

Notas Sobre o Ciclo das Mães na Mitologia Afro-Brasileira

JOSÉ DE ABREU AFONSO (*)

1. INTRODUÇÃO

Não existem povos sem religião e magia, tal como não existem raças que não possuam uma atitude científica. Em todas as sociedades são detectados dois domínios, um sagrado e outro profano, ou dito de outro modo, o da Magia e Religião e o Científico. De um lado, o sobrenatural, do outro, a observação da natureza, baseada nos processos da razão. Estes polos aparentemente separados podem, no entanto, ganhar unidade se considerarmos que o homem nas sociedades tradicionais procura, antes de tudo, dominar os fenómenos naturais, recorrendo eventualmente ao rito e à magia.

Os mitos, como referia Jung (1950), são uma das mais importantes aquisições da Humanidade, que lhe dão segurança e força para não ser esmagada pela imensidão do universo. No domínio mítico e religioso encontramos a expressão de grandes forças psicológicas. Veja-se a agressividade manifestada pela repressão, que surge sempre que é atacada, discutida ou posta em causa a sua verdade.

No sentido em que tentam dar resposta a problemas humanos como a angústia e a culpa, há uma aproximação entre a psicanálise e a religião, apesar das diferenças de estratégia adoptadas por cada uma delas. Refere Zilboorg (1969), que am-

bas vêm no amor a solução para a cura ou para a salvação.

A contribuição básica que a psicanálise deu para a compreensão do fenómeno religioso, foi, como notou Zeligs (1991), a demonstração que ela nasce das necessidades psicológicas humanas, e que toma forma nas suas experiências precoces.

Abraham e Rank salientam semelhanças entre o sonho e a criação de mitos. O sonho seria o mito individual. Jung vem colocar esta equação de modo inverso: os mitos são os sonhos da humanidade.

De facto, existem nos mitos mecanismos semelhantes aos que há noutros fenómenos psíquicos: condensação, deslocamento, transferência, simbolização e elaboração secundária, da mesma forma que encontramos neles, a representação e tentativa de resolução de conflitos universais.

2. A RELIGIÃO E OS DEUSES AFRO-BRASILEIROS

Na religião africana tradicional, ao contrário do pensamento religioso a que estamos habituados, são os homens que criam os deuses, que os mantêm vivos. A religião dos orixás está ligada a uma noção alargada de família. Uma família originária de um mesmo antepassado comum, que engloba vivos e mortos. O orixá, é em princípio um ancestral divinizado que em vida estabeleceu

(*) Psicólogo.

vínculos que lhe garantiram o controlo sobrenatural de forças da natureza, ou a possibilidade de exercer determinadas actividades. A passagem da vida terrestre à condição de orixá, é testemunhada em lendas que preservam a recordação desse momento (Verger, 1981). São-lhe atribuídas funções específicas, de acordo com os elementos e as forças primordiais que controla. Todos os orixás estão, no entanto, associados à fecundidade, que tanto na agricultura como na espécie humana é preciso assegurar. Eles exprimem deste modo a angústia perante a morte. A fecundidade exprime o desejo de vencer a morte, no sentido em que os descendentes asseguram a manutenção dos ritos fúnebres, garantia de uma boa passagem para o além.

Cada divindade pode aparecer revestida de características diferentes, dando origem a diferentes tipos de si própria. Barber (1989), fala de um processo de fragmentação e de fusão simultâneo – figuras que são as mesmas e ao mesmo tempo não o são. Este aspecto permite a intensa aproximação de um devoto em relação ao seu orixá, no qual tem tendência para colocar a marca da sua própria personalidade.

Os orixás da água são diferentes do ponto de vista da idade e da força, mas todos se distinguem pela sua beleza. Sexualmente representam a feminilidade e a maternidade, ou a fecundidade e a riqueza. Representam arquétipos bastante variados, como a austeridade, a meiguice, a vaidade ou a honestidade. De um modo geral, a agressividade não é uma característica marcante. Os orixás da terra associam-se à fertilidade, mas também à esterilidade. A sua falta de graça está associada ao elemento terra. A ausência de uma sexualidade satisfatória não deixa de os relacionar com a fertilidade dos campos, do Homem e com a morte. Também ligados à hostilidade da terra, aparecem traços de agressividade. Ao fogo e aos seus orixás, corresponde o vigor e o dinamismo, uma sexualidade apaixonada e impulsividade no carácter.

