

PUC
RIO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



INICIAÇÃO E INTEGRAÇÃO

UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA DO CANDOMBLÊ

POR

SERGIO CARVALHO DE MATTOS

TESE DE MESTRADO

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

1975



CTCH

Centro de Teologia e de Ciências Humanas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

INICIAÇÃO E INTEGRAÇÃO

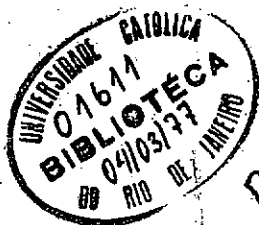
Uma abordagem antropológica do Candomblé

por

Sergio Carvalho de Mattos

Tese submetida como requisito parcial para
a obtenção de grau de MESTRE EM PSICOLOGIA

Assinatura do Orientador



BC 31487

Ac. 19417

150
M444:
TESE UC
UC 19577-0

Para MONIQUE AUGRAS,

minha mestra, "justa como
a mão de Ifá", por sua palavra exata.

Ao Departamento de Psicologia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro e a
todos os que, direta ou indiretamente con -
tribuíram na elaboração deste trabalho.

SUMÁRIO

O trabalho procura, nos cultos de origem africana, contribuições que permitam aprofundar o conhecimento do homem. A exposição da mitologia, tenta agrupar os temas básicos sobre a organização do mundo, as explicações relativas ao homem, características do panteão. O relacionamento do homem com o sagrado, é centralizado no transe, nas interpretações que recebeu e nas funções que desempenha.

O plano inicial, de uma investigação acerca do processo de iniciação, revelou-se inadequado, situando o presente estudo em nível exploratório e descritivo, base necessária para trabalho posterior, mais estruturado.

A descrição do candomblé, sua situação, rotina e pessoal efetivo, permite objetivar as informações, situando-as no ambiente onde são encontradas além de favorecer o levantamento de indagações.

Entrevistas e provas com elementos do culto, buscam intensificar a exploração, conseguindo dados que possibilitem ampliar o conhecimento e sugerir investigações.

RÉSUMÉ

Le travail a pour objet la recherche, parmi les cultes d'origine africaine, de contributions qui permettent d'approfondir la connaissance de l'homme. L'exposé de la mythologie tente grouper les thèmes fondamentaux de l'organisation du monde, les explications relatives à l'homme et les caractéristiques du panthéon. Le rapport de l'homme au sacré est centralisé sur la transe, ses interprétations et ses fonctions.

Le plan original d'une recherche portant sur le processus d'initiation, s'est révélé peu adéquat. C'est pour quoi le présent travail se situe. À un niveau d'exploration et de description, base nécessaire à un travail postérieur, mieux structuré.

La description du candomblé, de sa situation, son organisation et son personnel effectif, permet d'objectiver les informations, en les situant dans leur milieu effectif, et favorisant également l'apparition de nouvelles questions.

Des interviews et des tests réalisés avec des personnes appartenant au culte, visent à intensifier l'exploration en obtenant des informations qui permettent d'augmenter les connaissances à ce sujet et de suggérer des voies d'approche.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
1- O MUNDO	7
X1.1 - Mitos de criação	9
X1.2 - Tempo e espaço sagrados	18
1.3 - Ifá e Exu: determinismo e casualidade	25
2- O HOMEM	37
2.1.- O passado: a herança	38
2.2 - O presente: a coexistência	41
2.3 - O futuro: a morte	49
3--O PANTEÃO	58
X4- A RELAÇÃO HOMEM-DEUSES	69
5- OBJETIVOS DO ESTUDO	80
6- DESCRIÇÃO DO CANDOMBLÉ	84
6.1 - Situação	84
6.2.- Pessoal efetivo	85
X6.3.- Rotina	90
7- ENTREVISTAS COM MEMBROS DO CANDOMBLÉ	93
7.1 - Caso A	93
7.2 - Caso B	104
7.3 - Caso C	115
CONCLUSÃO	125
LÉXICO	128
BIBLIOGRAFIA	135
ANEXO	139

INTRODUÇÃO

Em sua etapa atual, o presente trabalho visa conseguir um aumento do conhecimento sobre as casas de candomblé; suas divindades, liturgia, funcionamento e o arcabouço mitológico onde se inserem. Por muito tempo objeto de desprezo, consideradas um aglomerado inconsistente de superstições em antros que a polícia deveria varejar, as religiões de origem africana, têm sido, mais recentemente, melhor compreendidas. Abandonando o interesse acerca dos aspectos pitorescos do culto, começou-se a perceber sua base numa filosofia diversa, que fundamenta um sistema coerente de explicação do mundo.

Com a publicação de L'animisme fétichiste de nègres de Bahia, em 1900, Nina Rodrigues inicia o estudo e a sistematização das religiões de origem africana no Brasil. Desde seus primeiros artigos na Revista 'Brasileira' (1896) até sua morte (1906), dedicou-se à descrição e análise dessas sobrevivências. Após sua morte, Homero Pires recolhe estudos e pesquisas, publicando "Os Africanos no Brasil" (1932). Apesar de todas as críti-cas acerca de suas interpretações e da influência do positivismo, sua obra permanece imprescindível. As descrições do culto, da hierarquia, baseadas em informantes do

Gantois, são fiéis e valiosas.

Entre 1906 e 1932, se ocuparam do assunto Etienne Inácio Brasil (*Le Fétichisme des Nègres du Brésil*, 1908) e João do Rio (*Religiões do Rio*, 1904). O primeiro, bastante criticado, "não parece ter tido contatos muito íntimos com os fiéis do candomblé, pois de outra forma não teria transformado a religião deles numa espécie de idolatria" (6,9). O segundo, jornalista, oferece informações importantes, embora rápidas, sobre os cultos africanos no Rio de Janeiro do início do século.

Com Manuel Querino, negro baiano, autodidata, prosseguem os estudos de 1916 a 1922. Sua posição, antagônica à do "malogrado professor Nina Rodrigues" (31,3) visa ilustrar a importância da contribuição africana ao Brasil. É difícil não tentar reconhecê-lo em Ojuobá, os olhos de Xangô, orixá que lhe ordena "tudo ver, tudo saber, tudo escrever" (Jorge Amado, *Tenda dos Milagres*, 70).

De 1932 a 1943, Artur Ramos amplia consideravelmente as direções de Nina Rodrigues. Abandonando todo preconceito de raça ou religião e qualquer juízo de valor ensina a uma geração de africanistas o valor da objetividade. Descreve fatos e, separadamente, propõe uma interpretação psicanalítica, modelo que depois abandona completamente. Incentivou o interesse pelo estudo das sobrevivências africanas no Brasil, ressaltando a im

portância de relacioná-los com estudos realizados na África e em outras partes da América. Seus seguidores ampliaram a pesquisa tanto em outros estados brasileiros, como Gonçalves Fernandes nos Xangôs do Recife e Nunes Pereira com a Casa das Minas de S. Luis do Maranhão, quanto noutras formas de culto como Edison Carneiro com o candomblé de caboclo.

Em 1942, Melville J. Herskovits, traz a concepção funcionalista de cultura e ressalta a necessidade de estudar o culto também em seus aspectos econômicos e sociais. Renovação que se fixa nos trabalhos de Otávio da Costa Eduardo sobre o vodum no Maranhão, e principalmente nos de René Ribeiro sobre os Xangô do Recife onde demonstra a utilidade do culto para a adaptação do indivíduo à sociedade.

Roger Bastide, desde seus primeiros trabalhos (1944), considera o candomblé como realidade autônoma; um conjunto coerente que pode ser estudado em si mesmo, sem enquadrar as descrições em sistema de conceitos da antropologia cultural ou da etnografia tradicional. Busca na estrutura interna do culto, sua explicação, e ressalta a existência de uma metafísica negra "a filosofia do candomblé, não é uma filosofia bárbara, e sim um pensamento sutil que ainda não foi decifrado" (Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto, 1944, 134). À decifrar esse "pensamento sutil" consagra sua pequena tese: O

Candomblé da Bahia (rito nagô). O conhecimento profundo que alcançou é resultante de experiência vivida "africana sum, na medida que fui aceito por uma dessas seitas' religiosas, considerado por ela como irmão de fé com os mesmos privilégios e deveres que outros do mesmo grau" - (9,134). A seu lado pode-se colocar Pierre Verger" o homem que melhor conhece atualmente os candomblés, pois ' não só é membro como ocupa neles posição oficial" (6,10).

Neste trabalho, a tentativa de melhor ' compreender os mitos, e a teologia dos cultos de origem' africana, busca apreender através dessas construções,as pectos da realidade do homem. A escolha dos cultos afro brasileiros, obedece à disposição de lidar com mitos vi gentes, que permanecem conferindo significação e valor à existência; que mais que ensinados, são celebrados en tre seus membros.

O psicólogo, na tentativa de entender as construções míticas onde cada indivíduo se insere, e suas distorções nos mundos patológicos, sente a necessidade de contemplar essas estruturas complexas no sentido' de aprofundar sua capacidade de compreensão. Se um doen te constrói seu próprio sistema de significações, seu mi to, está em verdade revelando maneiras de manejar a situ ação.

A penetração no mundo do mito, não busca conseguir aí uma manipulação lógica; são maneiras di-

ferentes do homem lidar com a realidade, e entre esses modos de atuação não há hierarquia. A função do mito, vai ser expressar situações paradoxais que não podem ser ditas de outra forma.

Inesgotáveis em sua significação infinita, eles permitem ao intérprete construir sua própria interpretação; revelar seu sistema particular de significado. Contudo, o mito é, antes revelação que disfarce; buscar enquadrá-lo em conceitos lógicos é rejeitar sua amplitude. É esquecer que "a fonte de nossa experiência não reside somente na razão, mas também no sentimento. Enriquecer nossa experiência com tudo que o sentimento pode oferecer, não apenas como objeto, mas como instrumento de nossos conhecimentos" (Biswanger, cit. 29, 70).

Assim, muitas vezes, se optou pela simples apresentação do mito, em sua realidade afetiva e tocante, respeitando sua forma privilegiada de comunicação - "na tentativa de escutar, a fim de perceber se em nós algo ecoa que ensine, talvez, a compreender o que nos outros ocorre - aí está o limite até onde vão a investigação e a filosofia" (22, 407).

Neste trabalho, procurou-se inicialmente, na inspeção dos mitos do candomblé, recolhidos tanto na literatura especializada quanto no recesso dos terreiros, ressaltar categorias básicas da existência: a construção do mundo, a concepção da natureza do homem e seu relacio-

namento com a transcendência. Finalmente com a descrição de um santuário, seus membros e rotina, conseguir elementos que permitam aprofundar o entendimento. A atitude buscada foi a receptividade atenta, a procura e não a verificação. Seu valor é função das perguntas que pode estabelecer e das dúvidas que pode criar.

CAPÍTULO 1

O MUNDO

O número de escravos introduzidos no Brasil, do início da colonização ao fim do tráfico legal (1840), é **extremamente** variável conforme os autores. Atualmente há acordo geral em fixar esse total em cerca de três milhões e meio (9,53). Provenientes de regiões variadas, coube a Artur Ramos (32,50) estabelecer o quadro das culturas negras sobreviventes no Brasil:

1 - Culturas Sudanesas

povos: Iorubas da Nigéria (nagô, ijexã, ketu, ijebu, ibadam, egbá, etc.)

Daomeanos (grupos gêge: ewe, fon)

Fanti-Axanti

2 - Culturas Islamizadas

povos: Pehul

Mandingas

Hauçás

3 - Culturas Bantu

Inumeras tribos do grupo Angola-Gongolês, e

do grupo da Contra-Costa - (moçambiques).

A escravidão, promovendo as misturas étnicas, separando as linhas de parentesco, traz a tendência para um tipo "negro", que resume em si as diversas origens. Contudo as "nações", permanecem enquanto tradições culturais, conservando em geral a seita, a tradição étnica de seu fundador. Por isso, "o melhor método para análise das culturas afro-americanas, consiste não em partir da África para ver o que resta na América, mas estudar as culturas afro-americanas existentes para remontar progressivamente às da África" (..... 10,15).

As religiões desses diversos povos, têm formas semelhantes e apresentam correspondências que permitem aos membros de nações diferentes afirmar que ' sob nomes diversos, os mesmos deuses são invocados. Roger Bastide traça o quadro dessas equivalências (9,272):

ORIXÁS (nagôs)	VODUNS (gêges)	INKICES	
		(angolas)	(congos)
1. Olorum	Mavu	Zambi	Zambiampongo
2. Oxalá	Oulissá	Cassumbenca	Lomba
3. Exu	Legbá	Aluvaia	Bombomgira
4. Ogum	Gum	Rocha Macumbe	Mutacalombo
5. Oxossi	Aguê	Gogobira	
6. Omulu	Sakpata	Caviungo	Quincongo
7. Xangô	Sogbo	Kibuco	
8. Iansã	Oiá	Matamba	Nunvurucomabuva
9. Iemanjá		Dandalunda	Pandá
10. Oxumarê	Obessem	Angorô	Angoromea
11. Ossaim		Catende	
12. Iroco	Loco		
13. Oxum	Aziri		

No Brasil, a influência ioruba foi pre-
dominante, mesmo em regiões onde predominou o tráfico
de negros bantu, levando Nina Rodrigues, e Artur Ramos
a falar numa religião negra geral, gêge-nagô, com ele-
mentos introduzidos por outros povos (33,30).

1.1. - Mitos da Criação

No Daomé, como na Nigéria, o conheci-

mento ainda escasso da cosmogonia, torna prematura qualquer síntese que se pretenda definitiva. [A riqueza de idéias religiosas, apresenta contradições e versões múltiplas dos mitos. [Cada templo tem sua divindade principal, acompanhada por deuses secundários. Um deus secundário, torna-se o principal em seu próprio templo, e o que tinha esse papel no primeiro caso passa a segundo plano.] [A hierarquia varia conforme a localidade; o orixá ou vodum local] tem a primazia. [Historicamente, cada um desses países é um ponto de convergência. As divindades vindas de fora, se juntam às que já estão estabelecidas e harmonizam com elas. Além disso, cada grupo especializado no culto de um deus, possui relativa independência em sua concepção do mundo e dos deuses. Há uma concepção comum; os grandes deuses têm seus mitos conhecidos em todo o reino; os detalhes, contudo, variam amplamente.]

Entre os Fon, do Daomé, o mundo atual em sua organização não é visto como algo original; teria havido uma série de mundos e de criadores. Conforme P. Mercier (26.320), se considerarmos apenas o mundo atual, é Mawu o criador; se considerarmos a sequência sucessiva de criações, podemos retroceder a Nana Buluku, ou a um anterior Mawu. Os deuses da criação, Mawu-Lisa entre os Fon e Obatalá-Odudua dos ioruba, têm o papel de demiurgos; ordenam o mundo a partir de um material

já existente.

O duplo Mawu-Lisa, comumente aceito como filho de Nana Buluku, tanto é considerado como um casal gêmeo que ao unir-se fundamenta a organização do mundo, quanto é concebido como um deus andrógino e fecundador de si mesmo. Lisa, o princípio masculino, relacionado com o sol, é força, tenacidade, calor, trabalho e todas as coisas duras. Mawu, princípio feminino, relaciona-se com a lua, a noite, o frescor, repouso, fecundidade, doçura, perdão. Juntos asseguram o ritmo da existência, simbolizado na alternância do dia e da noite. Oposta e complementar a divindade confere ao homem e ao mundo que constrói, sua própria estrutura.

O mundo é representado como uma esfera, resultado da união de duas metades de cabaça ajustadas. A superfície plana da Terra se apóia no plano horizon-tal. Essa esfera flutua em outra maior. A terra é rodeada de água no plano do horizonte, e também por baixo; assim encontra-se água ao furar a terra. Os corpos celestes giram na superfície interior da cabaça pequena.

Ordenar o mundo, foi essencialmente reunir as terras, separá-las das águas, e conservar uni-das as partes. Essa foi a primeira tarefa de Mawu secundado por Dã; uma força descrita como o movimento que nada faz por si, e sem o qual nada pode ser feito. Tem também aspectos duplos, e quando se manifesta como o arco-

íris (Dã Aido Hwedo) é macho na parte vermelha e fêmea' na azul. Dã, significa "serpente", e assim é concebido' seu movimento sinuoso; é "o encanto dos bichos de ar rasto" (Manuel Falefá, cit. 13, 85). Quando Mawu ar rumou o mundo, Dã o envolveu em espiral, e o mantém se guro acima e abaixo das águas. Dã gira suas espirais ' em volta da Terra, e assim movimenta os astros.

Organizado o universo, Mawu é levado ' por Dã para percorrer toda a Terra. Nessas viagens, faz a vegetação e os animais; finalmente com argila, modela os seres humanos. Os quatro dias da semana, se relacio_u nam com a ordem da criação:

Ajaxi - Mawu ordena o mundo, e cria o homem.

Mioxi - Surge Gu, herói cultural.

Odokwi- O homem recebe a visão, a pala_u vra e o conhecimento do mundo.

Zobodo- O homem é instruído nas habili_u dades técnicas.

Quando o criador, em seu aspecto de Li_u sa, fez nova viagem pelo mundo, deu ao homem ferramen_u tas e a arte da forja. Gu, o acompanha; Lisa percorre' a Terra com Gu na mão, em forma de gubasa (espada ceri_u monial). É uma nova criação, tão importante como a pri_u meira "os homens estavam cegos e seus olhos foram aber_u tos".

São esses, conforme P. Mercier, os principais elementos da cosmogonia Fon. Mawu ajudado por Dã, organiza o mundo da natureza; Lisa, força e fogo, acompanhado por Gu, ordena o mundo humano.

Ao andar pelo mundo propiciando civilizações, Lisa fez quatro paradas nas quatro regiões do espaço, dividindo os homens. Em cada dia, um país foi fundado; nele o criador deixou uma pedra como símbolo seu e associou cada país com uma cor, um elemento e um signo de Fa representando seu destino:

Ajaxi - oeste; país Aya; pedra em forma de homem; vermelho; elemento fogo; signo Loso Meji.

Mioxi - norte; país Oyo; pedra em forma de garrafa; negro; elemento terra; signo YeKu Meji.

Odokwi - leste; país Ketu; pedra em forma de cabaça; castanho; signo Weli-Meji.

Zobodo - sul; país Daomé; pedra em forma de espada; branco; signo Gbé Meji.

Para os ioruba, que dominaram e influenciaram os Fon, principalmente no aspecto religioso, é Olorum (Senhor do Céu), o criador. Obatalá, caminhando, ordena o mundo e ajuda a criar os homens. Olorum, com

com barro, faz esboços onde Obatalá põe boca, olhos, nariz, orelhas, cabeça e fixa os membros. Olorum sopra a vida.

Obatalá-Odudua, são correspondentes iorubas para Lisa-Mawu; descritos por vezes como casal, e também como andrógino, Obatalá-Odudua (Céu e Terra), são figurados na união de duas metades de cabaça pintadas de branco. Essas divindades são associadas em vários mitos. Seriam os pais de Aganjú e Iemanjá, e avós de Orungam, que violentando sua mãe (Iemanjá) originaria os deuses e as águas. Essa trama edipiana, recolhida por A.B. Ellis e desde então bastante divulgada, não foi reencontrada na África, por P. Verger (39, 187) "em parte alguma". Também Nina Rodrigues comenta a respeito: "É de crer que esta lenda seja relativamente recente e pouco espalhada entre os nagôs. Os nossos negros que dirigem e se ocupam do culto iorubano, mesmo os que estiveram recentemente na África, de todo o ignoram e alguns a constestam" (36, 354). É difícil saber se a negação da lenda corresponde a um desejo moralizador por parte dos negros, ou se sua valorização evidencia uma colocação essencialmente branca, ocidental.

Noutra lenda, relatada por P. Verger (39,175), [Obatalá e Odudua foram enviados juntos (ou sucessivamente) sobre a Terra (ou para criar a Terra). No caminho, Obatalá se embriaga com vinho de dendê, e ador-

mece. Odudua pega o saco da existência e continua seu !
caminho para (ou cria) o lugar que hoje se chama Ilé Ifé;
Obatalá, quando acorda e não encontra o saco da existên-
cia, volta para junto de Olorum, no céu. Em memória do
ocorrido, é vedado aos filhos de Oxalá tomar vinho de
dendê. Nesse mito parece ressaltar a oposição e rivalida-
de entre o par divino (ou seus respectivos sacerdotes) ;
em Ilé Ifé, Obatalá é representado em seu templo, ao la-
do de Iemowo (sua mulher) e Odudua se torna o marido de
Olorum, formando assim novos pares criadores.

Odudua, conforme A. Ramos (32,59), se-
ria a deusa negra em oposição ao branco de Obatalá; seu
outro nome Yia Agbe " mãe da cabaça fechada ", alude à
sua representação, e também à lenda de que num de seus '
passeios pela floresta, Odudua tem uma aventura com um
jovem caçador; Obatalá como punição arranca-lhe os olhos.
Ela vai esconder-se em Adô (= homem ou mulher lasciva) ,
onde lhe erigem um templo, que depois origina a cidade.]

No Brasil, Obatalá é mais conhecido co-
mo Oxalá, e tem dois aspectos: Oxalufã, o "Velhão", cur-
vado e corcunda, com pés machucados de todosos caminhos,
que apoia seus passos trôpegos num cajado de metal (o '
pachorô); e Oxaguiã, guerreiro moço e alegre, armado '
com espada e pilão prateados. Na Bahia, é ligado ao Se-
nhor do Bonfim; chamam-no Baba Okê (Pai da Colina), já
que na África, e mesmo na Bahia (35,77) Oxalá morava num

monte Okê. Ele é o compassivo filho de deus, que:

"Se tem de comer, nos dá de comer.

Com mãos longas, retira o filho caído
na armadilha."

(40,248)

Na Nigéria, como na Bahia, a viagem de Oxalá é assunto de um mito que R. Bastide oferece a primeira versão em *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (117,9), e que P. Verger retifica, acrescentando detalhes (39,176):

Oxalufã vivia em Ejigbo onde seu filho Oxaguiã era rei. Saudoso, projeta visitar Xangô, rei de Oyo, país vizinho. Consulta o babalaô, conforme o costume, e Ifã desaconselha a viagem. Oxalufã insiste, e Ifã confirma que será desastrosa, cheia de infelicidade, e que se não quizer morrer no caminho, deve atender a todos os pedidos, nunca se queixando de dores ou agravos que sofresse. Além disso, deve partir sozinho, levando três mudas de roupa, sabão da Costa, e manteiga de Karité (limo da Costa).

