euá é o encontro do céu e a terra, do céu e o mar, ela é o horizonte.

Nanã era uma mãe muito protetora, preocupada em casar a filha. Euá era linda e quieta. Ela não queria se casar, queria viver só, dedicada a fazer cair a noite no horizonte, puxando o sol com seu arpão. Mas Nanã insistia em casar a filha. Euá pediu ajuda do irmão, Oxumarê. O arco-íris escondeu Euá no lugar onde ele acaba, por trás do horizonte. Nanã não mais pode alcançá-la.

E assim os dois irmãos permaneceram vivendo longe da mãe lá onde o céu encontra a terra. (Idem. p.226)

As constantes transformações corpóreas de Euá e Oxumarê, simbolizam uma fixação no eu infantil, nos pais e nas emoções ligadas ao amor paternal, e conseqüentemente uma incapacidade de enfrentar as realidades da existência. Nesta fuga da realidade Euá e Oxumarê possuem forte parceria.

O incesto está presente como resultado desta desorganização familiar

Oxumarê e Euá sempre foram muito belos. Conta um mito que Euá estava em sua morada, junto às fontes e nascentes quando foi surpreendida pela beleza do arco-íris. Ela se apaixonou loucamente e veio a se casar com Oxumarê, com quem partilha os segredos do universo. (Idem. p.236)

Em outra narrativa Euá é apresentada como uma caçadora de grande beleza que cegava com veneno quem atrevesse a olhar para ela, casou-se com Omulu, que logo se mostra um marido ciumento.

[...] Omulu desconfiou da fidelidade da mulher e prendeu-a num formigueiro.

As formigas picaram Euá quase até a morte e ela ficou deformada e feia.

Para esconder sua deformação, sua feiúra, Omulu então a cobriu com palha-da-costa vermelha.

Assim todas lembrariam ainda como Euá tinha sido uma caçadora de grande beleza.

Novamente nos deparamos com a simbologia da cobertura da palha-da-costa. Envoltos nela Obaluaê e Euá podem construir juntos um mundo particular, capaz de protegê-los da observação e avaliação do mundo externo, principais temores dos indivíduos fóbicos e ansiosos. No entanto esta cumplicidade só é possível através do caráter transferencial que tem novamente a pele como seu meio por excelência.

As relações amorosas de Euá sempre ocasionam solidão e sofrimento:

Euá, filha de Obatalá, vivia enclausurada em seu palácio.

O amor de Obatalá era possessivo.

A fama de sua beleza chegava por toda parte, inclusive aos ouvidos de Xangô.

Mulherengo como era Xangô planejou seduzir Euá. [...]

E Euá entregou-se a Xangô.

Dizem que o amor de Xangô fez Euá muito infeliz e que ela renegou sua paixão.

Decidiu-se retirar do mundo dos vivos e pediu ao pai que a enviasse a um lugar distante, onde homem algum pudesse vê-la novamente.

Obatalá deu então a Euá o reino dos mortos, que os vivos temem e evitam.

A descoberta da sexualidade e a chegada da maturidade, também são

representadas pelo encontro com a figura simbólica do estrangeiro. O estrangeiro, não necessariamente é aquele que vem de outro reino, país ou cidade, mas aquele que não pertence ao universo da casa e da família, aquele que não há, teoricamente, nenhum interdito estabelecido.

Euá era filha de Obatalá e vivia com o pai em seu palácio.
Era uma jovem linda, inteligente e casta.
Euá nunca havia demonstrado interesse por homem algum.
Um dia, chegou ao reino um jovem de nome Boromu.
Dias depois todos já cochichavam que Euá estava enamorada do forasteiro. [...] Obatalá garantiu que ela ainda era uma flor nova e não queria experimentar deste encanto. [...]
Passado algum tempo, Euá mudou.
Tornou-se Euá triste, distante, distraída.
Obatalá fez de tudo para ver a filha feliz [...]
Uma noite Euá sentiu as dores do parto e fugiu do palácio. Refugiou-se na mata, onde teve o filho. [...]
[...] Boromu soube da fuga e partiu para procurá-la [...] querendo que Euá retornasse ao palácio, escondera o recém-nascido na floresta. Mas quando procurou não o encontrou. (Idem. p.237)

Viver sem a presença dos filhos parece não ser apenas um sortilégio de Nanã Buruku, mas também de Euá.

[...] Perto do lugar onde deixou o filho, vivia lemanjá.
E lemanjá escutou o pranto do bebê, reconheceu-o e prometeu criá-lo como se fosse seu filho.
Euá nunca mais encontrou seu filho. [...]
Ele foi criado por lemanjá, que deu a ele o nome de Xangô. (Idem. p.238)

A vergonha do ocorrido e a não aceitação de seu retorno ao reino por Obatalá, afasta Euá do convívio dos seres vivos, refugiando-se para sempre no cemitério. Neste sentido, como os demais filhos de Nanã Buruku, Euá encontra e assume seu aspecto de morte.