As divindades das religiões africanas têm pois personalidades próprias e funcionam como modelos de identificação dos crentes que vão tentar reproduzir o comportamento daquela de que são adeptos. Um deus é uma força pura, sem matéria e só pode ser percebido pelos Homens se se incorporar num deles, num dos seus descendentes. Assim, no panteão afro-brasileiro existe

uma série de esteriótipos que compreendem características dos humanos. Há uma permanente referência aos deuses para classificar e criar expectativas de comportamento. Esta psicologia popular, é talvez um dos aspectos mais visíveis e determinantes da religião vivida. De características físicas a traços psicológicos, passando pelo comportamento sexual, encontramos aqui indicações. Cada arquétipo refere-se também a um tipo de funcionamento social. O mito não se reflete apenas nas danças e rituais dos «filhos de santo». O próprio Homem vai simbolizar o divino, na sua vida, na sua estrutura psíquica. O Eu é sagrado. Não existe apenas um orixá geral, cada indivíduo tem um deus particular. Além das suas qualidades gerais, o orixá da pessoa tem características únicas e intransmissíveis (Prandi, 1991).

As religiões africanas contêm em si a ligação do Homem com o seu passado individual e grupal, com a sua origem. Preservam a ideia de uma continuidade entre o passado e o presente. São cultos que, ligados à natureza, aos elementos e forças universais, os definem entre si por afinidades e oposições, permitindo à pessoa uma identificação com eles, ao contrário das religiões ocidentais em que a natureza se lhe opõe. No seu conjunto os orixás, e os tipos de personalidade que lhes estão associados, constituem um sistema simbólico no interior do qual o indivíduo vive e adquire significação na sua articulação com os outros (Lepine, 1978).

Este sistema religioso não é forçosamente harmonioso e encontramos contradições em diversos níveis de interpretação, que não interferem necessariamente com a prática dos fiéis.

As religiões africanas foram transportadas com os escravos para o Novo Mundo e sobrevivem hoje em Cuba, no Brasil, Estados Unidos da América, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria, começando a verificar-se a sua introdução na Europa, nomeadamente em Portugal.

Num complexo panteão, os deuses encontram-se classificados de acordo com os princípios que regem o seu aparecimento durante as cerimónias: a idade, a separação das nações e das famílias míticas. Não nos vamos prender neste complexo sistema de classificações, mas antes estudar alguns aspectos que nos remetem

para a questão da simbólica materna nas lendas dos orixás.

3. O MITO DA CRIAÇÃO

Encontramos nos mitos das antigas religiões a temática do conflito sexual e da identificação. Vários deles estão impregnados de pulsões bissexuais, que solicitam muitas vezes a integração num mesmo organismo de características masculinas e femininas (Blum, 1992). São aspectos claros na mitologia Yorubá, nomeadamente nos cultos das mães de água.

Estes, identificam a mulher com a fecundidade e a fertilidade, assimiladas por sua vez à fertilidade da terra. No mito da criação, há um ser ambivalente, bissexual, que separa a sua parte feminina e reunindo-se de novo com ela, procria.

Este mito, numa das suas versões dá-nos a ideia de uma separação entre o plano sobrenatural, o dos deuses e o humano, inicialmente comunicantes. A dupla cabaça simboliza o ar na parte superior e a terra na inferior. A parte superior, Obátálá, o princípio masculino; a parte inferior Odùduà, o princípio feminino, as águas primordiais e a terra, ainda não diferenciadas. Filhos do Deus supremo foram por ele encarregados de criar o mundo. No caminho, Obátálá bebeu vinho de palma e adormeceu. Foi Odùduà que tirou a matéria escura que Deus lhe dera, de dentro do saco da criação. Com a ajuda da galinha das cinco garras, a terra foi espalhada na superfície das águas. Como não chegou a criar a terra, Deus, para o consolar e acalmar deu a Obátálá a possibilidade de criar todos os seres vivos (Verger, 1985).

Todos os anos é festejada a paz entre estas divindades, identificadas no Brasil com Oxalá. Elos seriam manifestações de Oxalá, o grande chefe. Este é pois, um deus que remonta ao período da génese. É o Deus da criação, dominando os elementos primordiais: água, ar, terra. O ar e a humidade fecundante associados a Obátálá e também a terra e as águas originárias, ligadas a Odùduà. São o princípio masculino da fecundação e o feminino da gestação.