Oxalá parte. No caminho, por três vezes encontra com Exu que lhe pede sucessivamente ajuda para levantar um barril de azeite de dendê, uma carga de carvão, e uma de óleo de amêndoas. E por três vezes, Exu derramou o conteúdo sobre o velho, que sem se queixar, lava-se num riacho, passa limo da Costa no corpo,

põe uma roupa limpa, e deixando a antiga em oferta prossegue o caminho. Assim que entra no reino Oyo, vê num campo o cavalo de Xangô, que estava fugido; colhe uma espiga e dá ao cavalo. Os servos de Xangô, encarregados de encontrar o animal, chegam nessa hora, e tomando Oxalufã por ladrão, caem sobre ele, quebram-lhe braços e pernas a pauladas, e o atiram na prisão.

Sete anos infelizes passa o reino de Xangô. A seca compromete as colheitas e as pragas devoram os campos; epidemias dizimam os rebanhos, que não reproduzem; as mulheres não têm filhos. Ifã é consultado, e responde que tudo se deve a um velho que injustamente está preso. Após muita procura, Oxalufã é levado à presença de Xangô. Tomado de desespero e vergonha, ordena que seus servos, vestidos de branco e em silêncio como sinal de respeito, buscassem água para lavar Oxalufã. Como Oxalufã tinha as pernas e braços quebrados, Xangô lhe oferece Airã (seu servo ou seu filho mais velho) que o transporta no colo ou nas costas até o palácio de Oxaguiã. Um grande banquete é celebrado em Ejigbo, pelo rei, no regresso de seu pai.

Airá, incita Oxalá a não deixar impunes os seus agressores. Oxalufã recusa, recordando as recomendações de Ifã. Airã dá a idéia de construir na floresta, uma casa onde seria guardado um feitiço; atraídos pela cobiça, os culpados daí sairiam corcundas, vesgos, coxos

ou com a boca torta. Oxalá entoia um cântico, conhecido na Bahia, em que o assunto é certa casa na floresta, e onde quem entra, sai sem uma perna, sem um olho, orelha ou corcunda; e a dança imita o andar claudicante dos aleijados.

Obatalá ao ser preso pelos homens no mundo, ambos sua criação, revela o caráter polêmico, o conflito de toda criação; tanto quanto inaugura a tensão inevitável e permanente da vida humana: o mundo me pede para existir; para que eu exista preciso dele para me assegurar minha existência; no entanto, ao atender seu pedido, corro sempre o risco de me perder nele, perdendo a ele

1.2. - Tempo e espaço sagrados

Nos terreiros tradicionais do Brasil, a cada ano, a viagem de Oxalá, é celebrada com o rito das Águas de Oxalá ou do Inhame Novo. Com ela se abre o tempo sagrado; "é o início das festas do feiticismo. Na primeira sexta-feira do mês de setembro" (31,53). O ano místico afro-brasileiro, independe do calendário oficial e estende-se de fins de agosto ao início do agosto seguinte

Com o rito das Águas de Oxalá, a criação é renovada a cada ano. É

"Obatalá, poderoso rei de Ejigbo.

Obatalá, proprietário da coisa sagrada" (40,248)

que parte daí para Oyo, e com seus passos vacilantes cria o espaço e o tempo. O axé de Oxalá (a "coisa sagrada"?) ao circular pelo terreiro (imagem do mundo), restabelece o tempo original. Participar da cerimônia, assegura a saída do tempo comum, profano, e a entrada num tempo mítico, forte, cheio de axé, que é atualizado na festa.

O conceito de tempo permanece, convencionalmente, contínuo, homogêneo e mensurável, enquanto ponto de referência útil em qualquer ação social ou individual. Contudo, "como conceito científico, o tempo deixou de ser uma entidade. Melhor seria dizer que o tempo não existe, salvo como um ponto de vista, numa perspectiva biológica. O tempo existirá para a espécie, para o indivíduo, como certa direção irreversível" (3,30).

A vivência profana do tempo, comporta descontinuidade e ritmos variados; mas em oposição à sagrada, é sempre uma experiência humana, onde a presença divina não atua. Além disso, enquanto "o indivíduo é uma seta apontada através do tempo..." (Norbert Wiener, cit. 3,30) numa direção passado-futuro, o tempo sagrado se revela circular, reversível. A cada celebração do rito o homem se reintegra num eterno presente mítico, que é o mesmo dos anos anteriores. Transcende sua condição, é contemporâneo da criação e parceiro dos deuses.

Do banquete de Oxaguiã, a festa retira seu outro nome -Inhame Novo- apontando o caráter agrário. Celebra-se a renovação dos vegetais, e o sacerdote toca ' os primeiros frutos, para que os fiéis possam consumir ' sem perigo os produtos de um mundo que acaba de nascer. Ressalta aqui o valor religioso do alimento ritual das primícias, o sentido da alimentação como um sacramento, a experiência de ter nas mãos e na boca os frutos de um mundo recém saído da mão do deus. O principal, não é a manifestação da força vegetal, mas o tempo em que ocorre.

A lavagem de Oxalufã, e a purificação dos membros da seita, parece indicar a necessidade de eliminar os detritos de um tempo gasto, para que se possa inaugurar um novo. O mundo não é restaurado de seus escombros; é algo vivo que nasce, se desenvolve e extingue, para renascer no Ano Novo. E, Obatalá, o criador, é o " Rei que dá a luz sem esquecer " (40,248).

A festa de Oxalá, ao criar o mundo na repetição da cosmogonia, abre o ano santo, onde "todos os dias formam uma trama de momentos diferenciados, qualitativamente heterogêneos" (6.109). Continuidade onde se inserem os cultos individuais dia após dia o ossé semanalmente oferecido pelas filhas a seu orixá, no dia da semana que lhe é consagrado. O ciclo das grandes festas públicas, o culto privado das sextas-feiras, surgem como o ponto de maior destaque dentro do ano. Conforme o mito, to

dos os outros orixás são convocados para assegurar a conservação do mundo já criado.

Ainda que todos os candomblés, uma vez no ano, abram suas portas para festejar os orixás, esse período varia de uma casa para outra. Na Nigéria, as grandes festas públicas vêm com as chuvas (maio-junho) na Bahia, permanecem realizadas no início do verão (setembro-dezembro).

O ano sagrado, espaço entre duas ceri
mônias das Águas de Oxalá, compreende um período que se
estende do carnaval, ao fim da semana santa, quando os
terreiros são "fechados" e suspensa a atividade religio
sa. Os orixás não descem, foram provisoriamente expulsos
e diz-se que voltaram para a África. A influência católi
ca parece restringir-se a estabelecer a data; um infor
mante de Bastile (6,114) assegura que, embora nunca te
nha sido descrita, a expulsão dos deuses ocorre também
na África, no momento da passagem de uma estação para ou
tra.

O lorogum, cerimônia onde ressalta o
caráter guerreiro das danças, marca essa época de suspen
são das atividades. É considerada a idade dos orixás para a
guerra. Ocasião em que, as hostilidades entre os santos,
até então controladas, explodem em "lutas violentas, Xan
gô contra Ogum, Xangô contra Ossaim, Ogum contra Odé
Oxum e Iansã contra seu marido comum" (6,115). O confli

to entre as forças divinas ilustra a imagem de desordem primitiva no mundo durante o carnaval e a semana santa.

A vivência do espaço, como a do tempo, não se enquadra no conceito matemático. Ela não se revela "homogênea, infinita e vazia". Mesmo na experiência de um espaço relativamente dessacralizado, há lugares mais ou menos neutros, cuja importância surge ou desaparece conforme as necessidades e obrigações diárias. Em suas paradas, Obatalá organiza o espaço; rompe o caos da inconsistência e relatividade do espaço profano. Seu pachorô, que o une à Terra (Odudua), marca um centro, dá um ponto fixo em torno do qual o mundo pode ser constituído. Nesse ponto fixo "se efetua uma rutura de nível, isto é, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (Céu e Terra)" (17,58).

É significativo que seja Exu, o imprevisto que traz liberdade ao sistema, quem "escolhe" as paradas; provavelmente, demonstra que o sagrado surge, se manifesta, e não é procurado. A sacralidade do espaço, traduz: um ponto de referência (que foi mostrado), e uma abertura para o alto (que liga homens e deuses). Por essa razão, Exu, o mensageiro, "está em pé na estrada, como um filho de estrangeiro" (40,242) na soleira da casa, do templo da cidade (diferentes escalas para a mesma imagem do mundo); limite que separa e comunica as modalidades sagrada e profana de existência.

Por sua arquitetura peculiar, as casas de santo, são descritas por R. Bastide "pedaços da África, plantados em pleno coração do Brasil. Não da África profana, mas mística" (6,82). Reedição que se revela necessária à modalidade religiosa de estar no mundo.

Aportando ao Brasil, as "peças da Índia". membros e herdeiros de uma sociedade tradicional, eram atirados num espaço desconhecido e indeterminado, povoado de estranhos (= despovoado pelos "nossos"); caótico, na medida que, numa visão tradicional o que não é "nosso mundo" , não é ainda um mundo. O território habitado, e por isso habitável, Ilu Aiê, a Terra da Vida tinha ficado pra traz. E, ninguém pode sobreviver no Caos; para viver num mundo, é necessário fundá-lo; assumir sua criação. Por isso, "o lugar do culto aparece como um microcosmo da terra ancestral" (6,83); aí foi organizado o espaço e o tempo que traziam em si. O candomblé com seus muros, delimita o espaço sagrado.

Em geral, um candomblé compreende : casa de culto, barracão (por vezes unidos), e pequenos templos para os orixás. Na casa de culto, são recebidos amigos e fiéis, e há quartos onde se dorme em dias de festa. Por vezes aí também se encontra a camarinha para os ritos de iniciação, e o pegi onde são cultuados os santos. No terreno, junto ao portão de entrada, há a casa de Exu. Os demais orixás, também ocupam casas com posi -

ção equivalente a de seus templos africanos. Xangô e Oxalá, têm assentos próximos, refletindo a ligação entre as cidades de Oyo e Ilé Ifé onde são cultuados. Os santuários de Oxossi, Omulu e Ogum, ficam fora do corpo da casa principal; são divindades, que na África, residem fora das cidades, nos bosques. No Brasil, são os chamados "santos de fora". Oxum, Iemanjá, têm suas casas nas proximidades da água (fonte, poço, bica), em lembrança de seus rios africanos. Entre esses diminutos templos, todos eles pegi, se encontra o salão de danças, lugar das festas públicas, o barracão. Sua construção "está entregue a um mestre de obras, e depois de cavado o alicerce, realiza-se uma imponente cerimônia em que o chefe do candomblé deposita ali um pouco da água dos axés, bichos de pena, moedas correntes, jornais do dia, água benta, flores (13,44).

Plantar o axé, é consagrar o espaço restaurado conforme o modelo mítico. Na África, a especialização da confraria no culto de um deus, torna essa fundação também específica; os ingredientes variam conforme o deus que é dono absoluto da casa. No Brasil, há uma condensação: cada santuário abriga filhos de todos os deuses, por isso, a água dos axés é "um líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados em todos os tempos no candomblé" (13,176) além de ervas pertencentes a todos os orixás.

Marcando o centro do terreiro, sobre o axé enterrado, pode haver o poste central, ou apenas um quadrado no chão. À sua volta, dançam em roda as feitas e os santos; é o lugar privilegiado da comunicação' homem-deuses; o eixo cósmico que torna o mundo habitá-vel. Para Bastide, "o solo é a terra, o teto é o céu... o salão é o mundo reconstituído em sua realidade mística, que é sua verdadeira realidade... copiando a união do céu e da terra, ele auxilia o mundo criado a perdurar, encerrando nas duas cuias o desdobramento harmonioso das forças da natureza" (6,102).

1.3. - Ifá e Exu: determinismo e casualidade

Os procedimentos divinatórios, poderiam ser agrupados em duas categorias, conforme o deus encarregado de responder às questões: Ifá, o maior oráculo da Nigéria, patrono da adivinhação por sementes, e Exu que responde através de búzios. O material utilizado, parece revelar características básicas do oráculo. Ifá, pelas sementes, mostra o potencial para uma manifestação determinada, o mistério do destino, oculto e ativo. Por isso, preside à fecundação: o momento da união que fixa a herança. Exu, o oposto e complementar de Ifá, como expressam suas mitologias em ligação constante, fala nas conchas. Enquanto a semente contém a dire

ção para uma vida, a concha é a casca que cresceu com seu dono, é uma vida que ganhou uma forma. Opõe-se aqui, o cheio com um potencial determinado, e o vazio onde cabem todas as possibilidades. Ser usado como moeda, reforça essa característica do búzio e de Exu: o intercambiável, que comunica todas as coisas.

No panteão ioruba, Ifá não é propriamente um orixá; não está encarregado da conservação de uma parte do mundo, nem cavalga as iaôs. É o intermediário' criador-criatura, concebido pelo homem do povo como um ser clemente e compassivo, protetor e benfeitor. Contudo, entre seus sacerdotes, retoma o aspecto trágico e "não é o mensageiro, mas a mensagem do mais alto princípio divino. É a voz, a palavra, e também a vontade, é a expressão do irremediável" (25,88). Ifá mostra o que vai ocorrer; a inevitabilidade e a impotência humana ante o destino parece assegurada nas palavras do deus: "Se alguém tenta contrariar meus decretos, ou de neles aportar a menor oposição, será objeto de todas as tormentas" ou "Aquele que se opõe às minhas pretensões será atingido por um castigo tão vergonhoso como se cometesse abusos sem nome" (1,92). E, se recordarmos o mito das Águas de Oxalá, veremos que o criador do mundo se opõe a Ifá, e afronta o Destino. A criação é um ato exemplar de liberdade e rebeldia. Oxalá, ao escolher e persistir na viagem (e toda existência é uma viagem), inaugura a decisão

e a intenção e com elas a experiência da solidão e da angústia.

Entre os nagôs, os ministros de Ifá , babalaô (= pai do segredo), formam o grupo mais elevado da hierarquia sacerdotal; os cargos são transmitidos de mestre a discípulo, não por herança como nas outras confrarias, e quase exclusivamente masculinos.

Na Bahia, Ifá tem sua casa separada da dos demais orixás, onde é representado por dois vasos contendo cada um 16 cocos de dendê. Na falta de um culto organizado, o deus se identifica com os instrumentos da adivinhação. Contudo, tanto no Rio (4,15), quanto na Bahia (13,147) há informações da existência de uma confraria de babalaôs, separada da dos chefes de terreiro e considerados "irmãos" do babalorixá e "tios" das filhas de santo, cuja palavra era derradeira em "qualquer assunto difícil".

O nascimento de Ifá e sua arte, são relatados em vários mitos. Artur Ramos (32,56) observa que é um dos deuses não nascidos do ventre de Iemanjá seria anterior à criação do homem e viria diretamente de Obatalá-Odudua. Numa história do Daomé (1,26-7), Fa seria o filho de Mèton-Lonfim, chefe de todos os feiticeiros. Tratado carinhosamente, era estranhamente mudo e chorava muito. Um dia, recebe uma surra de seu pai. Chorando, Fa grita: Ogbé. Noutra vez, após um golpe diz:

Oieku; numa terceira vez: Owôrim. Assim, a cada pancada' recebida a criança pronuncia sucessivamente: Odim, Orosu, Owarim, Obara, Okanran, Oguda, Osa, Oka, Oturukpon, Otura, Irete, Otchê, Ofum.

Fa diz a seu pai: as palavras que ouvistes são os nomes de meus filhos; só posso dizer uma palavra por golpe recebido, e para conversar preciso de golpes contínuos. Mêton-Lonfim surra Fa, que assim revela seus segredos. Um dia desaparece, convertendo-se numa palmeira no jardim de seu pai; por isso, Fa é representado por cocos negros de palmeira.

Como descendência de Ifá, as palavras (odu) mostram seu poder de conter a existência. O discurso saído do sofrimento do deus, forma a trama que resume o destino humano.

Na revelação com Ifá, há três instrumentos: o opelê ou colar de Ifá, as nozes de dendê (exclusivos do babalaô) e as nozes de kola, ou obi, que podem ser usadas pelo babalorixá.

O colar de Ifá, consiste em oito metades de semente, presas num fio de metal. No meio do fio, um espaço maior forma dois lados, um masculino outro feminino. Cada meia-noz, é anotada com dois traços paralelos (se apresenta a face convexa) ou apenas um traço (se é o lado côncavo). Estas linhas, formam 16 sinais que são os odu, filhos de Ifá.

A descendência de Orumila ("só deus ' sabe o que seremos amanhã '"), título honorífico de Ifá ' (25,88) compreende 256 deuses, originados da combinação' dos odus simples. Cada um está ligado a várias lendas e provérbios, um dos quais indica a resposta para a questão formulada, além de prescrever oferendas e sacrifícios. A arte do babalaô, consiste em conhecimento e habilidade para interpretar nessa rede de indícios o caminho de seu consulente. Os mitos são transmitidos oralmente, "presevando tradições antigas e noções preciosas sobre a história dos deuses" (39,169). No Brasil e em Cuba, o esforço de memória do babalaô, é facilitado registrando-se lendas e listas de sacrifícios em cadernos mantidos " ao abrigo de curiosos " (6,119) e passados de mestre a discípulo.

→ O rosário de Ifá é usado pelo babalaô no jogo comum; processo que P. Verger e R. Bastide ' (11,368-373) descrevem na Bahia, em casa de Bojê " indo' a fidelidade à África, até a minúcia extrema":

1- O consulente é tocado (cabeça , peito e mãos) com o opelê. Recebe uma pedrinha (adjikoni) e uma concha (akaoueo). Em cada jogada do colar, sacode e mistura nas mãos a concha que responde não (ibo losi) e a pedra, que responde sim (ibo lotum).

2- Ao lançar o opelê, o babalaô deve descobrir que metade do colar forma o odu mais velho. Se

for o lado direito, manda o consulente abrir a mão direita; se aí estiver a pedra, a resposta é favorável; se contiver a concha, Ifá responde não.

A adivinhação, não é um processo desenvolvido ante um homem espectador e objeto. O consulente é parte ativa do processo divinatório; no discurso do oráculo, a mão humana decide o caminho de cada palavra, o sim e o não que se liga ao odu.

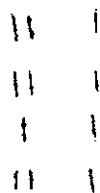
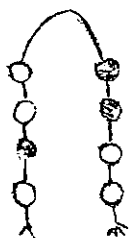
Exemplo onde se procura determinar o orixá a que pertence o consulente:

1a. jogada:



Sai Osa-Meji; o odu é feminino, e está ligado a histórias sobre o fluxo menstrual, e a criação da vagina. O signo ' comporta também muitas lendas de caça. O babalaô pergunta ' se o orixá é uma das iabas ' (nome genérico das deusas).

2a. jogada

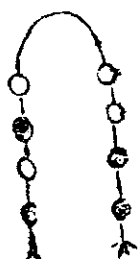


Nº 12

Nº 5

Sai Oturupom-Irosum; o lado direito é o mais velho. Na mão direita está a concha. A resposta é negativa. O babalaô ' pergunta então se o orixá é Oxossi (deus da caça).

3a. jogada



Sai Osa-Owonri; o lado direito é o mais velho; a mão direita tem a pedrinha. A resposta é sim. Outra jogada é feita para confirmar a res -

Nº 10 Nº 6 posta.

Numa consulta comum, o babalaô identifica o odu, diz o seu nome e o interpreta. Contudo, se um homem quer conhecer sua identidade profunda e saber como se comportar em sua vida deve adquirir seu Ifá pessoal ; para ele abre-se o "grande jogo". Aqui, parece reduzir-se o papel do homem; não há diálogo com o deus, e Ifá " diz apenas uma vez ". Uma só palavra resume o destino. Contudo, na África, uma criança quando nasce, seu odu é tirado com duas nozes de kola; apenas quando ficar adulto poderá fazer seu Ifá pessoal. O homem é sempre parte da equação e construtor de seu destino ; será sempre o que tiver projetado ser.

No grande jogo, o instrumento revelador é um conjunto de nozes de dendê. Na consulta, "cerimônia" feita na floresta de Ifá (Igbodu)"(39,189), o adivinho põe os caroços na mão esquerda, e procura com a direita pegar tantos quanto possa. Se restam mais de três, o lance é nulo e repetido. A ação consciente procura pegar os conhecimentos contidos no lado esquerdo, escuro e irracional. Restando uma noz, o adivinho traça na poeira dois

traços verticais; restando duas apenas um traço. Assim é obtido o odu que revela ao homem o destino que o marca; a alma que lhe foi dada e como cultuá-la.

No Brasil, não há notícia do grande jogo e o rosário de Ifá parece desaparecido. O abandono progressivo do opelê, derivaria do temor ante a responsabilidade do cargo, já que "na medida que se sobe na hierarquia, as obrigações e interdições aumentam, o indivíduo mais poderoso e respeitado é escravo de exigências que não pesam sobre os de grau inferior" (6,150). Além disso, o babalaô que não instruisse um discípulo ao menos, seria condenado a vagar, sem descanso, após a morte.

Abandonando seus processos exclusivos, o babalaô, encontra a concorrência dos pais de terreiro, babalorixás, e nessa luta sai sempre perdendo. O prestígio antigo e tradicional, é uma lembrança na frase de um informante "o babalaô dirige muitos candomblés ao mesmo tempo, ao passo que o babalorixá ou a ialorixá, são o pai ou a mãe de um único candomblé" (11,361).

Num mito, Ifá era um pobre pescador, que comprometeu-se com Exu a lhe servir de escravo por 16 anos. Exu mandou que pegasse cocos de dendê e ensinou-lhe a prepará-los para adivinhação; tanta gente o procurava que Ifá precisou de uma mulher para cuidar da casa. Tomou uma apetebi, que era Oxum. As pessoas começaram a pedir para Oxum tirar-lhes a sorte. Oxum se queixou e insistiu

até que Ifá preparasse 16 búzios, pedindo a Exu que respondesse às perguntas de Oxum. Exu obedeceu contrariado, e como vingança, persegue os filhos de Oxum com mais furor que os de qualquer outro orixá (6,142)

Nesse mito, ressalta a ortodoxia dos candomblés baianos, onde permanece não só a ligação Ifá-Exu, como a função da apetebi ligada aos mistérios da adivinhação. Também na santeria cubana, o culto de Ifá, manteve essa característica: "o babalau, além de sua mulher, por obrigação, deve ter em casa outra mulher que seja filha de Oshun para que atenda o santo, a apetevi... Antigamente essa mulher era a mulher de orula (Ifá) lhe estava consagrada e não podia ter relações com homem nenhum (F. Ortiz, cit.11,363).