No entanto, Euá também pode ser capaz de dar a vida pelos filhos em situações limítrofes

Havia uma mulher que tinha dois filhos aos quais amava mais do que tudo. [...]
Uma vez os três estavam nos bosques entretidos quando Euá percebeu que se perdera. [...] Quanto mais andavam, maior era a sede, maior era a fome. As crianças não podiam andar e reclamavam à mãe por água.
Euá procurava e não achava nenhuma fonte, nenhum riacho, nenhuma poça d'água.
Os filhos já morriam de sede e Euá se desesperava.
Euá implorou aos deuses, pediu a Olodumaré
Ela deitou-se moribunda e, ali onde se encontrava, Euá transformou-se numa nascente d'água. [...]
A fonte continuou jorrando e as águas se juntaram e formaram uma lagoa. A lagoa extravasou e as águas mais adiante originaram um novo rio. Era o rio Euá, o Odô Euá. (Idem. p. 232-233)

Euá é o elo de ligação desta família desestruturada, estabelecendo uma relação de cumplicidade com seus irmãos. Com Oxumarê, o arco-íris compartilha a beleza e se aproxima do mesmo, sendo a água que encontra o céu no horizonte. Com

Obaluaê, senhor da terra, da saúde e da doença divide a tristeza e está ligada ao mesmo quando penetra a terra levando e trazendo vida.

Considerações finais

Os mitos de Nanã Buruku trazem alguns apontamentos para a construção de novos parâmetros de análise e estudos sobre os arquétipos femininos para além do eurocentrismo, marcado pelas análises da mitologia grega e romana. Sim, existe uma Grande Mãe para além dos muros do Olimpo, dos campos férteis ou dos mares do continente europeu. E é uma deusa cultuada desde o período Paleolítico e com grande influência atual no *ethos* de mulheres e homens que ocuparão nossas salas e divãs com suas variadas formas de amar, odiar, viver e sofrer.

O arcabouço simbólico em torno do Orixá Obaluaê, contribuiu para reflexões sobre a construção e consolidação de transtornos psicossomáticos, tendo a pele como principal elemento transferencial. Destacamos o abandono e da rejeição materna em seus primeiros anos da infância, aliados a outras experiências como fatores principais para o desencadeamento tanto do transtorno psicossomático, como do quadro fóbico-ansioso. A sua relação com outros orixás, em especial os femininos, Nanã Buruku, Iemanjá, Iansã e Euá, ganharam destaque a partir de amplo material simbólico dos mitos como as chagas da pele, o exílio, as águas do mar, a terra, as vestes de palhada-costa, bem como a constante ambivalência cura/ doença e vida / morte presente em diversas narrativas.

Os mitos dos orixás Oxumarê e Euá nos trouxeram algumas reflexões sobre distúrbios de conduta de personalidade e do comportamento do adulto tendo como principal fator de desencadeamento a relação familiar destacando o papel preponderante a figura materna. Quadros de ansiedade, depressão, fobias sociais e seus reflexos nas relações afetivas, sexuais e sociais foram diagnosticados a partir do universo mítico aqui analisado. O rico simbolismo trazido pelas narrativas também se apresentaram como elementos importantes para a construção de análises, pré-diagnósticos e alguns apontamentos sobre o lidar com a nossa sexualidade e os diversos significados do corpo.

Este trabalho não tem a pretensão de esgotar todas as possibilidades de análise dos mitos aqui relatados e abrange uma quantidade ínfima se considerarmos apenas as narrativas registradas pela escrita. Sabemos que há uma imensidão de mitos de origem iorubá que permanecem vivos e serão perpetuados apenas pela oralidade, pela memória dos anciãos, pelo segredo dos ritos e pelo inconsciente coletivo.

Buscamos antes de mais nada, propor novas reflexões iniciais, novos olhares para o pensar e o fazer psicanalítico, a partir de elementos, símbolos e arquétipos pouco evidenciados pelos estudos da área.

Autorizada a citação e/ou reprodução deste texto, desde que não seja para fins comerciais e que seja mencionada a referência que segue. Favor alterar a data para o dia em que acessou-o:

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Orixás no divã: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 9, maio 2010. Coluna Sala de Aula. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Orixas_no_diva.pdf>. Acesso em: 21 set. 2010.

Referências:

BEUTEL, Manfred E.; KLIMCHAK, Steve. Drogas ou divã? **Mente e Cérebro**. São Paulo: Duetto, n.141, out. 2004.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. 2. ed. RJ: LTC, 1989.

GOMES, Joelma Cristina. **O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé**: iniciação, Transe e dança dos orixás. Tese de Dissertação de Ciências da Religião. Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2003. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=300>. Acesso em: 06 jan. 2010.

JULIEN, Nadia. **Minidicionário compacto de mitologia**. São Paulo: Rideel, 2002.

JUNG, Carl G. **O homem e seus símbolos**. Tradução Maria Lúcia Pinho. 13 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva Petrópolis: Vozes, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Tradução Maria Georgina Segurado. Lisboa: Ed. 70, 1988.

MANHART, Klaus. O sentido do mundo. **Mente e Cérebro**, São Paulo: Duetto, n. 150, mar. 2006.

MADSON, Johann Rossi. Mãe e filho: o arquétipo da mãe. **Mente e Cérebro**. São Paulo: Duetto, n.150, jul. 2005.

Organização Mundial da Saúde. **CID-10 Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde**. 10. rev. Brasília: DATASUS. Disponível em: <<http://www.datasus.gov.br/cid10/v2008/webhelp/cid10.htm>>. Acesso em: 7 fev. 2010.

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

RANÑA, Wagner. Travessia da adolescência: os desafios da adolescência. **Mente e Cérebro**. São Paulo: Duetto, n. 155, dez. 2005.

SAMUELS, Andrew; SHORTER, Bani; PLAUT, Fred. **Dicionário crítico de análise junguiana**. Tradução Pedro Ratis e Silva. Rio de Janeiro: Rubedo, 2003. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/dicjunga.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

VOLICH, Rubens Marcelo. Corpo, psique e experiência humana. **Mente e Cérebro**. São Paulo: Duetto, n. 154, nov. 2005.