No Brasil, Oxalá é muitas vezes um deus hermafrodita ou que muda de sexo ciclicamente. A qualidade Odùduà de Oxalá é muito poderosa e temida e no candomblé não se manifesta.

Associada aos primórdios e à lama inicial, transmite uma ideia de secura que necessita de ser molhada para tornar-se fértil. Obátálá criou a vida, mas Odùduwà forneceu-lhe a matéria. Ela tem poder sobre a mulher, a sua fisiologia, os ciclos do seu corpo e a sua fertilidade. Dá a longa vida. Chamam-lhe a «grande mãe».

Retomando o mito das origens, temos no início apenas o ar, masculino, que tinha o potencial da criação, personificado por Olurun, Deus supremo. Com a sua respiração, dá-se a primeira duplicação: a humidade separa-se do ar. Da junção destes dois, surge a lama e um primeiro triângulo de elementos: ar, humidade, lama – estabelecendo-se três operações que permitem o devir: diferenciação de um elemento ambivalente em unidades complementares, mediação, geração de um novo termo. A separação de dois origina um terceiro. As figuras maternas participam simultaneamente no princípio da criação e no da multiplicação. A mãe participa no poder de criação masculino e transmite esse poder ao filho, garantindo a continuidade da vida. Medeia as gerações, dá continuidade à vida, introduzindo o tempo, que acarreta a morte. As figuras femininas aparecem dotadas de uma ambiguidade que as torna ambivalentes, mas que permite a continuação do ciclo da vida (Lepine, 1978).

O feminino é um mediador entre as gerações masculinas. A diferença entre pai e filho, com a superioridade daquele é dependente da colaboração e da submissão da mulher que recebe do homem a força que passa ao seu descendente. Garante da continuidade social e biológica, a mulher é ambigua e perigosa: ligada ao pai, mantém a ordem; preparando o filho, promove a morte do pai. Toda a dinâmica social passa por ela de um modo transgeracional.

4. O CICLO DA TRANSFORMAÇÃO DAS MÃES: DA GRANDE MÃE À MÃE D'ÁGUA

Podemos observar nos mitos das grandes mães, a projecção das fantasias infantis pré-genitais do nascimento.

Para os Yorubá, todo o poder feminino é concretizado nestas grandes mães, homenageadas numa festa antes da estação chuvosa, para garantir a fertilidade dos campos.

A palavra Iami (do Yorubáíá – mãe; e mi –

minha) designa colectivamente todas as genitoras ancestrais míticas, ligadas à figura do pássaro e do peixe, cujas inúmeras penas e escamas simbolizam o poder de procriação, e à cabaça, simbolicamente o ventre materno. Grande é este poder que, oculto e misterioso, causa medo de dependência. Tais características de grandiosidade e de poder, são evocadas pela cantiga citada por Augras (1989), cantada nas festas de homenagem às Iami:

«Mãe destruidora, hoje te glorifico.
O Velho pássaro não se aqueceu no fogo.
O pássaro doente não se aqueceu ao sol.
Algo secreto foi escondido em casa da Mãe...
Honras à minha Mãe!
Mãe cuja vagina atemoriza a todos.
Mãe cujos pêlos púbicos se enroscam em nós
Mãe que arma uma cilada, que arma uma cilada.»

Mãe que tem montes de comida em casa.»

Nestas festas que servem para acalmar as grandes mães, a comunidade masculina veste roupa feminina para lhes agradar. Há uma licenciosidade na linguagem que permite evocar de modo mais ou menos jocoso o enorme poder destas figuras. De facto, ele é tal, que só em momentos rituais pode ser encarado. Diferentes das outras mulheres que têm que o partilhar com o sexo masculino, nestas mães primordiais encontramos uma espécie de auto-suficiência. Elas são completas, sagradas. São fálicas, poderosas. A participação masculina no seu universo é circunstancial. Contêm dentro de si todas as possíveis ambivalências.

Continuando a citar a canção:

«Mãe toda poderosa, mãe do pássaro da noite
(...)»

Grande mãe com quem não conseguimos coabit

Grande mãe cujo corpo não conseguimos olhar

Mãe de belezas secretas

Mãe que esvazia a taça.