O que parece marcado aqui, é a necessidade de integração de vários aspectos humanos: exigência feita aos adivinhos e também aos chefes de terreiro com seus pais e mães pequenas. Além disso, conforme Bastide (7,269) a ialorixá só poderia assumir o cargo, após a menopausa e diz-se "quando já virou homem". Se os desígnios do deus são infinitos, cabe ao homem que vai atuar nos destinos da comunidade alargar suas possibilidades de experiência e compreensão.

A adivinhação com 16 búzios, é utilizada também na África com o mesmo nome: edilogum "abreviatura de merindilogum, o número 16" (39,169). E, confor-

forme o mito, o intermediário é Exu (Legbá no Daomé), com panheiro constante de Ifá.

Circunstâncias históricas (presidir à magia na revolta contra os brancos) e características próprias (ser na África um deus do fogo, ter chifres, e um caráter fálico acentuado) favoreceram sua identificação ao Diabo. Exu, contudo, é movimento e vida; está longe de esforçar-se para impor imobilidade e morte como oposição à vida, principal criação de Deus. Em As Três mulheres de Xangô (42,42) Exu se define "sou o que provoca as contradições, para alimentar o eterno movimento".

Legbá é o último deus nascido de Mawu-Lisa; cada grupo ou família de deuses, tem uma linguagem própria, que não é compreensível para as demais, e a função de Legbá é ser o intérprete entre elas. Assim é Exu, o mensageiro, senhor das encruzilhadas e de todos os caminhos: os que levam aos deuses e os que levam aos homens. Exu unifica o mundo ligando as partes de que está formado. Em que medida poderia buscar a unificação do homem, trazendo à consciência mensagens do Outro, o estranho dentro de mim? O que possivelmente, contribuiria para realçar o caráter ameaçador com que Legbá é muitas vezes investido. Além disso, Exu introduz nos decretos do destino, o elemento de acidente e casualidade.

" Ele faz o torto endireitar

Ele faz o certo entortar "(40,242)

Se o deus supremo determina morte ou vida, prosperidade ou ruína, e ordena que uma divindade execute esses decretos, é Exu quem levará o recado. Se a ordem que transmite é de infelicidade para alguém que lhe faz bons sacrifícios, ele pode esquecer ou desfigurar a mensagem; pode também trocar o nome da vítima pelo de alguém que lhe desagrade. Exu assegura liberdade no governo do mundo, é o acaso, que amendronta na medida que não pode ser controlado. Por isso, no grande jogo dos iorubas, quando é feito o Ifá pessoal, faz-se também o Exu pessoal, com barro e óleo de amêndoas, que acompanhará seu possuidor e será destruído com sua morte. Saber que há um destino certo, é paralelo a saber que pode ser transformado. Exu é venerado em todos os grupos de culto e em todos os lares; é quem chama os orixás para as cerimônias, após receber seu padê.

"Em seu oriki (40,243), encontramos:

"Ele vai à Oyo e volta no mesmo dia...

Chega no portão e dorme durante três anos.....

Tendo jogado uma pedra ontem, ele matou o pássaro hoje."

Características que parecem demonstrar seu descompromisso com as noções cotidianas de espaço e tempo. Morador das encruzilhadas, o lugar de encontro dos quatros pontos cardiais e que não pertence a nenhum deles

já que sua direção mais importante é o eixo vertical. Se
nhor do mundo do acaso, onde tudo ocorre sem responsabi-
lidades, não experimenta limitações.

CAPÍTULO 2

O HOMEM

Ainda que ressaltando a unidade básica do indivíduo, as concepções africanas da natureza humana apresentam elementos distintos. Pela influência de idéias cristãs, da escravidão, e as falhas na memória do povo, estas concepções tornaram-se confusas levando Bastide a considerar "o estudo estrutural do indivíduo" como a parte mais dedicada" (6,308). Contradições que ressaltam ao compararmos dados e informações de autores diversos, como os de René Ribeiro no Recife, R. Bastide na Bahia, e P. Mercier no Daomé:

R. Ribeiro (Re)	R. Bastide (Ba)	P. Mercier (Daomé)	
anjo/guarda	eledá	djoto	antep.guardião
ori	ori	selido	princ. vital.
espírito	emi	ye	alma pessoal
orixá	orixá	vodum	deus

A exposição dessas informações utiliza a noção da experiência simultânea de três aspectos existenciais como característica essencialmente humana, e relacionada com o passado, o presente e o futuro, as três dimensões da temporalidade.

2.1. - O passado: a herança

Enquanto parte de seu passado, o homem encontra um ambiente a que deve ajustar-se, onde é impossível a escolha: o reino do biológico, do herdado. Nesse aspecto da existência humana, parecem situar-se as noções de anjo da guarda, eledá e ori, recolhidas nos Xangô e Candomblés do Brasil, e as de adjoto e selido do Daomé.

O anjo da guarda, denominação que revela o compromisso com a idéia católica e as concepções kardecistas do "guia espiritual", é considerada como a alma de um ancestral que acompanha e protege o indivíduo, embora relativamente fraca ante o poder dos orixás, eguns e feiticeiros. Também é o djoto um antepassado guardião, de quem cada homem vivo é o representante. É ele quem vai buscar a terra com que será feito o corpo do homem, assim se explicaria seu nome "pai criador" (6,316). Esse movimento de retorno das almas, é governado pelos tohwio, que são ancestrais míticos, geradores e organizadores dos clãs, e encarregados de manter sua continuidade.

Ao termo eledá, atribui-se significa

dos e ligações diversas. É sinônimo de anjo da guarda (4, 14); Didi, se assinala "Eledã (anjo da guarda ou criador)" (37,7) adiantando sua significação, o identifica sempre' como orixá. Identificação que R. Bastida reencontra em seus informantes. Para Artur Ramos, "Eledã, o Senhor da Criação" (32,55) é um dos nomes iorubas para o Ser Supremo. Portanto, vemos confusão entre "eledã e ori, confusão de eledã e orixá, identificação enfim de eledã e Obatalã" (6,315) e mesmo a Olorum.

Para Bastida essas contradições provem do fato do termo eledã, significar em nagô: criador. E, considera as confusões causadas por buscarem os negros repensar seus dogmas africanos através dos quadros da teologia católica. Contudo, parece significativo que, justamente aqui, seja maior a confusão. Vimos que é tohwio, quem dirige a volta das almas aos novos viventes. É o encarregado de manter a ordem na linhagem, ligando a cada membro vivo, um membro falecido do clã e, em circunstâncias normais, uma alma se reencarna como espírito guardião apenas dentro do clã. A escravidão, ocasionando a ruptura das linhagens e a dispersão das famílias, parece ter esvaziado o conceito dos que são encarregados de sua continuidade.

Ori, "cabeça" em língua ioruba, é o responsável pela vida e desenvolvimento do corpo, mesmo durante a gestação. Identificado como princípio vital, controla os sentidos e as atividades do pensamento. Quando

alguém muda de idéia, diz-se "o ori dele virou". Aproxima-se da idéia daomeana de selido, que é vida, sentimento e personalidade: as qualidades individuais que mantêm a identidade.

Sujeito a enfraquecer-se no decorrer da existência, o ori necessita ser alimentado para segurança do indivíduo ante posses repetidas pelos orixás, ou a ação de espíritos maléficos o que resultaria em doença e loucura. Fortalecer o ori, é uma das funções do bori "dar de comer à cabeça", preceito que conforme Manuel Querino (31,67) visa obter saúde. Para Edison Carneiro (13,106), o bori teria um caráter de purificação, buscando aplacar a cólera do orixá dono da cabeça, livrar a pessoa de preocupações e também dar-lhe saúde. Finalidade que evidencia a idéia africana de doença, infelicidade e fracasso, como diminuição da força vital; pelas práticas religiosas se reforça a vida e alcança a alegria. Sua outra função, incorporar o fiel na vida do candomblé revela novo aspecto do ori: a ligação aos antepassados. Ligação que surge tanto das informações de R.Ribeiro "ori vem de nossa família" (34,130), quanto nas de P.Verger (39,14) sobre os oriki da Nigéria. Os oriki (ori=cabeça, ki=saudar) "saudar a cabeça", sede da personalidade e da identidade. Embora empregados por extensão aos orixás, os oriki, são textos transmitidos oralmente que, por uma série de saudações, visam situar uma pessoa em seu quadro social ,

lembrando suas origens e a história de sua família. Pela declamação de um oriki, um membro afastado pode, após muitas gerações, se fazer reconhecer e dar provas de seu parentesco.

O ori, ao contrário do anjo da guarda é fixo; seu afastamento causaria a morte. E, como encarregado das funções vitais, extingue-se com a vida.

2.2. - O presente: a coexistência

Na experiência do presente, revela-se a coexistência: os outros entre os quais a gente se diferencia e se encontra. Aqui se põem as situações do relacionamento interpessoal, e seus códigos sociais, morais ou legais. Conforme Jaspers "os homens como companheiros de destino, só o são no conteúdo de um existir que se chama transcendência" (22,961). O que liga os seres humanos, não é a existência, mas a transcendência de que depende e lhe dá origem. No pensamento africano, a posição dos orixás e voduns no homem, parece traduzir essa experiência. Isso, na medida que o relacionamento humano tem seu modelo na sociedade divina, e em sua vida, desde a concepção, o homem simboliza os orixás.

Na África, é Ifá quem preside a fecundação. A vida e o desenvolvimento intra-uterino pertencem a Oxalá, chamado em Cuba, Alamorene, o da boa argila (15,518), que modela o corpo dos homens. O ato sexual, é

assunto de Exu; seus atributos fálicos, suas características de ligar o que está separado, lhe preservam esse domínio, que só divide com Ogum, o dono do ferro, que abre os caminhos aos orixás. Durante o parto, presidido na África por Dadá, protetor dos vegetais e das crianças pequenas, tanto Oxalá quanto Exu, afastam-se enojados. Seu retorno, após 16 dias, parece indicar a reliberação da mulher para a vida sexual.

Após o nascimento, é preciso saber de Ifá, a que orixá pertence o recém-nascido, e os tabus que deverá observar. E, enquanto o batismo católico o integra ao meio cristão, sua cabeça é lavada com uma infusão de ervas e recebe um colar consagrado de seu orixá, o que o integra ao mundo africano.

Na África, os orixás são comumente transmitidos em linha paterna. A escravidão, impedindo a regra habitual, torna possível as alternativas: herda-se o orixá do pai ou da mãe, ou conforme consulta ao babalaô após doenças ou desgraças consideradas como chamados da divindade. Certas condições do nascimento podem também informar sobre o orixá da criança. Se nasce estropiado, albino, corcunda, é de Oxalufã; se tem o cordão umbilical enrolado ao pescoço é de Oxaguiã; se nasce com um tufo de cabelos, é de Xangô Dadá, se vem ao mundo envolvido na membrana amniótica "empelicado" é de Oxum, etc..Os

sinais de eleição derivam da história particular do orixá. E, se ocorre o nascimento dentro da camarinha, o filho será consagrado ao orixá da mãe.

O deus até aqui, existe apenas virtualmente; só a iniciação, a ocorrer na adolescência ou maturidade, fará com que o santo exista realmente "na cabeça". E, esse segundo nascimento e criação, a família não pode promover. Um babalorixá deve recorrer a outros se quer fazer iniciar seus filhos ou esposa.

As disposições sobre o casamento, além de visita aos antepassados, sacrifícios a Exu e a Ogum, comportam também uniões proibidas e preferenciais. Na África, as normas reguladoras da exogamia seriam as dos diferentes clãs, formados por descendentes dos orixás. No Brasil, apesar da fragmentação do parentesco, a exogamia permanece vigente. Não são permitidas as uniões entre "irmãos" - filhos do mesmo orixá. Um informante de Bastide explica a abundância de separações, de uniões infelizes pelo afastamento da fé africana e a realização do casamento sem que se consulte o babalaô. O incesto entre seus filhos provoca a cólera dos orixás. Contudo, se no casal que vai se unir, o babalaô constata fraternidade e impedimento, há uma saída: a troca do orixá. É geralmente a noiva quem se submete ao rito, e para substituir o dono da sua cabeça, é escolhido um deus que acompanhe o primeiro.

Dos casamentos entre filhos de deuses diferentes, e portanto permitidos, há alguns que "não podem dar certo". No matrimônio, os homens repetem os mitos, e com eles, as relações de guerra ou paz entre seus orixás. Há disputas antigas entre deuses de mesmo sexo; e se por Oxum, Xangô e Oxossi lutam enciumados, também Oxum e Iansã rivalizam por um marido comum. Além disso, sendo do mesmo sexo os orixás dos noivos, a união não é boa, e desenvolve no casal "o gosto pelas tendências viciosas". (6, 294). Renê Ribeiro (34, 126), cita uma filha de Oxum que, se casou com um rapaz que "parecia filho da santa porque tinha cara de moça", e o resultado foi que não deu certo, separando-se em pouco tempo. Disputas também se colocam entre Iemanjá e Xangô (mãe e filho) ou Xangô e Obá (marido infiel e mulher ciumenta). Entre os casamentos preferenciais são modelo Xangô e Oxum, ou Oxalá e Iemanjá.

As relações entre os membros do candomblé, também tem seu modelo na sociedade divina. As ekedi, que velam sobre os cavalos de santo, são escolhidas conforme o exemplo mítico. A um filho de Xangô, procura-se juntar uma ekedi de Iansã ou Iemanjá (mãe sempre disposta a cuidar do filho). Evita-se dar-lhe uma ekedi de Ogum, para que a rivalidade entre seus orixás não se apresente no santuário. Segundo E. Carneiro (13,14) a ekedi, por não ter capacidade para receber em si seu Orixá, por

exemplo Oxum, dedica-se a servi-lo; seja na cabeça de uma determinada filha ou a todas as Oxum do terreiro. Na escolha dos ogã e obá são filhos do mesmo orixá que se procura juntar entre si. É a mesma concepção da sociedade divina, mas "no aspecto de fragmentação da divindade em várias manifestações de idade, tendo à frente um chefe de coorte" (6, 299).

Como em toda sociedade, a competição e as disputas internas surgem também nos terreiros, exigindo a autoridade do babalorixá para superá-las em favor da união do grupo. Manuel Querino (31, 72), relata que havendo discórdia entre os filhos de santo, o pai, como último recurso, manda vir e lavar o santo de cada um. Em seguida, faz com que prestem juramento de harmonizar-se, e cada um bebe a água do santo do outro. O que quebrar a promessa será castigado pelo santo com a morte. Essas rivalidades tanto dos membros entre si, quanto das diferentes casas, que poderiam ser forças dissolventes para o culto, tornam-se unificadoras; elas estimulam maior ortodoxia tanto da casa, quanto dos membros entre si.

O mundo humano, social, concepção que o pensamento africano parece exprimir pela relação homem-orixá, comporta uma estruturação que é dada, mas onde já se pode escolher algo. A liberdade relativa implícita no conceito, se traduz na frase de um informante de

Maupoil: "O objeto do desejo, tal é o vodum de cada um" (7, 317).

Se é no jogo, que o babalaô aponta o orixá de cada um sua intuição tem aqui o papel de lhe indicar, entre as legendas do odu, a personalidade profunda de seu consulente. Assim, "bons trabalhadores os filhos de Ogum; imperiosos, turbulentos, aventureiros os filhos de Xangô; vaidosas, inconstantes, volúveis as filhas de Oxum; austeros os filhos de Odé; extremamente bondosos e tolerantes os de Orixalá, ou tolerantes mas implacáveis os de Naña-buruku" (34, 124). Contudo, cada orixá tem várias manifestações, e não quer dizer grande coisa a afirmação que, por exemplo, alguém é filha de Oxum. Entre Oxum Aparã (guerreira, que vive nas estradas com Ogum) e Oxum Abalô (vaidosa, que brinca com leque) há muita diferença. Assim, os modelos oferecidos dão ampla margem de variação. Se o orixá escolhe o filho, o filho também escolhe o orixá. E, no caso de se consagrar um homem a um deus que não é o seu, estabelece-se o conflito entre as expectativas externas com base no mito, e suas necessidades internas. Conflito que irá se traduzir por infelicidades sucessivas, até que o verdadeiro dono da cabeça seja reconhecido e aí consagrado.

O relacionamento entre orixás e homem é baseado em mútua dependência. O santo, na medida que recebe os sacrifícios e oferendas, vela por seu sacerdo-

te e o conserva sob sua proteção para que continue a fazê-las. Para existir e descer entre os fiéis, no corpo de seu filho, o santo requer alimentos apropriados e sangue dos sacrifícios em sua pedra. São renovações de aliança, que permitirão manter o poder do axé (força mágico-sagrada). Um deus que não tem filhos, nem desce, está desaparecendo; diz-se que "voltou para a África". Muitos orixás retornaram, quando o segredo ou a memória perderam a forma de preparar seus cavalos. "Gunocô voltou para África... ele fala no vento, mas ninguém mais entende" (9, 216).

A aproximação da morte, rompe essa ligação mística. Apenas Iansã, que lutou com Ogum, e nada teme, permanece junto a seus filhos; os outros deuses afastam-se espavoridos durante a agonia. O orixá que, ao ser chamado não vem tomar seu cavalo, nem lhe responde no jogo sugere que o fim de sua vida está próximo. Há mitos, pelo menos quanto a Xangô e Oxalá, que explicam essa aversão.

No velório, por vezes, uma assistente cai no chão tomada por um "santo bruto". É o orixá que perdeu seu cavalo, enfrentando o medo da morte, e exigindo do novo servidôr. Nesse caso, o despacho de todos os pertences do morto, não ocorrerá. Apenas sua pedra, e objetos do pegi pessoal serão postos a seu lado. Essa é a

origem dos achados de "fetiches e ídolos africanos" no cemitério de Quinta dos Lázaros que Nina Rodrigues registrou. (35, 53).

A complexidade dos ritos que desfazem a união homem-deus, varia no mesmo sentido do tempo e da força da ligação. Uma ialorixá, requer 7 dias de cerimônias; uma iaô apenas 3, e em seu axexê os ilus (pequenos tambores) não tocam. Esses ritos tanto no Daomé quanto no Haiti, traduzem sempre uma retirada do deus do corpo do fiel. É o "dessounin" haitiano descrito por A. Métraux (27, 217): o sacerdote (hougan) pede aos presentes que se afastem, e levantando o lençol que cobre o corpo, se agacha sobre ele. Sempre sacudindo seu chocalho, murmura rezas no ouvido do morto, e chama por seu nome três vezes. Então, um tremor percorre o cadáver que, lentamente, levanta a cabeça e o tronco como se fosse sentar-se, para em seguida recair inerte. Não é uma volta à vida pelo poder do sacerdote; é uma "simples contração muscular produzida pelo deus, na hora em que é arrancado aos despojos de seu servidor". E, como no Brasil, o loá libertado pode, nessa hora, ir se alojar em alguém que se tornará o herdeiro das obrigações que o morto tinha com o deus. P. Verger, no Daomé, também se refere a uma retirada do deus, ou do receptáculo do deus"; esse seria o sentido das informações de João do Rio sobre a morte das iaôs: "existe uma obrigação que consis-

te em rapar uma parte da cabeleira para saber se o deus também parte" (4, 29).

Marcando a rutura no plano do relacionamento social, há a cerimônia de "tirar a mão da cabeça", expressão técnica, segundo Manuel Querino (31,93) para o que ocorre após o falecimento do chefe de um terreiro. O sucessor designa o dia para a realização do rito. Cada pessoa feita, contribui com cinco mil réis, uma navalha nova, patos, galinhas e pombos. O indivíduo mais idoso depila, e lava com sangue dos sacrifícios, a cabeça das filhas; oferenda que aí ficará até o dia seguinte. Isso as livra de permanecer como filhas de um egum. Estando morto quem lhes fez o santo, o que "pôs a mão em suas cabeças", esse contato talvez afugente os orixás e impeça sua descida. Outro risco, seria que, da morte, o "pai" reclamasse suas filhas.

Iniciação e ritos fúnebres, são parte de um contínuo. Bastide (6,7) observa que a sequência dos procedimentos rituais é inversa à da iniciação (banho de sangue precede ao banho de folhas) é a lógica da inversão, buscando desfazer o que foi feito.

2.3. - O futuro: a morte

O tempo do homem, em seu terceiro aspecto - o futuro - revela o mundo próprio (Eigenwelt). Nas religiões africanas, o emi, espírito ou ye, entre os

elementos formadores da alma, traduziriam essa vivência. O mundo próprio compreende a autoconsciência, e as relações pessoais do indivíduo consigo mesmo; possuir um emi, significa que "somos donos de uma existência que nos é própria, somos um indivíduo" (6, 310). Na tradição religiosa do Daomé, cada homem nasce sob um signo duplo: o de seu djoto (antepassado guardião), e o peculiar a ele mesmo. São duas palavras de Ifá, definindo a vida: a primeira revela o ser como parte do contínuo das gerações; a segunda é a fala do destino que enfrenta sozinho, no momento, a consciência de sua identidade.

Emi ou espírito, por sua natureza, pode afastar-se do indivíduo a que está ligado. Seu afastamento, durante o sono, origina os sonhos "é o que o espírito da pessoa está fazendo pelo mundo" (34, 131). É o relacionamento consigo próprio que, muitas vezes, se deve ser interpretado pelo babalaô, é por ser a voz do estranho dentro de mim. Os sacerdotes de Ifá, aprendem em sonho, histórias que vão se juntar e completar os mitos ancestrais ligados aos odu, e permitir novas interpretações do jogo. Nos "primitivos" a alteridade não é rejeitada no imaginário; não é uma realidade à parte. É integrada e pode ocasionar modificações de atitudes ou sacrifícios aos santos. Contudo, perceber-se como duplo é ameaçador; sugere a duplicidade do mundo. Surgem os perigos no caminho do sono: a sombra (alma destacada e vi-

sível) pode ser laçada por um feiticeiro. O indivíduo passaria a viver como sonâmbulo. "Manda-se o egum para pegá-la na sombra e a alma fica escrava prá se mandar fazer o que quer" (34, 131). Perder a irrealidade o torna irreal, sonâmbulo, pouco humano. Com o emi, o feiticeiro aprisiona também as características do mundo próprio: a capacidade de comprometimento e da tomada de atitude pessoal, o projeto.

O futuro, não como causalidade imediata, mas como destino, implica para o ser a perspectiva da morte. O ye, parte imortal do homem, abandona o corpo no enterro (como o emi) mas permanece nas imediações. O espírito é a morte dentro do homem, o egum que será. Um informante dizia a René Ribeiro, que ao morrer seu egum seria chamado babajokô teé (baba= pai, joko teé: nome que recebeu na iniciação). A maioria dos autores faz derivar egum de égungum esqueleto, osso. P. Verger, baseado na diferença de pronúncia entre as palavras, contesta essa derivação (39, 192). Mesmo que haja engano na tradução, a falha permanece reveladora. Recorda os estudos de Luis Dias de Andrade, sobre o Psicodiagnóstico de Rorschach, onde os conteúdos Anatomia caracterizariam o Eigenwelt. O esqueleto é a morte dentro do homem, "o invisível condicionante do futuro" (2, 149).

Com a morte, o espírito passa a exigir dos familiares os ritos necessários para fixar-se num va

so da ilé-saim (casa dos mortos), junto aos antepassados, sob guarda de Iansã. Essa exigência, foi registrada por João do Rio, na forma de um grito que ecoa durante o velório: "Emim, tocoloni mopé, cá-um-pé, emim! (eu que morri hoje, quero que chamem por mim)" (4, 47). Conforme Manuel Querino, a invocação do egum só ocorrerá um ano depois (31, 96). O ritual funerário, o axexê, tem finalidade oposta: afastar a alma para que não perturbe os vivos.

Na Bahia, "axexê", serve para designar os três ou sete dias de cerimônias fúnebres, e "sirrum" é o nome da cerimônia realizada no último dia. É a informação de Diário da Bahia 5/1/1938, quando faleceu Aninha, ialorixá do Axé de Opô Afonjá: "... haveria em seu terreiro de S. Gonçalo do Retiro a cerimônia do axexê. Nesta reunião tomam parte todos os ogãs, filhos e pais quando se reza pela falecida, apagando seus passos no terreiro. Finalmente no sétimo dia, realiza-se o cerrum..." (cit. 15, 78) Edison Carneiro, esclarece que axexê é o "candomblé funerário nagô" (13, 177), e sirrum o de origem angola (id., 188). São termos de nações diferentes. O fato de na Casa das Minas de S. Luis do Maranhão (gêge), como no Haiti, o termo sihum designar os funerais, parece indicar sua origem daomeana.

Esse afastar a alma da terra, o axexê, varia em sua duração de três a sete dias. As diferenças

correspondem ao grau hierárquico do defunto, e também às nações. Segundo R. Bastide, os atabaques, intermediários entre deuses e homens, não tocam nos funerais. O antagonismo entre deuses e mortos, impede "queda no santo" no axexê. Os tambores utilizados, são os ilus, ou jarros de barro onde se bate com abanos de palha e cuias emborcadas em alguidares com água e tocadas com varetas. Entre orixás e eguns, há uma só ligação: Iansã, a que nada teme, o único orixá presente no funeral... Ainda assim o relacionamento permanece conflitivo; Iansã é a única que pode dominar os eguns. Além dela, só o espírito vem ao axexê "vem mais uma vez dançar com os amigos", mas não é visível. Sua chegada é assinalada pelo apagar das luzes, que ninguém ousa acender. Os presentes como proteção, têm nos pulsos fibras de palmeira. Isso impede que a alma penetre em seus corpos. Há danças individuais e coletivas, antes que o espírito venha buscar o sacrifício. As oferendas, os objetos usados no axexê, e o material litúrgico do morto são, por fim despachados. Com isso termina a cerimônia; a alma não tem mais nada que ver com este mundo "virou alma do outro mundo, egum ixibô ourum" (Frikel, cit. 7, 339).

No Haiti, a tradição do sihum daomeano é mantida em certos santuários, mas o ritual só é observado para os altos membros da hierarquia. Após a morte, os iniciados do vodu, devem passar pelo menos um ano e

um mês no fundo de um lago ou rio. Passado esse tempo, exigem que a família os retire da água; queixam-se do frio, aspiram ao calor do sol. Se não são atendidos, castigam os parentes com uma doença grave, que só a celebração do ritual poderá curar. O "tirar os mortos da água", consiste também em transferi-los para potes, que vão para o santuário, onde se poderá daí em diante, consultá-los. Falarão com voz nasalada ou aguda, através do chefe do santuário, para dar conselhos ou ordens a seus descendentes.

No Brasil, o centro do culto dos eguns, é um terreiro em Amoreiras, ilha de Itaparica "para que os mortos possam sair mais facilmente da água" (7, 177). Essa ligação morte-água, se evoca metáforas de nascimento e renascimento, também se explica na representação africana do universo: uma esfera, formada por duas metades de cabaça (Céu e Terra, Obatalá e Odudua), cujos bordos se ajustam perfeitamente (linha do horizonte). Esta cabaça flutua numa meia cuia maior. A Terra é plana e rodeada de água. Compreende-se então que, no início das festas, paralelamente ao padê de Exu, expulsa-se as almas: "Egum ayê ixibo orum moju barê (fora do mundo, ó almas; eu vos saúdo, almas)" (7, 307). É fora do mundo, da terra habitada, portanto nas águas o lugar dos mortos.

Na Bahia, o culto dos mortos, embora nunca tenha atingido a importância social que desfruta na

África, permanece atribuição de uma sociedade secreta. A lei do segredo, que prende seus membros, manteve muito tempo desconhecida sua existência. Admitia-se que fosse apenas uma lembrança trazida da África, onde as almas formavam uma espécie de maçonaria (35, 56) (32, 92). Reconhecida mais tarde sua sobrevivência, as informações permanecem escassas, e as descrições pouco precisas.

A Sociedade dos Eguns, é estritamente masculina; os que conseguem responder às questões propostas pelo chefe passam a ser oge (título a que se acrescenta um baba:pai, respeitoso). Tornar-se babaoge, é tomar posse de um segredo; divulgá-lo é condenar-se à morte. João do Rio (4, 44) fala da frequência desses assassinatos no Rio e na Bahia. Contudo, é sua uma das descrições mais detalhadas, feita no Rio de Janeiro de 1900 (4, 46-50).

A Sociedade visa manter a ligação entre mortos e vivos. Outrora, como na África, visitava e consolava as famílias recentemente enlutadas. Atualmente suas funções parecem restringir-se a:

- fixar os eguns em potes de barro na ilé-saim; "fazer o egum" paralelo de "fazer o santo".
- invocar os mortos, controlá-los, saber suas vontades, fazer-lhes oferendas.

O calendário das festividades no terreiro de Amoreiras é pouco conhecido. Sabe-se que a grande festa dos eguns (ogé-messê, ilê nhanga), que na África é um festival público de uma semana, em junho, na Bahia é cerimônia privada feita a dois de novembro. Há indicações de festividades em datas definidas, em louvor dos padroeiros do terreiro (37, 83).

A hierarquia da sociedade, pouco conhecida, pode de maneira geral dividir-se em dois grandes grupos: o mais importante, que controla as aparições, e o dos que desempenham os papéis de Egum.

Um banquete é oferecido aos antepassados, na ilê-saim; só os homens podem aí penetrar. Terminadas as homenagens, os homens voltam para junto das mulheres. Soam gritos na câmara secreta, e seguidos pelos sacerdotes, surgem os eguns. Surgem completamente envolvidos em belas roupas "frágeis e espantosas arquiteturas de panos, couros e fios onde são enganchados crânios de macacos, colares de búzios. O dançarino desaparece sob o conjunto que rodopia, fantasma multicolor" (16, 93). Não pode ser visto, pois morreria, e com ele toda mulher que o desvendasse.

O alabá (presidente da sociedade), empunha o bastão com que invoca e dirige os eguns, controlando-os para que não se juntem aos vivos, pois os mor -

tos não enxergam. E, se o vento que suas roupas levanta quando dança, traz sorte, tocar nelas pode ser fatal. É Baba Egum que vem rever seus descendentes, e com voz rouca e particular chamada iwi (40, 239) canta fórmulas rituais antigas, que frequentemente só os mais velhos conhecem. Após cantar e dançar, senta-se e descansa, como quando era vivo; então dá conselhos e faz predições.

Na África, indicadas por Ifá, máscaras são esculpidas para receber os espíritos; e a sociedade dos egum as reúne. Em junho, saem e dançam, exprimindo-se os ancestrais nos dançarinos. Quando Baba Egum se manifesta, é uma máscara, não um filho que está possuído. O filho se transforma no orixá, durante o transe. O dançarino mascarado, não é o morto; é um homem, que empresta voz e gesto ao egum.

CAPÍTULO 3O PANTEÃO

No panteão ioruba, o deus criador e todo-poderoso é Olorum (senhor do céu). Não possui sacerdotes especiais, santuários ou representação concreta. Tem sido constantemente descrito como afastado das preocupações terrestres e humanas e, tão altamente colocado que não pode ser atingido. Recentemente, alguns autores têm questionado se Olorum não se encontra mais ligado aos homens do que se acreditou no passado. O fato de recorrer-se a ele em ocasiões de grande calamidade, como seu papel destacado em fórmulas divinatórias, reforçam a nova perspectiva. Para W. Bascom (5, 44) Olorum poderia ser chamado o deus do destino, o que dá ao indivíduo no momento do nascimento, o papel que terá na vida. Cada homem desenvolverá esse papel com seus próprios meios e com a ajuda das divindades inferiores, que pode tornar favoráveis. O deus supremo, longe de ser indiferente, seria apenas diferente; um além do conhecimento e da capacidade humana, aquele que "está no segredo de um unitarismo inviolável. Ele se recusa todo dualismo, não é macho nem é fêmea. Se recusa estar entre os inertes sem alma, não é pedra nem fumaça. Se recusa ser força vegetal, não é erva nem árvore" (20, 35).

Os orixás e voduns são forças divinas que representam e comunicam Olorum e os homens. Esses intermediários, são por vezes, descritos como traços do caráter divino. Assim, Ifá seria sua onisciência, Obatalá sua compaixão e pureza, etc.. Cada deus tem um objeto material, que lhe serve de símbolo, onde recebe oferendas; os nagô são formais: não adoram esses objetos, mas os seres que aí estão representados. A pedra "ota" do santo, é venerada não enquanto pedra, mas porque manifesta uma realidade sagrada.

Cada homem pertence, como filho, a um orixá e participa de seu caráter; eles parecem modelos de identificação que a cultura fornece a seus membros. Sua descrição, na mitologia, reflete o conhecimento dos homens sobre si; embora possa ser uma simplificação, é também uma ampliação de características humanas significativas. Além disso, como representações simbólicas, sua interpretação é função da capacidade e do conhecimento do intérprete. A reelaboração contínua de seus aspectos, é uma constante.

Ante o babalaô, ao saber qual é o seu orixá, o indivíduo tem mais uma confirmação de sua escolha, por vezes secreta, que propriamente uma revelação. A identificação com o orixá, é a aceitação pelo homem de viver seu próprio mito nas linhas do modelo. A variação dos modelos garante liberdade nas construções; além de

cada deus ser múltiplo (7 Ogum, 12 Xangô, 16 Oxum, 17 Iansã), eles tem um caráter pessoal, com diferenças finas, segundo o homem que o possui.

Descrever o panteão e caracterizar todos os tipos de temperamento com suas variações, é trabalho a ser feito; contudo, um esboço sumário das características de cada deus principal, pode ser conseguido através da inspeção dos mitos e orikis que lhes são próprios.

Exu - comumente descrito como moleque, irresponsável e brincalhão. É um deus "indiferente ao bem e ao mal, executor irresponsável das ordens do destino... missão severa, suavizada pela graça travessa da infância" (42, 34-5).

"Ele sobe no fogão para jogar sal no molho.

.....

Se Exu quer entrar num país, entra com violência.

Vai com uma peneira comprar óleo no mercado.

.....

Amarra uma pedra na carga de quem tem um fardo leve...

Rogo para não amarrar uma pedra no meu fardo". (40,242)

A primazia nas oferendas lhe é assegurada por sua função de mensageiro. A segunda-feira é seu dia, sua cores o vermelho e o preto. Tem poucos filhos; uma descrição literária de um deles seria a de Vadinho, em Dona Flor e seus dois maridos, de Jorge Amado.

Ogum - orixá do ferro, e de todos que o utilizam (ferreiros, agricultores, guerreiros, etc..) Descrito como um guerreiro temível, sanguinário, insaciável (39,179) que,

"Tendo apanhado água em casa e no caminho, se lava com sangue.

Ele mata à direita e destrói à direita

Ele mata à esquerda e destrói à esquerda" (40, 245)

Quando cavalga suas "feitas" imita a guerra, brande uma espada e tem expressão feroz. Seus filhos portam colares azul escuro. No Daomé, é Gu, herói cultural com importante papel na cosmogonia; protetor do lar, dá ao homem as habilidades técnicas. Traço que parece conservado no Brasil, onde são considerados "bons trabalhadores" seus filhos.

Ogum é solteirão, mora no mato, a céu aberto; sua forja poria fim a qualquer espécie de teto (13, 78).

Num mito (39, 171), Ogum após conquistar a cidade de Ire, mata o rei e põe no lugar, seu filho mais velho que ganha o título de Onire. Em seguida, parte para novas conquistas e retorna à Ilé Ifé, de onde saiu. Um dia, decide voltar a Ire. Chega durante uma cerimônia que exigia silêncio de todos os participantes. Ogum tinha fome e sede; ninguém lhe falava. Encoleriza-

do ante o silêncio que tomou por desprezo, começa com golpes de sabre a quebrar jarros que acreditava cheios de vinho de dendê; exaltado pela ação, começa a cortar cabeças até que Onire, seu filho, lhe oferece suas comidas prediletas e muito vinho. Apaziguado, Ogum lastima sua violência, e declara: "qualquer que seja a bravura e valentia de um homem, ele precisa um dia de um canto onde repousar; eu tenho feito até aqui prova de bastante coragem". E, abaixando seu sabre no chão, entra na terra. Antes de desaparecer, diz algumas palavras que não podem ser repetidas inconsequentemente, porque quando pronunciadas durante uma batalha, Ogum surge em socorro de quem o chamou.

Xangô - orixá dos raios e trovões. Cultuado na quarta-feira, sua cor o vermelho, sua insígnia um machado duplo. Patrono da justiça, arrogante, impaciente, orgulhoso.

"Ele bate e joga no chão aquele que é estúpido.
Ele corta secamente o muro do mentiroso.

.....

Ele mata o que exagera e fecha sua porta.

Ele dança selvagememente no quintal do atrevido

Rei que toma esse e toma aquele

.....

Se Xangô mata o sangue escorre

Se Xangô vê o sangue ele o bebe" (40, 255).

Teria sido o quarto rei legendário de Oyo. Tinha o poder de por fogo pela boca e narinas, aterrorizando assim seus adversários; ganha muitas guerras e anexa territórios. Seu fim foi misterioso; segundo uma versão, seu caráter violento e aventureiro "É um louco que vai por todos os caminhos abertos" (40, 254), lhe trouxe inimigos na corte. Para se desembaraçar de dois generais, faz com que combatam entre si até à morte, e envia o vencedor para uma expedição guerreira votada ao fracasso. Há descontentamento geral, e Xangô, abandonado por todos, se enforca numa árvore.

Apresenta-se como um homem forte e ágil, alegre e sensual, em suas formas jovens. Dança vivamente o "alujá" e o "tonibobê", ritmos acelerados e guerreiros. Filho de Oxalá e Iemanjá, casou-se sucessivamente com Obá, Iansã e Oxum.

Oxossi - deus da caça e dos caçadores, mora na mata. Filho de Iemanjá, fugiu um dia para a floresta e se perdeu. Ossaim, dona das folhas, tomou-o para ela e ficou se servindo dele como seu caçador. Quando foi encontrado, já era homem, e estava tão apaixonado por Ossaim, que não quis voltar para casa. (34, 49)

Quinta-feira é seu dia consagrado. Seus adeptos usam colares de cor verde, e na dança imitam a perseguição da caça e o arremesso de flechas. Quando pos

sui suas feitas, seu brado (grito especial) é como um la
tido. Ele

"É firme e forte como um rochedo antigo

.....

Dentro do mato e no mais fundo da floresta,
encontra sua comida.

Ele pisa caminhos perigosos, mas seu pé não vacila. (12,
116)

Iansã - ou Oiá, orixá dos ventos, das tempestades e do
rio Niger, que conforme um mito, teria formado
com suas lágrimas, quando certa vez, Xangô esteve desapa
recido. Sua dança é guerreira, imitando tempestades e
ventos desencadeados; com os braços estendidos para a
frente, repele os eguns.

Numa lenda, Xangô lhe pede que traga os
feitiços que lhe permitiam lançar fogo pela boca e pelo
nariz. Iansã, desobedecendo instruções de Xangô, usa
também os feitiços e consegue a respiração de fogo que o
marido queria guardar só para si. É uma deusa de tempe
ramento ardente e impetuoso, e "muito popular entre as
mulheres por seu genio irrequieto, ativo e empreendedor"
(13, 79). Sua cor é o vermelho, e é cultuada na quarta
feira, junto com Xangô, de quem é a mulher principal.

Oxum - na Nigéria, deusa do rio Oxum; no Brasil, o orixá
das fontes e rios. Faceira e sedutora, dança o

igesha, ritmo lento e sensual, com um leque de cobre(abe**ê**) e, imita um banho no rio. É descrita por Jorge Amado "uma senhora de semblante muito calmo e vive retirada em sua casa parecendo a própria mansidão. Mas vai se reparar é uma faceira, cheia de melindre e dengue; por fora água parada, por dentro um pé-de-vento... essa enganadeira foi casada com Oxossi e com Xangô e, sendo das águas, vive consumida em fogo" (Dona Flor e Seus Dois Maridos, (23, 249).

"Oxum é suave.

É uma freguesa dos mercadores de cobre.

Agita seus braceletes para vir dançar.

Ela vai com o passo altivo.

.....

Mulher descontente no dia em que seu filho luta

..... (12, 250)

Não há onde não se conheça Oxum, poderosa como o rei

Iemanjá - é a deusa do mar e também da água doce no Brasil. Na Nigéria, mora em Abeokutá, no rio Ogum. Simboliza a maternidade; os escultores a representam grávida, com as mãos ao lado do ventre e seios volumosos. Suas cores o azul e o rosa seu dia o sábado, seus símbolos seixos marinhos. Esposa de Oxalá, maternal e doce, "simboliza a fecundidade, a reprodução da espécie, a natureza em todo seu esplendor" (14, 167).

Omolu - deus da varíola e das doenças contagiosas. En-

tre os ioruba, seu nome Xapanã (o que mata e des-
trói), é considerado perigoso de ser pronunciado. Cha-
mam-no então Obaluaiê (rei do mundo). Dança com o ros-
to escondido num capuz de palha (filá), pois a doença o
desfigurou. Sua dança simboliza as febres, as coceiras,
os sofrimentos da doença. Para ele se toca um ritmo cha-
mado opanijê ("ele destrói alguém e o come") (39, 185).

"É um orixá que corta a estrada.

.....

Coisa muito forte.

Ele cai na estrada e a fecha como um espinho.

O espinho faz mancar a quem entra na cidade

Ponta no olho" (40, 244)

Num mito, os orixás reunidos no palá-
cio de Oxalá, dançavam; Xapanã tentou imitá-los. Mas, co-
mo é coxo, tropeçou e caiu. Todos os orixás riram. Xa-
panã, irritado, tenta infectar a todos com a varíola.
Oxalá, manda que se retire, proibindo-lhe a convivência
com os outros deuses (36, 363).

Muito popular, conhecido como "médico
dos pobres", suas cores o preto e branco, seu dia da se-
mana segunda-feira.

Nanã - ou Nanã-Buruku, é considerada a mais velha das
divindades das águas. Dança com dignidade e cal

ma, como se levasse uma criança nos braços. Seus filhos são descritos como serenos, mas implacáveis. No Daomé é um deus andrógino, anterior a Mawu-Lisa e à criação do mundo. Seu domínio, as águas paradas parece recordar sua relação com a matéria prima, do Caos.

Oxumare - é Dã no Daomé; simboliza o movimento, a continuidade. Protetor e auxiliar dos outros voduns, principalmente de Hevioso (Xangô). É representado no arco-íris; e concebido sob forma de uma serpente, masculino na parte vermelha e feminina na azul. A terça-feira é seu dia consagrado; em sua dança aponta o céu e a terra.

Oxalá - o deus da criação. Protetor e benevolente, ori-xá da pureza e da compaixão. Cultuado na sexta-feira, sua cor é o branco, e em suas comidas não se usa sal ou azeite.

"Ele é o proprietário do véu todo branco
Rei justo como a mão de Ifã

.....

Auxiliar poderoso na terra dos homens
Ele desata seu véu branco e o dá de presente à criança
Orixá Olufon tem o olho alegre.

.....

Ele é o proprietário da lei e toma o comando
Ele desperta e institui duzentos costumes.

Homem esbelto e sem cicatrizes.

Sua atividade na terra não tem limites.

Redondo como uma praça de mercado". (40, 249)

CAPÍTULO 4

A RELAÇÃO HOMEM-DEUSES

Toda religião busca o relacionamento do mundo humano com o sobrenatural; acercar-se ao sagrado, porém, é tarefa perigosa que deve ser progressiva. No candomblé, a intimidade com o divino é marcada por ritos que delimitam três etapas. Tais ritos estabelecem também os graus da hierarquia sacerdotal. Comumente descrito como "culto de possessão", essa designação leva em conta apenas o momento culminante e mais espetacular dos cultos afro-brasileiros. Em torno dos "cavalos de santo" gravitam membros mais ou menos responsáveis pela organização e continuidade do culto.

A cerimônia da "lavagem de contas", representa a primeira ligação, ainda fraca, com os deuses; os que a ela se submetem tornam-se "abiã", grau inferior da hierarquia. Passando a membro do candomblé, o indivíduo se liga a encargos e deveres. Uma abiã, não pode comer os alimentos considerados tabu para seu deus, ter relações sexuais no dia da semana que lhe é consagrado, e compromete-se a participar das despesas e tarefas do santuário a que se ligou. É uma ligação que deve ser renovada, já que o tempo tende a enfraquecê-la.

O grau intermediário dos ritos de entrada, é celebrado com o "bori" (dar de comer à cabeça).

Nele a participação com o orixá, e a incorporação ao culto é mais estreita. É o grau mais elevado para o acesso dos membros de um candomblé, que não serão montados pelo santo. Aí se inscreve a categoria dos ogãs, com seus numerosos cargos; ainda que submeter-se ao bori não conduza o indivíduo à categoria de ogã.

A iniciação, abrange lavagem de contas e bori, além de seus ritos específicos, já que a comunhão mais estreita com o orixá requer a passagem pelos graus intermediários. Com a fixação do santo na cabeça de sua filha, estabelece-se a ligação que só a morte irá romper. As "feitas" terão a função de canal e templo vivo, utilizados por deuses e homens em sua comunicação.