Que fala grosso como um homem

Grande, muito grande mãe no topo da árvore
Iroko

Mãe que sobe alto e olha para a terra.

Mãe que mata o marido e dele tem pena.»

Estes seres são andróginos, com poderes am-

bivalentes e absolutos. Muitas vezes existe a simultaneidade dos sexos nestas deusas femininas, completamentaridade imprescindível para que a continuidade se possa dar.

Próxima das mães primordiais está Nanã, para alguns a esposa mais velha de Oxalá. Trata-se de uma deusa da terra, da lama e da água. O seu mundo é o da água doce, dos lagos e pântanos, lembrando as águas primordiais que Odúduà encontrou quando criou a terra. Da sua matéria prima nasce o primeiro Homem. É a mãe de todos os seres vivos.

A maternidade e a fecundidade estão ligadas com Nanã e neste sentido a fertilidade dos campos e a sua prosperidade são por si oferecidas juntamente com os filhos que dá às mulheres.

A sua relação com a morte faz-se com o regresso dos corpos à lama, retornando à origem, fertilizando os campos e originando as novas vidas. Esta dupla ligação confere-lhe um lugar de grande destaque no pateão dos orixás. É um exemplo de como a água, simbolizando o princípio e o nascimento, representa simultaneamente o fim. A água que com o seu frio abraço nega a morte voltando a ser água da vida. Assim, estas divindades mantêm características ameaçadoras veladas.

Todos os orixás femininos estão ligados à água (menos Iansã no Brasil). Sincretizadas normalmente com Nossas Senhoras, a referência à simbólica maternal é clara. A ligação faz-se à água da terra (doce e salgada) e não à água do ar (chuva). As divindades masculinas relacionadas com água apresentam características de ambiguidade sexual, como Logum Ede e Oxumaré. Logum Ede, mulher durante seis meses e homem nos outros seis, vive alternadamente na água e na floresta. É um deus que favorece a caça e a pesca, ligado à prosperidade. Esta ambiguidade está também presente em Oxumaré, a serpente arco-íris, cujo trabalho é recolher a água que cai das chuvas de volta para as nuvens. É ele que manda no bom tempo. A sua bissexualidade manifesta-se em ciclos de seis meses. Simboliza a continuidade e é representado como uma serpente que morde a sua própria cauda. Enrolada à volta do mundo impede-o de se desagregar.

A par das figuras maternas ancestrais, existe no panteão afro-brasileiro uma série de figuras femininas com características diferentes (Iansã, Oxum e Yemanjá) nas quais se evidencia uma transformação da imagem materna. Senão vejamos.

Iansã é mulher de Xangô, um poderoso orixá masculino, dono do raio e do trovão. Este mandou-a ir buscar um preparado, que ingerido permitia lançar chamas pela boca. Ela experimentou um pouco no seu regresso a casa e para desgosto do seu marido adquiriu também o poder de cuspir fogo como ele.

A complexidade de Iansã é grande, estando ligada a todos os elementos da natureza, particularmente à água do rio e ao ar em movimento. É a deusa das tempestades e dos ventos enfurecidos, um vento que pode espalhar destruição e morte. É também uma divindade ligada aos animais e à selva e pode ela própria transformar-se em animal.

A sua importância advem-lhe, para além de ser a principal esposa de Xangô, essencialmente da sua relação com os antepassados desaparecidos. A ligação à terra manifesta-se com a floresta, com as árvores e com os mortos.

Iansã é a única deusa que não tem medo deles.

Ligada ao movimento, ao fogo, ao sexo e à morte, liga o passado com o presente, os mortos com os vivos, representando cada um, um recém-nascido para a comunidade dos antepassados. Assim não há descontinuidade entre este mundo e o outro.

Diferente do carácter apaixonado de Iansã é Oxum que exerce o seu poder sobre a água doce. É a senhora dos rios e fontes, das águas que brotam da terra. A fecundidade é controlada por ela graças à sua relação com as feiticeiras.

São vários os poderes das mães. O de Oxum está ligado com a fecundidade. Menstruação, gestação e parto, são aspectos da vida feminina que ela controla. Se a sua relação com o peixe a liga à maternidade, também está ligada à fertilidade da terra, através da associação com o inhame, fruto das suas profundezas, tal como o peixe é do mar. Deusa da fecundidade, da fertilidade, da abundância, faz de Oxum a divindade da riqueza. Ao contrário de outros orixás femininos, Oxum não se enfurece.

Finalmente Yemanjá, provavelmente o orixá mais citado do panteão afro-brasileiro.

Fugindo do primeiro marido que fizera uma alusão irónica aos seus seios magestosos, Yemanjá leva consigo um frasco com um preparado oferecido pela sua mãe. De acordo com esta versão mítica, o exército do seu marido encontrou-a no Oeste, onde se havia refugiado. Em vez de se render e voltar, Yémánjá parte o frasco, tendo-se criado um rio que a transportou para o oceano, lugar onde residia a sua mãe.

No Brasil, ela é a deusa do mar. É a mãe da maioria dos orixás. Associada à água salgada, às águas turbulentas do oceano, é frequentemente representada sob a forma de sereia. Deusa da água, tem o poder da criação e associa-se à maternidade. Apesar da gravidez e do parto estarem mais ligadas ao culto de Oxum, ela controla a fertilidade feminina. Yemanjá é a mãe dos peixes, símbolo da fecundidade. Para punir as suas filhas provoca-lhes doenças ginecológicas e esterilidade.

Ela representa o seu papel de deusa da fecundidade, mas sem os aspectos ameaçadores das suas congéneres. Podemos observar que quando o poder de procriação é partilhado com o sexo masculino, como é o caso de Yemanjá, Oxum e Iansã, vai-se verificando uma distribuição de poderes pelas figuras do panteão. Cada divindade vai ter as suas especificidades, perdendo-se o carácter ameaçador das mães ancestrais. Fora deste espírito ficam no entanto as Ajé ou feiticeiras, misto de pássaro e feiticeira. Representadas nas cerimónias religiosas por Iami Oxorongá, simbolizam a colectividade das geradoras, as Iami. O seu culto parece ser actualmente pouco expressivo, havendo alguns terreiros onde pronunciar o seu nome é proibido.

Também na mitologia afro-brasileira encontramos um importante mito que costuma aparecer em todas as culturas: o mito das boas mães. Muitos dos que fazem parte do nosso património cultural vão nesse sentido. O mito da mãe sagrada é poderoso, transgeracional. A mãe ideal tem um lugar cativo no inconsciente colectivo. Uma mãe totalmente abnegada em benefício dos seus filhos, consoladora, doce e terna. A mãe primeiro objecto de amor, que alimenta, que satisfaz, e cuja ausência provoca angústias imensas. Este mito da mãe perfeita e pura aparece já nas religiões antigas, desde o Egipto com Isis, passando pelo Médio e Extremo Orien-

te com Ishtar e Aditi. A Virgem Maria parece pois fazer parte de um mito universal (Serrurier, 1992).

Em África, apesar de não corresponder à ideia de virgem mãe, parece ser Yemanjá quem mais se aproxima da fantasia de mãe incondicionalmente boa. Nela está também presente um simbolismo de amparo, de protecção e atributos de beleza, além do que «acode aos aflitos, resolve problemas, consola» – características do culto materno em todas as religiões.

5. O TABÚ DO INCESTO

No ciclo materno, Yemanjá é uma das divindades mais adoradas. Aqui a simbologia é já claramente edipiana.

Yemanjá representa um imago materno, que provoca uma atracção incestuosa, fatal, fruto proibido. Mas a regressão da libido faz reviver medos da infância, nomeadamente o da proximidade da mãe. O que foi bom para a criança, é perigoso para o adulto e este perigo aparece concretizado no tabú do incesto.

A mãe d'água castiga aquele que ousa aproximar-se dela, transformando-se numa mãe assustadora, mais próxima das mães primordiais. A mãe boa vai tornar-se na mãe que pode fazer mal, que provoca medo.

O tema do incesto aparece de forma óbvia no mito de Yemanjá. De acordo com a tradição africana, Orugã, filho de Yemanjá e Augaju (Xangô no Brasil), seu irmão e marido, violou a mãe dando vida a uma série de orixás. Apesar da origem desta lenda ser por vezes atribuída ao missionário francês Baudim, que a teria introduzido na literatura em 1844, o facto é que este tema aparece por exemplo na tradição afro-brasileira em Cuba (Cabrera citado por Bastide, 1958), e também no Brasil, junto de alguns adeptos.