Como ponto de destaque nas cerimônias públicas do candomblé, o "estado de santo", atraiu a atenção da maioria dos pesquisadores. Enquanto para os fiéis, é apenas um deus que cavalga seu filho, os estudiosos têm buscado categorias que permitam enquadrar o fenômeno nos termos de seus sistemas conceituais. Nos primeiros trabalhos, feitos por médicos, quase sempre psiquiatras, o transe foi englobado nos fenômenos de histeria, sonambulismo provocado ou neurose. Atualmente abandonada, essa tese trai em sua inadequação, a impropriedade dos modelos que a época oferecia aos pesquisadores. A classificação baseada nas epidemias de possessão da Idade Média

européia, não levava em conta as condições culturais. A "queda no santo" não é uma epidemia, nem se propaga; é organizada e controlada pelo grupo de culto. Além disso, conforme R. Bastide (8, 68) as grandes epidemias místicas ocidentais surgiram em épocas de crises alimentares, políticas ou sociais (mudanças de estrutura), enquanto o fenômeno de possessão africana ocorria (antes da colonização) em estruturas de equilíbrio social. Também o isolamento e segregação do mundo patológico, onde o indivíduo permanece fechado sobre si mesmo, não tem paralelo na roda dos orixás. Sua dança é compartilhada e flexível conforme as situações. Quando dançam Xangô e Oxum, há sensualidade; se chega Obá há luta com Oxum; se é Oxossi quem chega, é Xangô quem rivaliza, etc.. Embora se admita que possa haver casos patológicos entre os filhos de santo, falta ainda uma teoria sobre o transe que permita compreender como indivíduos normais possam também ser "cavalos dos santos".

Enquanto nos primeiros estudos, com Nina Rodrigues e Artur Ramos no Brasil, Dorsainville e depois Louis Mars no Haiti, o candomblé ou vodu, estimulam e revelam patologia, a evolução do pensamento psiquiátrico e antropológico permitiu nova aproximação do problema. Analistas mais recentes, como René Ribeiro, têm mostrado no Brasil, que os cultos de origem africana têm uma função de ajustamento social para uma população deserdada,

mal integrada à sociedade global, sendo portanto fator de equilíbrio e saúde mental. Assim, as cerimônias surgem como reação a problemas mentais diversos; um tratamento, em que o ritual concorre para a cura e não para a enfermidade. A mudança do enfoque não chega porém, a quebrar a continuidade entre as concepções: o candomblé permanece uma associação de doentes.

O que permitiu a passagem da primeira para a segunda tese, foi o advento do funcionalismo na antropologia; se todo fenômeno social, subsiste na medida que preenche uma função necessária para o indivíduo ou para o grupo, resta ao pesquisador buscar esta função. Num inventário das funções do transe reveladas pelo antropólogo (8, 85) ressaltam:

1. a necessidade característica das religiões africanas, de intermediários entre o sagrado; de encarnar os deuses para que cumpram suas tarefas de ter templos vivos e confrarias organizadas a fim de assegurar a harmonia do cosmos e da sociedade. Essa seria a função primordial, todas as outras se ligando a ela.

2. a profecia em transe. Entre os nagô, onde a adivinhação não é essencial no transe, pelo menos no Brasil, há durante a iniciação um ritual especial e secreto que consiste em dar à iaô, a clarividência.

3. a cura de doenças; de onde derivaria nas sociedades americanas a aproximação dos cultos de possessão de psicodramas (René Ribeiro) ou sóciodramas (R. Bastide).

Assim, sobre uma função religiosa ~~de~~ se inscreve uma outra função: a do fenômeno do transe e iniciação como tratamento. Contudo, nos critérios para recrutamento dos futuros cavalos de santo, a doença é um dos signos possíveis. Os sonhos, a adivinhação, um achado estranho, por ex. de um seixo, são formas que podem indicar a exigência do deus. Na América, o padrão corrente nagô em que toda família devia ter ao lado do sacerdote (não sujeito a transe) uma iaô para o deus, não pode ser conservado pela quebra das linhagens. Por isso, atualmente, no candomblé e no vodú é necessário ser tomado pelo deus para que ocorra a iniciação. A possessão de um indivíduo não iniciado, "santo bruto" no Brasil e "loá bossal" no Haiti, é a marca do orixá que, imperativo, exige seu cavalo. Em qualquer caso, a habilidade e função do babalorixá consistirá em mergulhar o noviço num transe completo, com a ajuda de um banho de folhas, que precede ao banho de sangue. Conforme P. Verger (39, 171) durante a iniciação o noviço fica mergulhado num estado de hebetude, de atonia mental seu espírito parece vazio, apagadas todas as lembranças, tudo esquecido. Os nagôs o chamam então de "obutum". Após o banho de sangue, o es-

tado de fraqueza e choque das iaôs é chamado "omantu" (criança nova). É nesse estado que os ritmos, danças e cantos são ensinados ao noviço de modo que "possam daí por diante ao ouvir certos motivos musicais entrar de novo em estado semelhante. Assim, não importa quem pode ser iniciado e então possuído" (8, 73).

Para M. Herskovits, a possessão é fenômeno muito geral e antigo para ser patológico. Busca no condicionamento de reflexos, um modelo explicativo; assim, certas reações motoras ou emocionais ligam-se tão estreitamente a certos cantos e toques de atabaque que quando são ouvidos desencadeiam os primeiros. Enquadra assim a possessão como fato normal do culto afro-americano.

A utilização de critérios diagnósticos que permitem distinguir normalidade e patologia, pode ser instrumento útil na compreensão do transe, favorecendo a inclusão de novos aspectos do fenômeno.

Em termos de permeabilidade à compreensão, encontraríamos dois momentos nas descrições do "estado de santo": as primeiras contribuições, geralmente de viajantes e escritores, onde a possessão é investida de brutalidade e violência desordenada. Mais que o desejo de pitoresco, ou de tranquilidade para a consciência do negreiro, parece ressaltar aqui a estranheza e incom-

preensão ante o fenômeno. O transe revela um mundo impe netrável e incompreensível, que não encontra eco no ob - servador. Não surpreende sua identificação com a loucu - ra. Ainda conforme Jaspers, o campo da compreensão é inesgotável, cabendo ao observador ampliar sempre : suas possibilidades; no caso, tal ampliação residia no abando - no do etnocentrismo, e no conhecimento da estrutura mĩti - ca onde se insere o transe. Esse aumento da capacidade de penetrar o fenômeno permite nova descrição do transe como "uma liturgia corporal admiravelmente regulada - em lugar da violência, uma verdadeira partitura de relações interindividuais de que os mitos ancestrais seriam os maestros, controlando cada instrumento para os fazer par - ticipar todos a um mesmo conjunto musical disciplinado, orientado" (8, 36).

A violência no transe não é, contudo, desconhecida no candomblé. Ela surge quando um "santo bruto" cavalga seu eleito e também quando Exu ou Ogum pos - suem seus filhos. No primeiro caso, procede-se à inicia - ção e daí em diante o transe obedecerá às regras tradi - cionais; no segundo, a violência obedece à mitologia. Há ocasiões em que a brutalidade da crise é uma punição pe - la desobediência às normas. É o caso das "toadas de cou - ro", o telebé dos africanos; cânticos que induzem os ini - ciados faltosos a crises de extrema violência.

A flexibilidade de comportamento, é a condição do organismo que permite escolher num arsenal de respostas possíveis a mais apropriada a situação. São as figuras naturais, na terminologia de K. Goldstein, que emergem de um fundo representado pela totalidade do organismo, e opõe-se às figuras não-naturais dotadas de rigidez.

Durante a iniciação, "reflexos condicionados são ensinados aos iniciados de modo que possam daí em diante, ou ouvir certos motivos musicais, entrar de novo em transe" (8, 73). Para Goldstein, um estímulo que provoca sempre a mesma resposta, é a negação da liberdade e revela o patológico. Contudo, nos filhos de santo não há essa ligação rígida. Uma "feita" ao ouvir o toque de seu orixá, pode entrar em transe ou não. Quando visita outro candomblé, que não o em que foi iniciada, não é bem visto que seja possuída. Mesmo em "sua casa", em dia de cerimônia, quando os deuses são esperados, não entrará em transe se estiver de luto ou em período menstrual. Se nada disso ocorre, ela pode não desejar o transe nesse dia, e beber grandes goles de água fria para evitá-lo.

No carnaval, após a cerimônia do lorogum, os deuses não descem, mas o candomblé pode participar da festa como o maracatú no Recife ou o afoché na Bahia (onde o de Otum, Obá da África, no Gantois é o

mais célebre). Ao desfile, antecede o padê de Exu e uma série de toques para todos os orixás. É muitas vezes, chamado "candomblé de brincadeira", e os mesmos toques e cânticos que provocam transes, aí não causam nenhum. Bastide, foi informado por uma rainha de maracatu: "os santos não podem descer, pois os tambores não comeram". Nas cerimônias fúnebres, o axexê, também não há possessão acompanhando danças e cânticos. A menos que Iansã, guardiã dos eguns, reclame uma de suas feitas.

A ligação música-transe, se revela bastante flexível, dando lugar para escolha e variações no esquema formal.

Uma terceira perspectiva seria situar o transe em termos de seu relacionamento com a realidade. Logicamente, normal é a adaptação a realidade; contudo aí se inclui, além do concreto e imediato, os sonhos e o inconsciente integrando à vida, aspectos de irreabilidade. Conforme Minkowski, "ao lado da realidade nua e bruta, há a realidade humana com seus afetos, com fenômenos também, que irrealis em superfície, são parte integrante dela"(28, 553). Assim, o transe parece assumir o caráter de comunicação entre domínios contrastantes de realidade; não só ao nível do indivíduo, quanto do grupo. Nas sociedades tradicionais, a alteridade é reconhecida e encontra canais de expressão valorizados.

Com Lacan, sabemos que a relação do homem com o mundo é feita em base de irrealidade. O estágio do espelho, é etapa primordial no relacionamento com o outro. É o relacionamento do indivíduo com seu duplo que prepara todo seu relacionamento posterior. No espelho, quando me movo, sinto o movimento mas vejo um fantasma que me repete. A imagem no espelho é ao mesmo tempo fonte de identificação e despersonalização. A ameaça contida na revelação de duplicidade, é ilustrada na reação ambivalente ante a posse por um "santo bruto": a eleição é honrosa, mas perigosa; necessita ser remodelada. O eleito deve ser imediatamente iniciado, protegido contra todos os desvios possíveis, amparado pela mitologia. A iniciação, como rito, força o homem a transcender seus limites, o obriga a situar-se junto aos deuses. Da união com seu deus, a *iaô* sai renovada; o conflito transforma-se em síntese, que vai ser evidenciada de várias formas, além da posse de um nome novo e secreto. Edilson Carneiro, chama a atenção para o caráter pessoal do orixá, que é sempre referido como a Oxum de Josefa, ou o Ogum de Maria (13, 23), mas também o homem adquire o sobrenome do orixá, e nessas bodas místicas a *iaô* (esposa), passa a ser Josefa de Oxum, ou a Maria de Ogum.

Embora o espanto e a estranheza da nossa lógica cotidiana e racional ante o transe, apesar da rejeição que o traduz em outros conceitos mais satisfatô

rios, porque tranquilizantes, o transe surge como fenômeno normal ao nível do indivíduo e do grupo. Ser o filho de um deus, trazê-lo fixado à cabeça, dar-lhe vida e corpo durante o cerimonial, parece ser um bom exemplo da capacidade humana de utilizar a irrealidade na acentuação e afirmação de sua existência.

CAPÍTULO 5

OBJETIVOS DO ESTUDO

O planejamento inicial centrava-se em torno das cerimônias de iniciação nos cultos de origem africana. O exame bibliográfico ressaltou seu papel capital nas sociedades tradicionais onde, através ritos de morte e ressurreição simbólicas, busca modificar radicalmente o regime existencial do neófito; torná-lo outro. O ponto básico, a ser ampliado e discutido, seria a questão, presente em vários autores da iniciação como fator de melhor integração do indivíduo.

O trabalho, a ser executado em um ano, projetava submeter um grupo de postulantes, a entrevistas e provas psicológicas individuais, antes e depois da iniciação. Em seguida, comparar os dados recolhidos utilizando cada sujeito como seu próprio controle; o quadro obtido seria então confrontado com um outro, elaborado anteriormente, de modificações teoricamente esperadas.

Contudo, com a integração do observador na realidade do candomblé, o tempo do planejamento revelou-se insuficiente para sua execução.

A iniciação é um rito tradicional e muito preciso, o que tornou necessário o entrosamento com um candomblé relativamente fiel à ortodoxia africana.

Encontro e entrossamento difícil, na medida que, no Rio é preponderante a influência da Umbanda, culto fortemente sincrético, que em relação às religiões africanas, representa um empobrecimento geral e progressivo. Além disso, o candomblé é um mundo secreto e mágico, onde a penetração é necessariamente gradativa. A informação, o saber, não é questão puramente intelectual: veicula força mística, que pode ser perigosa, se não for dosada. E, não só a lei do segredo é respeitada, como os membros do culto já viram ser utilizadas contra eles as informações prestadas.

Revelar, aos primeiros contatos o objetivo de pesquisa, favoreceu a participação na vida do santuário; não tanto com o fim de afastar suspeitas e aumentar a naturalidade, mas essencialmente vivenciar a situação no grupo, e tentar compreender melhor a comunidade. A curiosidade apressada, o "ir direto ao assunto" na inexperiência das primeiras visitas, despertou resistências e possivelmente sentimentos de invasão, traduzidos em recusa e distorção de informações.

Quanto às cerimônias de iniciação, não há data planejada e precisa para formação de um "barco" de iaôs". Apesar das despesas e trabalhos que acarreta, não há, em cada noviça a decisão consciente de "se recolher" numa época determinada. A escolha do momento, "depende do santo", ele é quem resolve", o que geralmente

ocorre durante as festas públicas, quando o candidato, tomado por um santo bruto, tomba desfalecido e completamente envolvido em panos, é carregado e recolhido para o interior da casa. A cena traduz, com eloquência, seu significado essencial: a morte da condição profana. Contudo, o sacerdote, em caso de necessidade, pode tentar convencer o santo a adiar sua exigência.

Os indivíduos que, em sua própria opinião, e na opinião do babalorixá, deveriam "fazer o santo" são numerosos, se comparados com a média de três iaôs por "barco". Isso torna necessário entrevistas e testes com cerca de 15-20 prováveis postulantes que, em sua maioria, visitam o candomblé sem assiduidade. Muitas vezes, entre o jogo de búzios onde o orixá reclama a iniciação, e a festa onde ela é "resolvida", passam-se muitos meses. Pode ocorrer também, que o babalorixá consiga apaziguar a exigência divina através de sacrifícios ou cerimônias de bori, por tempo indeterminado.

A segunda coleta de dados, foi planeja da para cerca de um mês após o "recolhimento", ocasião em que as iaôs retornam para suas casas. Entretanto, ainda que o período de reclusão no santuário ocupe em regra geral, 21 dias, a noviça, frágil em sua condição de recém-nascida, permanece em "resguardo", sujeita a uma série de tabus (só sentar-se no chão, evitar conversa com estranhos, ou dar-lhes a mão, etc.) por mais 3 meses. A re

tirada do kelê (colar especial, grosso e justo ao pescoço) é a cerimônia que, marcando o fim desse período, oficializa o término da iniciação.

Em termos médios, um grupo é iniciado por ano. Pude assistir por duas vezes a "festa do nome" (orunkô); a primeira, demasiado cedo e ainda pouco entrosado, na segunda já integrado e aceito, mas muito tarde para esse trabalho.

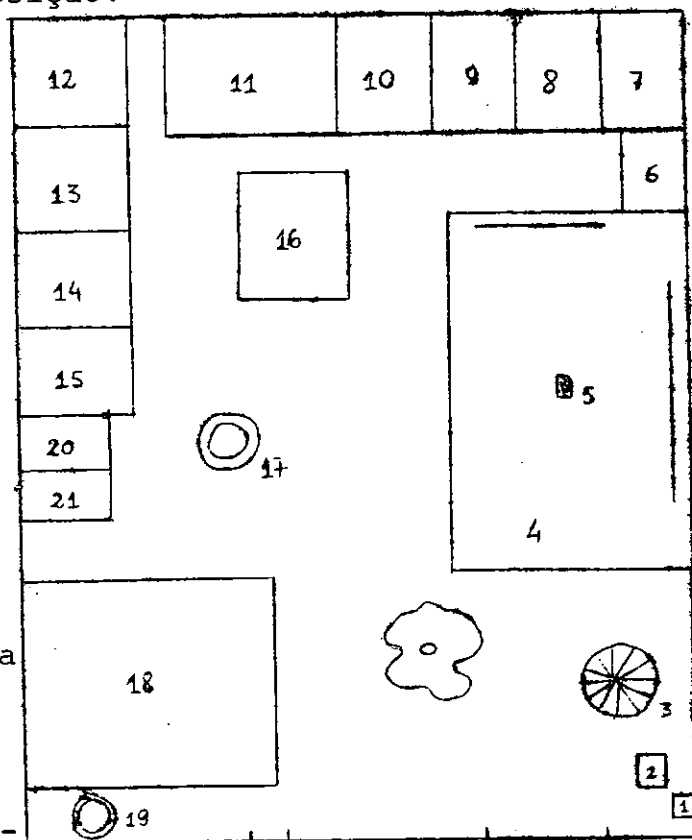
As dificuldades, valiosas enquanto favorecem melhor conhecimento do fenômeno, e da situação onde se insere, situam o trabalho apresentado num nível essencialmente exploratório e descritivo, base necessária para um estudo posterior mais estruturado.

CAPÍTULO 6

DESCRIÇÃO DO CANDOMBLÉ6.1 Situação

Localizado num subúrbio do Rio, distante cerca noventa minutos do centro da cidade, chama-se Tumba Kingôngo do Uizzamme (Casa de Omolu do Uizzamme), revelando não só sua origem banto, quanto o deus patrono do santuário. Fundado há aproximadamente dez anos, atualmente apresenta a seguinte disposição:

- 1 - casa de Exu
- 2 - casa de Egum
- 3 - cabana de Oxossi
- 4 - barracão
- 5 - axé do candomblé
- 6 - cozinha
- 7 - copa
- 8 - quarto dos santos
- 9 - casa de Oxum
- 10 - casa de Exu (barro)
- 11 - casa de Omolu
- 12 - rouparia
- 13 - roncô (pegi) onde é feita a iniciação.
- 14 - quarto para cerimônias
- 15 - quarto de jogo
- 16 - capela de Omolu (com imagens católicas, onde antes das festas um padre reza missa)
- 17 - poço do candomblé
- 18 - casa do zelador
- 19 - fonte de Oxum
- 20, 21 - banheiros



6.2 Pessoal efetivo

O fundador e chefe do terreiro, é baiano, "feito" há mais ou menos vinte anos, por Manuel Ciriaco de Jesus, pai falecido, do candomblé Tumba Junçara, de nação angola. É um homem ainda moço, risonho e afável, que exerce com firmeza sua autoridade. Casado, sua mulher é carioca, conta oito anos de "feita" e o ajuda na administração do terreiro. Ambos trabalham; ele numa gráfica, onde é sócio; ela como atendente num hospital do Estado. Residem em outro bairro, fora do terreiro.

Há 29 filhas "feitas na casa", distribuídas em nove grupos. Cada um compreendendo os que se iniciaram juntos, isto é, no mesmo "barco". A antiguidade é fator relevante na hierarquia, trazendo maior conhecimento e poder e, conseqüentemente aumentando encargos e restrições. Situação que se reflete no comentário ouvido de uma "feita" antiga e respeitada para uma iaô: "Se eu pudesse, nunca deixava de ser iaô. É tão bom, a gente não precisa se preocupar com nada".

Essa hierarquia entre os grupos, encontra paralelo na graduação dentro de cada barco. O primeiro indivíduo a ser recolhido, toma o título de "Dofona"; assumindo com ele ascendência e responsabilidades para com suas "irmãs de barco".

Num levantamento de dados pessoais sumários das filhas "feitas na casa", encontramos:

BARCO	DIGINA	SEXO	ORIGEM	IDADE	EST. CIVIL	INSTRUÇÃO	PROFISSÃO	ORIXÁ
1º 1966	Maíelulu Euangue Dadivuguinã	F F F	GB GB GB	45 52 37	Cas. Cas. Solt.	Primário Primário Superior	D. de casa D. de casa Almoxarif.	Iansã Ogum Xangô
2º 1967	Jijó Cicime Oyenaiú	F F F	GB PE BA	37 43 53	Cas. Cas. Cas.	Ginásio Primário Alfabet.	D. de casa D. de casa Cozinheira	Obaluaiê Oxum Iansã
3º 1968	Demburê Lundembo Neguijê	F M F	BA BA GB	62 38 30	Solt. Solt. Cas.	Primário Primário Primário	Doméstica Mecânico Contínua	Ogum Oxum Obaluaiê
4º 1969	Mabegê Temtembucá Oianebumo Eua Moxi	F F F F M	GB GB PE PE BA	36 50 54 19 6	Cas. Viúva Cas. Solt.	Alfabet. Primário 2º gin. Cient.	D. de casa D. de casa D. de casa Secretária	Obaluaiê Oxalá Iansã Naná Oxalá
5º 1969	Nomeã	M	AL	47	Cas.	Primário	Gráfico	Oxumaré
6º 1971	Cambeurã Oialulukuken Monami Catuvunguê	M F F M	RJ BA PE PE	28 60 24 37	Cas. Cas. Cas. Solt.	Primário Alfabet. Cient. Primário	Gráfico Doméstica D. de casa Comércio	Oxossi Iansã Iemanjá Obaluaiê
7º 1973	Tavtô Azei Dangô	F F F	GB PE GB	23 14 17	Cas. Solt. Solt.	Superior 2º gin. 2º cient.	Professora Estudante Estudante	Obaluaiê Obaluaiê Oxossi
8º 1974	Omindei Monassubê Obatela Cafunanguê	F F F F	GB GB RJ BA	15 55 15 22	Solt. Cas. Solt. Solt.	Ginásio Primário Primário 1º cient.	Estudante D. de casa Estudante Telefonista	Oxum Obaluaiê Xangô Obaluaiê
9º 1975	Taladilê Bocangê Aunjo-Leci	M F F	GB GB GB	16 33 29	Solt. Cas. Cas.	Primário Primário Superior	Estudante Cabeleireira Professora	Oxalá Obaluaiê Iemanjá

1. Origem:

GB -	14	A proporção elevada de elementos de outros estados, <u>on</u>
RJ -	2	de o culto é mais difundido
BA -	5	e influente, poderia tradu-
PE -	6	zir a busca, em terra <u>estra</u>
AL -	<u>1</u>	nha, de suas próprias raí -
Total	28	

zes culturais. Conforme P. Verger, "o candomblé os faz membros de uma família espiritual a qual estão atavicamente preparados. Essa forma de organização social lhes dá uma segurança e estabilidade, que não têm encontrado sempre em nossa cultura" (39,13). Contudo, talvez fosse interessante comparar esses dados, com outros recolhidos num terreiro onde o chefe fosse carioca.

2. Sexo:

masc. -	6	A predominância acentuada
fem. -	<u>23</u>	de "filhas", é uma caracte-
Total	29	rística tradicional; na <u>Áfri</u>

ca toda família destinava uma filha a servir como esposa ao orixá. Na Bahia essa distinção é mais marcada, e segundo Edison Carneiro (13,140) a posição dos "filhos" embora teoricamente igual a das "filhas", na prática sua posição é inferior. "Os candomblés mais antigos da Bahia, não fazem santo de homem e, se porventura algum homem cai no santo, não tem licença para dançar" (id. ib).

3. Profissão:

dona de casa	-	9	
emp. doméstica	-	3	(12)
comerciário	-	1	
gráfico	-	1	
contínuo	-	1	
mecânico	-	1	
cabelereira	-	1	(6)
secretária	-	1	
telefonista	-	1	
est. nível médio-		5	(7)
almoxarife	-	1	
prof. ens. médio-		2	(3)
Total		28	

Embora predominem as profissões ligadas ao serviço doméstico, há certa diferença, se compararmos esses dados, por ex., com o inquérito realizado em 1938 no candomblé do Engenho Velho, Bahia, por Edison Carneiro (13,120):

modistas	-	6
vend. ambulantes	-	16
domésticas	-	18
Total	-	40

O fato das profissões de nível médio surgirem a partir de 1969, e as de nível superior concentrarem-se nos últimos barcos (1973, 1975), enquanto de - cresce a proporção de domésticas, poderia indicar tanto a condição do candomblé como religião viva e em expansão, além de sugerir que as despesas com a iniciação, tornaram-se excessivas para uma faixa de população onde o ganho é reduzido.

4. Orixá:

Omolu	- 9	Omolu, detem o maior número
Iansã	- 4	mero de filhos, o que
Oxalá	- 3	poderia traduzir sua popularidade, ou sua influência como patrono
Oxum	- 3	do santuário. Tanto no
Ogum	- 2	sentido dos postulantes
Xangô	- 2	buscarem uma identificação com o "pai", quanto
Oxossi	- 2	no de os filhos de Omolu procurarem se inici-
Iemanjá	- 2	
Nanã	- 1	
Oxumarê	- 1	
Total	- 29	

ar num terreiro onde seu deus é o patrono; fato que não seria estranho, já que na África, as confrarias abrigam apenas filhos do mesmo deus. Não há informação se em outras casas, as proporções são semelhantes; contudo, reforçando a idéia de maior popularidade do deus, há um estudo de R. Bastide (cit. 15, 530). Relacionando 39 can-

domblês, 12 pertencem a Omolu; entre eles o Engenho Velho, o mais antigo "fundado em 1830" (13,61). Os 27 terreiros restantes dividindo-se entre os demais orixás.

A popularidade, seria apenas função do prestígio tradicional do Engenho Velho, ou refletiria uma atitude de valorização da doença? Considerando a enfermidade como fator predominante entre os motivos que levam a iniciação, é compreensível que Omolu tenha um grande número de cavalos.

Seria interessante averiguar até onde a doença, a ameaça de morte, ou loucura, não seriam formas do filho demonstrar a necessidade passional e a força de seu deus, exigindo-o para seu serviço.

6.3 Rotina

As atividades semanais do candomblê, parecem centrar-se em torno da adivinhação pelo edilogum. O atendimento a consulentes, é feito pelo babalorixá, nas noites de terça e quinta-feira, e após o meio-dia de sábado. Tal disposição, obedece antes a razões profissionais que místicas; variando, por vezes, segundo as obrigações funcionais do "pai". Oferendas alimentares e sacrifícios de animais, que foram pedidos pelos orixás no "jogo de búzios", são realizados na sexta-feira. As cerimônias de bori, exigindo pernoite no santuário, são realizadas, frequentemente, na sexta-feira, quando termi

nam as oferendas. Quando há iaôs recolhidas, em iniciação, o "pai" ou sua mulher, permanecem no candomblé por todo o período. Nos dias em que não há tarefas místicas, o terreiro permanece fechado, abrigando apenas a família do zelador.

Não há calendário fixo para realização de festas anuais, embora haja necessariamente durante o ano, pelo menos um "toque" dedicado a Omolu. Uma festa exige grandes preparativos e, geralmente, estende-se da noite de sábado à manhã de segunda-feira. A preparação das roupas (pelo menos duas por filha), das comidas para os santos e convidados, a limpeza e decoração do santuário requer vários dias e participação ativa de todo pessoal. Antes do início da cerimônia, um padre celebramisa na capela do terreiro; após a partida dos orixás, há um banquete, e confraternização geral.

Há obrigação para as filhas, de toda sexta-feira, irem ao candomblé tomar a benção do "pai"; mas não é determinação rígida. As "feitas mais novas" (menos de sete anos), devem mensalmente cuidar e alimentar seu santo; é a obrigação de fazer "ossé". "Num dos dias da semana, varre-se o santuário, substituindo-se a água das quartinhas, renova-se a comida dos pratos. Cada invocação tem sua comida especial... a esse trabalho chamam fazer Ossé" (31,52).

Enquanto na Bahia, o ossê é feito no dia da semana consagrado ao orixá, aqui, todas as componentes de um barco, cuidam de seu santo no mesmo dia.

Com suas obrigações, o terreiro permanece congregando seus membros, garantindo ao candomblé sua função de segurança.

CAPÍTULO 7
ENTREVISTAS COM MEMBROS DO CULTO

A apresentação das informações visa oferecer, em exemplos concretos, as experiências vividas por indivíduos pertencentes ao culto. A escolha dos informantes entre os membros do candomblé, classificados como "bons para você conversar", conforme indicação do babalorixá, foi orientada, a partir daí, por motivos práticos do tipo "maior disponibilidade de tempo" ou "facilidade para os encontros".

7.1 - Caso A

I - Identificação

a - do sujeito

nome: U.L.

sexo: masculino

idade: 31 anos

natur.: Belmonte, BA

est. civ.: casado

instrução: 2º ciclo (art. 99)

b - da família

Pai: lavrador (BA), porteiro (GB); falecido em 73 (cancer)
com 64 anos.

Mãe: doméstica; 59 anos.

Irmãos: são oito.

idades -	35	34	33	33	32	31	27	19
sexo -	M	M	F	F	M	M	F	F

Esposa: prof. de matemática, 29 anos

Filhos: menina; 4 anos

II - História Pessoal

a - motivo

No sábado, estava vendo o Jornal Nacional na TV, era sobre a Bahia, aí passou um candomblé com aqueles atabaques, aqueles pontos, comecei a chorar e apaguei. Foi a primeira vez dentro de casa (na rua?) também não. Diz que não lembra bem, e faz menção de chamar a esposa para explicar. A história é contada em voz pausada, parece haver esforço para se lembrar, e tenho que pedir para repetir; não entendo com clareza (Depois, mais tarde, me conta que o "desmaio" foi domingo, no sábado só chorou e chamou pelo pai). Fala do pai, que gostava muito da nora, e brigava com ele por causa dela. Diz que tem uma mágoa muito grande, que agora não compra como antes, roupa e presentes para a mulher, embora tenha dinheiro; diz que não sabe porque. Fala do filho recém-nascido que morreu em janeiro. Diz que foi cardiopatia congênita. O médico disse que a família dela, toda, sofre do

coração. O pior é que ela não pode mais ter filhos. (Durante o parto, cesariana, estava acertada com o médico a ligação das trompas). Fala do pai, que se sente só, e que só agora (um ano após) chora quando lembra dele. Antes não era assim.

b - enfermidades, traumas, intoxicações

Não. Só dor de cabeça, "por causa do fígado, estômago, quando tomo umas calibrinas". Diz que bebe uma vez ou outra "não sou viciado". Fuma "pouco um maço em dois dias". Sofreu um desastre de automóvel em 63 no Aterro, foi para o Souza Aguiar e levou 5 pontos na testa. Outro na Bahia, um amigo com quem vinha de carona; feriu no mesmo lugar da testa. Fez curativos e viajou logo, sem maiores problemas. No dia seguinte, me conta que o carro era dele, recém-comprado; vinha sozinho, perdeu o freio e para não atropelar pessoas da feira, jogou numa curva. A esposa não sabe dessa história.

c - motivo de ter procurado o candomblé

Papai frequentava centro, "recebia", era de Umbanda. Eu também ia, e recebia... foi ao atual terreiro por intermédio de uma prima que é iaô. Já frequenta há três anos. Não recorda se o babalorixá falou que deveria fazer a cabeça. Quanto a se recolher: "Hi, rapaz, não sei se é medo, não queria entrar nesse negó -

cio; às vezes tenho vontade, às vezes tenho medo, não sei o que é que eu penso. Tem hora que chego a desacreditar, tem hora que acredito. Se não deitar, tenho medo de levar bordoadas, e chegue alguém prá mim e diga que "foi por que você não fez aquilo". Tenho medo de entrar, e chegar a um ponto de prejudicar meu emprego. (O que espera da iniciação?) Tenho dúvidas; meu pensamento é negativo quanto a algo de bom.

Foi no outro centro, o babalorixá me pediu 80 contos prá um serviço, um banho. Cheguei lá, tinha uma garrafada já preparada, me lavei com aquilo e depois ele jogou umas pipocas por cima. Fiquei danado, porque ele não gastou 80 contos.

Seu santo? (não sabe e chama a mulher): é Ogum e Oxum. Não tem idéia de como seja. Nunca viu, nem imagina. O santo de sua esposa é Iemanjá.

No outro centro, já tinha recebido; preto-velho. Mas, no sábado, a coisa foi diferente. Senti um troço estranho no corpo, pernas tremendo, não deu para ficar em pé, caí. Não vou dizer que nunca senti, mas veio um troço diferente, e caí. Telefonaram para o "pai", ele disse que eu não saísse de casa, e na terça-feira fosse lá; com roupa, parece que para ser "recolhido". Se for só melhoria espiritual, e não de dinheiro, faço assim mesmo. O custo "imagino uns 4 ou 5 milhões". Vou ter

que fazer empréstimo. Minha mulher vai fazer o santo tam bém, acho que este ano, não fez ainda por problema financeiro. Ela é de acordo que eu faça; se ele disser que precisa, e eu não quiser, aí é que vai ter enguiço.

Quatro dias depois da entrevista, encontro U. no terreiro. Fez bori. Conta que, quando falou com o "pai", sentiu de novo a mesma coisa. Agora sente - se melhor "puxa, parece que saiu um peso de 200kg das minhas costas"; diz "sempre pensei que essas coisas, era a pessoa mesmo que fazia, mas só acontecendo com a gente é que a gente vê. Não te falei que tinha medo, que não queria entrar nesse negócio? Pois passou".

d - infância e adolescência

Infância foi boa, em cidade de interi - or, com rio e mar. Era um garoto de tipo alegre, brigão. Bola, pescaria, caçada, pró que me chamasse tava pronto.

Alimentação - comia de tudo, sem problema. Só não gostava de jiló e polvo.

Sono - dormia bem, sem problema.

Manipulações - onicofagia, até hoje.

Dados escolares:

Foi para a escola cedo, não lembra bem a idade. "Era o diabo em figura de capeta, como se diz?o diabo em figura de gente. Era aluno entre o médio e o regular. Apanhava de palmatória, ajoelhava em milho, mas

parece que quanto mais apanhava, pior ficava (ri). Cumpria horário, era assíduo. Os professores, "comigo eram carrascos, principalmente minha tia, que baixava o pau. Uma vez, ia levar uma dúzia de bolos, no terceiro dei um soco nela.

Nunca repetiu ano. Fez primário em Belmonte, e foi para Salvador fazer o ginásio. Quando terminou, em 1959, veio para o Rio, onde trabalhava e estudava e residia com dois irmãos.

Ambiente do lar:

O pai era quem batia; a mãe ralhava, punha de castigo. "Fazia o garoto baixar a bandeja de acarajé, quando ele pensava que eu ia comprar, jogava areia. Ia queixa em casa, minha mãe, às vezes pagava o prejuízo, e me deixava de castigo, sem sair".

Pai era "caladão, não estava sempre em casa, ia tomar conta da fazenda uma temporada, depois voltava. Nunca foi de conversar muito, nem com mamãe. Quando tomava umas e outras, ficava mais alegre". A mãe, pelo contrário, "conversava muito, alertava muita coisa".

e - vida adulta

Alimentação - come bem, tem apetite.

Descanso - dorme bem, mas uns 15 dias após a morte do pai, só dava para dormir com remédio. Tem

pesadelos, fala de noite.

Sonhos - "tinha uma coisa feito um an - zol, fui ver o que era, apareceu uma preta idosa, com uma faca na mão, para me matar. Comecei a cantar "Mãe Menininha", com muito medo, e acordei gritando.

Também sonho muito com a infância; é coisa recente, tudo como era. Sonhou que o pai apareceu e ficou no meio, entre ele e a esposa; e ele me deu, não sei se um beijo ou uma mordida e foi sumindo pela janela, de roupa preta.

Sonhou com um navio, um porto, uma montanha e se assustou quando sobrevoou Vitória e viu a mesma cena.

Traços de conduta e interrelação:

Humor - depende; sem dinheiro fico nervoso, uma fera. Quando acho que dá para um cinema, uma pizza, fico alegre. Quando fico meio calado, ela (esposa) logo pergunta o que é que há. Durmo o dia todo às vezes.

Amigos - tem uns 6 que é amigo, assim mesmo uns 3 que é amigo mesmo.

Áreas escolar e profissional:

Faz o segundo ciclo. Agora, não sabe bem o que vai fazer. A firma onde trabalha vai acabar no Rio, e deverá ir para Bahia ou Espírito Santo. Julga que

com seu salário (1.525) viverá melhor no ES, que na BA não dá. A filial do ES, é 1 300km distante de Vitória; não sabe se vai conseguir estudar. Ficar no Rio, traria dificuldades de arranjar novo emprego, pela idade.

Trabalhou sempre em escritório. No início foi muito difícil. Trabalhou sete meses como boy do Othon Palace, foi despedido. No início desse emprego, passou até fome. Não queria procurar irmãos, nem tios, por orgulho. Até hoje não procura. É pontual e assíduo, até demais.

No trabalho às vezes, fica irritado com injustiças. "Uns podem fazer uma coisa, outros não. Mas agora, acho que não posso consertar, vou deixando prá lá. Em 68, já briguei lá dentro, em 69 briguei com meu chefe. Eu era relações públicas e tinha que mostrar o Rio para 35 baianos durante o fim de ano. Era Natal, queria passar em casa, minha mulher estava esperando filho. Disse que não ia, não fui. Fui transferido para o setor de estatística, graças a Deus.

Área sexual:

Muitas namoradas, mas ficava só dez, quinze dias e largava. A primeira relação foi em Belmonte; um amigo levou ao prostíbulo. Nunca teve doença venérea. O relacionamento com a esposa é satisfatório e sem problemas.

III - História Familiar

a - antecedentes patológicos

Só o pai, que bebia, mas não muito. Um irmão tem úlcera de estômago.

b - ambiente sócio-econômico

estrutura do lar - mora em apartamento de 2 quartos ,
sala, no mesmo edifício dos sogros.
Marido, mulher, filha e empregada.
O relacionamento "é bom, muito bom.
Só umas briguinhas, mas mandamos a
garôta para cima e discutimos.

As razões apontadas como causa da crise ansiosa (solidão, morte do pai, os atabaques na TV) , embora sua multiplicidade, não podem ser reduzidas a uma busca de explicação lógica para centralizar a ansiedade ' difusa. A angústia, em seu significado de estreitamento' e opressão, revela um mundo em perigo de destruição, onde o espaço se reduz e o futuro é dominado pela presença da morte (do pai, do filho). Com o luto, há uma quebra das defesas. A continuidade foi rompida; a impossibilidade ' de nova gravidez da mulher, a mudança da firma onde trabalha, parecem assegurar o sentimento de ruptura da continui

dade; eixo, cuja ausência parece determinar o descontrôle total, o caos, a morte simbólica na tomada por um "santo' bruto".

As referências ao passado, sua maneira ' de construir a infância, reforçam a nostalgia como tentativa de negar o presente, considerá-lo irreal. Tanto que, acaba se confundindo com a fantasia (sonho de Vitória). Contudo, o passado é um aspecto da temporalidade; situar-se nele, é inverter o dinamismo da vida. Traz culpa e depressão.

A presença constante do pai, a ambivalência revelada no sonho (mordida ou beijo), aliados aos elementos francamente desrítmicos da anamnese, fazem recordar a frase do chamã siberiano para J.Frazer: "o espírito da epilepsia não vale nada; é o espírito do pai morto que volta".

No candomblé, após o bori, sente-se melhor. Em que medida o bori, que compreende oferendas aos mortos, à cabeça da pessoa e a seu orixá, permitiu no caso o restabelecimento da continuidade ? Talvez, restabelecendo comunicação entre o passado (ori), presente (orixá) e futuro (eguns). Por outro lado, o bori, promove a incorporação ao mundo do candomblé, onde os mitos talvez ofereçam soluções para cristalização da ansiedade do informante.

Psicodiagnóstico de Rorschach

(protocolo Anexo 1)

Síntese:

Inicialmente um pouco distante, tornou-se com o decorrer da prova, interessado e falante. Virava muito as pranchas, as inclinava e olhava o verso. Também afastava a prancha dos olhos, esticando o braço. Essa manipulação, sugere uma procura ansiosa, de novos ângulos e direções na resolução de dificuldades.

Embora a vivência se apresente introvertida, indicando predomínio da vida interna, e inibição do relacionamento afetivo espontâneo com o ambiente, sua disposição é, basicamente extratensiva. O que denota, não só a presença de conflito, como sua interiorização.

Intelectualmente bem dotado, com capacidades de criação e imaginação, procura com a utilização desses recursos, manipular acentuada carga de angústia. Contudo, a instabilidade do controle lógico impede a canalização adequada dessa tensão que, contida, ameaça a consciência. Ao fracassar a tentativa de distanciar-se da angústia para dominá-la, o sujeito é dominado por ela.

Os conteúdos sugerem insegurança e sentimento de ameaça difusa, que dificultam sua afirmação pessoal. O temor derivaria da dificuldade em reconhecer sua própria agressividade, que se volta então contra o eu

sob forma de sentimentos de culpa e depressão.

Em conclusão: protocolo marcado pela presença de ansiedade não racionalizada, e insegurança dos controles.

7.2 - Caso B

I - Identificação

a- do sujeito

nome: J.P.

sexo: feminino

idade: 22 anos

naturalidade: S. Félix, BA

estado civil: solteira

instrução: 1º científico

profissão: telefonista

b- da família

pai: funcionário de Estrada de Ferro; falecido

maã: costureira, 41 anos

irmãos: são 6; o último filho de segunda união.

idades - 23 22 21 19 17 5

sexo - F F M M M M

II - História Pessoal

a- motivo da iniciação

Estive muito tempo doente; dois anos internada. Tinha uns abcessos, três. Fiz vários exames, tinha dores horríveis. Várias pessoas diziam que era problema de santo, mas eu não acreditava. Tinha também a sensação de alguém soprar o meu pé, me agarrava a qualquer pessoa". Foi internada pela primeira vez em 1967, seis meses por causa dos abcessos; "era operada todo dia; tiravam 'prá fazer exame, tornava a encher". Os médicos, "não atinavam com o que eu tinha. Nessa época, minha avó estava 'internada com problema de santo; não era bem, o santo já não queria mais nada, estava com a idade bem avançada"(?)" estava louca. Tinha 67 anos, ficou doente com 59". Numa visita a avó, a mãe encontrou com um tio que tem uma filha que fez o santo, e "eu tava já desenganada, sem dia - gnóstico. Minha mãe, veio aqui, e meu "pai" jogou e viu que era santo; nisso eu estava no hospital, assim como uma cobaia, os médicos deram o nome de uma doença que não aparece há anos "osseolite". Eu levava no hospital temporadas de seis meses; minha mãe fez obrigação sem eu vir ; mandou eu pedir; escreveu o nome do santo, eu não entendia nada, quando saí do hospital eu era muito revoltada. Não achava certo esse negócio de misturar doença com santo. Nisso, eu voltei para o hospital de novo, dessa vez é

que os médicos iam pegar em cheio qual era a minha doença. No hospital do Andaraí, foi até a congresso, foi incrível a minha recuperação. Tinha um caroço no pescoço; foi antes do bori; meu "pai" disse que ia ser a última vez, fui e operei; quando saí fiz o bori. Foi onde acreditei mesmo. Fiquei frequentando como cliente, vinha jogar, fazia obrigação, não tinha mais problema de saúde.

Quanto a iniciação,

"não sabia que ia fazer; tive aproximação do santo em casa". A primeira vez "foi num domingo, ia numa festinha com colegas, cheguei a ir, mas para mim era tudo diferente; as pessoas que eu conhecia, para mim eram estranhas.....(?). Não sei dizer bem. Aí resolvi ir para casa; cheguei e falei: não tô me sentindo bem. Uma força, uma coisa diferente em mim.

Fui deitar, senti uma coisa querendo me tomar totalmente; comecei a chorar e a coisa só queria que eu ficasse deitada; sentada piorava. Aí falei prá minha mãe (só de intuição, eu não sabia) quero que a senhora passe azeite de dendê nas minhas juntas. Levou duas horas, eu nesse debate; depois melhorou bastante. Passou, eu vim no meu "pai" e ele disse que o meu santo queria ser raspado. Então, no dia da festa.... pera aí. Você quer saber tudo ?

Foi que Bombongira passou na frente; o santo deu passagem. Foi no dia das mães; comecei a beber' desesperadamente, palavrão adoidado, coisas incríveis des

de o meio-dia até onze horas da noite. O pessoal me des-
conheceu. Voltei no meu "pai", ele ficou desesperado: "não
sei o que posso fazer por você". Eu não conseguia dormir,
sentia que tinha alguém perto de mim. Uma moça sempre do
meu lado. Uma insônia incrível, tudo me irritava, as pes-
soas, eu tinha raiva das pessoas, só queria confusão. Só
tinha maldade na cabeça (?) ruindade, principalmente com
criança, vontade de bater. Eu fazia, mas tinha consciên-
cia do que estava fazendo, eu achava que não estava nor-
mal....com problema de psiquiatra, entende? Aí procurei '
um médico conhecido". Tomava Kiatrium 5mg, Diempax 5mg ,
e Mogadon. "Tudo me irritava, até o barulho duma folha de
jornal que alguém virasse. Fazia misturada com remédios ,
tomava tudo junto, para ver se conseguia dormir e não con-
seguia.