Como nota Augras (1987), após este episódio, Yemanjá, a mãe boa, transforma-se num ser completo e auto-suficiente, como as mães primordiais.

No mito da violação de Yemanjá, tal como é descrito por Ramos (1934), Orugã viola a mãe num dia de ausência do seu pai. Yemanjá foge do filho que a persegue e quando este a alcança cai. O seu corpo dilata-se, dos seus seios começa a

jorrar água que se junta e forma um grande lago. Do seu ventre que se rompe saem uma série de orixás. O nascimento destes deuses parece corresponder à fantasia infantil sobre o nascimento noutras mitologias, nota aquele autor.

Aqui, o crime do incesto é punido com a morte da mãe, com a sua perda.

A mãe d'água não permite que se aproximem muito dela. A crença na existência de um mundo, ou de seres sub-aquáticos, que aparece nalgumas lendas brasileiras pode ser assim lida à luz desta Yemanjá transformada em mãe fálica e pai castrador do filho incestuoso. A mãe boa, está protegida pelo medo do incesto.

Outra referência a este tabú faz-se com Nanã, e Oxumaré. Oxumaré é o orixá do arco-íris, que preside ao bom tempo sendo, como já vimos, representado por uma serpente. Oxumaré é filho da Nanã, que vive nos pântanos e é representada pela rã. Diz-se na tradição popular que a cobra não pode comer a rã senão morrerá.

O desejo de voltar à infância, ao abrigo do útero, de voltar à mãe para voltar a nascer é impedido pelo tabú do incesto, que transforma a mãe alvo de desejo, que a muda, impedindo a libido de prosseguir, procurando novas formas de simbolização. Assim, a criação de símbolos está ligada à libertação dos aspectos mais instintivos das pulsões.

A água é incerta. Vê-se a sua superfície, mas não se vê o fundo. Na sua imensidão e profundidade é como o inconsciente.

As mães d'água, doces e tranquilas podem transformar-se em mães perigosas e punidoras se o seu mistério é desvendado. É no fundo da água, no inconsciente que o mistério deve repousar.

REFERÊNCIAS

- Augras, M. (1987). De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In C.M. Moura (org.), *Meu Sinal Está no Teu Corpo – Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EDICON, 1989.
- Bastide, R. (1958). *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: C.E.N., 1978.

- Barber, K. (1989). Como o Homem Cria Deus na África Ocidental: Atitudes dos Yoruba para com os Orixá. In C.M. Moura (org.), *Meu Sinal Está no Teu Corpo – Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EDICON, 1989.
- Blum, H. (1982). *Psicologia Feminina – Uma Visão Psicanalítica Contemporânea*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Jung, C.G. (1950). *Simbolos da Transformação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- Lepine, C. (1978). *Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé Kétum de Salvador*. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Malinowski, B. (1984). *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70.
- Prandi, R. (1991). *Os Candomblés de São Paulo – A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo: HUCITEC.
- Ramos, A. (1934). *O Negro Brasileiro*. Recife: Ed. Mangana, 1988.
- Serrourier, C. (1992). *Éloge des Mauvaises Mères*. Paris: ÉPI.
- Verger, P. (1981). *Orixás, os Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1992.
- Verger, P. (1985). *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio.
- Zeligs, D. (1991). The Role of the Mother in the development of Hebraic Monotheism. In *The Psychoanalytic Study of Society* (pp. 287-310). Michigan: U.M.I.
- Zilboorg, G. (1969). *Psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes.

RESUMO

O presente trabalho tem como objectivo descrever alguns aspectos da simbologia materna em torno dos mitos das religiões afro-brasileiras.

A partir das imagens míticas que se referem de forma explicita aos símbolos maternos, é posta em evidência a evolução das figuras femininas do panteão, correspondentes às fantasias universais da mãe e o interdito do incesto.

ABSTRACT

This paper describes some aspects of the mother symbols in the myths of afro-brazilian religion.

Taking the mythical images referring to maternal symbols, it becomes evident the evolution of the feminine figures, corresponding to the universal fantasies of the mother and the incest interdiction.

RESUME

Avec cet article ont veut souligner quelques aspects de la symbologie maternel liées aux mythes dans les religions afro-bresiliénes.

Ont part des symboles mythiques de la maternité pour mettre en evidence l'évolution des images féminines de la mythologie Yorubá, identifiées avec les fantasias universelles de la mère et de l'interdit de l'incest.