O médico desaconselhou psiquiatra; que eu
era muito nova e ia ficar sendo guiada sempre pelo psiqui-
atra; suspendeu os remédios; disse que eu tivesse força '
de vontade.

Foi um ano depois do bori, que aconteceu
isso tudo. Não sentia vontade de namorar, irritada com
os homens de um modo geral, sem razão especial (?) Minha
explicação? eu achava que estava indo a loucura.

Fiz obrigação para Bombongira, me apare-
ceu uma oportunidade de ir a Bahia, e "meu pai" disse que
eu tinha que ir. Passou uma folha (folha de colônia) para'

beber em vez de tranquilizante. Aí passou tudo; quando voltei da Bahia estava tudo normal.

Aí veio problema de emprego; procurava e não encontrava. Tinha ficado dois anos pelo INPS, pela doença; levei um ano, com carta de ministro, e não conseguia. Então vim aqui, e "meu pai" falou que tinha que vir a festa, mas no dia resolvi não vir; pronta arrumada, resolvi não vir. Fiquei tomando conta da casa, mas botei a janta e não consegui jantar; liguei a TV, era tudo estranho. Fiquei inquieta comecei a chorar, não pensava na festa aqui. De repente, dei a louca, e vim prá cá. Fiquei numa inquietude incrível; mas entrei, participei da festa e não senti nada. No fim da festa, quando o santo das meninas dançava, sentei lá no barracão. Tava, inclusive, paquerando um rapaz. Então, essa menina, a Dofona, entrou dançando, de repente ela cai assim de frente prá mim. Vi embrulhar ela, eu não entendia. Será que vão deixar ela aí? Nisso quando levanto a cabeça para olhar o rapaz, vejo o rapaz com o rosto todo deformado. Feito um velho, todo enrugado, e sinto a minha vista muito grossa.

Meu impulso foi sair dali, mas eu estava com uma fixação incrível nos atabaques. Sentia que estava indo embora; só via uma neblina, e tudo muito longe. Fui levada para a cozinha (me contaram, fui com meu pé, mas não me lembro) "meu pai" disse: não não vamos recolher a menina que ela não está "bolada", está só passando mal. Ele saiu e foi lá den -

tro; acho que foi jogar prá saber o que era, e então eu caí no chão (?) Quando dei fé de mim, já tava raspada, já tinham passado 21 dias.

Como se sentiu depois ?

"completamente diferente, tou querendo expliação e não acho; senti que amadureci mais; tudo que eu vejo proponho expliação, tudo me dá curiosidade. Fiquei mais sêgura. Era muito superticiosa, se visse um trabalho numa encruzilhada, passava longe; deixou de existir isso prá mim; se tivesse um inimigo, ficava cismada, com medo. Agora, vejo as coisas, sei lá, com mais realidade. Tinha muito medo. Não conseguia tomar banho e fechar os olhos prá lavar a cabeça; tinha pavor, parecia que tinha alguém me olhando. Com o kelê, meu medo piorou; tava de resguardo e nem durante o dia ficava em casa sozinha.

Seu santo?

"É Abaluaiê, eu não entendo muito não". Como é êle? "Não sei...uma vez estava deitada com minha irmã e, tinha 7 anos, olhava e via um homem todo coberto, olhava mais e via feito um esqueleto. Me apavorei e virei pró canto. Aquilo pegou a minha mão e me deu boa noite; senti um frio, gritei. Fiquei feito louca, realmente histérica, apavorada. Não consegui mais dormir nesse quarto. Não sei se era êle". Temperamento? "...não sei...um homem muito justo. Exige muito do filho, muito mesmo, tem que ser muito certinho. Não sei bem se tiro por mim; to te dizendo

isso tudo, tirado por mim..depois que houve tudo isso comi go, fui mudando, parece que entrou outra pessoa em mim.... Ele é muito severo; não brinca mesmo, para dar "maleme" a um filho, você tem que passar muitas provações mesmo, até chegar lá. Ele é o tipo do santo, assim que até para falar dele, você tem que ter muita fé....muita...não sei me ex pressar prá te falar dele".

Faria de novo? ri...."não. (?) É muita responsabilidade , sobrecarga...noutra casa, se eu tivesse bolado lá, e sido' raspada, acho que fugia e não queria saber de nada...aqui, não. Gosto muito do "meu pai".

b- Infância e adolescência

Era uma vida normal, era muito levada.

.mêdos - pavor. Pesadelos repetidos: "chegava no cemitério e tava assistindo um enterro, e só via o caixão ; era de noite. Nisso me empurraram dentro do buraco, e eu gritando. Meu avô, já morto me tirava da li". Tive muitas vezes esse sonho. Também que estava numa altura, tinha uns rapazes querendo me empurrar; empurravam e eu saía voando, e via lá embaixo caras horrendas.

.dados escolares

Foi para escola com seis anos, não gostava, a professora era muito rude e eu fiquei traumatizada".

Não conseguia se concentrar; repetiu o terceiro primário.
No ginásio, também "repetiu muito".

.ambiente da casa

Era "super-sadio"; ficava com os avós e tios "eu e meus irmãos". Eles adoravam a gente". Não foi criada com a mãe, mas ela tava sempre lá visitando a gente.

c- Vida adulta

.rotina - come bem; dorme bem, sem pesadelos; gosta de ler revistas, livros.

.conduta - diz que é retraída, mas faz amigos com facilidade; gosta de andar em grupo, é tolerante e a agressiva.

a. área escolar e profissional

Pretende voltar a estudar; gostaria de fazer Psicologia; gosta de ler sobre psicologia e psiquiatria. Já trabalhou em hospital como telefonista e como recepcionista. Saiu por problema de saúde; tem dificuldades de encontrar emprego, não sabe por que.

.área sexual

Menarca aos 11 anos; não recebeu bem, não sabia de nada; foi como se estivesse com uma doença, até que minha mãe descobriu e me deu as primeiras explicações. Teve muitos namorados. Atualmente, não tem(?) "não quero ;

não sei porque". Não teve relação sexual.

III História Familiar

a- antecedentes patológicos.

Não. "só minha avó."

b- estrutura familiar

Mora com a mãe e o padrastro. "Se dá bem...não. Com o padrastro, não. Não aceito. Ele tem muita dedicação, mas não aceito"

c- situação sócio-econômica

Mora num apartamento na Penha. Padrastro e mãe sustentam a casa. Ele tem uma mercearia, em Campos.

Os sonhos, "pesadelos repetidos", parecem polaridades básicas na explicitação de seu mundo. O sonho de vôo é a vivência contrária e equivalente ao sonho de enterro. O ar e a terra. Como matéria e direção, desvendam aspectos de espaço e tempo. As asas do sonho e o peso da terra. No primeiro, um afastamento, uma fuga mesmo das exigências terrenas, herdadas, biológicas; a amplidão sem limites ou obstáculos. Contudo, se a realidade é definida como aquilo que me resiste; minha existência se arrisca a perder-se se não há muitos ali, que definam meu aqui.

Se todos podemos "estar nas nuvens" ou "voando" por momentos, residir aí é esvanecer-se.

Seu santo, Obaluaiê, definido comumente como o deus da varíola e das moléstias contagiosas é, no entanto, "mais exato chamá-lo a divindade da terra, a varíola sendo apenas a punição que inflinge"(39,184).

Quando teve "aproximação do santo" pela primeira vez, "as pessoas que eu conhecia, para mim eram' estranhas.....e a coisa só queria que eu ficasse deitada. "Mais tarde, as experiências relativas ao santo revelaram aspectos de irritação, insônia, e raiva das pessoas. Como se Obaluaiê, o rei da terra, sustando a fantasia do vôo , exigindo a iniciação e com ela a morte e ressurreição de seu cavalo, reativassem os temores acerca do mundo terreno, percebido como escuro e ameaçador.

Psicodiagnóstico de Rorschach

(protocolo Anexo 2)

Síntese:

Sua atitude, extremamente inibida e vacilante, hesitando em tomar as pranchas, verbalizando em forma interrogativa e com comentários autocríticos, revela dificuldade e insegurança no contato, o que a leva a requisitar apoio que alivie a tensão provocada quando tem que assumir suas resoluções ante o olhar do outro.

A vivência é introversiva, demonstrando 'riqueza de imaginação e condições de utilizar sua fantasia de maneira produtiva. O predomínio da introversão, tende a estabilizar uma afetividade ainda imatura e impulsiva. A tentativa de utilizar a decisão racional como sucedâneo de controle, revela-se um mecanismo cansativo e ineficaz. Traz prejuízo da espontaneidade e constrição geral na personalidade. O controle, imposto, resulta num relacionamento com o ambiente onde alternam inibição e descontrole.

A percepção evidencia componentes inibitórios de origem afetiva que, aliados à fragilidade orgânica, empobrecem o pensamento, reduzindo sua diversidade. A elevação do juízo crítico, revelando um pensamento preciso, embora banal, ilustra a vigilância excessiva onde o temor de errar, impede a realização.

Os conteúdos sugerem angústia e constrição da área afetiva, além de problemática sexual.

Em conclusão: personalidade ansiosa que, contudo, demonstra fatores de controle, embora inibitórios.

7.3 - Caso C

I - Identificação

a- do sujeito

nome: C. L.

sexo: feminino

idade: 19 anos

naturalidade: Recife

est. civil: solteira

instrução: pré-vestibular

profissão: secretária

b- da família

Pai: motorista, 51 anos

Mãe: doméstica, 43 anos

Irmãos: são cinco

idades: 24 21 19 13 9

sexo : F M F F F

II - História Pessoal

a- motivo da iniciação

Já frequentava levada pela mãe, desde que tinha 7 anos. Foi, porque a mãe ia, e andava de noite, falava. Jogou os búzios e no primeiro jogo, ele disse que precisava fazer o santo até os 13 anos, mas que no momento aguentava com obrigação. Tornou-se abiã, e "já nem pensava mais no problemas dos 7 anos". Aí começou tudo de novo, andava de noite, saia, mexia em tudo, e uma porção de doenças que nem sei mais". Quando o pai jogou, perguntou se eu queria fazer o santo "quero sim". Naquele dia mesmo começou: "minha mãe já sabia, tinha guardado roupas, e no dia minhas coisas tavam prontas". "Quando cheguei, quiz voltar do portão, tava sem graça, as outras do barco já estavam com erê. Aí botei a roupa; dormimos eu e os êres, no outro dia, tomamos um banho de abu(ervas), e ele fez um sacudimento(espécie de banho de descarga, com verduras picadas, jogam em cima da gente), para poder entrar no roncó (quarto das iaôs), No caso, bolamos sem toque. Minha Dofoninha(segunda a bolar no barco) bolou na mesa de búzios, ela é de Oxalá. Depois do sacudimento, chamou o santo, e fomos para o roncó com o santo. Daí começamos a vida... Só saímos no dia 7 de agosto; ficamos mais de um mês, não é? Vim no dia 10 de julho, sai dia 7. O tempo varia conforme o pedido do santo.

Quando entramos já tava tudo arrumado: porcelanas, otá, tudo pronto no roncó. Fica tudo junto. As otá permanecem no roncó enquanto a iaô está de kelê, quan-

do tira elas saem do roncô para o quarto dos santos. Fica o kelê em cima da porcelana do santo.

Foi criada no culto, a mãe de Oxum é feita e o pai é de Xangô. Seu orixá é Nanã. Imagina (não vi, penso) que seja: alta, feição jovem, bonita, meiga e bem vestida(roupas clarinhas. É a dona dos lagos, da água para da. Seu temperamento é calmo. Tem horas que me sinto, me confundo, tem horas que penso que não sou do mundo, que não sou normal. Penso que a minha santa é igual a mim.

b- enfermidades, traumas intoxicações

Só problemas de sono aos sete e aos treze anos. Também tonteiras que eu nem conseguia estudar. Com a feitura do santo "passou tudo". Foi maravilhoso, não tenho explicação prá dar, foi a coisa melhor que já aconteceu comigo. Me sentia leve, eu como criança(13 anos) já parecia' adulta; nessa fase teve transformação. Não tinha conversa, amizade, agora tenho. Não bebe, nem fuma.

c- infância e adolescência

Como criança, foi "bem diferente das outras, acho que ainda sou diferente dessas mocinhas do meu ambiente. Não gosto de conversar muito. Da infância, recorda "que passamos dificuldades financeiras, tudo. Ficamos ' praticamente na rua, quando viemos de Pernambuco prá cá. Não sei porque, meu pai vendeu carro, casa e viemos. Veio com o intuito de rearrumar tudo, mas foi tudo diferente.

Tinha 6 anos.

Vieram para casa de parentes do pai; a mãe se desentendeu com eles, e saiu com os filhos para a rua. O pai estava trabalhando e não sabia; pararam numa casa e pediram para ficar esperando na varanda; "o moço tinha um quarto vazio de guardar comida de bichos, tirou tudo e deixou a gente lá.

.dados escolares

Foi para a escola com sete anos, no início tinha medo, me sentia indiferente às outras crianças, sempre sozinha; hoje tenho pena de ter sido assim, de difícil amizade.

.ambiente de casa

Os pais não batiam; a mãe é que fala muito, às vezes até demais. A mãe, e irmã mais velha se importavam mais com seus problemas, até hoje. "Pai maravilhoso, ciúmes da mãe principalmente, por isso não tenho muito.... carinho mais com meu pai, que com ela". Os irmãos se dão bem entre si.

d- Vida adulta

. alimentação - tem pouca fome (ri) hoje ainda não almo -

.descanso - dorme com a irmã menor. Deita às 22 hs, levanta às 7 hs.

.sonhos - às vezes confundo; sonho uma história e fico pensando que houve; chego a contar. "Depois vê que foi um sonho. Tem pesadelos, mas não recorda. "Vi duas carreiras de bonequinhos, tudo certinho, do mesmo tamanho, andavam e parecia que iam se chocar. Acordou gritando.

.interesses - gosta de pensar, ficar parada pensando no que gostaria de fazer. Primeiro, ter bastante para dar a meus pais, concluir meus estudos, casar e viver feliz:

.conduta e interrelação

humor? não sei...triste e calmo. Amigos, tenho. Prefiro colegas homens; com garotas tenho impressão' que me acham indiferente, metida a besta. Se é agredida "se for coisa muito forte, não tenho ação, fico calada. Chora com facilidade "só em falar algo"(?) dizer que não tá gostando de mim...

.áreas escolar e laboral

Estudo, faço pré-vestibular em área bio-médica; não sabe ainda o que vai fazer. Trabalha como secretária, é o primeiro emprego. Gosta, por causa do ambiente e das pessoas. Gosto de ambiente saudável, que não tenha nin-

guém nervoso, com raiva.

Quando fui, tinha um chefe muito nervoso, não queria ficar falei com meu pai que ia sair. O lugar era da irmã; ficou com ele quando a irmã casou. Não é pontual, "é que calha , em todo horário chego atrasada". Não há problema de emprego; o horário não é rígido.

.área sexual

Menarca aos sete anos. "Foi horrível, já sabia mas não queria me conformar com aquilo, achava que era criança, não queria ser moça". Não hemorragia ou dor". Veio a primeira vez, aí suspendeu um ano, e veio normal". Agora aceito bem. Primeiras informações recebidas da mãe , que não esconde nada, mais tarde com as amigas do colégio.

Nunca teve namorado(hesita antes de falar "como você tá me perguntando tudo, eu vou dizer a verdade".) Já gostou de um rapaz, era o secretário do colégio, mas ele não sabia. Sempre me achei muito criança. Depois nunca mais; no primeiro ano científico, um colega, acho ' que ele gostava de mim, mas nunca falamos. Uma vez "ele me pediu conselho, a respeito de uma namorada", eu disse que fosse embora, não voltasse mais na minha casa. Acho que eu não entendi..."

III - História familiar

- antecedentes patológicos

Não tem informação.

- estrutura do lar

mora com pais e dois irmão menores.

- relação

sempre nas discussões, eu acalmo tudo, dou solução para o caso.

. atitudes parentais

pai- "acho que não tem nada contra mim".

maã- penso que ela, acha que eu sou muito malcriada, eu respondo mesmo. Tem que ser sempre o que ela quer, e às vezes eu faço, às vezes não. Do pai diz que "me obedece". A maã, não sabe levar, discute na hora; tem ciúmes do meu pai comigo. Ele gosta de todos, mas não demonstra, comigo é diferente."

.situação sócio-econômica

Moram em casa própria, com dois quartos , sala, cozinha, banheiro, quintal. A casa é sustentada pelo pai e por ela. O dinheiro dá, às vezes aperta, como agora que tá em obras fica pouco. Mora com dois irmãos menores , um no primeiro ano ginasial, outro fazendo o primário.

No Rorschach, evidenciam-se os símbolos nos quais se expressa a vivência desrítmica: respostas de ligação, visando controlar a explosividade, e respostas de tipo explosivo (necessariamente paroxísticas) buscando romper o mundo abafado e tenso criado pela viscosidade. A ligação, ao controlar as descargas repentinas, consegue torná-las mais brutais.

O conceito de desritmia, hipótese provável do caso, inclui além do aspecto neurológico, o modo particular de ser do sensorial: prolixidade, perseveração e muitas vezes a necessidade de dramatização como tentativa desesperada de participação no ambiente.

Nenhum desses aspectos, surge ou pode ser inferido de seu comportamento. Sempre tranquila, sem elevar a voz ou exaltar-se, é sucinta nas informações (o que pode ser observado nas formulações da entrevista). Tal comportamento poderia(?) resumir-se a sua atuação no terreiro, onde se deram a maioria de nossos contatos; contudo sua mãe, e duas irmãs pertencem também ao candomblé e confirmam tal comportamento como consistente.

Na história da iniciação, há queixas de sonambulismo e sonilóquio por volta de 7 e de 13 anos (quando se deu a iniciação). Sintomas, que julgamos, menos importantes para seu recolhimento, que o fato de sua mãe ser antigo membro da casa. Contudo, haveria na iniciação uma forma de manipular prejuízos orgânicos, no senti-

do de seu controle? Há informações de Clouzot, embora precárias, sobre o assunto (cit.6,40) Seria o transe um equivalente da descarga? Ou seria que do novo nascimento o deus 'remodelaria seu cavalo? Quem já assistiu a dança e a posse' de Nanã em suas feitas, velha e digna, pode descrevê-la com muitos adjetivos, mas nunca como paroxística.

Psicodiagnóstico de Rorschach

(protocolo Anexo 3)

Síntese

Protocolo pobre, apresentando constrição e bloqueio. A vivência apresenta-se coartativa ambigüal, favorecendo as dúvidas e a ambivalência afetiva. Imatura, insegura, com acentuada instabilidade, provavelmente de origem constitucional, busca através da inibição controlar a impulsividade. Mecanismo que reduzindo as ameaças, provoca o empobrecimento tanto da relação afetiva espontânea com o ambiente, quanto freia sua imaginação e criatividade.

A percepção predominantemente sincrética, evidencia um comportamento regressivo ante impactos emocionais, e fraca adaptação aos aspectos práticos da realidade imediata. A insegurança do controle lógico, reassegura o recurso à inibição como controle substituto.

Em conclusão: personalidade que, revelando uma base organicamente prejudicada, busca adaptar-se pela coartação.

CONCLUSÃO

A procura de novas possibilidades, que permitam enriquecer a percepção a respeito do homem, leva a penetrar o mundo do mito. Construída ante o assombro de um universo que se impõe, exigindo explicação, a mitologia traz a marca da realidade humana e revela categorias básicas da existência. Situação que encontraria paralelo na vida individual, onde as mesmas perguntas, requerem respostas que, inevitavelmente, são fabricadas do mesmo material.

Os cultos afro-brasileiros, como sistema coerente de explicação, foram escolhidos pela realidade de sua experiência atuante. A iniciação, como ponto de corte entre as modalidades sagrada e profana de existência, buscando a transformação completa da situação do homem, trouxe a curiosidade de averiguar como se traduziria tal transformação nos instrumentos de trabalho usuais do psicólogo clínico. O planejamento do estudo, revelando sua inadaptação a realidade do candomblé, trouxe elementos indispensáveis tanto a sua reestruturação, quanto a compreensão do campo onde deveria se realizar. O trabalho define-se, portanto, como exploratório e descritivo, visando antes levantar que responder as indagações.

A exposição da mitologia recolhida, na literatura especializada e com membros do culto, procura agrupar as explicações essenciais acerca da estruturação

do mundo, a concepção do homem e dos deuses e as formas de seu relacionamento.

Os mitos de criação, modelos para toda obra posterior, são relacionados, menos como pretexto de sua recriação, que como narrativas acabadas, reveladoras do mistério da existência, em sua linguagem própria.

As concepções sobre a natureza do homem, encontraram ordenação nas dimensões da temporalidade; perspectiva que parece esclarecer conceitos, com a inclusão de novos aspectos.

Ao descrever os deuses principais e suas características básicas, procurou-se esboçar particularidades de temperamento e atuação; importantes, na medida que o panteão pode ser considerado uma coleção de modelos para o comportamento individual.

O transe, forma essencial da comunicação com o sagrado do candomblé, é considerado na história das interpretações que recebeu e das funções que lhe são atribuídas. A aplicação de critérios diagnósticos, mostrou-se um instrumento útil de análise; apontando na direção proposta por Herskovits, que coloca o transe místico como fenômeno cultural normal em certas sociedades e em particular nas sociedades africanas ou de descendentes de africanos (cit.8, 67).

Localizar o candomblé, e descrever sua rotina, ao procurar situar as informações no ambiente em

que foram colhidas pretende, objetivado o campo de estudo oferecer base mais estável para planejamentos posteriores. A comparação dos dados de identificação dos membros efetivos do terreiro, sua localização na hierarquia e no tempo de incorporação ao candomblé, permite a sugestão de hipóteses e busca uma continuidade por sua ligação com outras observações.

As entrevistas e provas, com elementos do culto, situam-se no mesmo plano de acumular informações, que permitam elucidar ou levantar aspectos da questão. O número reduzido de informantes, permitindo maior intensidade da exploração, revela-se adequado para as finalidades do estudo. Um número mais elevado, exigiria estreitamento do campo a ser observado e, ao definir limites, apagaria as margens onde se inserem indagações, por vezes confusas, mas numerosas.

L E X I C O

- Abebê - leque redondo, de cobre ou latão. Atributo de Oxum e de Iemanjá; por vezes tem, recortada no centro, uma figura de sereia.
- Abiã - posto inferior da hierarquia; ocupado, geralmente, por indivíduos que aguardam a iniciação.
- Adjikoni - pedrinha usada na adivinhação; responde afirmativamente a pergunta.
- Afochê - bloco carnavalesco formado pelos membros de um candomblé, na Bahia.
- Água de Oxalá - cerimônia que abre o ano sagrado; repetição ritual da cosmogonia.
- Aguere - ritmo especial de Oxossi.
- Airá - o mais velho dos Xangô, acompanha Oxalá, por isso, é muitas vezes chamado o "Xangô Branco".
- Akoueo - concha simples ou dupla usada na adivinhação; responde negativamente à questão formulada.
- Alabá - chefe da Sociedade dos Eguns, em Itaparica.
- Alujá - ritmo acelerado, especial de Xangô.
- Apetevi - mulher, filha de Oxum, ligada a adivinhação; pode ler o futuro com o edilogum.
- Assento - suporte material onde foi fixado o orixá.
- Axé - força mágico-sagrada de todas as coisas; usado para designar as preparações místicas existentes

no alicerce do terreiro.

Axexê - cerimônia funerária nagô.

Baba - pai, velho, título respeitoso.

Babalaô - "pai do segredo", adivinho; o mais alto sacerdote de Ifá.

Babalorixá - "pai-de-santo", chefe de um candomblé.

Babaogê - membro da sociedade dos Eguns.

Banho de abú - banho de ervas, tem o fim de purificação.

Barco - a iniciação em conjunto de um grupo de indivíduos.

Bolar - ser possuído pelo santo; usado com mais frequência, quando o fato ocorre com alguém não iniciado.

Bombongira - correspondente banto ao Exu dos iorubas.

Bori - "dar de comer`a cabeça"; rito de entrada intermediário.

Cair no santo - entrar em transe.

Candomblé - designa a casa sede do culto, e também as cerimônias. Originalmente significava dança e instrumento musical.

Camarinha - aposento onde ficam retiradas as noviças durante a iniciação.

Cavalo de santo - o filho que é montado pelo deus.

Dã - "serpente"; deus do Daomé, senhor do movimento. Representa

sentado por serpentes, arco-íris, fumaça e água corrente.

Despachar - entregar, em lugar indicado e fora do terreiro as oferendas. Também mandar embora.

Digina - nome recebido na iniciação, pelo qual fica-se sendo conhecido no candomblé.

Djoto - ancestral que acompanha e cuida do indivíduo (Daomé).

Dofona - título recebido pela primeira iaô que entra em transe em seu barco.

Edilogum - "dezesseis", o jogo de búzios, onde falam os deuses por intermédio de Exu.

Egum - a alma dos mortos, os antepassados.

Eho - tabu, proibição, quizilha.

Eiru - rabo de boi; atributo de Oxossi.

Ekedi - membro do terreiro, não sujeito a transe, encarregada de velar sobre as filhas durante as cerimônias.

Emi - alma, espírito entre os nagô.

Erê - tipo de transe infantil.

Exu - o mensageiro dos outros deuses.

Fazer o santo - submeter-se as cerimônias de iniciação.

Feita - filha de santo, mulher que completou a iniciação.

Filá - capuz de palha de Omolu.

Gu - correspondente daomeano do Ogum ioruba.

Hougam - o chefe ou sacerdote qualificado no vodu haitiano.

Iabas - nome genérico dado às deusas.

Ialorixá - "mãe-de-santo", mulher que chefia um terreiro.

Iansã - deusa dos ventos, tempestades, e rio Níger.

Iaô - iniciada recente; "esposa do deus".

Ibi - ritmo especial de Oxalá.

Iemanjá - deusa das águas, símbolo da maternidade.

Ifá - deus da adivinhação, o oráculo.

Igesha - ritmo especial de Oxum

Ilé Nhanda - a grande festa dos eguns; o "ogé-messé".

Ilé Ifé - capital religiosa ioruba; o lugar onde todas as coisas tiveram origem.

Ilé-saim - a casa dos mortos.

Ilu - pequeno tambor.

Ilu Aiê - "terra da vida", a África.

Iwi - voz rouca e particular com que falam os eguns.

Katende - o "tempo", correspondente banto para o deus Loco nagô; é "assentado" numa árvore. Originariamente a gameleira branca.

Kelê - colar especial usado durante o período de iniciação sua retirada, três meses após a saída marca o fim do processo.

Lavagem de contas - cerimônia inicial da incorporação ao Candomblé.

Legbá - o mesmo que Exu, no Daomé.

Loá - a divindade no culto vodu.

Loá bossal - o mesmo que santo bruto, no Haiti.

Lorogum - "guerra, batalha". Época de suspensão das atividades religiosas no período do carnaval à semana santa.

Malembe - perdão, misericórdia.

Maracatu - o mesmo que afochê, no Recife.

Mawu-Lisa - divindade andrógina da criação, no Daomé.

Nanã - o mais velho orixá das águas; também conhecida como Nanã-Buruku.

Obá - ministro de Xangô, cargo no candomblé. Na África, é o termo que designa o rei.

Obatalá - deus da criação.

Obutum - estado de atonia mental durante a iniciação.

Obi - fruto, noz de cola.

Odu - "palavra" nome genérico dos sinais da adivinhação.

Ogã - título honorífico ou sacerdotal.

Ogé - o mesmo que babaogé.

Ogum - orixá do ferro, e de todos que o utilizam

Oké - montanha habitada por Oxalá.

Olokum - deus africano do mar.

Olorum - deus supremo.

Omantu - "criança nova", como são chamados os iniciados no período de choque e fraqueza que se segue ao banho de sangue.

Omolu - deus da varíola e das doenças; "rei do mundo" , da terra.

Opanijé - ritmo especial de Omolu, "ele destrói alguém e o come".

Opelê-ifa - instrumento de adivinhação.

Opon-ifá - bandeja de madeira esculpida utilizada na adivinhação.

Ori - "cabeça", sede do pensamento e da identidade.

Orumilá - "so deus sabe o que seremos amanhã", título honorífico de Ifá.

Orunko - festa do nome, apresentação pública dos orixás ' das iaôs.

Ossaim - divindade do mato virgem, onde o homem não vai.

Ossé - oferenda alimentar das filhas aos seus respectivos deuses.

Otá - a pedra onde foi fixado o santo.

Oxalá - o mesmo que Obatalá.

Oxalufã - Oxalá velho, cansado, corcunda.

Oxaguiã - Oxalá moço, alegre, desempenado

Oxossi - rei de Ketu, orixá das matas, da caça.

Oxum - orixá da água doce.

Oxumarê - orixá do arco-íris.

Oyo - capital política dos iorubas.

Pachorô - o cajado onde se apoia Oxalufã.

Padê - oferenda a Exu, que abre toda cerimônia do culto.

Pegi - santuário do candomblé.

Roncô - aposento onde se realiza a iniciação.

Santo bruto - a possessão de um indivíduo não iniciado.

Sirrum - cerimônia funerária das casas daomeanas(gêge).

Sundindê - banho de sangue, parte do ritual de iniciação.

Telebê - toadas de couro. Motivos musicais com o fim de castigo, induzem a crise violentas.

Tonibobê - ritmo guerreiro e acelerado que se toca para Xangô.

Terreiro - a casa de candomblé.

Umbanda - forma africana de espiritismo.

Vodu(n) - nome das divindades daomeanas.

Xangô - deus dos raios e trovões.

Xaxará - feixe de palha da Costa, enfeitado de búzios , atributo de Omolu.

BIBLIOGRAFIA

1. ALAPINI, J., Les noix sacreés, Monte Carlo, Regain, 1950, 123p.
2. ANDRADE, Luis D., Posição fenomenológica em estudo de Rorschach, Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada, n.3, julho/setembro 1970, 141-150.
3. AUGRAS, M., Investigação da vivência temporal através do Thematic Apperception Test, Arquivos Brasileiros de Psicotécnica, n.2, junho 1966, 27-43.
4. BARRETO, P. (João do Rio), As religiões do Rio, Organização Simões, 1931, 214p.
5. BASCOM, W., La religion africaine au Nouveau Monde, in Les religions africaines traditionnelles, Paris. Seuil, 1965, 97-118.
6. BASTIDE, R., O candomblé da Bahia (rito nagô), S. Paulo, Nacional, 1961, 370p.
7. _____. Estudos afro-brasileiros, São Paulo, Perspectiva, 1973, 384p.
8. _____. Le rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion, 1972, 258p.
9. _____. As religiões africanas no Brasil, São Paulo, USP, 1971, 567p.
10. _____. Les Amériques noires, Paris, Payot, 1967, 236p.

11. BASTIDE, R., VERGER, P., Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia), Revista do Museu' Paulista, n.3, 1953, 357-380.
12. BEIER, H., Prières des Yorubas in Les religions africaines traditionnelles, Paris, Seuil , 1965 , 116-119.
13. CARNEIRO, E., Candomblés da Bahia, Rio, Conquista , 1961, 189p.
14. CARNEIRO, E., Ladinos e crioulos, Rio, Civilização ' Brasileira, 1964, 240p.
15. CASCUDO, Luis C., Dicionário do folclore brasileiro, Rio, Instituto Nacional do Livro, 1962, 2v., 795p.
16. DELANGE, J., Arts et peuples de l'Afrique Noire, Paris Gallimard, 1967, 272p.
17. ELIADE, M., O sagrado e o profano, Lisboa, Livros do Brasil, 173p.
18. ELIADE, M., Traité d'Histoire des religions, Paris , Payot, 1974, 390p.
19. GOLDSTEIN, K., La naturaleza humana a la luz de la psicopatologia, Buenos Aires, Paidos, 1961, 195p.
20. HAMPATÉ, H., L'animisme en savane africaine in Les religions africaines Traditionnelles, Paris, Seuil, 1965, 57-64.

21. HEUSCH, L., Possession et chamaneisme, in Les religions africaines Traditionnelles, Paris, Seuil, 1965, 139-170.
22. JASPERS, K., Psicopatologia Geral, Rio, Ateneu, 1973, t.I,II 1035p.
23. JORGE, Amado, Dona Flor e seus dois maridos, S.Paulo, Martins, 1956, 496p.
24. LACAN, J., Écrits I, Paris, Seuil, 1966, 289p.
25. MAUPOIL, B., Prières en l'honneur de Fa, in Textes Sacrées d'Afrique Noire, Paris, Gallimard, 1965, 287p. 87-90.
26. MERCIER, P., Les Fon del Dahomey, in Mundos Africanos México, Fondo de Cultura Economica, 1959, 349p. 312-346.
27. METRAUX, A., Le Vaudou Haitien, Paris, Gallimard, 1958 357p.
28. MINKOWSKI, E., Traité de psychopathologie, Paris, PUF, 1966, 755p.
29. MINKOWSKI, E., La schizophrénie, Paris, Desclée de Brouwer, 1956.
30. QUERINO, M., Costumes africanos no Brasil, Rio, Civilização Brasileira, 1937, 351p.
31. QUERINO, M., A raça africana, Salvador, Livraria Progresso, 1955, 174p.

32. RAMOS, A., As culturas negras, Rio, Casa do Estudante, 1972, 22p.
33. RAMOS, A., O negro brasileiro, Rio, Civilização Brasileira, 1934, 303p.
34. RIBEIRO, R., Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social, Bol. do Instituto Joaquim Nabuco, n. especial, 1952, 150p.
35. RODRIGUES, N., L'animisme fetichiste des negres de Bahia, Salvador, Reis e Companhia, 1900, 107p.
36. RODRIGUES, N., Os africanos no Brasil, Rio, Nacional, 1945, 435p.
37. SANTOS, Deoscoredes, M., Contos de Nagô, Rio, GRD, 1963, 111p.
38. SOLANKE, L., A concepção de deus entre os negros Yoruba, in O negro no Brasil, Rio, Civilização Brasileira, 1940, 367p. 239-243.
39. VERGER, P., Dieux D'Afrique, Paris, Paul Hartmann, 1954, 191p.
40. VERGER, P., Oriki et Mlenmlen, in Textes sacrés d'Afrique Noire, Paris, Gallimard, 1965, 287p. 239-256.
41. VERGER, P., Les religions africaines traditionnelles sont-elles compatibles avec les formes actuelles de l'existence?, in Les religions africaines traditionnelles, Paris, Seuil, 1965, 97-118.
42. ZORA, S., As três mulheres de Xangô, Rio, GRD, 1958, 221p.

ANEXO

Caso A..... Rorschach (protocolo)1

Caso B..... Rorschach (protocolo)..... 8

Caso C.....Rorschach (protocolo)..... 15

Rorschach.

(protocolo caso A)

I

7''

40''

Aqui...um besouro(tá preparando prá pegar alguma coisa). Um morcego e...oque? prá mim só isso.(Voando, querendo também pegar alguma coisa.)

D	F+	A	
D	Kan	A	Ban

II

20''

2'30''

Aqui parece um inseto de floresta(um inseto inofensivo, tem a cor)impressão também de uma fotografia tirada de avião, uma aerofotogrametria(aqui seria um rio, e aqui uma represa)

D	FC	A	
GDb1	FE(v)	Geo	

III

5''

2'

Parece duas figuras africanas puxando , assim como se estivesse lascando um boi no meio; ao mesmo tempo parece essas duas figuras africanas, apanhando água num poço e conversando(são mulheres).

G	K	H	Ban
G	K	H	Ban

Virando aqui, essas duas figuras parece dois macacos (como se estivessem num galho, meio apavorados, assustados (?) já estavam acostumados com as duas e tá havendo alguém, outra pessoa se aproximando.)

D F+ A

IV

10'' 1'15''

Deitado assim, parece a pele de um gorila....só isso (por causa das manchas pretas, parece pintado)

D FC' A

V

5'' 1'25''

Um animal pré-histórico...(não sei o nome, já vi em filmes, pega geralmente a mulher pelas garras. Dá impressão que tá gritando como estivesse perdido alguma presa) ao mesmo tempo, bem do alto de um avião, olhando para baixo dá impressão de uma mata (pelas partes mais escuras).

G Kan A

Ø FE(v) Nat

VI

15''

2'

Parece um emblema, não propriamente um emblema, fica na entrada da taba dos índios (impressão de pata de leão), e aqui parece uma vala e aqui um riacho (visto do alto).

D F+ Simb

DDb1 FE(v) Nat

VII

10''

2'5''

Parecendo nuvens, ao mesmo tempo dá impressão de bonecos brincando na neve, e aqui em baixo dá impressão de uma cidadezinha vista do alto...é só

G EF Nuv

D K (H)

Dd FE(v) Geo

VIII

7''

1'45''

Aqui tem dois búfalos....essa parte (parece que são de bronze como se alguém tivesse caçado os dois e mandando fazer como lembrança da caçada)

D F+ A

Aqui, parece uma radiografia (lembrou meu pai, aqui espinha, aqui costelas, e aqui essa parte da bacia).

Dd F+ Anat

IX

15'' 1'50''

Dois bonecos encapuçados...(não aparece parte nenhuma do corpo, e apontando para alguma coisa; como se estivesse, tou em dúvida, foi esse mate! ou dizendo ' não, não mate. São homens) aqui faz lembrar uma radiografia (só espinha dorsal)

D K (H)

D FE Anat

X

35'' 2'50''

A tal radiografia aqui...(de frente, agora, não sei se estou ligando com o problema do meu pai, mas inclusive essa parte aqui (azul) me faz lembrar o signo de cancer).

D F- Ant

Psico grama:

R - 21

Tp: G GDb1 Ø DDb1 Dd

Tv 4k : 0,5 C

FS 2k : 3,5 E

G - 6

A - 7 33%

GDb1 -1 8- 38%

H - 2

Ø -1

(H) -2 19%

D - 10

Anat -4 19%

11 - 52%

Geo -2

DDb1 -1

Nat -2

Sim -1

Dd -2 - 10%

Nuv -1

F + 4 57+

Ban -3

F+1

F- 2

F 7 -33%

K -4

Kan -2

FC -1

FC' -1

FE(v) -4

FE -1

EF -1

G.

Pr.	Tipo	F
I	PA	+
II	SC	+
III	SC	+
III	SB	+
IV	PA	+
V	PA	+
VIII	PS	±

Pr.	Tipo	Ident.	F
III		♀ ♀	+
III		♀ ♀	+
VII		(o o)	+
IX		♂ ♂	+

Rorschach

(protocolo caso B)

I

20''

2'25''

Um escorpião...pode ser mais coisa?(No
 todo, pelo formato) Um pássaro (asas a
 bertas voando, uma gaivota) um cachor-
 ro (só a cabeça)

G F- A

G Kan A Ban

Do F+ Ad

II

25''

3'

Lagarto (as listras....pelo formato aqui
 de cima, é vermelho e branco); aqui uma
 aranha(vermelha e marrom) só bicho ou tu
 do quanto parece?... (ri) deixa-me ver...
 um ursinho (não consegue achar)
 um carneiro (não acha) só.

Dd FC A

D FC A

R. negada

R. negada

III

39''

3'

Bem aqui é ..um caranguejo (pelo desenho)
 um tigre (sentado) aqui é um
 homem, não é (fazendo qualquer coisa ,
 querendo pegar esse troço, que para mim
 é uma pedra) um cavalo.....minha imagina
 ção é estaca zero! (não acha) um galo
 (aqui parece um laço; galo vermelho)

G F+ A

D F+ A

D K H Ban

R. negada

Dd FC A

IV

10'' 35''

Isso aqui é um monstro...ri...só
(tã de botas: selvagem, devorador
com os braços abertos e andando)

G K H Ban

V

10'' 17''

Morcego (voando)

G Kan A Ban

VI

30'' 1'35''

Que é isso?...aqui em cima é
um pássaro, não é? aqui é um
peixe aberto (um bacalhau, parte
do meio e os lados)

(choque)

D F+ A

D Ft Alim

VII

1'30'' 1'45''

(ri)....troço difícil isso aqui é
um escorpião.....(aqui no meio)

Dd F- A

VII

10'' 2'10''

Isso aqui é um leão (andando)
um cachorro(só um pedaço, a
parte de cima) uma borboleta
(é azul)

D Kan A Ban

Dd F+ A

Dd FC A

IX

50''

2'30

Bem aqui é um garoto(só meio corpo)	D	F+	Hd
um macaco e uma moça, o macaco querendo	D	K	H -Cena Orig
pegar a moça (moça correndo e ele puxan			A
do pelos cabelos)			

X

10''

3'15''

Um camarão	D	F+	A
passarinho (voando)	Dd	Kan	A
uma aranha	D	F+	A Ban
um coelho (a cabeça e as orelhas)	D	F+	Ad
um lagarto (parado, o jeito)	D	F+	A
morcego (voando)	D	Kan	A
um viado	D	F+	A
uma mulher (aqui, em pé) só.	Dd	F+	H

Psicograma

R -30

Tp: $\bar{G}$ D Dd Do

G -5 17%

Tv 3k: 2C

H -3

D -15 50%

FS 5k: OE

(H) -1 17%

Dd -6
23%

Hd - 1

Do -1

A -20

74%

Ad - 2

Alim - 1

F+ 12

84%

F+ 1F- 2

F 15 50%

K -3

Kan -5

FC -4

Pr.	<u>G</u> Tipo	F
I	PS	-
I	PA	+ Ban
III	PA	+
IV	PA	+ Ban
V	PA	+ Ban

Pr.	Tipo	F	Ident.
III	↗	+	♂
IV	↗	+	(♂)
IX	↗	+	♀

Rorschach

(protocolo caso C)

I

13'' 3'

Parece um papagaio, um troço com asa(voando) G Kan A Ban
 ou um morcego, sei lá o que é!(voando também G Kan A Ban
 isso eu imaginando; nunca vi morcego)

II

49'' 2'

Isso aqui parece com essa parte aqui de traz
 bacia (isso tudo aqui em volta) D F+ Anat

III

1'48'' 5'

Essa não dá mesmo.....parece, como se
 dá o nome? Monumento, assim duas pessoas no D F- Obj
 mesmo pé (dá impressão de criança)

IV

1'52'' 4'

O que parece isso? Isso aqui dá impressão,
 assim de um tronco mal formado(tudo, pelo G F+ Pl
 recorte)

V

12'' 3'

Esse aqui, é alguma coisa que foi aberta,

assim em duas partes, uma parte do corbo
(tudo, a coxa ou perna, e aqui os ossos)

G F- Anat

VI

1'20''

2'

(ri)....não dá prá mim ver....isso parece um animal, está bem esquisito, demais.
(cobra, essa parte aqui em cima).

D F+ A

VII

15''

3'

Dá impressão de nuvens...parece um pouco, eu não sei o que é isso (tudo, assim espalhada, mal recortada)

G F± Fragm

VIII

19''

5'

Um bichinho que tá subindo em alguma coisa, sei lá o que é isso (não sei em que, é uma cotia)

G Kan A Ban

IX

1'15''

3'

Dá impressão de fogo, chamas, assim umas camadas (tudo).

G CF Fogo

X

16''

?'

Posso dizer o que realmente pensei?(ri)
dá impressão de um foguete, mandando um homem para a lua (tudo, fumaça, aqueles negócios todos)

G K H

Obj.

Psicograma:

R- 11

Tp: G D

Tv 1k : 1C

FS 3k : OE

G - 7 - 64%

D - 4 - 36%

F+ 2 - 50%

F+ 2

F- 2

6 - 55%

H-1 -9%

A-4 -36%

Anat-2 -18%

Fogo-1

Obj.-1

Pl.-1

Fragm.-1

K -1

Kan -3

CF -1

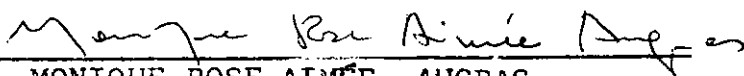
Pr.	Tipo	F
I	PA	+
I	PA	+
IV	PS	-
VII	PS	±
IX	PS	±
X	SS	-

Pr.	Tipo	Ident.	F
X	↗	6	-

Tese apresentada aos Professores:



MARIA HELENA NOVAES MIRA



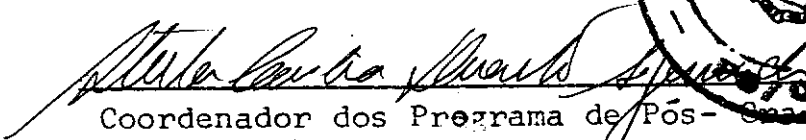
MONIQUE ROSE AIMÉE AUGRAS



ELIEZER SCHNEIDER

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, maio de 1975



Coordenador dos Programas de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas

