



PUC  
RIO

ANGELA MARIA CORRÊA

DESCRIÇÃO DE UMA TIPOLOGIA MÍTICA:  
OS ORIXÁS DO CANDOMBLÊ

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RIO DE Janeiro, 26 de fevereiro de 1976.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

**N.Cham. 150 C824 TESE UC**

**Autor: Correa, Angela Maria.**

**Título: Descrição de uma tipologia mitica :os orixas do**



**00031412  
19388**

**Ex.2 PUC-Rio - PUCB**

U.C. - FUS

DOAÇÃO

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

DESCRIÇÃO DE UMA TIPOLOGIA MÍTICA:

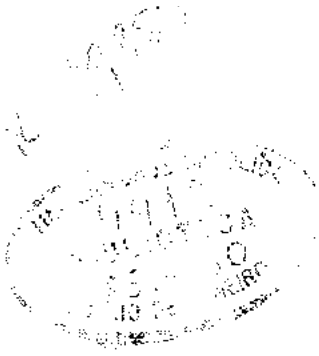
OS Orixás do Candomblé

por

Ângela Maria Corrêa

Dissertação submetida como requisito parcial para  
a obtenção do grau de MESTRADO

Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 1976.



3142

9548-7

Para Monique Augras, Omo Oba, por  
sua orientação.

Meus agradecimentos a Pai Jerônimo, babalorixá do terreiro onde esta pesquisa foi feita. E também a "seu" Raul, Pai Candu Andemo e a Pai Romeu. Sem eles este trabalho não se teria realizado.

A todos os meus amigos que colaboraram em sua execução.

Ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

## S U M Á R I O

Este trabalho consiste numa abordagem inicial ao candomblé procurando interpretar os diferentes orixás do panteão ioruba, como se representassem uma tipologia mística. Assim, supõe-se que exista uma certa correspondência entre os traços de personalidade dos diferentes orixás, hipotetizados a partir da mitologia afro-brasileira, e as características de seus "filhos", pesquisadas através do psicodiagnóstico de Rorschach.

Procura-se, inicialmente, estudar os mitos referentes a cada orixá. Estes foram colhidos através da literatura especializada e, a partir do relato de pais de santo, babalaôs (adivinhos) e de outras pessoas ligadas ao candomblé. Partindo destes mitos, elaborou-se uma descrição hipotética das características de personalidade de cada um dos orixás mais importantes do panteão ioruba.

Estudos de campo realizados junto a um terreiro da nação Queto, forneceram-nos, através de entrevistas e testes, dados referentes às características de personalidade de um grupo de filhos de santo.

Os dois conjuntos de dados foram comparados a fim de observar a ocorrência de superposição de traços de personalidade. Esta coincidência foi observada em alguns casos, no que diz respeito a certas características. No entanto, as dimensões reduzidas do grupo que foi possível estudar não permitiram a aplicação de técnicas estatísticas. A pesquisa te-

ve, assim, um caráter descritivo e não de verificação de hipóteses.

Finalmente, procurou-se chegar a uma compreensão maior do fenômeno estudado através da teoria da personalidade de Jung. Aplicou-se, sucessivamente, ao panteão ioruba, sua teoria sobre a estrutura da personalidade e sua classificação de tipos psicológicos.



## Í N D I C E

1 - INTRODUÇÃO .....	1
2 - OS ORIXÁS .....	37
2.1 - Tipos e Subtipos .....	37
2.2 - Determinação do Orixá .....	40
2.3 - Os Orixás .....	45
2.4 - As hipóteses .....	143
3 - O TERREIRO .....	145
3.1 - <del>O terreiro</del> .....	145
3.2 - O Pai de Santo .....	147
3.3 - A Determinação do Orixá através do jogo dos búzios .....	150
4 - OS FILHOS DE SANTO .....	155
5 - PROCEDIMENTOS .....	158
6 - SISTEMATIZAÇÃO DOS DADOS .....	159
6.1 - Quadros .....	159
6.2 - Interpretação .....	167
7 - CONCLUSÃO .....	179
8 - BIBLIOGRAFIA .....	209

## 1. INTRODUÇÃO

Os cultos de origem africana já foram, no Brasil, literalmente um caso de polícia. Basta como prova e exemplo "Memórias de um Sargento de Milícia", de Manuel Antônio de Almeida (1), que é obra de ficção, mas fiel retrato da sociedade carioca oitocentista: nela, há um chefe de polícia, o Vidigal, que passa páginas e páginas perseguindo incansavelmente os terreiros de candomblé do Rio de Janeiro, onde se misturavam o entulho social da cidade, a contravenção e o crime. Pelo menos, essa era a idéia que Vidigal, logo Almeida e, supostamente, toda a sociedade bem comportada da época, faziam da religião negra.

Desde esse período, o candomblé fez notáveis progressos em termos de penetração social. Em janeiro passado, o governo da Bahia alforriou os centros de Salvador, da obrigatoriedade de registro nas delegacias policiais; antiga exigência nacional para que eles pudessem funcionar de portas abertas, mal disfarçado resquício dos preconceitos do Vidigal, personagem tão fictícia e tão real. Hábito tão arraigado que, até mesmo entre os pais de santo baianos surgiu uma voz, solitária mas credenciada, para protestar contra a medida do governo. Eduardo Ijesha, 94 anos, o mais antigo babalorixã (pai de santo) de Salvador, conservador empenhado numa luta permanente contra o que chama de "folclorização" da seita, reclamou: "Sou contra sair da polícia, porque sem o registro o comércio vai aumentar". ("Candomblé: Progresso ou Sacrilégio?", Movimento, 9/2/76).

Pai Ijesha, por experiência, intuição ou instinto, colocara o dedo sobre o nó da questão: a ascensão do candomblé, da marginalidade ao modismo, fora um salto tão curto que, mal acabava de perder a marca de uma atividade e merecer atenções da polícia e já começa a mostrar sintomas de contaminação, pela chegada, em massa, dos turistas aos terreiros, razão dos temores do babalorixá quanto ao crescimento do "comércio". De fato, na Bahia, roteiros turísticos incluem sem falta uma passagem pelos terreiros mais ou menos especializados em fornecer espetáculos baseados no culto. Isso quando não se transfere pura e simplesmente uma contrafracção da festa para dentro de uma boate. No Rio de Janeiro, durante as entrevistas para este trabalho, tivemos a oportunidade de assistir mais de uma vez à chegada dos carros de firmas especializadas em mostrar o "Rio by Night", desembarcando levas de espectadores, algo intimidados e pouco à vontade, que arriscavam uma espiada furtiva para dentro da casa de Exu, respeitavam supersticiosamente os avisos para não fumar - pintados em tabuletas bilingües - diga-se de passagem -, assistiam a quinze ou vinte minutos de ritual, explodiam flashes e saíam em silêncio. É verdade que, até onde nos foi dado ver, nunca chegavam a atrapalhar o culto. Por temor e conscientes de serem estranhos ao ambiente, eram turistas muito menos conspicuos do que aqueles que inundam a nave durante as missas dominicais na catedral de São Marcos. Nem por isso deixam de largar sinais de sua breve passagem. Nesse centro, mistura de cortesia humilde e distanciamento suspicaz, havia a ala reservada aos "da casa" e as cadeiras para "os Srs. turistas".

Há sinais mais significativos de uma curiosidade crescente em torno do candomblé do que indicaria a mera afluência turística. A última festa de aniversário de Mãe Menininha do Gantois mereceu registro, longo, com videotape, num telejornal carioca, documentário em cores para programa de domingo, transmitido em cadeia nacional. Quinze minutos de horário nobre para Menininha do Gantois, que, aliás, também já foi assunto de música popular, por Dorival Caymi. E existe a franca ascensão de uma moda decalcada nos cultos afro-brasileiros. Há incontáveis gravações de "pontos" de terreiro, orixás passaram a tema de samba-enredo de escolas de samba. Existem 'centros' que se anunciam em escudinhos plásticos colados em parabrisas de automóveis. E, cada madrugada do primeiro dia do ano, as praias do Rio ficam apinhadas de gente que vai levar oferendas a Iemanjá, este sim, um exemplo curioso de sincretismo, o de religiões negras com as tradições boemias do "réveillon" na Zona Sul.

Mas, é inegável que esses aspectos da adoção social dos cultos de origem africana podem refletir, deformar até, e não conseguem esgotar um fenômeno muito mais abrangente, que é o renascimento de uma curiosidade ampla e bem-vinda pelo seu estudo. Esta curiosidade já teve um primeiro surto, no Brasil. Quatro décadas de pesquisas de caráter antropológico, que talvez estejam na base da atual aceitação das religiões afro-brasileiras, na medida em que contribuíram para derrubar velhos e atávicos preconceitos, pautados na "mauvaise conscience" da Casa Grande sobre o tipo de magia que os negros poderiam estar praticando na senzala.

Desde seus primeiros artigos na Revista Brasileira (1896), Nina Rodrigues dedicou-se à descrição e análise das religiões de origem africana no Brasil. Ele nos mostra o estudo e a sistematização das religiões com a publicação de "L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia", em 1900.

Posteriormente, Etienne Inácio Brasil e João do Rio, publicaram duas obras conclusivas: "Le fétichisme des nègres du Brésil" (1908) e "Religiões do Rio" (1904). Etienne Inácio foi muito criticado, na medida em que sua obra nos mostra pouca vivência com os fiéis do candomblé; já o segundo, fornece informações valiosas, embora não muito profundas, sobre os africanos no Rio de Janeiro. De 1916 a 1922 estes estudos são prosseguidos pelo baiano Manuel Querino. Sua posição é inteiramente oposta a de Nina Rodrigues e, tem como objetivo, mostrar-nos a importância da contribuição africana no Brasil.

Arthur Ramos (1932 a 1943), tentando abandonar os pre conceitos, procura mostrar aos africanistas o valor da objetivi dade. Enriquece, consideravelmente, a obra de Nina Rodrigues. Sua obra ressalta, principalmente, a importância do estudo das sobrevivências africanas no Brasil, em relação a estudos feitos na África e em outras partes da América. Chega a propor interpretações psicanalíticas, posição que, posteriormente, abandona.

Melville J. Herskovits, em 1942, traz uma nova contri buição mostrando uma concepção funcionalista de cultura, tendo em vista a importância dos estudos dos cultos, nos seus aspectos econômicos e sociais. Neste sentido há dois trabalhos importantes: um deles sobre o vodu no Maranhão, escrito por Otá -

vio da Costa Eduardo; o outro, de René Ribeiro, estudando os xangôs do Recife. Este último focaliza o culto como meio de adaptar o indivíduo à sociedade.

Finalmente, temos, então Roger Bastide (1944), que coloca o candomblé como realidade autônoma. Seu grande trabalho - "O Candomblé da Bahia" (1958) - nos mostra o conhecimento profundo que atingiu, proveniente de vivência direta e pessoal em contato com as seitas africanas.

Também é importante colocarmos, junto a Roger Bastide, a pessoa de Pierre Verger, que, atualmente, é um dos maiores conhecedores do candomblé.

Esses foram, em todo o caso, trabalhos que, pelas próprias condições ainda imperantes na época, puderam estudar o candomblé como fenômeno mais ou menos isolado de conjunto da sociedade e, portanto, objeto de pesquisa etnográfica. Contudo, a atual penetração do candomblé, em setores mais e mais diferenciados da população, parece estar sugerindo estudos onde a experiência brasileira é muito mais restrita e a bibliografia quase inexistente: as potencialidades instrumentais do candomblé. Um exemplo recente: em Salvador, um Centro de Saúde Mental, que atende a mais de 200 mil pessoas, com uma prática terapêutica baseada nas relações culturais e sociais típicas da população com que lida, passou a usar o candomblé como técnica de apoio. Disse, há poucas semanas, um dos responsáveis pela experiência, - o psiquiatra Álvaro Rubim de Pinho: "A vivência na clínica de Salvador me demonstrou que, com grande frequência, os pacientes tratados pelos médicos procuram, simultaneamente, ajuda nas ca-

sas de santo, sejam espíritas ou de candomblé. Os antropólogos constataam que em geral a mãe ou o pai de santo sabem distinguir o que lhes compete e o que compete aos médicos. Nos últimos quatro anos, realizamos uma pesquisa entre pacientes que já haviam se submetido aos dois sistemas de tratamento. É possível que, em grande número de casos, os que dependiam essencialmente da integração do paciente num determinado sistema cultural, a mãe de santo pode desempenhar um papel preponderante no processo" ("A Síntese de uma Terapia Ritualística", *Jornal do Brasil*, 11/1/76).

Os fenômenos de transe nas cerimônias afro-brasileiras foram estudados também por Akstein (2) em termos de hipnologia. O autor associa as batidas do tambor e a ação sugestiva do ambiente a processos fisiológicos que levam ao transe. Apoiando-se nesta relação, Akstein emprega um método terapêutico que pode ser utilizado paralelamente à psicoterapia. Este método é a Terpsicoretranseterapia ou TTT. Trata-se de técnica aplicável a grupos e que tem por objetivo liberar os pacientes de suas tensões através do transe cinético, induzido e mantido com o auxílio de uma orquestra. As batidas ritmadas do tambor exercem papel fundamental.

Apesar de serem abandonadas as conotações místicas, a indução do transe é semelhante ao processo empregado no candomblé, umbanda e vodu. A pessoa fica de pé, com os olhos fechados e em postura anti-natural, com a cabeça voltada para o teto ou para baixo, com o queixo junto ao peito. O mono-ideísmo é obtido pela sugestão de que a pessoa se concentre naquilo que mais deseja, a hiperventilação através da respiração profunda e

rápida. Sob a ação da música induz-se a pessoa a girar sobre seu próprio eixo, até que se produza o transe.

O objetivo deste trabalho a que nos propusemos é investigar as relações entre as características dos orixás e a personalidade de seus "filhos". Nossa hipótese é a de que existe uma aproximação, fazendo com que o transe possa adquirir um aspecto de integração profunda, embora momentânea, da personalidade do iniciado, - o "feito" no santo. É claro, o campo e as pretensões desta pesquisa são extremamente limitados, mas, eles roçam uma série de indagações, perguntas que foram surgindo ao longo da sua apuração e escapavam ao seu alcance, merecedoras de investigações mais aprofundadas. Essa seria a melhor indicação que tivemos de que a proposta desta pesquisa não carece inteiramente de sentido e oportunidade. Por exemplo, os filhos de santo entrevistados, identificavam os primeiros sinais de que deveriam "fazer a cabeça" por perturbações que foram "curadas" depois da feitura do santo. E isso pode ser um indicativo passível do estudo das virtudes terapêuticas de uma experiência integradora, como seria o transe no candomblé. Interessaria, também, estudar os métodos, mágicos ou intuitivos, empregados pelos pais de santo, para "diagnosticar" o orixá em que a cabeça deve ser feita. Se a hipótese desse trabalho for procedente - isto é, se existe de fato um paralelismo entre a personalidade mítica do orixá e a personalidade de seu "filho", poderia ser de alguma utilidade para o atendimento psicológico em meios culturais muito impregnados da influência do candomblé, apreender a mecânica desse processo. Essas, no entanto, valem como interrogações que se colocam à margem do objeto, sobre o qual se fo-



calizou esta pesquisa.

Pretendemos estudar aqui as características dos orixás e seus respectivos "filhos" que fazem parte de um culto religioso de origens africanas - o candomblé. O candomblé é definido por Câmara Cascudo (10, 149) como "a festa religiosa dos negros jeje-nagôs na Bahia, mantida por seus descendentes e mestiços". Seria também "o lugar onde esta festa se realiza".

Atualmente, o candomblé não é encontrado apenas na Bahia. Com modificações variáveis, está presente em vários estados do Brasil.

Apesar de suas origens africanas, o candomblé que temos como objeto de estudo não é o culto africano puro, mas os rituais brasileiros, como eles se apresentam hoje, resultantes de inúmeros processos de aculturação. Trata-se, assim, de uma mistura original, criada pelo negro brasileiro, usando os cultos de várias tribos africanas, ainda que, com predomínio das iorubas (nagôs) e daomeanas (gegê). Damê = Beni, o espiritismo, o catolicismo, o islamismo.

No panteão afro-brasileiro existe um deus supremo, que representa o céu, a maior força divina em estado potencial. Esta divindade é conhecida como Olorum entre os nagôs, Mavu entre os gegês, Zambi para os angolas e Zambiapongo para os congos. Não possui representação concreta nem culto organizado. Comunica-se com os homens através dos orixás. Estes seriam divindades secundárias, ligadas a diferentes aspectos da natureza e das relações humanas. Estes orixás, designados por voduns entre os gegês e inkices para angolas e congos, adotam nomes diferentes, de acor

do com a nação que os reverencia. Deixaremos de lado estes nomes e nos limitaremos àqueles do panteão ioruba (nagô), para efeito de maior clareza e simplicidade. Assim, Xangô é o orixá do relâmpago e do trovão; Iansã do vento e da tempestade; Oxóssi, da mata e, ao mesmo tempo, da caça; Ogum, do ferro e da guerra; Oxum, da água doce e do amor; Omulu, da terra; Nanã, da chuva; Ossaim, das folhas; Iemanjá, da água salgada; Oxumarê, do arco-íris. Oxalá está ligado aos mitos de criação, Ifá à adivinhação e Exu é o mensageiro, o orixá da comunicação.

A forma de comunicação destes orixás com os homens é bastante direta. Eles se encarnam em pessoas escolhidas para servi-los e vem dançar nas cerimônias rituais. Em ocasiões especiais, chegam a conversar com os fiéis, dando-lhes conselhos, orientação, repreendendo-os ou fazendo acordo a respeito das oferendas que lhes são devidas. Os filhos de santo, que tornam possível a presença dos orixás entre os fiéis, representam, por isso, um elemento essencial dentro do candomblé. O orixá precisa de seus "filhos" para poder existir.

As possessões ocorrem durante as cerimônias como resultado do toque dos tambores e dos cânticos que chamam os orixás, convidando-os a participar da festa. A pessoa, em estado de transe, torna-se o orixá, perdendo sua própria personalidade. Aqueles que a ela se dirigem, falam com o orixá e, quando a divindade se retira, o indivíduo não tem nenhuma lembrança do que ocorreu durante o período de transe.

Vários autores buscaram explicações para este fenômeno. Arthur Ramos (24, 260) fala da universalidade das crises de

possessão entre os povos primitivos, considerando-as a mais perfeita forma de fusão mística com a divindade. O autor faz uma revisão histórica dos fenômenos de transe, desde a sacerdotisa de Apolo, na Grécia antiga, e o levantamento das explicações encontradas por diferentes autores para este tipo de fenômeno. Charcot, por exemplo, teria ressaltado o caráter patológico dos endemoniamentos, colocando-os dentro do ataque histérico e incluindo-os entre os fenômenos de dissociação mental juntamente com os estados hipnóticos e sonambúlicos. Oesterreich reviu as teorias de Charcot e estabeleceu uma diferença em termos de domínio psíquico, entre a crise histérica e a possessão diabólica. Neste último caso ocorreria uma dissociação psíquica, - a separação de um grupo de idéias inassimiláveis que tomam conta do ego, recalçando-o.

Arthur Ramos (24, VIII), Donald Pierson (22, 343) e Fernando Ortiz (24, 253), em Cuba, estudaram os fatores desencadeantes dos fenômenos de transe no candomblé e observam a presença das condições necessárias à hipnose e estados análogos. A possessão pelo orixá costuma ocorrer durante as cerimônias rituais, num cenário bastante sugestivo, cujo efeito é intensificado pelas expectativas do grupo. O ritmo dos atabaques e os cânticos têm marcação monótona e podem gerar fadiga da atenção. O cansaço da dança, o calor de muitas pessoas dançando juntas, o eventual uso de substâncias tóxicas, precedidos de jejuns e de abstinência sexual, seriam fatores predisponentes. Outros elementos sugestivos seriam a coreografia, as fórmulas mágicas, o aroma violento das ervas sagradas. Em certos casos o transe seria desencadeado por incidente súbito e violento, como um barulho alto e repentino. No caso do candomblé, este barulho pode ser representado pelo toque

do "adjã" (espécie de sineta) próximo ao ouvido da pessoa. Fatores de bloqueio seriam representados pela água gelada que certas pessoas bebem nestas ocasiões, para evitar a possessão, ou com a que se molha uma pessoa possuída por um orixã, num momento inadequado.

Roger Bastide (5, 247) faz uma distinção entre o transe descoordenado ou selvagem e os fenômenos de possessão pelo orixã em sua forma mais comum, quando seguem certos paradigmas tradicionais. O transe do primeiro tipo pode ser um fenômeno de "santo bruto", que ocorre em indivíduos não iniciados ainda; possessão por Exu, considerada "carrego", como se a pessoa carregasse um fardo; possessão por santos violentos, como Ogum. Neste último caso, o transe, apesar de violento, segue os paradigmas tradicionais. Além destes três casos, se algum filho de santo se excede durante o transe é imediatamente controlado pelo babalorixã. O autor encara o transe como um fenômeno de metamorfose da personalidade, durante o qual o rosto, o corpo e o comportamento do filho de santo passam a refletir o do orixã, dono de sua cabeça.

É interessante observar que o transe no candomblé, não é um fenômeno individual, havendo interação entre os participantes da festa e como resultante a repetição dos mitos. Daí, algumas vezes sair briga entre dois orixãs inimigos nas lendas. Não se trata, entretanto, de transe coletivo, como nas epidemias de endemoniamento; não é um fenômeno de contágio mórbido. Roger Bastide classifica-o como transe intermental - uma representação composta de vários transes complementares, que interatuam e repetem os mitos. Existe, além disso, uma ordem pré-estabelecida pa

ra as possessões. Em princípio, nenhum transe pode se produzir antes da "descida" de um Ogum que, juntamente com Exu, abre os caminhos com o seu facão. Existe, no salão de danças, um poste central, em torno do qual os orixás dançam. Este poste marca o centro do terreiro e, junto a ele, enterrado, encontra-se o achê (parte dos sacrifícios realizados na inauguração do terreiro, que lhê garantem a força mágico-sagrada). Representa um eixo cósmico unindo a terra ao céu. A posição relativa que os orixás adotam é determinada pelos mitos. A esposa legítima de um deles vem antes de sua concubina; se um mesmo orixá "desce", sob várias de nominações, as posições dependem da idade: - as personificações mais jovens vêm antes das mais velhas.

Destaca-se, assim, o aspecto social das possessões dos orixás, ao contrário do enfoque inicial, psicopatológico. Ao mesmo tempo, alguns autores passam a atribuir-lhe um caráter terapêutico.

Roger Bastide (4, ) encara o transe como um precursor do psicodrama. O ritual serviria para descarregar tensões. "Pela representação dos seus conflitos, dos complexos e das tendências ocultas, o preto liberta-se, e a única diferença realmente importante, é que o psicograma tende a ser espontâneo, enquanto que a representação dançada é estabelecida por uma larga tradição importada da África". Desta forma, as tendências pessoais, subordinadas aos fatores sociais, encontram-se sob seu controle. Antes de poder incorporar seu orixá durante as cerimônias rituais do candomblé, a futura iaô (filha de santo) passa pelos processos de iniciação, onde aprende qual é a forma correta e ade -

quada do seu orixá se manifestar. Daí que, a relação entre o orixá e seus "filhos" é um fenômeno socialmente estruturado, um comportamento aprendido durante o período da iniciação. A influência dos fatores sociais está presente desde o momento da determinação do orixá e se realiza de acordo com processos específicos de adivinhação. O santo é escolhido pelo babalaô (sacerdote adivinho) e pelo babalorixá (pai de santo) através do jogo de búzios e independe dos desejos da pessoa. A própria possessão não tem a forma de crise motora desordenada, ela consiste em uma série de expressões fisionômicas e corporais, ligadas aos mitos a respeito daquele orixá e ao tema das canções que estão sendo entoadas em seu louvor. Oxum, por exemplo, fará menção de ninar o filho (Logum Odê) nos braços, quando se faz referência a este orixá com um determinado cântico. Em outra ocasião, representará um banho no rio, antes do qual passeia por suas margens e despe-se de seus ornamentos. As próprias danças são aprendidas durante a iniciação. É comum ouvir-se dizer que o santo de uma determinada pessoa dança melhor do que o de outra porque foi "feito" há mais tempo.

Quando se faz a determinação do orixá de uma pessoa, geralmente o pai de santo já conhece sua identidade, mesmo antes de jogar os búzios. Pai Jerônimo, babalorixá do centro onde foi realizada esta pesquisa, diz que pela maneira da pessoa se comportar ele sabe imediatamente qual é o orixá que a influencia. Considerando este aspecto e o fato de que cada orixá possui características bem definidas, que lhe são próprias e decorrem em grande parte de seus atributos (Ogum, por exemplo, orixá da guerra é uma personalidade agressiva), é possível levantar a hipótese de

que os grandes orixás do candomblé representariam uma tipologia intuitiva. Os filhos de cada um deles possuiriam, então, traços próprios de personalidade relacionadas àqueles, deduzíveis através dos mitos como característicos de seu orixá. A determinação do santo corresponderia, assim, a uma espécie de diagnóstico mágico, além de intuitivo, dos traços de personalidade de cada pessoa. Como todo diagnóstico, dependeria em grande parte das qualidades intuitivas do diagnosticador, além dos métodos específicos (processos divinatórios), e estaria sujeito a erros. Daí os "santos errados", bastante frequentes, e causa de tantos transtornos para o indivíduo. Estes erros prejudicam também o pai de santo, o qual deixa de ser respeitado por seus "filhos", criando fama de incompetente; deixa de ser procurado por pessoas que sintam necessidade de dedicar-se ao culto de seus orixás. Seu terceiro entra em franca decadência econômica que se segue à desmoralização.

Robert J. Pellegrini (21, 21-28) realizou uma pesquisa a respeito dos diferentes traços de personalidade encontrados entre as pessoas nascidas dentro de um determinado signo astrológico. A astrologia é por ele encarada como "uma das mais velhas e mais populares 'teorias' da personalidade". A astrologia baseia-se na idéia de que a personalidade e o destino dos indivíduos são predeterminados e portanto predizíveis conforme as posições ocupadas pelo sol, lua e planetas, no momento do nascimento. Cada signo do zodíaco estaria associado a um conjunto de características derivadas desta influência. A determinação das características de personalidade, assim como o destino do indivíduo, poderiam ser deduzidas do estudo da posição dos astros. A pesquisa de

Pellegrini propõe-se a testar a hipótese das diferenças entre as características de personalidade das pessoas nascidas sob os diferentes signos do zodíaco, através do California Psychological Inventory (CPI), que se compõe de dezoito traços de personalidade. Diferenças significativas foram encontradas em quatro destes fatores: espírito comunitário, sociabilidade, flexibilidade e feminilidade. As diferenças no último destes fatores foram altamente significativas. Disso resultou que as pessoas nascidas sob os signos de Capricórnio, Sagitário, Libra, Leão, Escorpião e Virgem são significativamente mais pacientes, gentis, moderadas, perseverantes, sinceras, conscienciosas, reconhecidas, prestativas, compassivas, do que aquelas nascidas sob os outros signos do zodíaco. Levanta, em seguida, algumas hipóteses que poderiam tentar explicar o fenômeno observado. Chega até a sugerir um estudo da astrologia, realizado em bases científicas, que incluiria a posição dos astros entre os inúmeros fatores ambientais que exercem influência sobre a personalidade.

Em termos semelhantes, a atribuição de um determinado orixá a um certo indivíduo poderia representar uma forma original de compreensão da personalidade. Os orixás constituiriam uma tipologia mítica.

Dentro das teorias psicológicas esta tipologia poderia ser interpretada ou em termos de complementação, consistindo o orixá em aspectos complementares àqueles encontrados na personalidade do indivíduo, ou em termos de ego ideal, funcionando como o seu "guia", denominação frequentemente aplicada aos orixás dentro do candomblé. A verdade é que, no próprio conjunto de cren-



ças do candomblé, a relação entre o orixá e seus filhos não se encontra claramente explicitada.

Edison Carneiro refere-se a ela realçando o aspecto de proteção (9, 23). "Acredita-se, em todo o Brasil, que cada pessoa tem, velando por si, uma divindade protetora. O privilégio de servir de instrumento (cavalo) à divindade está reservado a alguns, que precisam iniciar-se (assentar o santo) para recebê-la. Os demais devem submeter-se, entretanto, a determinadas cerimônias para poder servi-la de outra forma". Esta divindade tem um caráter estritamente pessoal, um nome próprio, "por ela mesma declarado ao final do processo de iniciação". O orixá específico de uma pessoa não pode manifestar-se em outra. Por outro lado, a dedicação do fiel a uma única divindade não é um fenômeno geral. Em alguns centros a mesma pessoa recebe dois ou três orixás. Mais adiante, (9, 113) o autor volta a falar dos "encantados": "Os negros imaginam que todas as pessoas têm um espírito protetor - também chamados "anjos-da-guarda", devido a influência do catolicismo - que deve, necessariamente, ser um dos orixás, em qualquer de suas formas. O protetor se evidencia por fatos a primeira vista sem importância, seja por um sonho, seja por perturbações mentais, seja por dificuldades de vida. Às vezes por predileções pessoais".

É possível ressaltar aqui alguns aspectos. O primeiro deles refere-se ao caráter pessoal da divindade, que poderia ser interpretado em termos de que aquela estrutura específica de personalidade não se reproduz exatamente em nenhuma outra pessoa. O orixá tem um nome próprio, como a pessoa, é um indivíduo único,

do mesmo modo que esta. O segundo aspecto indica que cada pessoa não possui apenas os traços característicos de um orixá mas, "recebendo" três ou quatro divindades, possui um conjunto completo de traços, ampliando consideravelmente o número de combinações resultantes da soma dos traços de diversos orixás. O terceiro refere-se à manifestação do santo através das predileções pessoais do indivíduo. Haveria, assim, uma espécie de identidade entre protetor e protegido.

Donald Pierson (22, 352) fala rapidamente da relação entre o orixá e seus filhos, destacando o caráter de guia e, novamente, de protetor. "Quando é "feita" a filha de santo, tem um guia e protetor (o seu orixá) que lhe há de trazer fortuna e felicidade, se ela obedecer aos rituais e tabus prescritos".

Alfred Métraux (20, 106) que fez estudos sobre o vodun no Haiti, analisa a relação entre as divindades (loas) e os homens. Falando dos iniciados ressalta que a pessoa "se torna então não somente o receptáculo do deus, mas seu instrumento. É a personalidade do deus e não mais a sua que se exprime através de seu comportamento e de suas palavras. Suas expressões fisionômicas, seus gestos e até o som de sua voz refletem o caráter e o temperamento da divindade que desceu sobre ele. A relação que existe entre o loa e o homem que ele possui é comparável àquela que liga um cavaleiro a sua cavalgadura. É por isso que se diz primeiro que ele "monta" ou "sela" seu choual (cavalo)". O autor destaca assim o fato de que o filho de santo se torna a divindade, com todas as suas características de personalidade. Mais adiante (20, 119) refere-se à semelhança entre a divindade de seus

filhos. "Os adeptos do vodou dizem que os espíritos visitam, de preferência indivíduos que lhes se assemelham. Em outros termos, existiria uma correlação entre o caráter da divindade e o temperamento do devoto que a representa. As pessoas de humor doce seriam visitadas por loas amáveis e tranquilos, enquanto que os violentos se tornariam o receptáculo de espíritos fogosos e brutais. É verdade que no Haiti, ao contrário do que ocorre no Daomé e no Brasil, uma pessoa pode ser "montada" por divindades diferentes. A analogia entre o loa e seu "cavalo" se limitaria portanto ao "loa-cabeça", quer dizer, ao espírito que o possui em primeiro lugar e que se tornou seu protetor declarado. Não é raro, no entanto, que os devotos sejam possuídos por loas cujo caráter é oposto ao seu. O transe exerceria então uma função compensatória".

O autor ressalta, em suas observações, a presença dos dois aspectos levantados acima: complementação e ego ideal.

Roger Bastide (5) é o autor que nos dá uma idéia mais completa da concepção de Homem dentro do candomblé. Mesmo assim, não esclarece completamente a questão.

A cada pessoa correspondem um "orixá" e um "emi". O orixá é um santo ou encantado, uma divindade externa ao indivíduo, que o transcende e o possui ocasionalmente. O "emi" faz parte da natureza humana e é definido como uma espécie de vento ou sopro - seria uma espécie de alma, de espírito. A criança, ao nascer, já possui um emi, do mesmo sexo que o corpo. O orixá penetra no corpo dias após o nascimento e fica em estado de latência até a primeira crise de possessão. O orixá não é, necessariamente, do mesmo sexo que a pessoa. O orixá pode ser herdado, segun

do algumas seitas, de um dos pais. O emi se forma no ventre materno ou é a reencarnação de algum antepassado. Neste sentido, o emi teria origem genética.

O mesmo orixã (sem considerar os subtipos) pode ser do no de várias cabeças. O emi é individual. Além disso, cada pessoa possui um "ori", que um princípio vital, o espírito diretor do desenvolvimento do organismo no ventre materno - precede, portanto o emi. O ori pode ficar fraco no decorrer da existência e deve ser fortalecido com um bori (cerimônia de "dar de comer à cabeça", que serve para fortalecer a pessoa). O emi não pode ser tratado. O emi seria de estrutura espiritual, o ori, material.

O emi, durante o sono, deixa o corpo; o ori é fixo; se deixasse o corpo a pessoa morreria. O ori desaparece com a morte; o emi é imortal. Celebra-se, para ele, o "axexe", cuja finalidade é a de incorporá-lo num vaso que será homenageado na "casa dos mortos". Ori significa cabeça; não no sentido anatômico, mas como inteligência, sensibilidade, vida psico-física. Há uma ligação entre emi e ori - se o emi é roubado por algum feiticeiro, o ori adoece, dando origem à loucura.

O ori poderia ser comparado ao psiquismo, que se forma progressivamente no ventre materno e permite as chamadas faculdades superiores. Nós o localizamos no cérebro, o que não está longe do sentido de "cabeça" acima citado. Se fosse retirada, passaríamos a ter vida vegetativa. Por outro lado não pode sobreviver à nossa morte. O fortalecimento do ori por meio do bori (cerimônia de "dar de comer à cabeça") poderia ser uma tentativa através de forças sobrenaturais a fim de preparar uma pessoa para si

tuações que poderiam provocar uma desestruturação psíquica - a loucura, doença do ori. É nesse sentido que ele é usado nos processos de iniciação. Pode ser que tenha fortes efeitos, usando-se a sugestão.

O emi estaria bastante próximo da concepção católica de alma, com suas características de imaturidade, individualidade, imortalidade. Suas características espirituais o tornariam vulnerável à ação sobrenatural dos feiticeiros. Na medida em que aceitemos a existência dessa alma não poderemos considerar o corpo como independente dela, daí sua ligação com o ori. Como a alma, cada indivíduo, ao nascer, já possui um emi. O fato de não poder ser tratado deve-se provavelmente a suas características imateriais e superiores, que transcendem nossos meios materiais. Evidentemente, a idéia de uma alma sexuada não existe na religião cristã, mas constitui uma tentativa de explicação de um fenômeno bastante frequente em certos terreiros bantus - o homossexualismo, já neste caso o emi é do sexo do corpo. Outra relação com o cristianismo seriam os ritos funerários. Num caso são rezadas missas pela alma do morto; no outro, realiza-se o "axexê" para que o espírito se fixe num vaso, onde será reverenciado, em vez de ficar vagando.

Cada pessoa possui também um "eleda" que é uma espécie de anjo da guarda. São espíritos bons, que protegem o indivíduo de qualquer mal e o põem em contato com os orixãs. Para R. Bastide, são entidades boas mas de pouca força, se comparados aos orixãs, eguns e feiticeiros. Nas concepções africanas mais puras, seriam espíritos (eguns) de antepassados, enviados por Olo-

rum e que voltam para ele depois da morte da pessoa. Há muita confusão a respeito do eleda e alguns o identificam com o orixá individual. O orixá, fixado durante as cerimônias de iniciação, está sempre no ori em estado latente, e daí ajuda seu protegido ou castiga-o se este não cumpre com suas obrigações.

Deixando de lado as características divinas do orixá, veremos que suas relações com o indivíduo que protege são muito discutidas e um tanto nebulosas.

Segundo algumas seitas, não há nenhuma relação perceptível entre determinado orixá e as características de seus filhos. Para outros, esta relação existe. Para os primeiros, só descobrimos qual é o orixá de uma pessoa pela configuração dos búzios, quando são jogados pelo babalaô (sacerdote adivinho) com esta finalidade. Para outros, o babalaô já conhece a resposta antes de jogar os búzios. Além disso, a leitura dos búzios supõe, por parte do sacerdote, uma grande capacidade de intuição, a fim de adaptar as configurações ao caso que se apresenta. Esta intuição lhe permitiria, talvez, perceber, por baixo dos disfarces sociais, qual a verdadeira personalidade do consulente, e daria a resposta de acordo com ela. A cada personalidade corresponderia um orixá, ou, melhor, a certos grupos de traços de personalidade corresponderia um orixá. A intuição do babalaô pode exercer influência sobre ele no momento de jogar ou de interpretar os búzios. A idéia mais difundida parece ser a de que existe uma relação entre o orixá e a personalidade de seus filhos (R. Ribeiro). Daí os filhos de Ogum serem trabalhadores; os de Xangô, turbulentos, imperiosos e aventureiros; os de Oxóssi, austeros; os de Oxum, vaidosos, inconstantes e volúveis; os de Oxalá, bondosos e muito toleran -

tes; os de Nanã Boroquê, tolerantes mas implacáveis. As características atribuídas aos orixás variam um pouco de um terreiro para outro e as características atribuídas aos seus filhos variam muito.

Roger Bastide encara o orixá como uma espécie de impulso que leva a pessoa a agir sempre de uma determinada forma. Para tornar mais clara a idéia tomemos o seguinte exemplo: - uma pessoa, diante de um problema específico que tem de resolver, pode tomar várias atitudes; todavia, a atitude escolhida será provocada pelo seu orixá. Os filhos de Ogum usarão a força, os de Oxum a sensualidade, os de Oxalá se preocuparão em fazer o bem aos outros, e assim por diante. Segundo o autor, quanto mais desenvolvido for o orixá, através de danças, possessões e sacrifícios, mais forte e atuante será o impulso que ele provoca. Esta concepção se aproxima bastante de nossos objetivos, na medida em que está ligada ao comportamento de pessoas e a fatores que o provocam e o intensificam.

Roger Bastide cita como exemplos de "impulsos decorrentes da influência do orixá" alguns casos de filhos de Iemanjá que se suicidam atirando-se no mar; o apelo da água provocaria, em parte, este comportamento. Segundo o autor, o apelo existe e o Homem segue-o ou não. O orixá parece corresponder, nesse sentido, a uma "expectativa de comportamento" (5, 321).

A relação entre o orixá e seus filhos não se torna mais clara se procurarmos esclarecimentos junto aos pais de santo.

Pai Jerônimo, em cujo Centro foi realizada esta pesquisa, admite a relação entre as características de personalidade dos

filhos de santo e de seu orixá, mas destaca que é importante con-  
siderar de que subtipo de orixá se trata, o que torna a relação  
bem mais específica. Não basta saber que a pessoa é filha de  
Ogum, para poder inferir seus traços de personalidade - é impor-  
tante saber de qual Ogum se trata. É importante, também, saber  
quais são os outros orixás que a protegem.

Pai Romeu, que joga búzios no centro de Pai Jerônimo e  
tem um papel fundamental na determinação do orixá das futuras iaôs,  
coloca esta relação em termos do odu (palavra, planeta que rege  
os destinos da pessoa) que influencia a pessoa durante toda a sua  
vida.

"Seu" Raul, babalorixá da nação Omolocô, residente em  
Brasília, em cujo centro teve início esta pesquisa, explica esta  
relação de uma forma um tanto complicada e na qual se nota a in-  
fluência de seus variados estudos (espiritismo, catimbó, umbanda,  
quimbanda, astrologia e numerologia). A criatura humana, como  
obra-prima do criador (Olorum) teria em si os quatro elementos da  
natureza; fogo (inteligência, espírito); água (sangue); terra (os  
sos) e ar (oxigênio da respiração). Seria influenciada pelos as-  
tros (pela sua formação no momento do nascimento do indivíduo) e  
pelos orixás, "dentro de sua formação teogônica, pois antes do  
nascimento, a criatura sempre existiu entre os seus deuses, nou-  
tras plagas, em mundos que não deixam de ser paralelos ao nosso  
mundo de hoje". Estas duas influências determinam a individuali-  
dade da pessoa, que seria diferente da personalidade. A criatu-  
ra mantém os seus traços eternamente - "ela evolui, se amplia, mas  
não se modifica no seu caráter. O orixá representa uma influên-



cia mais importante do que a dos astros, já que são sempre os mesmos no decorrer das encarnações sucessivas. O Homem resultaria de um triângulo astral-mental-físico. Seria assim ligado a três orixás: mental, o dono da sua cabeça (ori); físico, dono do seu instinto; astral, que protege e inspira. Este último seria um reforço, adjuntô (ajuda), uma espécie de padrinho ou madrinha da pessoa". "Não é fácil dissertar sobre o gênio, as tendências, o comportamento de uma pessoa, só porque ela é filha de um determinado orixá. Cada pessoa possui sua aura própria. Posso forne - cer alguma coisa que se relacione com orixás e se revele na pes - soa, de acordo com o seu karma. "Assim, Oxalá influenciaria no sentido de tolerância, renúncia, perdão, pureza, desprendimento, etc..

Partindo destes diferentes depoimentos, podemos concluir que a relação entre as características de um orixá e os tra - ços de personalidade de seus filhos são nebulosas e controverti - das, mesmo para aqueles que se dedicam ao culto dos "encantados".

Nossa pesquisa tem um caráter mais empírico do que teórico e propõe-se, inicialmente, a levantar os traços de persona - lidade dos orixás, delineando-os como personalidades definidas, complexas e diferentes entre si. Em seguida, procuraremos obser - var se, num grupo de filhos de santo, já "raspados", ou seja, que já passaram pelos processos de iniciação e incorporam regularmen - te seus orixás, se encontram estes mesmos traços; se haveria uma superposição de características de personalidade. Com nossos instrumentos de identificação e diagnósticos procuraremos observar se existe concordância entre os traços apontados pela tradição,

como característica de um determinado orixá, e aqueles observados em seus filhos.

Finalmente, procuraremos considerar os fenômenos estudados, à luz de uma teoria da personalidade específica.

A escolha desta teoria não implica em que outros sistemas, elaborados por outros autores, não sejam aplicáveis nesta interpretação. No entanto, devido a limitações de tempo foi preciso escolher aquela que parece se adaptar com mais adequação ao fenômeno estudado. Chegamos, então, à teoria da personalidade e laborada por Carl Gustav Jung.

O autor parece-nos particularmente adequado, devido ao destaque com que se ocupa do fenômeno religioso e da interpretação dos mitos, que constituem dois aspectos fundamentais de nossa pesquisa. "Como a religião é indiscutivelmente uma das mais antigas e gerais manifestações da alma humana, é evidente por si mesmo que qualquer tipo de Psicologia que trate da estrutura psicológica da personalidade humana não pode evitar pelo menos a constatação do fato de que a religião não é somente um fenômeno sociológico ou histórico como também significa um assunto pessoal muito importante para grande número de pessoas" (16, 9).

Jung não se dedica à defesa de uma religião específica nem procura provar a verdade ou a falsidade de nenhuma delas.

"Quando, por exemplo, a Psicologia se refere à concepção da Virgem, trata apenas do fato de que existe essa idéia, mas não da questão de estabelecer se essa idéia é verdadeira ou falsa em determinado sentido. A idéia é psicologicamente verdadeira na medida mesma em que existe. A existência psicológica é subjetiva,

na medida em que uma idéia só se apresenta em um indivíduo. Mas é objetiva na medida em que é partilhada, mediante um consensus gentium, por um grupo maior" (16, 11). A religiosidade é encarada como uma função natural, inerente ao psiquismo. Como fenômeno universal, é encontrada em todas as tribos e povos, desde os primeiros homens, independente de transmissão oral. "O fato é que determinadas idéias existem por quase todos os cantos e em que todas as épocas, podendo mesmo formar-se espontaneamente, absolutamente independentes da tradição e da migração. Não são elaboradas pelo indivíduo, e mesmo invadem a consciência individual" (16, 11).

A valorização dos sentimentos religiosos e a aceitação de todas as formas da religião constituem uma condição essencial para que se possa aplicar ao candomblé a análise de Jung a respeito da religiosidade. Ainda que ele não mencione este tipo específico de culto, sendo sua teoria aplicável ao sentimento religioso em geral ela se mostra adequada também para a interpretação dos cultos afro-brasileiros". O psicólogo, quando assume uma atitude científica, não pode aceitar a pretensão de qualquer credo no sentido de que representa a verdade única e eterna. Ele deve dirigir sua atenção para o lado humano do problema religioso, uma vez que se ocupa da experiência religiosa original, a despeito do que o credo possa ter feito com ela" (16, 14). Assim, todas as religiões seriam válidas, na medida em que lidam com imagens simbólicas provenientes do inconsciente e lhes dão a forma de dogmas. A religião estabeleceria, assim, conexões entre as estruturas mais profundas e mais superficiais da personalidade. Religião teria o sentido de re-ligar (re ligare), de estabelecer

laços entre a consciência e as forças poderosas do inconsciente, que possuem forte carga energética e são dotadas de intenso dinamismo. As pessoas que chegam a ter a experiência direta destas forças falam de uma emoção indescritível e de um sentimento de mistério que faz estremecer (mysterium tremendum). Jung adota o termo de experiência do numinoso, criada por R. Otto, para descrevê-las.

Como qualquer outra função psicológica, a religiosidade pode ser cultivada e assim desenvolvida, ou negligenciada, deturpada ou reprimida (25, 143). Quando não lhe é permitido expressar-se diretamente ela busca caminhos indiretos. É esta a origem dos ismos de nosso século, que Jung encara como substitutos das imagens divinas.

Jung estudou a atitude religiosa, como uma função psíquica natural, e a experiência religiosa como um processo psíquico. Procuraremos, aqui, lançar mão de sua teoria, com o objetivo de alcançar maior compreensão dos fenômenos religiosos do candomblé.

Nosso objeto de estudo, além de lidar com um fenômeno de caráter religioso, apresenta um aspecto mítico que nos serve de base para a elaboração das hipóteses.

A mais antiga das tentativas de explicação dos mitos têm suas origens no IV século antes de Cristo, com um filósofo grego - Evemero. Insinuou ele, os mitos seriam a transposição de acontecimentos históricos e de seus personagens para a categoria divina. Este tipo de interpretação foi defendido por alguns autores até o século passado. Também na antiguidade grega origi -

nou-se a explicação naturalista dos mitos e durou até o início do século XX. De acordo com esta linha de pensamento os mitos seriam alegorias dos fenômenos da natureza, que o homem procura compreender. Atualmente, os mitos são frequentemente encarados como a "expressão de formas de vida, de estruturas de existência ou seja, de modelos que permitem ao homem inserir-se na realidade. São modelos exemplares de todas as atividades humanas significativas" (25, 128). Jung dá um caráter de profundidade à interpretação dos mitos. Para este autor, eles são, principalmente, fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza do psiquismo. Resultam da tendência do inconsciente a projetar suas ocorrências internas sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-as em imagens. Assim, o curso do sol é para o primitivo, paralelamente, um acontecimento psicológico, onde astro toma o papel do herói que existe dentro de seu inconsciente. O mito consistiria numa condensação de experiências vividas repetidamente pela humanidade. Por isso os mesmos temas são encontrados nos lugares em que este fenômeno não pode ser explicado, nem pela comunicação nem pela tradição comum. A partir destes conteúdos inconscientes e universais os sacerdotes elaboraram os mitos. A universalidade dos conteúdos míticos levou Jung a concluir que os moldes básicos para sua formação se encontram no inconsciente da humanidade.

Procuraremos aqui, utilizar os moldes básicos descritos por Jung, a fim de compreender melhor a mitologia ioruba e as características de seus orixás.

No intuito de manter certa coerência entre as idéias do autor procuraremos apresentar breve resumo da estrutura da

personalidade, tal como foi concebida por Jung, detendo-nos naqueles pontos que merecem destaque e melhor se ajustam aos nossos objetivos. Sua aplicação ao candomblé será elaborada na conclusão.

A personalidade total ou psiquê é composta por vários sistemas isolados, atuantes uns sobre os outros. Temos, assim, o ego; o inconsciente individual, onde estão localizados os complexos; o inconsciente coletivo, com seus arquétipos, entre os quais se destacam a sombra, a anima e o animus; e, finalmente, a persona. A estes sistemas, Jung acrescenta as atitudes e funções que darão origem à sua tipologia, que veremos posteriormente. Finalmente, existe o selbst (si-mesmo) que consiste na personalidade plenamente desenvolvida e unificada.

O ego é a mente consciente, formada por percepções, memórias, pensamentos e sentimentos conscientes. É responsável pelos sentimentos de identidade e continuidade. Pode ser encarado como o centro da personalidade.

A persona é a máscara usada pelo indivíduo em resposta às solicitações do meio e de suas imagens arquétípicas internas. É um papel social. Seu propósito é produzir uma impressão definida que, algumas vezes, serve para ocultar a natureza real da pesoa.

Para Jung, o inconsciente compõe-se de um extrato superficial de caráter pessoal, cujo conteúdo são "complexos de carga afetiva, que formam parte da intimidade da vida anímica" (17, 10). O inconsciente individual fica próximo ao ego e consiste em experiências reprimidas ou esquecidas e em percepções que não che

garam a impressionar conscientemente a pessoa. Todo esse material é acessível ao ego. Os complexos são constelações de sentimentos, percepções e memórias. Possuem um núcleo que atrai para si várias experiências. Este magnetismo é variável e, quando muito forte, pode chegar a dominar a personalidade.

Abaixo do extrato superficial que constitui o inconsciente individual, encontram-se os arquétipos que compõem o inconsciente coletivo.

O inconsciente coletivo é outro sistema da psique. Nos casos patológicos chega a substituir o ego e o inconsciente individual. O inconsciente coletivo parece ser um depósito dos traços de memória herdados pelo homem através das gerações. Formou-se um resíduo psíquico decorrente do acúmulo de experiências, repetidas desde os antepassados pré-humanos e animais. Trata-se de uma estrutura aparentemente universal, comum a todos os homens. Esta universalidade apoia-se na semelhança da estrutura do cérebro, em todas as raças humanas, e resulta de sua evolução comum. O inconsciente coletivo seria, assim, a expressão psíquica da identidade da estrutura cerebral, independente de diferenças raciais.

O conteúdo do inconsciente coletivo é constituído pelos arquétipos. Eles seriam o resultado da superposição de inúmeras impressões produzidas por certas vivências fundamentais, comuns a todas as raças e repetidas através dos séculos. Entre essas vivências podemos citar as emoções e fantasias relacionadas a fenômenos naturais, experiências com a figura materna, encontros entre homens e mulheres, vivências de situações difíceis como a travessia de mares, rios e transposições de montanhas (25, 77).

A fim de evitar qualquer confusão do conceito de arquétipo com o das idéias inatas de Platão, convém destacar que, memórias e representações sociais não são herdadas como tais, e sim, sob a forma de possibilidade de reviver experiências das gerações passadas. São predisposições que inclinam o homem a reagir ao mundo de forma seletiva. Estas predisposições são projetadas no mundo. Por exemplo, as experiências dos homens com suas mães, através das gerações, predispõem cada indivíduo a perceber sua mãe particular e reagir a ela. O conhecimento da mãe, em termos individuais, será a realização de uma potencialidade herdada. Experiências ancestrais podem predispor o homem a ter medo de cobras, mas essa potencialidade só se atualizará se encontrar condições favoráveis no meio. Algumas destas disposições foram impressas no inconsciente com grande firmeza e assim necessitam de pouco reforço da experiência individual para se tornarem conscientes e influir no comportamento. Este seria o caso da idéia de um ser supremo (13, 98). Neste sentido, os arquétipos são disposições inerentes à estrutura do sistema nervoso que conduziriam à produção de representações sempre análogas ou similares. "Do mesmo modo que existem pulsões herdadas a agir de modo sempre idêntico (instintos), existiriam tendências herdadas a construir representações análogas ou semelhantes" (25, 77).

O aspecto de potencialidade dos arquétipos destaca-se na sua diferenciação das imagens arquetípicas. O arquétipo funciona como um nódulo de concentração de energia psíquica, com um grande componente emotivo. Quando esta energia, em estado potencial, se atualiza, dá origem à imagem arquetípica. O arquétipo é virtualidade; a imagem arquetípica, a sua atualização.



Vê-se que, nas antigas doutrinas tribais os arquétipos aparecem depois de sofrer determinadas modificações. "Já não são conteúdos do inconsciente mas se transformaram em fórmulas conscientes, que são transmitidas pela tradição, geralmente sob a forma de doutrina secreta, que constitui uma expressão típica da transmissão de conteúdos coletivos originalmente procedentes do inconsciente". Outras formas de expressão dos arquétipos são as lendas e os mitos, "mas também neste caso trata-se de formas configuradas de maneira específica que se transmitiram através de grandes espaços de tempo" (17, 11). O conceito de arquétipo, por conseguinte, só pode ser aplicado às representações coletivas de forma indireta. Ele designa conteúdos que ainda não foram submetidos a nenhuma elaboração consciente. "Especialmente nos estágios mais elevados das doutrinas secretas, os arquétipos aparecem sob formas que geralmente mostram, de maneira inconfundível, o influxo da elaboração consciente que julga" (17, 11). O arquétipo representa essencialmente um conteúdo inconsciente, que, ao se tornar consciente, sofre modificações de acordo com a consciência individual em que se manifesta.

Na mentalidade primitiva os arquétipos costumam "ser vienciados como seres, deuses ou daimons, como agentes pessoais. Desta maneira, os arquétipos encontram-se nos fundamentos da magia e da religião" (3, 72). Este aspecto será visto com maiores detalhes nas conclusões.

Entre os arquétipos mais importantes podemos citar o de deus-sol, resultante da observação deste astro; o de nascimento, de morte, poder, magia, unidade, o herói, a criança, Deus, o de-

mônio, o sábio, a terra-mãe, o animal (13, 101). Diferentes arquétipos se misturam e interpenetram, dando origem a novas formas. Por exemplo, o arquétipo do herói pode unir-se ao de velho sábio e formar o rei-filósofo, que inclui características de ambos.

A escolha da teoria da personalidade de Jung para a interpretação dos fenômenos do candomblé não se limita ao destaque dado por este autor à religiosidade e à mitologia. Paralelamente, ele nos fornece uma tipologia variada e bem elaborada, da qual talvez seja possível aproximar as descrições hipotéticas dos orixás.

Jung baseia sua tipologia em dois tipos gerais de disposição, que se distinguem pela direção de seus interesses e do movimento da libido - introversão e extroversão. Partindo de sua concepção de equilíbrio dos opostos, considera que a disposição geral da consciência será oposta e complementar da disposição inconsciente. Assim, se numa pessoa predomina a extroversão, esta disposição caracterizará suas funções conscientes, enquanto que o inconsciente manifestará tendências introvertidas. Estes dois tipos básicos de disposição são complementados por quatro funções. A energia vital pode adotar a forma de processos "racional", determinados pelo que Jung chama de "valores objetivos", ou seja, atividades que podem ser verificadas em termos de uma análise lógica. Pode, por outro lado, tomar a forma de "processos irracionais", determinados principalmente por "percepções acidentais, associações fortuitas". O processo "racional" é representado por duas funções: o pensamento e o sentimento. O processo "irracion-

nal", por sua vez, inclui a sensação ou percepção e a intuição. As funções racionais baseiam-se na razão e no juízo, as irracionais dependem da intensidade das percepções.

A percepção é a primeira reação da pessoa no contato com o mundo exterior. Ocorre, então, o pensamento, que corresponde à interpretação do objeto percebido; finalmente, a intuição fornece a consciência imediata das relações. De outra forma: a percepção estabelece o que está acontecendo, o pensamento nos fornece o seu significado, o sentimento atribui-lhe um valor, a intuição informa sobre as possibilidades de procedência e destino dos fatos.

Em cada indivíduo ocorre o predomínio de uma destas funções. Ela é acompanhada de intensa carga libidinosa e localiza-se na parte consciente da personalidade. A função oposta, como no caso das disposições gerais, e as outras duas, tornam-se, portanto, inconscientes.

Combinando as duas disposições gerais e as quatro funções, Jung descreve oito tipos de personalidade. Na conclusão analisaremos cada um deles, procurando relacioná-los às divindades do candomblé.

Neste estudo, procuraremos por um lado, observar o que dizem os diferentes autores a respeito dos orixás do candomblé. Recolheremos, então, os mitos referentes a estas divindades e tentaremos levantar a relação que se acredita existir entre os "encantados" e seus fiéis. Para isto recorreremos, não apenas aos estudos antropológicos realizados sobre o tema, mas procuramos, paralelamente, fazer um levantamento destes mesmos aspectos junto

aos babalorixás e babalaôs. Baseados nestes dados começaremos a elaborar descrições das características de personalidade de cada um dos orixás. Entraremos depois no estudo do terreiro onde se realizará a pesquisa de campo. Levantaremos seus aspectos mais significativos: recolheremos alguns dados a respeito da personalidade mais importante desta comunidade, o babalorixã; descreveremos, em linhas gerais, as pessoas que fazem parte do grupo estudado. Passaremos, em seguida, à descrição do procedimento adotado no levantamento das características de personalidade destas pessoas.

Teremos, assim, por um lado, descrições hipotéticas da personalidade dos orixás e, pelo outro, uma série de dados concernentes aos filhos de santo e extraídos dos resultados de testes e entrevistas. Compararemos as duas séries de dados, procurando observar se existe e em que extensão ocorre, uma superposição entre os dois grupos de características de personalidade: as dos orixás, hipotetizadas, por um lado, as de seus respectivos filhos de santo, encontradas no decorrer de procedimentos específicos.

Finalmente, aplicaremos aos fenômenos de candomblé a teoria da personalidade de Jung a fim de procurar compreensão melhor dos mesmos. Utilizaremos principalmente o conceito de arquétipos e a tipologia.

Nossa hipótese mais geral é a de que existe uma relação entre as características de personalidade dos diferentes orixás, tal como são descritos pelos mitos iorubas, e os traços de personalidade de seus "filhos". Neste sentido, a atribuição de um de

terminado orixã a uma certa pessoa representaria espécie de diagnóstico intuitivo, realizado pelo pai de santo. Como consequência, o panteão afro-brasileiro, com seus orixãs e diferentes subtipos, poderia ser encarado como uma espécie de tipologia, primitiva e empírica, porém coerente.

## 2. OS ORIXÁS

### 2.1 Tipos e Subtipos

A tentativa de descrição dos traços de personalidade de um determinado orixá, a partir de seus atributos e dos mitos aos quais está relacionado, tem de levar em conta, necessariamente, o fato de que, a cada orixá correspondem vários "filhos de santo", e cada uma destas pessoas é possuída por um subtipo específico deste orixá. O número destes subtipos varia de acordo com o orixá e com o autor que a ele se refere. Encontramos diferenças de temperamento significativa entre os subtipos de um mesmo orixá. Em alguns casos, como no de Oxalá, a diferença entre Oxalufã (Oxalá Velho) e Oxeguiã (Oxalá Jovem) baseia-se na idade e suas conseqüências; em outros, depende da relação com outros orixás, referida pelos mitos. Destacamos um tipo especial de Oxum, Iê Iê Okê, que é a companheira de Oxóssi, e como ele caça com arco e flecha. Ainda em termos deste orixá, encontramos Oxum Apará; este usa uma espada numa das mãos e um espelho na outra. Representa a enchente do rio, que rompe as barragens e inunda tudo. Também Iemanjá difere, segundo o subtipo de que se trata. Iemanjá Iiã Sobá é velha, representa o fundo do oceano, onde vive. Seus movimentos são lentos. Iemanjá Oguntê leva na mão uma espada e é a representação da onda do mar. Ao bater na praia, onde pode haver minério de ferro consagrado a Ogum, acredita-se que ela lute com este orixá. Trata-se, portanto, de uma personalidade mais agressiva. Iemanjá Iiã Sessú representa a superfície da água, que não pode ser realmente apreendida por ninguém, escapando por entre as malhas das redes de pescar.

Além deste segundo nível de especificidade dos orixás, há, ainda, um outro que impõe o seguinte: o orixá de uma determinada pessoa deve ser diferente do de qualquer outra. Edison Carneiro (9, 23) fala deste caráter pessoal da divindade. "A iniciação prepara o crente como devoto e como altar para a divindade protetora, que tem caráter "pessoal" - isto é, embora seja Ogún ou Omulú, é o Ogún ou Omulú particular do crente, e, em alguns lugares, tem mesmo um nome próprio, por ela mesma declarado ao final do processo de iniciação". No final do processo de iniciação há a festa da "saída do santo", que consiste numa cerimônia pública na qual a iaô dança em três "saídas" sucessivas, possuída pelo seu orixá. Na última delas, paramentada com os trajes da divindade, declara o seu nome ou oruncô.

Esta terceira saída de iaô é conhecida como "dom do nome" e é descrita detalhadamente por Roger Bastide (5, 54). O autor exemplifica com o orunkô Xangô Atara Mozambi.

"O primeiro termo é o nome genérico do santo. Mas, como a divindade toma formas múltiplas, é preciso saber de que Xangô se trata: é esta a função do segundo termo. O terceiro designa a região em que vive o Xangô e, de maneira assaz inesperada, no exemplo que aqui citamos esta região não é senão o... Moçambique!" (5, 53-54).

O orunkô, apesar de declarado em voz alta durante a cerimônia do "dom do nome", costuma ser esquecido por todos os presentes e deve ser mantido secreto. Uma pessoa que conheça o orunkô de um filho de santo e o diga em voz alta perto da pessoa em questão provocaria a imediata vinda do orixá que atenderia ao

chamado encarnando-se em seu "filho".

Geralmente o primeiro termo do orunkô indica de que ori xá se trata; indica assim, num certo sentido um elemento de natu reza. O segundo termo pode referir-se a um determinado aspecto deste elemento. Por exemplo, se o primeiro termo refere-se a Oxum, indica água doce; se o segundo está ligado a Oxum Pondã, es pecifica que se trata do fenômeno provocado pelo encontro violen to das águas do rio com as águas do mar. O terceiro elemento po deria ser encarado como uma dimensão especial que determine em que local o fenômeno ocorre.

Este caráter particular da divindade e os diferentes subtipos de cada orixá proporcionam uma gama infinita de combina ções e intensidades de características de personalidade, permi tindo descrição extremamente minuciosa e particular, em termos de tipologia. No entanto, apesar das diferenças, há caracterís ticas que podemos considerar como próprias de um orixá e que de verão aparecer, talvez em graus variáveis, em todos os subtipos. Cada subtipo pode, portanto, ser encarado como uma faceta especí fica de uma única personalidade, de características mais gerais.

Por motivos que não cabe discutir aqui, determinados ori xás têm seu culto mais difundido do que outros; estão envolvidos em maior número de mitos, e, conseqüentemente nos permitem for mar idéia mais clara e definida a respeito de seus traços de per sonalidade. Alguns são conhecidos de maneira mais superficial e em virtude da escassez do material, aparecem como personagens um tanto nebulosos, com pouca definição.

Na ordem de apresentação será respeitada a seqüência ado tada nas cerimônias religiosas.



## 2.2 Determinação do Orixá

Cada indivíduo, quer ele acredite ou não nos "encantados", está sob a proteção de um ou mais orixás. Um deles, o mais importante, é considerado o "dono de sua cabeça" e deverá influenciá-lo, protegê-lo ou castigá-lo durante toda a sua vida, antes do nascimento até o momento da morte. Devido à influência do catolicismo estes orixás são também conhecidos como "anjos da guarda". Em certos casos, estes espíritos protetores desejam, em troca de sua proteção, que a pessoa passe pelos rituais da iniciação, a fim de poder servir-lhe de instrumento para vir dançar durante as cerimônias de candomblé. A pessoa deve, então, ser preparada para servir-lhe de "cavalo", e ele possa nela se encarnar. "Quando é "feita", a filha de santo tem um guia e um protetor (o seu orixá) que lhe há de trazer fortuna e felicidade, si ela obedecer aos rituais e tabús prescritos" (9, 137).

Às vezes, os orixás não exigem dedicação tão extrema; contentam-se com oferendas. Assim, a "pessoa que se julgue perseguida em seus negócios ou acometida de sonhos maus ou de constante enfermidade, consulta, de ordinário, a um olhador. Este depois de ouvi-la no oráculo, declara que o encantado ou o santo da consulente, que lhe coube por herança paterna ou materna, razão por que a persegue, exige o cumprimento de certas obrigações" (23, 77).

O orixá protetor pode se manifestar em qualquer época da vida da pessoa. Quando isto ocorre antes do nascimento, manifesta-se aos pais da criança. No entanto, uma vez manifestado, exige o cumprimento de determinadas obrigações. A negligência

implica num grande risco para a pessoa. Iemanjá tentaria afogar aqueles que se recusassem a obedecer-lhe. Edison Carneiro cita (9, 113) o seguinte exemplo. "Uma mulher grávida sonhará que Oxum lhe traz uma menina nos braços: a menina a nascer será dedicada a essa "iyabã". Imaginemos porém que não o seja. Então, a menina começará a sofrer moléstias de origem misteriosa, definhará, estará muitas vezes à morte, e assim continuará até que a mãe se convença da necessidade de acatar os desejos de Oxum". O orixá pode manifestar-se de diversas maneiras, como sonhos, perturbações mentais, dificuldades de vida ou, também, pelas predições pessoais do indivíduo. Quando essa manifestação toma a forma de possessão, significa que o orixá deseja ser "feito". Poderá aceitar oferendas para esperar durante um certo período, por motivos de saúde ou econômicos, mas, se a demora for muito grande, começa a pressionar a pessoa, dificultando-lhe a vida de várias maneiras. Uma recusa poderia levar a pessoa à morte.

Arthur Ramos (24, 66) cita duas formas de manifestação do orixá. Na primeira, a pessoa encontra um objeto e suspeita ser este fetiche de um determinado orixá. O outro, seria a possessão propriamente dita. Refere-se, aqui, o relato, a uma moça, cuja mãe foi possuída por Iemanjá. "Certo dia, em que esta se encontrava no quintal da casa onde era empregada, a lavar roupa, entra subitamente a correr e a gritar, "dobrando a língua" (falando nagô) e querendo subir pelas árvores que encontrava. Foi um custo contê-la. Esbravejava com furor; espumando, olhos esbugalhados, até que se acalmou um pouco, sempre entoando cânticos a Iemanjá, que assim se revelou o seu santo". Estas manifestações podem ocorrer também durante as cerimônias do candomblé, quan

do a identificação do santo se torna fácil por sua ligação com a festa celebrada ou com o ritmo tocado pelos tambores, no momento da possessão.

Na África (6, 280) os orixás se transmitem através das gerações e por linha masculina. No entanto, depois de uma doença ou um infortúnio pode-se consultar o babalaô a este respeito e ele indica um outro orixá como dono da cabeça do indivíduo. A pessoa pode, então, abandonar o orixá que lhe foi atribuído por sua linhagem e adotar o indicado pelo babalaô ou reverenciar igualmente ambos. Em certos casos o orixá adotado foi transmitido por linha materna. A forma do nascimento, com o cordão umbilical enrolado no pescoço, com a cabeça ainda aderente ao folículo interno da placenta, dá indicações a respeito do protetor da criança.

Seria interessante, neste ponto, observar, a propósito da transmissão hereditária do orixá, que é freqüente encontrarmos nos filhos de um determinado casal comportamentos e traços de personalidade presentes nos pais, ou mesmo nos avós. Infelizmente não foi possível, neste trabalho, realizar esta observação em filhos de santo que tivessem pais também iniciados dentro do can domblé. Esta transmissão, aliás, como já foi visto, não é rígida. Como vemos, também no sentido de transmissão hereditária do orixá o diagnóstico místico pode ser aproximado do estudo da personalidade dentro da Psicologia.

A transmissão hereditária do orixá, pode ser usada como recurso para determinar o guia de uma pessoa cujo jogo de búzios não dá resultados claros. Investigam-se assim os protetores de

seus antepassados, consultando o jogo, e chega-se, por dedução, ao orixá da pessoa que é então confirmado. Observou-se um caso em que a determinação ocorreu através do orixá da avó materna que era, no caso, Iemanjá Sobã. Passou-se em seguida ao orixá da mãe da pessoa, um segundo tipo de Iemanjá, para chegar finalmente, a Iemanjá Oguntê, que não tinha aparecido pelos sistemas habituais do jogo de búzios.

Manuel Querino (23, 64) fala de casos em que uma criança que nasce durante o período de festejos de um determinado santo passa a ser considerada protegida do orixá.

Ainda em termos de África, Roger Bastide (6, 280) refere que, quando uma criança nasce num convento, durante o período de iniciação de sua mãe, passa a pertencer ao deus patrono da confraria. O autor igualmente analisa a situação no Brasil, onde a escravidão desagregou as linhagens, impedindo a continuação da norma habitual. Os outros métodos de identificação seriam as sim bastante usados. Acrescenta que, se uma criança nasce durante o período de iniciação da mãe, torna-se protegida pelo orixá materno, como se tivesse havido um contágio místico.

Quando existem dúvidas a respeito do orixá de uma determinada pessoa, ou esta já anda em vias de ser recolhida à "caminha" para fazer sua iniciação, costuma-se recorrer ao babalaô ou ao oluô (grau hierárquico de babalaô) a fim de que, através da adivinhação, certifique a identidade dela. Manuel Querino (23, 64) fala de três consultas. "Três olhadores invocam o ifã para conhecer qual o santo que deve presidir aos destinos da iniciada".

A segurança da resposta de Ifã é essencial, uma vez que, se uma pessoa for "raspada" num orixá que não o seu, toda sua vida será transtornada. Seu verdadeiro protetor, enfurecido por ver as oferendas serem entregues a outro orixá, prejudicará ao máximo a pessoa, atrapalhando sua vida em todos os sentidos. Nestes casos, costuma-se repetir o processo de iniciação ao contrário, e, identificado o protetor verdadeiro, refazê-lo em relação a este orixá. Apesar do perigo que representa e dos cuidados tomados, não raro é que se "raspe" um santo errado. Certos baba-lorixás perdem seu prestígio e ascendência sobre seus filhos devido à fama de incorrer frequentemente em enganos deste tipo.

Em certos terreiros, os filhos de Xangô, orixá dos raios, são submetidos a provas mais duras, como carregar brasas numa tigelada perfurada, engolir mechas acesas ou andar sobre carvões. Por sua ligação com o orixá, se o transe for verdadeiro, a pessoa nada sofrerá.

Os métodos mais utilizados para a determinação do orixá são: o opelê de Ifã (vide Ifã), as nozes de dendê e o jogo de búzios.

No opelê, o babalaô chega à identidade do orixá protetor depois de sucessivos odus (palavras), formadas pelo instrumento e associadas a diferentes mitos a respeito dos orixás.

Pierre Verger (26, 169) fala de Ifã como guia e conselheiro, destino e a própria personalidade das pessoas. Se um homem deseja conhecer sua identidade mais profunda e saber a melhor forma de se comportar, deve fazer o seu ifã pessoal. Este é obtido como uso de dezessete cocos de dendê, descascados e consa-

grados a Orumilá (outra denominação de Ifá e que significa "só deus sabe o que seremos amanhã") durante uma cerimônia da floresta de Ifá (Igbodu). O jogo indica o odu da pessoa, a divindade que preside à sua existência, determina sua divindade tutelar, quais são suas proibições alimentares. Este jogo parece ainda ser usado na África, tendo-se perdido no Brasil.

### 2.3 Os Orixás

#### Exu -

Há duas referências sobre a possível origem humana de Exu. Na Nigéria, na região de Ijebo, diz-se que ele teria nascido de Olojá (proprietário do mercado), na cidade de Ilé Ifé. E foi o primeiro rei de Quetu (Alaquetu), ancestral do primeiro soberano dos Egbas. No Daomé atribui-se a Exu obscuro passado como homem. Depois, teria se tornado orixá no país de Aiô, a alguns dias de marcha de Ilé Ifé, Nigéria. De lá, feito orixá, seu culto se espalharia por todo o Daomé. Essas duas versões estão registradas por Pierre Verger (26, 183).

Como orixá, Exu é a divindade dos caminhos e encruzilhadas, lugar apropriado ao seu papel de mensageiro - dos orixás entre si, entre os homens e os orixás. É, também, o guardião dos templos, das cidades e das casas, "Exu está de pé na entrada", começa o seu oriki (saudação), "está em pé na entrada, sobre a dobradiça da porta" (27, 242).

Exu é o mensageiro que serve de elemento de ligação entre os vários compartimentos do mundo imaginado pelos iorubas. Esse caráter talvez lhe tenha sido atribuído por se tratar de uma

divindade dos caminhos, dos inícios, das aberturas. É com o padê que se iniciam as cerimônias; é Exu quem guarda o portão e castiga o homem agarrando-o pela garganta, maltratando-lhe as vias bucais; é nas encruzilhadas que são colocadas as oferendas a ele dedicadas. Roger Bastide (5, 243/244) analisa este seu papel de traço de união entre as camadas do mundo.

Este, compõe-se de quatro compartimentos, presididos por quatro sacerdotes de funções específicas. A separação entre um e outro seria marcada "primeiro pela diferença de manifestações, por parte dos sacerdotes que estão à frente destas divisões do real - transe místico obrigatório ou interdição de todo transe místico; depois pela leitura de palavras ou pelas aparições visuais dos mortos; finalmente pela divisão sexual do sacerdócio, a mulher dominando num setor enquanto é rejeitada no outro" (5, 224). Para que os quatro compartimentos se liguem entre si, Exu está em cada um deles.

No que se refere à adivinhação, Ifá e Exu estão ligados em vários mitos. Em alguns casos os filhos de Exu vestem-se com as cores do Ifá. "Exu está encarregado de efetuar a tradução, guiando a mão do babalaô". Segundo Pierre Verger (26, 183) Ifá teria recebido seus poderes divinatórios de Exu.

Exu está presente, também e ligado a Ossaim, no setor das ervas. Quando se sai para colhê-las na floresta convém entoar-lhe um cântico especial ou fazer-lhe uma oferenda de tabaco antes de iniciar a colheita. Se não é respeitado como deseja, Exu pode fazer "o Olossaim (sacerdote dos preparados com ervas) se perder na obscuridade da floresta, mandar-lhe ao encontro serpen

tes ou outros animais perigosos, desnor-teá-lo no emaranhado das lianas, ou na traição dos pântanos. Em suma, Ossaim reina sobre os "ewe" (ervas) e Exu sobre a floresta em que crescem os "ewe" (5, 230).

Quanto ao reino dos mortos, quando uma pessoa morre assassinada, suicida-se ou foi muito má durante a vida, fica fazendo parte do séquito de Exu durante sete anos, vagando pelo mundo e espalhando maldades. Além disso, o padê, que despacha Exu no início de qualquer cerimônia, é destinado aos espíritos dos antepassados, fundadores do terreiro. Exu intervém, mais, na cerimônia fúnebre do "axexê", nesta, não há possessões, mercê do pavor que os orixás, com exceção de Iansã, têm dos espíritos dos mortos.

No Daomé, acredita-se que Legba (denominação gegê de Exu) está encarregado de contar quantas pessoas nascem e morrem num mesmo dia; a fim de que haja a coincidência dos números e os espíritos dos mortos possam se reencarnar imediatamente nas crianças que estão para nascer. Desse modo, Exu fica no limite entre a vida e a morte - na porta que divide os dois reinos.

No reino dos orixás ele ainda tem o papel de elemento de ligação. Todo orixá é servido por um ou mais Exus, como mensageiros e recadeiros. Outros sacerdotes acreditam que todos os Exus estão subordinados a Ogum; este abre os caminhos com seu fação, cortando cipós e vários outros obstáculos.

Em síntese, depois que Olorum criou o mundo, estabeleceu as divisões dentro do cosmos - o reino dos mortos, o das er-



vas, o da adivinhação, o dos orixás. Oxalá assegura a manutenção da ordem e Exu é elemento de ligação entre os quatro domínios e entre os orixás. Por isso cada orixá tem Exus servidores. Nos odus ("palavras", configurações do opelê - vide Ifá), Exu traduz a palavra dos deuses para os homens. No domínio de Ossaim, é Exu quem abre a porta. Na terra dos mortos ele assiste ao egum (espírito) na sua passagem para o corpo da criança que vai nascer. Finalmente, o transe não se realizaria se Exu não levasse aos orixás o convite dos Homens para as cerimônias. Nestes termos, como mensageiro, Exu representa a personificação do relacionamento interpessoal.

É também uma divindade fálica - Obatalá acompanha o desenvolvimento da criança no ventre materno, Ifá controla a fecundação, mas é Exu quem propicia os prazeres sexuais (5, 292). O aspecto, às vezes ostensivamente fálico, que podem assumir certas representações do Exu dos iorubas, patenteia, para Verger, "seu caráter truculento, violento e sem vergonha e seu desejo de chocar os bons costumes" (26, 183). Mas esse traço varia muito. No Haiti, Legbá é tomado como símbolo da impotência sexual (5, 238). E Exu é, por fim, o orixá da magia, dos feitiços. Terá sido esse traço que, para Roger Bastide, levou ao sincretismo com o diabo. Uma deturpação criada durante a escravidão negra no Brasil. Na África, Exu mostraria um caráter sobretudo malicioso e brincalhão. Aqui, adquiriu contornos de diabo. Essa transformação é explicada por Roger Bastide com a hipótese de que Exu presidia a magia, presumivelmente muito usada contra os brancos: - a magia branca, para proteger o negro de seus senhores; a magia negra, que vingava os negros, destruindo

as plantações ou a vida dos brancos. Assim, a magia branca originaria amuletos, figas e patuás, e a magia negra tomaria a forma de, culto de Exu (5, 213).

Muito provável seria a identificação de Exu com o diabo, através de suas características marcadamente "humanas", fesceninas, fállicas - diabólicas frente à moralidade ocidental para a qual Exu foi transplantado. Continua Bastide: "Os Ketu conservaram fielmente a imagem africana do Exu intermediário, falando pelos búzios em nome dos orixás, divindade de orientação, garoto mais malicioso que mau e, demais, protetor de seu "povo". Em compensação, nas "nações" Banto onde a mitologia de Exu não era conhecida e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque, ao contrário das outras "nações", esse elemento demoníaco vai se afirmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca" (6, 350).

Cada terreiro de candomblé tem dois Exus. Um deles mora numa casinhola, na entrada do terreiro; é o porteiro da casa. Fica trancado a cadeado e os visitantes devem oferecer-lhe algumas moedas, um charuto ou um pedaço de fumo de rolo, para serem bem recebidos. Trata-se de indivíduo de temperamento difícil. O segundo Exu está enterrado no limiar da porta de entrada ou escondido atrás dela. Não é temido como o outro, sendo chamado de "compadre"; - protege a casa e seus frequentadores. Câmara Cascudo (10, 352) cita George Peter Murdock, "Nossos Contemporâneos Primitivos", numa descrição do culto africano de Exu, no Daomê: "Lebã tem um culto em todas as casas e uma capela na entrada de cada aldeia e de cada templo. Fora de cada recinto - no exteri-

or, porque não se pode confiar em Legba se há mulheres por perto - se constroi uma pequena choça contendo uma tosca imagem fálica do deus modelada em barro e rodeada por um círculo de bastões nodosos fincados no solo. Cada membro da casa deposita oferendas diárias de alimentos sobre pequenos montes de terra ao lado da capela. Temperamental e muito humano apesar de sua rudeza, Legba oferece aos nativos um meio de evitar o destino. Sua intervenção explica em parte porque os daomeanos, ao contrário dos outros povos africanos, não se sentem aterrorizados nem oprimidos pela multidão dos poderes sobrenaturais que os cercam" (10, 352/3).

A colocação de Exu fora das casas ou dos templos costuma ser interpretada como o cuidado de afastá-lo dos outros orixás, por seu caráter demoníaco. Essa confusão de papéis e significados do culto, reaparece na cerimônia do padê - o "despacho" de Exu que abre todas as festas no terreiro. Registra Verger: "É a ele, em primeiro lugar, que devem ser feitas as homenagens e oferendas antes de qualquer cerimônia. No Brasil, isso é chamado "despachar Exu", o que tem um duplo objetivo: antes de mais nada, despachá-lo como mensageiro para convidar os orixás para a cerimônia; e também despachá-lo, de mandá-lo para longe, a fim de que ele não venha atrapalhar a organização da festa com brincadeiras de mau gosto. Toma-se ainda o cuidado de oferecer, antes de sua partida, alimentos, bebida, e de levá-los para fora, a fim de lhe mostrar claramente que ele não deve mais voltar" (26, 183). Há uma diversidade de mitos sobre a origem do padê, variáveis segundo as próprias contradições que envolvem a figura de

Exu. Em Cuba, realçam o caráter de feiticeiro. Olofi, Deus supremo e Criador, adoeceu e foi curado por Eleggua (Exu) com infuções de ervas. Agradecido, Olofi determinou que, dali em diante, Exu seria sempre servido em primeiro lugar. Na Bahia, destaca-se seu lado turbulento, quezilento. O rei Congo tinha três filhos: Xangô, Ogum e Exu. Este, por ser retardado mental, era o mais brigão. Depois de sua morte, todas as vezes que os africanos faziam um sacrifício aos espíritos ou celebravam uma festa, havia problemas. Os rebanhos foram dizimados por epidemias. Perdiam-se as colheitas. Havia doença entre os homens. Um babalaô, consultado, diagnosticou os ciúmes de Exu como causa de todas as dificuldades. Ele queria a sua parte nos sacrifícios, queria que fosse ele o primeiro servido. E passaram a atendê-lo (26, 216 / 219).

As ambiguidades existentes em torno de Exu podem ter causa geral: mensageiro, feiticeiro, ele seria usado para diferentes fins. Conta Pai Romeu, numa versão afro-brasileira da parábola bíblica do filho pródigo, que Oxalá teve cinco filhos; (vide Oxalá), quatro estudaram, seguiram especializações. "Exu não quis nada, não. Exu só queria farra. Brincar, gastar dinheiro, e o pai lhe fazia todas as vontades. Que essa gente faz de Exu o demônio, bota chifres. Não, ele é o primeiro filho de Oxalá. Quando ele ficou rapaz, "meu pai, me dê o que me pertence que eu quero ir-me embora". O pai deu, que havia muita terra na África: "Pega essa terra assim-assim e lá produz". Exu disse "tá bem", e foi. Quando os outros se fizeram homem, aí Oxalá foi dividir com aqueles quatro o que restava. Aí chegou Exu: "meu pai, eu não sou seu filho, não?" E o pai: "Ô, Exu, quem foi que dis-

se que tu não é meu filho?" E Exu: "Mas o senhor tá dividindo a sua fortuna com meus irmãos e se esqueceu de mim!" - Meu filho, eu já não te dei a tua parte?" - "Não, aquilo foi um agrado que o senhor me deu. Agora o senhor vai dar a mim o que está dando aos outros". E Oxalá deu".

O oriki de Exu está repleto de exemplos do espírito brincalhão, moleque, que Pierre Verger traduziu por "bon diable" (26, 183): "Exu sobe no fogão para jogar sal no molho (...). Vai com uma peneira para comprar óleo no mercado (...). Faz com que no mercado não se compre nem se venda nada até que caia a noite. Quando Bara assoa o nariz as pessoas pensam que o trem vai partir; os passageiros se preparam depressa/ Ele é como o barbudo que fica seis meses na casa do tintureiro/ O tintureiro não pode nem tingir sua barba nem ir jantar..." (27, 242-243).

Contrariado, torna-se violento: "Ele bate com raiva em qualquer árvore e a faz cair/ quando se irrita, ele pisoteia numa pedra na floresta e essa pedra começa a sangrar (...) Bate nos portadores de oferendas que não fazem boas oferendas/ Ele grita para que a agitação se faça rapidamente na casa/ Amarra uma pedra na carga de quem tem um fardo leve". Mas é acessível a súplicas, homenagens, oferendas e bajulações. Afinal, Exu é também o "bom diabo", o "compadre", o protetor da casa contra os azares, um mensageiro que pode ser utilizado para os mais diversos fins: "Rogo para não amarrar uma pedra no meu fardo (...). Exu, não me faça mal, faça mal ao filho de outro"

(27, 242/243).

Como o próprio orixá, o transe de quem "recebe Exu" pode ser violento (mas não necessariamente). Ele raramente tem "filhos" nos candomblés. Afirma Verger: "poucas Iyaworishas (iaôs) lhe são oficialmente consagradas, sendo tendência, quando ele se manifesta, acalmá-lo com sacrifícios e fazer a iniciação dedicada a Ogum, com o qual tem parentesco próximo e pontos de contato" (26, 183). A dança das iaôs em transe de Exu em alguns candomblés é feita de movimentos rápidos e espasmódicos, de furor. O rosto se contorce numa máscara de maldade. Ser filho de Exu é considerado um azar, um castigo, acarretando muito sofrimento. Se quer se costuma dizer que uma pessoa está "possuída" por Exu, mas sim que ela tem "um carrego" de Exu. Ela o carrega como a um peso. Esse "carrego" não é vitalício; dura sete anos. Mesmo porque se acredita que a pessoa não suportaria "carregar" Exu por mais tempo. (5, 214). Mas nem sempre a possessão por Exu tem este caráter violento. Numa cerimônia no Ilê Oiá Otum, terreiro de uma filha de santo de Olga de Alaketu, foi-nos possível observar uma destas possessões que apesar de caracterizar-se por uma atitude de desafio, não se diferenciava significativamente das possessões por outros orixás.

Se não "baixa" com frequência, Exu se manifesta nas próprias ações como mensageiro dos orixás, para os homens. E, como é de seu caráter, muda as mensagens segundo seus agrados particulares. Não é um especialista em estabelecer confusões, criar malentendidos? Verger recolheu a lenda de como Exu foi capaz de provocar uma briga de morte entre dois lavradores, "dois amigos

que trabalhavam em campos vizinhos. Ele pôs um chapéu vermelho de um lado e branco de outro e passou por um caminho que separava os dois campos". Logo, um dos camponeses faria referência ao homem do chapéu branco, o outro falaria em chapéu vermelho. Como era impossível chegarem a um acordo, os dois brigaram (26,183). Essa história, que parece ter muitas variantes, foi contada por Pai Romeu em termos um pouco diferentes, tendo o mesmo chapéu branco de um lado, vermelho de outro.

No caso, eram dois odus (configurações do jogo dos búzios, que pai Romeu explica como o contato entre um planeta e a terra, originando, cada odu, um orixá), Odi, o odu de Oxoguiã, e Obarã. Eles estavam fazendo um pacto de amizade eterna, Exu escutou e dissolveu-o. "Quando eles já estavam para se unhar" conta Pai Romeu, "ouveu-se a gargalhada do Exu: "Uê, vocês não disseram que não brigavam?"

Câmara Cascudo reproduz a seguinte lenda, recolhida por Murdock: "Ainda que o destino determine quem viverá e quem morrerá, quem prosperará e quem sofrerá adversidades, seus decretos não se executam por si mesmos. A deusa Mawa dá as ordens, designa a divindade ou o panteon que as executarã, e envia seu filho mais jovem, Legbã, para tomar as providências". Legbã, Exu, o mensageiro, se diverte em ser mais esperto que os outros. Ele distribui a sua própria justiça, feita de predileções, idiossincrasias e até dívidas de oferendas. "Se a ordem que trasmite é de morte ou de desgraça para um de seus favoritos, para uma pessoa que lhe ofereceu sacrifícios generosos, é muito provável que a esqueça, ou escolha como vítima uma outra pessoa, alguém que

lhe desagrado". O papel de Exu como mensageiro não é limitado nem restrito às recomendações que recebe. "É, portanto, prudente cultivar seus favores, ainda que ele não pertença a nenhum panteon" (10, 352/353).

Em termos de personalidade, Exu parece ser malicioso, brincaço. É bastante agressivo quando não respeitado convenientemente, mas ao mesmo tempo corajoso, inovador (abre caminhos). É uma divindade inteligente e com um agudo espírito crítico. Seu relacionamento deve ser muito fácil, em seu papel de mensageiro. Em termos de vivências, nitidamente extratensivo.

#### Ogum -

Ogum é cultuado ainda hoje em duas aldeias africanas, Is hedê e Ilodo, como antepassado de seus habitantes. Seus fundadores vieram da cidade de Irê - cidade de Ogum - e são quase todos mais ou menos aparentados. Como descendentes de Ogum, dirigem a cidade segundo as ordens do orixá. O mais alto dignatário é o alachê (o guardião do achê de Ogum) que é assessorado por um conselho de anciãos, composto de babalaôs. Todas as decisões tomadas pelo alachê e pelo conselho, devem ser submetidas à aprovação do orixá, através da adivinhação. Também a escolha de um novo alachê é feita com a intervenção direta da divindade, ainda que por um processo mais complexo (26, 180).

Pierre Verger explica (26, 179) a relação de Ogum com a cidade de Irê através do seguinte mito: Ogum, filho de Oduduá era um guerreiro invencível, sanguinário e insaciável. Dedicava-se a constantes expedições guerreiras das quais trazia sempre muitas



riquezas. Conquistou assim a cidade de Irê e colocou no trono seu filho mais velho com o título de Onirê. Ogum partiu para outras expedições e um dia resolveu voltar a Irê. Chegou num dia em que estava se realizando uma cerimônia durante a qual a população devia ficar em silêncio, Ogum tomou este comportamento como significativo de falta de respeito e começou a quebrar a cidade e a agredir seus habitantes. Finalmente, apareceu seu filho, alimentou-o, deu-lhe vinho de palma para beber, acalmando-o. Ogum lamentou então suas atitudes violentas e disse: "Não importa qual seja a bravura e a valentia de um homem, um dia ele precisa encontrar um lugar onde descansar; até hoje eu já dei provas suficientes de coragem". Abaixou seu sabre e desapareceu dentro do chão. Antes, porém, pronunciou algumas palavras que se tornaram mágicas: se alguém as pronuncia durante uma batalha, Ogum vem em seu socorro.

Em seu oriki (27, 245) encontramos menção a este episódio:

"Irê possui uma coisa que as pessoas não podem conhecer.

Ogum é chamado ladrão por definição.

Ogum é o dono da coroa que cobre Onirê.

Ogum é o terceiro orixã.

O dono de Irê não deixa qualquer um chamar Ogum de ladrão.

Ele é muito alto e muito elevado".

.....

"O lugar em que Ogum mora em Irê é escuro como a tarde que çai".

.....

"Grande montanha atrás de Irê".

.....

"Ogum Onirê combate no sangue.

Ogum Onirê que come carneiro.

Ogum Iretojê que tem uma serpente enrolada no pescoço e passeia assim".

.....

"Ogum matou Onirê, tomou Irê e aí acampa".

.....

"Ogum mata Onirê, ele o mata completamente, faz de sua casa o lugar onde ficar.

Ogum sete partes da casa de Irê.

Ele é muito alto e muito elevado".

Falando da morte de Onirê, provavelmente o oriki se refere ao antigo rei, destronado por Ogum.

Como orixã, Ogum protege os ferreiros, os guerreiros, agricultores e todos aqueles que utilizam instrumentos de ferro em seu trabalho - é a divindade do ferro. Ogum é um único orixã, mas responde por sete nomes, pois sete é o número que lhe está associado.

Ogum é ao mesmo tempo o orixã da luta e do ferro. A predominância de uma das duas características parece oscilar devido a fatores históricos.

Como Ogum ferreiro protege as forjas. Os ferreiros africanos costumam enfeitar com seus símbolos os locais de trabalho. Em seu oriki (27, 245/247) encontramos: "No dia da fundação (de seu tempo) diz a seus filhos para não por um teto sobre sua cabeça.

Chefe do ferro, homem guerreiro".

.....

"Ogum Onirê, meu marido, grande proprietário do ferro".

.....

"O ferreiro terá mais benefício no mercado que o que trabalha os campos".

A ausência de teto no templo de Ogum pode ser explicada pelo calor da forja que queimaria qualquer cobertura. Como proprietário de todos os instrumentos de ferro, o protetor dos barbeiros e dos tatuadores é, ainda Ogum.

"Ogum dos barbeiros come os pelos das pessoas.

Ogum dos tatuadores bebe o sangue".

No Brasil Ogum tem um caráter predominantemente guerreiro. Roger Bastide explica esta ênfase pela escravatura (6,351). A escravidão gerava a revolta dos negros contra os senhores brancos. Nesta revolta, as melhores armas dos escravos eram Ogum guerreiro (a revolta) e Exu (a magia). Este é um dos traços comuns destes dois orixãs. O Ogum guerreiro não tinha na verdade quase nada em comum com o São Jorge louro e montado num cavalo, com quem seria sincretizado mais tarde. Ogum guerreiro anda a pé, armado da faca dos assassinos - cortador de cabeças, violento, brigão.

No Brasil, Ogum é um orixã eminentemente violento. Protege os assassinos, que, antigamente, costumavam oferecer a este orixã seus facões sujos de sangue, depositando-os no seu pegi. Esta característica de violência quase indiscriminada pode ser observada no seu oriki (27, 245/257).

"Viva Ogum, Viva Ogum! Viva Ogum!

Ogum que corta alguém em pedaços mais menos grandes".

.....

"Ele mata o marido dentro do fogo.

Ele mata a mulher sobre o fogão.

Ele mata o pessoal miúdo que foge".

.....

"Tendo água em casa ele se lava com sangue.

Ogum que faz a criança matar-se com o ferro (com o qual está brincando).

Trazendo água ele mata sete (pessoas).

O homem treme como alguém que abre uma porta.

Ele mata à direita e destrói à direita.

Ela mata à esquerda e destrói à esquerda.

O dia em que Ogum tomou o marido e a mulher, aquele dia, eu tive medo que Ogum me tocasse, nós bebemos o vinho de palma do medo.

Súbito como o relâmpago, ele amedronta o preguiçoso.

A espada não conhece o pescoço do ferreiro".

Também no Haiti (20, 96/97) os traços guerreiros de Ogum predominaram. Ele tem a aparência de um soldado do tempo das guerras civis e às vezes veste uma espécie de uniforme. Fuma, bebe muito sem ficar contudo bêbedo, perde a cabeça com mulheres bonitas.

Outra característica importante de Ogum é a de abrir caminhos com o seu facão. Ele vai na frente de Exu, cortando ramos e cipós. Daí, nas festas de candomblé, a primeira possessão pertencer a Ogum. Diz-se que Ogum abre a porta para Exu. Mesmo

nos sacrifícios oferecidos aos outros orixás, Ogum recebe louvores e oferendas, uma vez que é ele que forja o facão utilizado para realizar os sacrifícios.

Seu relacionamento com Xangô não é bom. Conta-se a este respeito o seguinte mito (5, 200): Xangô e Ogum saíram um dia para passear com suas companheiras, Oxum e Alóíã. Ogum, com ciúmes de Oxum jogou-a dentro de um rio. Xangô salvou-a para o seu palácio. Quando Ogum, visitando o irmão, tornou a ver Oxum, resolveu levá-la de volta. Mandou um cesto cheio de quiabos como presente para Xangô, Xangô adora quiabos; descuidou-se de Oxum e Ogum tomou-a de volta.

O transe dos filhos de Ogum é especialmente violento, por tratar-se de uma divindade impetuosa. Seu rosto contrai-se e expressa hostilidade. A dança pode imitar também o trabalho do ferreiro.

O temperamento de Ogum parece caracterizar-se pela violência. Possui grande potencial agressivo submetido a um controle muito fraco, que o leva a atos impulsivos dos quais, às vezes, se arrepende posteriormente - a destruição em Irê e o fato de ter jogado Oxum no rio. Aliás, deste banho de Oxum, existe uma outra versão. Nela, Oxum e Ogum são casados e vivem em brigas constantes pois Oxum tem dificuldade de suportar o temperamento violento do marido e em acompanhá-lo em suas andanças pelo mundo, abrindo novos caminhos com seu facão. Numa destas ocasiões Oxum pede-lhe para parar, pois torceu um tornozelo. Impaciente, Ogum agarra-a pelos cabelos e mergulha-a no rio, a fim de que o seu elemento, a água doce, cure a torsião. Vendo-se dentro do rio, Oxum trans-

forma-se em peixe e foge-lhe.

Quando Ogum agride, ele o faz de maneira indiscriminada - mata o homem, a mulher e a criança; destrói à direita e à esquerda. Seu próprio trabalho exige força, energia. Mas Ogum tem outro lado. A coragem com que se destaca nos combates transforma-o em pioneiro - abrindo caminhos nunca usados pelos outros orixás e seguido por eles. Parece tratar-se de uma personalidade inquieta, incapaz de ficar muito tempo num único lugar, levando uma vida metódica e sossegada - ele precisa sempre partir para uma nova expedição. Sua afetividade é explosiva. Não há referência à sua inteligência.

#### Omulu -

Omulu tem suas origens no Daomé e inicialmente tomou o nome de Sakpatã (gêge). Tanto esta denominação como a de Xapanã, dada pelos iorubas, significam "aquele que corta e mata", devido ao seu papel de orixá da varíola e das doenças contagiosas. Pronunciá-lo, torna-se perigoso. Ele toma, assim, as denominações de Ayinon ou rei da terra no Daomé; e, Obaluaê (rei do mundo) e Omulu para os iorubas.

Pierre Verger (26, 184) considera mais exato encarar este orixá como divindade da terra. A varíola significaria um castigo para os malfetores e para aqueles que não demonstram o devido respeito ao orixá. Ela funcionaria no caso, como instrumento de vingança e de justiça de Omulu. O autor enumera longa lista de familiares desta divindade, cada um responsável por um distúrbio orgânico.

No Brasil, Omulu é festejado na segunda feira, juntamente com Exu. Roger Bastide (5, 121) comenta que o grande número de escravos mortos durante as epidemias de varíola tornou Omulu um orixã perigoso, sendo conveniente amansá-lo logo no início da semana. Tanto ele quanto Exu não são intrinsecamente maus, e só prejudicam aqueles que não os homenageiam como é devido. Serão favoráveis, em compensação, àqueles que lhes fizerem oferendas. Citando E. Carneiro e Frobenius o autor destaca o caráter de "rei da terra" e divindade do solo de Omulu. A varíola não seria sua característica fundamental e sim um instrumento de castigo. Nes terreiros de candomblé, a casa de Omulu e de sua mãe, Nanã, se localizam obrigatoriamente fora da habitação principal, repetindo a localização geográfica africana - os templos de Buku (Nanã) e de Schankanna (Omulu), na Nigéria, ficam fora do recinto da aldeia.

Arthur Ramos (24, 50) fala da aproximação entre o "homem da bexiga", Omulu, e, o "homem das encruzilhadas", Exu. O autor explica a relação entre os dois por seu caráter malfazejo, demoníaco e de atributos fâlicos. Como Exu, Omulu não é festejado com os outros orixás - seu pegi fica numa cabana isolada onde só entram os sacerdotes. Vivendo nas encruzilhadas, este orixã estaria relacionado também a Ogum. Estes três orixás seriam as divindades mais temíveis, com as quais "não se brinca". O autor relata ainda o caso de um filho de santo que resolveu retirar-se de um candomblé enquanto estavam cantando para Omulu. No caminho de casa encontrou um velho que lhe esfregou as mãos no rosto, deixando-o desacordado durante três dias. Quando despertou

estava coberto de bexigas. Para Arthur Ramos, Omulu parece ter um caráter decididamente maléfico.

O caráter de divindade perigosa fica bem claro no oriki de Omulu:

"Não falaremos de alguém que mata e come as pessoas"(27, 244).

Esta temática reaparece no ritmo dedicado a este orixá - o opanijé, que significa em ioruba "ele mata alguém e o come". Te mos ainda:

"Paciência, ele se vai na terra de um outro".

.....

"O lobo saiu, pastores, predei bem vossos carneiros".

.....

"Ele caminha lentamente e esbofeteia a criança.

O escorpião tem uma cauda recurva.

A serpente paramale não responde ao impertinente.

Coisa muito robusta.

Ele cai na estrada e a fecha como um espinho.

O espinho faz mancar a quem entra na cidade.

Ponta no olho".

.....

"Ninguém deve ir para fora sozinho, ao meio dia".

Além da idéia de perigo, todo este simbolismo parece sublinhar o aspecto de força e poder deste orixá, apesar de seu ca minhar lento devido à doença e à aparência de debilidade.

"Ele caminha titubeando para entrar na cidade".



Esta idéia de força e poder marca o início do seu oriki (27, 244).

"Chamaremos todos os grandes".

.....

Omulu veste-se de palha e tem o rosto coberto para im - pedir a visão das desfigurações provocadas pela doença. Na mão ele traz o xaxará, um instrumento formado por certo número de va retas ligadas entre si. Simboliza a vassoura com que Omulu var - re os homens como se fossem folhas secas, durante as epidemias.

Edison Carneiro (9, 78) distingue dois tipos de Omulu - o velho e o moço. Omulu seria um velho "decrépito, retorcendo - se de dor, de movimentos exasperadoramente tardos". Obaluaiê, se - ria moço e forte. Destaca também seu caráter benéfico de "mêdi - co dos negros" e sua popularidade neste papel. Seu vínculo com as moléstias fez de Omulu o orixá capaz de proteger os homens que o cultuam; lutar contra elas ou até vencê-las garantindo a cura dos atingidos. É a razão de ser conhecido como médico dos po - bres. Citado por Roger Bastide (6, 121), em outra obra sua, "Ne gros Bantus", Edison Carneiro fala de Omulu como protetor dos ne gros humildes da Bahia: "Ele espalha a bexiga, a devastação e a peste, mas deixa de lado, na sua faina destruidora, os filhos do continente africano. Ele protege, com o seu grande corpo dolori do, a saúde das criaturas de Olôrun..."

Pierre Verger (26, 184) relata que na África, o corpo e os bens daqueles que morriam de varíola passavam a pertencer aos sacerdotes de Sakpata (Omulu). Talvez este fato esteja ligado à menção da riqueza deste orixá que encontramos em seu oriki:

"Meu pai que dança sobre o dinheiro.

Ele mede suas pérolas com panelas e as separa de suas jóias de cobre" (27, 244).

Omulu dança curvado, como se sentisse dores. Ele imita os sofrimentos, as convulsões, os tremores da febre. Em outras ocasiões imita a passagem das doenças epidêmicas.

Até o presente momento, Omulu nos aparece como uma personalidade forte, poderosa e de uma agressividade muito intensa. Esta agressividade não é generalizada, uma vez que atinge apenas aqueles que desrespeitam, provocam o orixá. Supõe, portanto, um certo controle. Além disso parece dirigir-se, em grande parte, ao próprio Omulu, que aparece doente e coberto de feridas. Devido a sua ligação com a morte, talvez possamos hipotetizar certa tendência para a depressão. Omulu mostra-se capaz de sentimentos positivos, protegendo aqueles que o respeitam.

Donald Pierson (22, 375/376) relata um mito em que aparecem tanto Omulu (velho) como Obaluaiê (moço), com os nomes de Xapanã (Pai e Filho). Aproxima-se da estória do filho pródigo.

Xapanã tinha quinze anos quando foi expulso da casa paterna. Andando pelo mundo não encontrou ninguém que lhe desse emprego, nem esmolas. Refugiou-se então no mato e passou a comer folhas e bichos. Aos dezenove anos resolveu voltar para casa, onde chegou, coberto de feridas. O pai recusou-se a recebê-lo alegando que não tinha nenhum filho "ferido". A mãe insiste e o pai pergunta-lhe o nome. Ele responde:

"Eu me chamo Xapanã, e dono das pestes do mundo inteiro. E canta um Kêtu:

Fala guedê

Eu me chamo Obaluaiê

Chamo guedê

Eu me chamo Obaluaiê

Tôtô".

O pai então o reconhece.

Pai Romeu, que é filho de Omulu, procura ressaltar seus aspectos de rei do mundo e de médico, esquecendo o de orixá da varíola e sua ligação com a morte. Ele conta o nascimento de Omulu do primeiro Oxalá e da primeira Nanã (vide em Oxalã). Teria sido ele o segundo dos cinco filhos homens deste casal e se dedicou ao estudo da Medicina. Comenta indignado: "E diz que Omulu é de cemitério!"

"Quando Oxalã dividiu seu reino entre os cinco filhos, cada um foi para uma terra. Quando chegou a vez de Omulu ele disse:

- Eu não quero nada, não. Só quero o senhor. Só me serve o senhor, não quero mais nada.

Aí, o pai fez a vontade dele. Passaram-se os anos e Oxalã não pode mais governar. Então entregou o trono a ele. Por que Omulu ficou com ele. Portanto, não é santo de cemitério. De forma nenhuma! Aí ele mudou o nome. Na terra em que ele nasceu ele se chama Omulu. Ele ficou chamando Obaoluaiê - o rei universal. Depois, Omulu saiu visitando as terras. Foi prás Angolaş. Chegou na terra de Congo, nas Angolas, possessão portuguesa. Perguntaram:

- Seu nome?

Ele disse:

- Quincongô (bexiga em congolês)

Foi na terra de Daomê:

- Seu nome?

- Sapatã.

Foi na terra de Marruino:

- Sapatoí.

Foi na Angola Moxicongo:

- Seu nome?

- Iximbo.

Ele traduzia para a língua da terra. Aí ele foi a Ala ketu:

- Seu nome?

- Iji.

É que todo ji do queto se pronuncia g. Então - Iguí.

Ele foi à terra de Oxum" (ver mito).

Câmara Cascudo (10, 444) encontra outras denominações para esse mesmo orixã. Azoani (marruino), Duzina (Daomê), Caviungo ou Cajandã (Angola), Quincongô (Congo) e Gargamela (cabin-das).

Elyette G. de Magalhães (18, 38/39) observa que, por ser Omulu um orixã muito temido, sua saudação quando possui uma de suas filhas, consiste em pedir-lhe calma - Atotô. Por causa de seus poderes ambivalentes de portador e médico das enfermidades ele é, ao mesmo tempo, temido e querido. Seu aspecto de

orixá da agricultura ter-se-ia perdido e ele é mais representado como um velho trôpego que passa o tempo peregrinando pela terra. Fernando Costa (11, 50) descreve os filhos de Omulu como sôbrios, reservados, independentes, teimoso, com facilidade de comunicação e grande generosidade. Para "seu" Raul, Omulu representa a intolerância, a "caturrice", a teimosia e o rigor. Em termos afetivos parece destacar-se uma intensa carga agressiva, sujeita a um certo controle. Os afetos positivos existem mas não são o seu aspecto mais pregnante. Aparecem geralmente em seu amor por Oxum (vide Iansã) e pelo pai (Oxalá). Observa-se uma grande preocupação com o esquema corporal, em virtude de ser o transmissor de todas as doenças e de possuí-las ele próprio. Ainda neste sentido, podemos hipotetizar tendências auto-agressivas. Por sua ligação com a morte é possível que esteja sujeito a uma certa disforia. O relacionamento não aparece muito fácil em virtude do potencial agressivo. Quanto à inteligência não há dados suficientes nos mitos para que possamos fazer inferências a respeito.

### Oxóssi -

Oxóssi é o orixá da caça, o protetor dos caçadores contra os perigos das florestas. Suas insígnias são o arco e a flexa e sua dança imita a atitude do caçador, <sup>O.F.4</sup> cavalgando.

Pierre Verger destaca três motivos que o tornam importante para os iorubas (26, 182). O primeiro deles é de ordem material, uma vez que a abundância da caça e conseqüentemente de alimento depende da boa vontade deste orixá. A segunda razão é de caráter médico, porque nas florestas, protegidas por Oxóssi, se en-

contram as ervas m\u00e9dicas e lit\u00fargicas pertencentes a Ossaim. Os dois orix\u00e1s est\u00e3o, assim, estreitamente ligados. Em Queto, o olossaim (especialista em folhas) \u00e9 o guardi\u00e3o de Ox\u00f3ssi. O terceiro motivo tem car\u00e1ter social. Em suas atividades dentro da floresta os ca\u00e7adores s\u00e3o os primeiros a descobrir os lugares adequados para a cria\u00e7\u00e3o de uma fazenda ou para a edifica\u00e7\u00e3o de nova cidade. Eles s\u00e3o os primeiros a se fixarem neste local, acompanhados pela fam\u00edlia. Tornam-se, da\u00ed em diante, os donos da terra, em rela\u00e7\u00e3o \u00e0queles que chegam depois.

Na \u00c1frica, acredita-se que Ox\u00f3ssi seja proveniente de Iquij\u00e1, perto de Ij\u00ebbu Od\u00e9 (Od\u00e9 \u00e9 um dos nomes de Ox\u00f3ssi). Na Nig\u00e9ria, seu templo localiza-se na cidade de Ilobu e ele \u00e9 conhecido pelos nomes de Erinl\u00e9 ou Ibualama. No Brasil estas denomina\u00e7\u00f5es (Inl\u00e9 e Ibualama) aplicam-se especialmente \u00e0 forma sob a qual Ox\u00f3ssi se apaixonou por Oxum, seguindo-a dentro do rio. Desta rela\u00e7\u00e3o parece ter nascido Logum Od\u00e9 (Loguned\u00e8).

A paternidade de Ox\u00f3ssi \u00e9 um tanto discutida. Seu nome indicaria, segundo os mitos, que ele poderia ser tamb\u00e9m filho de Ogum ou de Xang\u00f4 (identificado com Loco no caso). De qualquer maneira, o menino foi criado por Ox\u00f3ssi tanto que come\u00e7ou a preocupar-se por sua masculinidade, em virtude de viver com a m\u00e3e, sem a presen\u00e7a de uma figura masculina. Assim, Logum Od\u00e9 durante seis meses \u00e9 homem e ca\u00e7a na floresta com Ox\u00f3ssi; durante seis meses, \u00e9 mulher, mora nos rios com Oxum e alimenta-se de peixe.

Inl\u00e9 traz na m\u00e3o um rabo de boi (prov\u00e1vel elemento de acultura\u00e7\u00e3o bantu, onde \u00e9 usado pelos soberanos), com o qual se castiga.

Oxóssi está relacionado à lua, principalmente sob a denominação de Odê. No Brasil, esta última denominação está quase esquecida porque não tem mais filhos aqui e conseqüentemente não "baixa" mais.

Oxóssi é cultuado na quinta feira, juntamente com Ogum. Estes dois orixãs estão ligados: pelo fato de serem irmãos; por serem divindades do ar livre, que têm seus fetiches fora do pegi da casa; por presidirem atividades humanas, a caça e o trabalho de ferreiro.

Como orixã das matas, Oxóssi protege os caçadores e caminhantes das cobras. Em Cuba este seu aspecto é bastante acentuado (10, 459). Se um bruxo vê uma naja (espécie de cobra), deve gritar três vezes as seguintes palavras: "Osí, Osá, Osé!" A cobra fica, então, paralizada. Se as palavras são repetidas o animal se enfurece consigo mesmo. Na Bahia a cobra é substituída pelo dragão de São Jorge e Oxóssi é representado a cavalo e com armadura. O transe de seus filhos pode simbolizar a destruição de um Exu imaginário que estaria rastejando aos pés do orixã (5, 214).

Diz-se que Oxóssi foi educado por Ossaim, tornando-se seu caçador e passeando com ele pelas florestas.

Pai Romeu conta uma lenda relacionada a Oxóssi. "Oxalã deixou a esposa, Nanã, e foi morar com uma viúva. A viúva lhe deu um filho. Ele botou o nome Arauim. Mas Oxóssi - Odê Obá Ocolê - acompanhou Oxalã e os outros Oxalá. Oxóssi ficou com a esposa de Oxalã, quando abandonou a esposa, ficou cego. A viúva escutou Oxalã falar prá Oxóssi:

- Oxóssi vai no mato, mata um veado, você mesmo apronta e me dá prá comer. Quando eu estiver comendo eu lhe dou a bênção de rei.

Ela ouviu. Quando Oxóssi saiu pro mato ele disse para o filho:

- Arauim você vai matar um carneiro e me dá prá eu aprontar prá você dar prá seu pai. Ele vai lhe dar a bênção de rei.

- Minha mãe eu não faço isso porque meu pai em vez de me dar a bênção pode me dar a maldição.

- Se ele te der a maldição que ela caia sobre mim e não sobre ti.

- Mas minha mãe, o meu irmão é cabeludo e eu sou pelado.

E se meu pai passar a mão no meu braço?

- Eu te enrolo com o couro do carneiro.

(Arauim foi o pai de doze Xangô. Daí Xangô não gostar de carneiro).

Então ela, às pressas, aprontou aquilo entregou ao filho. O filho foi levar. Quando o filho está recebendo a bênção de rei, chega Oxóssi. Joga o veado no chão.

- Meu pai, o senhor me enganou!

- Eu não te enganei meu filho, me enganaram, mas como já dei a bênção está dada.

Ele disse para o irmão:

- Eu me vingó com você!



Ela tinha um irmão casado que morava longe. Arrumou o filho e mandou que ele fugisse para a casa do irmão, prá se livrar de Oxóssi. Ela ficou e fazia tudo para desagrar Oxóssi. E teve um filho de Oxóssi. Do casamento de Arauim com uma prima nasceu o Ajilá (doze) de Xangô. Oxóssi aí desculpou, né? Ficou com culpa no cartório!"

Pai Romeu descreve os filhos de Oxóssi como não sendo "de confiança". Eles "não tem fé com nada, são volúveis, instáveis". Tem jeito para negócios e gostam de viajar.

Para Fernando Costa (11, 47), Oxóssi é a manifestação do sustento. Seus filhos são inquietos, dinâmicos, irradiam simpatia e segurança. Além disso são altruístas, abnegados, possuem elevado senso coletivo e são muito sinceros.

Oxóssi parece ser um orixá no qual os aspectos afetivos tendem a ser mais acentuados do que o seu potencial agressivo. Sua agressividade parece ser tanto auto-punitiva (quando se castiga) como dirigida para o exterior (caçador), porém sublimada (mata animais e não pessoas). Ele é o responsável pela abundância do alimento e pela proteção aos caçadores e caminhantes. Mesmo numa ocasião em que jura vingar-se, acaba desistindo de seus objetivos em função de uma ligação amorosa. Se deduzirmos de sua atitude de espreita durante as caçadas, sua maneira de relacionar-se com outras pessoas, poderemos hipotetizar que o primeiro contato será prudente, um tanto desconfiado, mas seguido de boa comunicação. Em termos de inteligência é possível que se destaque pela atenção e capacidade de observação.

Irôco -

Arthur Ramos (24, 51) cita o seu culto como exemplo de culto fitolátrico. A gameleira branca, quando preparada convenientemente se torna a personificação do orixá Irôco, dos nagôs, e Lôco, dos gêges. Depois de preparada, a árvore não pode mais ser tocada; é sagrada. Se ela for cortada sangrará e aquele que infringir a proibição cairá fulminado. Arthur Ramos comenta que (24, 54) o orixá ioruba absorveu o seu correspondente gêge. Este culto corresponde à devoção dos negros bantos ao pé de Loko, que representa o orixá Katendê (Angola) ou o tempo.

Edison Carneiro (9, 78) comenta que a gameleira branca era antigamente a morada de um deus, passando posteriormente à árvore sagrada, ótimo lugar para colocar oferendas aos orixás. É muito raro que se manifeste nos candomblês. Quando isto acontece, costuma dançar de joelhos, coberto de palhas da costa. Manuel Querino (23, 46) fala a respeito de Rôco, que é simbolicamente representado por uma gameleira velha ou figueira brava, e corresponde a São Francisco, ou por uma gameleira nova, que corresponde a São Caetano.

Roger Bastide (5, 91) fala da preparação da gameleira branca (ficus doliaria religiosa?) que se realiza nos mesmos moldes da preparação de uma pedra ou de uma filha de santo - a divindade é fixada dentro dela. "No Recife, mais particularmente, em algumas festas, cânticos são algumas vezes entoados em sua honra; mas não tem filhos, não monta nenhum cavalo".

A afirmação de que Irôco não tem filhos parece discutível.

Pierre Verger (26, 168) descreve a "saída" de uma noviça, filha do vodum Agbogbo Loko, em Abomey, Daomé. "Ela anda tropeçando, curvada, guiada por uma mulher que anda para traz, segura suas mãos e guia seus passos".

Também Elyette G. de Magalhães (18, 82) fala de possessões por este orixá. Descreve Rôko como um orixá muito severo, de humor sombrio, difícil de acalmar quando se enfurece. Sua dança é complicada, floreada coreograficamente - seu "cavalo" chega quase a dançar de joelhos. Outras vezes faz menção de amolar uma faca ou faz gestos em direção à assistência, como se estivesse lhe dizendo, ameaçadoramente, para esperar.

Este orixá, com a denominação de Loco, é encontrado no Haiti (20, 94/95) como espírito da vegetação, personificação das árvores. Dele dependem as virtudes curativas e ritualísticas das folhas. É um orixá benéfico, que cura. É invocado pelos curandeiros que fazem tratamentos com folhas medicinais. Loco é também a divindade guardiã dos santuários.

O comportamento dos filhos de santo, quando possuídos por essa divindade, não apresenta características relacionadas ao culto das árvores. Loco é identificado pelo cachimbo que fuma e pelo cajado que tem na mão:

Um dos ogãs do Ilé Obã Orum (terreiro de São Gonçalo, onde foram colhidos alguns dados desta pesquisa) é filho do Tempo. Sua marca característica é um redemoinho no peito. Por temperamento, os filhos do Tempo são descritos como descuidados com seus objetos de uso; tudo o que lhes pertence se estraga rapidamente. Além disso, têm hábitos um tanto regulares.

Ossaim -

Ossaim é o orixá responsável pelas folhas medicinais e litúrgicas. Tem, portanto, um papel fundamental dentro do candomblé, uma vez que as folhas sagradas são utilizadas em todas as cerimônias. Ossaim, ou Ossanha, torna-se o detentor do achê (força, poder), que existe nas folhas. Cada uma delas possui uma certa virtude; é dedicada a um orixá determinado ou representa uma ameaça - assim, há folhas que trazem a felicidade ou miséria, folhas de Oxum, de Iansã, etc.. Os nomes destas folhas e seu uso no ritual constituem um dos aspectos mais secretos do candomblé.

Ossaim acompanha também Ifã - a presença de seus símbolos transmite a influência das folhas à adivinhação. As folhas são importantes também no que se refere a suas propriedades terapêuticas.

A colheita das folhas sagradas segue um determinado ritual. A pessoa encarregada deve ter o corpo puro, ou seja, deve se abster de relações sexuais na véspera; dirigir-se à mata (uma vez que as plantas cultivadas em casa não servem) pela manhã, sem ter falado com ninguém; e, antes de iniciar a colheita, fazer uma oferta em dinheiro.

Estas folhas são utilizadas nos banhos de purificação e naqueles destinados a estabelecer uma relação mágica entre a divindade, seus objetos simbólicos e seus filhos. Nas cerimônias de iniciação as folhas utilizadas são as mesmas que serviram para a elaboração do achê daquela divindade. A iaô recebe uma parte da força da divindade e a interdependência se acentua entre

ela e seu orixá.

A trituração das ervas também segue um ritual específico. Cantam-se canções a respeito das virtudes das diferentes folhas e as pessoas encarregadas do serviço trabalham com o torso e os pés nus, em sinal de respeito.

Pierre Verger (26, 170) cita um representante de Ossaim, Aroni, um homenzinho com uma perna só e que fuma cachimbo.

Manuel Querino (23, 46) faz "Ossonhe" corresponder ao "caipora", que só tem uma perna, feições de índio e habita o tronco das árvores. Câmara Cascudo também associa Ossanha ao "caipora" (10, 455). Na verdade, o "caipora" não parece muito próximo do Ossaim africano, principalmente em termos das funções desempenhadas.

Há divergências quanto ao fato deste orixá ter filhos dentro do candomblé. Elyette G. de Magalhães (18, 74) fala do transe que seria imitativo da atividade deste orixá - a colheita das folhas sagradas. Fernando Costa (11, 69) considera-o a manifestação da conservação e preservação. Seus filhos teriam um temperamento semelhante aos de Oxóssi, devido à proximidade entre os dois orixás.

Vivendo na mata, isolado do convívio com os outros orixás e tendo por companhia eventual Oxóssi, Ossaim parece dotado de uma personalidade desconfiada e com intensas dificuldades de relacionamento. Manifesta tendências introvertidas.

O segredo que envolve a utilização das ervas poderia ser interpretado tanto em termos de controle como de uma acentuação

deste fator que levaria à rigidez, carência de espontaneidade e a certa inibição da personalidade.

### Oxum-Marê -

Oxumarê é o orixá iorubano do arco-íris. Transporta a água da terra para o palácio de Xangô, nas nuvens. No primeiro dia do ano, alguns candomblés organizam festas de "matança de Oxumarê" que consistem na imitação das atividades do orixá. As filhas de santo, com potes na cabeça, vão buscar água na fonte mais próxima (10, 460).

Oxumarê é representado sob forma de serpente e quando se incorpora em um de seus filhos, a pessoa arrasta-se pelo chão imitando uma cobra ou dando botes em várias direções. O arco-íris, na mitologia iorubana está associado à serpente-marinha.

Tastevin ("Les Idées Religieuses des Africains") citado por Câmara Cascudo (10, 460) fala da materialização da serpente em arco-íris: "O arco-íris é N'Tyama, serpente que vive no fundo do rio Congo, no primeiro rápido e quando, depois da chuva, vem aquecer-se à superfície, o dorso se reflete nas nuvens, formando o espectro das sete cores".

No Congo se acredita que o arco-íris seja uma serpente enviada pelo criador para estancar a chuva. Para Fernando Ortiz ("Los Negros Brujos"), citado por Câmara Cascudo (10, 461), o culto a Oxumarê, o arco-íris consiste numa dança sagrada imitativa, com uma função que foi esquecida, de provocar o bom tempo.

Oxumarê dos iorubas corresponde ao Dã dos gêges e dos malês. Este Vodum (divindade) constitui o símbolo da continuidade

de e é representado mordendo a própria cauda, formando um círculo fechado. Simboliza também a força vital, o movimento, Oxumarê é bissexual: quando se apresenta sob forma de arco-íris, a parte vermelha é masculina e a azul, feminina. Desempenha a função de sustentar a terra, impedindo que se desintegre. Dã é representado por dois potes, um masculino (com chifres) e um feminino, localizados fora das casas e dos templos. Certas árvores são consideradas residência da divindade e seus símbolos são colocados perto delas (26, 188). Edison Carneiro também fala do culto de Dã representado por árvores (9, 85).

Alfred Métraux (20, 91/93) cita Dã como uma das divindades mais populares do Haiti. Perto do pegi costuma-se colocar um tanque com água, consagrado a Damballah-wèdo. Além do arco-íris, Damballah pode tomar a forma de relâmpago. As pessoas possuídas por esta divindade arrastam-se pelo chão, sobem nas árvores e penduram-se de cabeça para baixo. Ele não fala, mas assovia, e Ogum ou o sacerdote traduzem suas mensagens. Todas as árvores são dedicadas a Damballah; ele frequenta os rios, fontes e mares, como convém a uma divindade aquática. É responsável pela distribuição das riquezas e indica a localização dos tesouros.

Os filhos de Oxumarê são descritos por Fernando Costa (11, 73) como de temperamento desconfiado, retraídos, inconstantes e muito observadores.

Além da imitação dos movimentos da serpente, Oxumarê po de dançar, apontando alternativamente o céu e a terra.

Xangô -

Os reis iorubas se consideram descendentes de Xangô. Ele teria sido o quarto rei da cidade de Oiô. A respeito de sua transformação em orixá, Donald Pierson cita um mito (22, 358) retirado de um artigo do babalaô Martiniano do Bonfim para o "O Estado da Bahia".

"Oyô, capital de Yorubá - antigamente simples acampamento dos nagôs para a doma de búfalos - era governada por Abiódum, um dos primeiros reis do povo nagô". Depois de sua morte sucedeu-o Awolé, pouco popular e que abdicou em favor de Arôngangan. Nesta época apareceu Bêrí "depois chamado Xangô". "Ele que era valente, invadiu Oyô com seu povo, fazendo proezas de assombrar". Xangô tomou conta do poder e realizando grandes façanhas conquistou várias tribos vizinhas. Tendo ficado famoso, dois guerreiros das tribos conquistadas vieram aprender as artes de guerra com ele. Os dois rapazes, por sua bravura, tornaram-se muito populares e Xangô, temendo que pudessem vir a disputar com ele a chefia de Iorubá, decidiu matá-los. Eles, todavia, desconfiaram de suas intenções e o desafiaram publicamente. Os dois guerreiros passaram por várias provas e saíram-se sempre bem. Xangô, desmoralizado, desapareceu. Neste momento, uma tempestade fortíssima desencadeou-se; o povo deduziu, então, que Xangô se tornara um orixá. Instituiu-se o culto de Xangô como orixá do trovão e atribuíram-lhe no céu os mesmos gostos e preferências que manifestara durante sua vida na terra; assim, certos animais e alimentos lhe são dedicados. Formou-se também um conselho de ministros, encarregado de manter vivo o seu culto. O conselho era



composto pelos doze ministros que o haviam acompanhado durante o seu governo e dele fazia parte Cancanfô, que encontramos como babalaô em outro mito relativo a Xangô.

Pierre Verger (26, 173) conta uma versão semelhante da divinização de Xangô. Segundo este autor, Xangô vencida seus inimigos graças ao poder de desencadear tempestade e a encantamentos que lhe permitiam lançar chamas pela boca e pelas narinas. Seu desaparecimento teria sido misterioso. Seu temperamento violento levou dois de seus generais a se tornarem seus inimigos. Para livrar-se deles Xangô os induziu ao combate entre si, e, em seguida, mandou o vencedor para uma expedição suicida. Esta manobra teria provocado o descontentamento da população. Xangô termina enforcando-se numa árvore. Seus amigos, para evitar represálias dos inimigos de Xangô, recorreram a encantamentos, destruindo com raios as suas casas. A destruição transformou em medo os sentimentos agressivos dos inimigos de Xangô.

Arthur Ramos (24, 388) relata uma variante da mesma história. Xangô seria um rei cruel da cidade de Oiô; o povo obrigou-o a deixar o palácio em companhia de suas mulheres. Xangô, derrotado, fugiu para Tapa, terra de sua mãe. Abandonado por todos, enforca-se numa árvore. Seu escravo, então, volta a Iorubá com a notícia. Todos ficaram alarmados; "ninguém querendo ser o responsável pela sua morte". Os chefes saíram ao encontro do cadáver, mas Xangô havia desaparecido dentro da terra. Os chefes ouviram apenas sua "voz soturna" (o trovão). Ergueram então um templo naquele lugar e voltaram à cidade para comunicar que Xangô havia se tornado um orixá. Algumas pessoas não acredita-

ram e Xangô, enraivecido, fez desabar violento temporal sobre a cidade, assustando seus moradores com trovões e raios.

Forma-se, nas três versões, a imagem de um guerreiro co-rajoso, forte, competitivo e senhor de grande desejo de poder. Como rei, seu relacionamento com os outros seria distante. Os mitos revelam uma personalidade violenta, agressiva, fortemente atraída pela guerra e nem sempre usando métodos aceitáveis, honestos, na conservação do poder. A agressividade não é, no entanto, gratuita. Ela funciona, sob o controle da inteligência e com objetivo específico de conquista ou de preservação do poder. Destaca-se a habilidade de Xangô como estrategista, sua inteligência para sair de uma situação difícil, vencendo seus dois generais sem ser forçado a um combate pessoal com nenhum deles. O final das duas últimas versões mostra ainda, uma personalidade autopunitiva, quando perdeu seu poder sobre o povo. É interessante notar que, apesar do descontentamento generalizado e do impulso autodestrutivo, Xangô sai vitorioso e fortalecido da situação. Em vez de renunciar ao poder ele se transforma em orixá.

→ Esta força e violência destacam-se no oriki que lhe é dedicado (27, 253/255).

"Ele destrói a casa de um outro e aí põe a sua depois".

"Rei que toma esse e toma aquele".

.....

"Meu senhor que faz fugir o que tem razão.

Ele espera o que nos amedronta.

Ele os quebra às centenas".

.....

"Ele venceu duzentas pessoas na floresta e quebrou a floresta em torno com suas costas.

Há muitos destroços em volta dele

Orixá que já tendo matado Efun Doyin ainda quer combater.

Ele sobe na paineira e a faz cair desenraizada."

.....

Alguém que apanha o rato ante os olhos de quem o matou.

Ele mata quem prepara a massa e o come junto com ela.

Ele ameaça o macho, ele ameaça a fêmea, ameaça o que fala, ameaça o rico."

.....

"Ele mata o primeiro e mata o vigésimo quinto.

Ele tem piedade dum pai de seis filhos e lhe deixa um vivo."

.....

"Ele racha a porta e luta com o proprietário da casa.

Ele mata um europeu e mata seu automóvel, ele mata os velhos e mata os jovens.

Se Xangô mata, o sangue escorre.

Se Xangô vê o sangue, ele o bebe."

Outra versão a respeito dos doze ministros de Xangô foi colhida por Donald Pierson (22, 357) junto a um babalaô baiano e diz o seguinte:

"Xangô foi um grande chefe africano cujas crueldades o povo procurou sustar, ateando fogo, uma noite, à sua casa". Xangô nada sofreu e o povo, apavorado, pediu-lhe desculpas. Tendo conquistado muitas tribos, seus chefes teriam se tornado seus conselheiros reais ou ministros. Mesmo enquanto vivo Xangô já

era adorado. Morreu em idade avançada.

A cidade de Oiô, da qual Xangô teria sido rei, é citada também no seu oriki (27, 252): "Ele vai dançando bgangu desde Ibadan até Oiô".

Ibadan era a terra de Oxum, a esposa preferida de Xangô.

Em outros textos, Xangô é visto como rei de Tapa (que já vimos como terra de sua mãe Iemanjá). Roger Bastide (5, 70) conta que todos os orixás, quando uma pessoa está para morrer, fogem apavorados. Isso acontece com todos, menos Iansã, que venceu a morte. No caso de Xangô, a explicação para o medo está no seguinte mito:

"Xangô, rei de Tapa, só era poderoso nos limites do seu reino". Afastando-se dele, numa determinada ocasião, foi a prisionado e passou sete anos preso, dentro de uma fossa profunda. Assim, tem pavor de buracos, como o que será cavado no cemitério para receber o corpo.

Pai Romeu, oluô do centro de Pai Jerônimo, reproduz uma estória cujo personagem principal é Iansã e na qual Tapa é citada como reino de Xangô: Iansã, neste mito, aparece casada com Ogum Forominam Oba Laju, rei de Dako.

"Xangô foi visitar o irmão. Quando chegou lá que botou os olhos encima de Iansã disse: - "O que é que eu vou dizer em casa?" Esse Xangô era um Xangô especial - Airá Inquilê. É o único Xangô que vai no cemitério. É o único Xangô que não come carneiro. Por causa de Iansã. Ele se deu por doente. Seu ir-

mão disse: - "O que é que você tem meu irmão?" "- Estou doente, fastio. Nem a minha mãe sabe cozinhar mais para mim comer. Eu vivo muito triste." "Ah! Se você ensinar e Iansã fizer uma comida você vai ver que mão divina para fazer uma comida!"

"Aí Xangô ensinou ela a fazer o amalã e depois disse:"

- "Toma este pó. Quando o amalã estiver pronto bote este pó mas não prove".

"Ela disse - "Sim". Iansã tem quizila com quiabo. Iansã não gosta de quiabo. Tem estória de duas Iansã com quiabo e essa gente ainda faz caruru para dar a Iansã!"

"Então, quando ele foi comer, naquele tempo não tinha talher. Comeu de mão. Comeu, lambeu os dedos, se babou e disse:"

"- Meu irmão, bem que você disse, nem a minha mãe faz um amalã tão gostoso!"

"Iansã disse:"

"- Será que esta baba é tão gostosa? Amanhã eu vou provar."

"No outro dia quando ela fez a comida, provou."

"- Uai, não gosto de nada. Ah! É o pó". "Botou o pó, mexeu, provou." "- Ah, não tem gosto de nada."

Escutou aquilo dizer:

" - Iansã!"

Ela disse:

" - Erô?"

As labaredas saíram pela boca.

Ouviu de novo.

" - Iansã! Iansã! Mulher tu perdeu a língua? Fala!"

Ela aí falou, quando falou as labaredas saíram pela boca.

Ele garrou ela pelo braço e entregou a Xangô.

"- Toma porque eu não quero uma mulher que quando ela fala quei me a minha cara. Você é que gosta de botar fogo pela boca então leva ela!"

Ele se fingiu de humilde.

"- Meu irmão, eu não vim aqui prá isso, eu vim foi lhe fazer uma visita!"

"- Leva, leva"!

Xangô levou.

A terra chama-se Tapa. A terra desse Xangô. É uma terra dentro de uma pedra. Melhor, uma cidade dentro de uma pedra. Corre um rio. Quando chegou no alto da pedra que Iansã olhou para baixo só viu carneiro. Disse:

"- Eu não entro aí!"

"- Porque?"

"- Por causa desse bicho!"

Xangô deu um estampido, desapareceu. Ela botou a mão nas cadeiras e comemorou a vinda dela.

"-Tive filhos com um rei (Oxóssi), me casei com um rei (Ogum), chega esse rei e me deixa aqui à toa? Aonde você for eu vou!"

Foi atrás dele. Ele então mandou tirar todos os carneiros. Os criados dele revoltaram-se contra ele por causa dos carneiros. Queria linchar. Ela tinha um outro encanto, Iansã era cheia de encantos, com o vento. Quando ela viu aquilo ela disse:

"- Xangô, eu vou na casa de Ifã."

Ifã foi o maior gluô de toda a África. Mas de onde ela estava prá ir só se fosse num tufão de vento. Não tinha avião. Ela aí fez a tramamoca dela assim, apareceu aquele tufão e carregou com ela. Quando chegou na porta de Ifã, Ifã tava esperando:

"- Tome, leve, entregue a Xangô, mande ele botar na boca e falar ao povo."

Adiante ela parou:

"- Isso é capaz de ser veneno, prá matar Xangô. Não, eu vou comer primeiro."

Comeu, esperou o efeito.

- "Não, não é veneno não."

Tornou a se encantar.

"- Toma Xangô, vai à tribuna, fala ao povo, que Ifã mandou."

Xangô foi, botou aquilo na boca. Xangô já botava fogo pela boca, mas desta feita, não se sabe explicar como, aqueles pedaços de fogo que saíam e caíam encima do povo.

Caíam encima do povo e o povo ficou amedrontado e caiu com a cabeça no chão e gritava:

"-Kawô Kabiesile! Me perdoe! Tenha paciência!

Iansã quando ouviu aquilo pensou:

"- Já estão linchando Xangô!"

Quando chegou lá que viu Xangô botando aqueles pedaços de fogo pela boca, ela gritou:

"- Kawô Kabiesile!"

Saiu fogo e caiu encima do povo também. Aí ela ficou o ídolo da cidade. Todos se aliaram a Xangô e se aliaram a ela também porque viram que eram fortes."

Neste mito Xangô mostra sua habilidade tática, não mais na guerra, mas na conquista de uma mulher. Como irmão de Ogum, já pode ser encarado desde o início da estória não apenas como rei; também como orixá. Aparece com maior destaque

seu caráter de orixá do fogo. Percebe-se logo seu aspecto de conquistador, que o levou a ter três mulheres, segundo certos autores, suas irmãs: Iansã ou Oiã (Gêge) que, segundo Câmara Cascudo (10, 648) seria a esposa principal e que, como vimos no mito, é sem dúvida, um orixá do fogo e acompanha Xangô nas tempestades; é a divindade protetora do rio Oiã (Niger); Oxum parece ser a esposa preferida; é a divindade da água doce, particularmente do rio Oxum; Obã, um tanto secundária e protetora do rio Obã.

A cidade de Tapa aparece ainda num mito relatado por Câmara Cascudo (10, 651) e que se destina a explicar a existência do culto de Xangô entre os Malês, povos islamizados. Tapa, segundo o autor, é o nome pelo qual os iorubanos designam o país de seus vizinhos, os Nupes.

"Shangô continuou suas andadas e distúrbios pelo mundo". Chegou na terra dos malês e os encontrou cultuando o seu deus. Não lhe deram atenção e Xangô, aborrecido, arrastou sua espada e disse que eles tinham que acreditar nele ou lhes arrastaria a terra. Voltaria no dia seguinte para ver se tinha sido obedecido. Saindo dali foi até Oke, terra de Iansã, mulher de Abaluaê. Xangô conquistou-a e, no dia seguinte, foram juntos à terra dos malês. Nada tinha mudado. Xangô descarregou o corisco e Iansã, arrastando a espada, fazia o relâmpago. Os malês, apavorados, curvaram-se diante de Xangô e desde então iniciam suas orações com uma saudação que lhe é dedicada.

Neste mito, a agressividade de Xangô aparece voltada contra aqueles que não aceitam sua posição de divindade e não,



Ihe prestam culto. Não se trata de uma agressão extrema, já que se limitou a apavorá-los, seria mais uma manifestação de poder. Ainda assim, o orixá dá provas de uma certa intransigência, não permitindo que seus vizinhos cultuem o seu deus da maneira que lhes parece melhor. Xangô tem que vir em primeiro lugar; uma vez prestada homenagem a ele o ritual pode prosseguir.

O respeito pelo secreto, a discreção, parece ser uma das grandes qualidades de Xangô. Em seu oriki (27, 252) encontramos as seguintes frases:

"Nem Ogum nem Xangô revelam algum segredo."

.....

"O indiscreto que quer descobrir o segredo de Xangô não ficará no mundo.

Aquele que respeita o segredo, meu senhor Ihe facilitará as coisas".

O castigo do indiscreto, por Xangô e, ao mesmo tempo, seu papel de orixá da justiça, se encontram num mito recolhido por Câmara Cascudo (10, 650). Nesta estória aparece ainda a explicação para o fato do carneiro ser um dos animais sacrificados a Xangô e detestado por Iansã. Para Pierre Verger (26, 173), esta ligação dependeria das marradas do animal, que seriam bruscas como trovão.

Oxalá tinha um pássaro em casa - ekin (identificado com o martim-pescador) que contava a seu amigo abo (carneiro em Fon) tudo o que se passava na casa. Abo contava a todo mundo o que sabia através do amigo. Oxalá descobriu e chamou to

todos os orixãs a fim de punir o culpado pela traição. Ekin fugiu, mas foi traído por abo que o prendeu dentro de duas gamelas e decidiu levá-lo a julgamento. Iansã descobriu e combinou com Oxum libertar o passarinho. Puseram em seu lugar, dentro da gamela, a pulseira de Oxum. Quando abo chega para entregar ekin e aparece a pulseira, Xangô resolve punir o carneiro em lugar do passarinho. Mata-o com três golpes de pedra na cabeça. Desde então, sempre que se mata carneiro para Xangô, utiliza-se esse procedimento, e Iansã passou a detestar carneiro.

Também em seu oriki (27, 252) Xangô aparece como o orixá da justiça, da agressividade justificada:

"Ele combate sem ter erro"

.....

"Ele bate e faz cair no chão aquele que é estúpido.

Ele corta secamente o muro do mentiroso.

Ele o mata e enfia seu dedo no olho.

Ele mata o que exagera e fecha a sua porta.

Ele pega a criança teimosa e a amarra como um carneiro.

Ele olha atravessado para o mentiroso.

Se ele franze o nariz, mesmo sem falar, o mentiroso foge.

Ele dança selvagememente no quintal do atrevido.

Ele põe fogo na casa do mentiroso".

Quando Xangô castiga alguém ele usa o fogo e os raios, uma vez que ele é o orixá do trovão. Segundo Pierre Verger (26, 172), Xangô castiga principalmente os mentirosos, os ladrões e os bandidos. Se alguém morre atingido por um raio, te

ve um fim vergonhoso. Uma casa atingida por um raio é considerada marcada pela cólera de Xangô. Seu proprietário considera-se no dever de fazer oferendas ao orixá, a fim de procurar acalmá-lo. Os sacerdotes de Xangô costumam procurar nos escombros dessas casas as pedras ou meteoritos causadores do raio. Para eles, Xangô produz o raio lançando pedras. Existe nos candomblés do Rio de Janeiro, uma dança em homenagem a Xangô, durante a qual seus "filhos" fazem menção de tirar pedras de dentro de um saco e de atirá-las, imitando o orixá em sua atividade de lançador de raios. As pedras atiradas por Xangô são conhecidas por seus sacerdotes como "edun ara", que significa "machados do raio" (a machadinha é a insígnia de Xangô). As pedras são levadas para o altar de Xangô; acredita-se que contenham o aché (força mágico-sagrada) do orixá. Posteriormente, sua força é mantida banhando-se com o sangue dos animais sacrificados. Segundo o autor, o altar tem a forma de um pilão esculpido em madeira. Seria uma alusão à ação destas pedras — violenta e destruidora como a batida do pilão.

Roger Bastide (5, 43) conta que, na preparação nas pedras que se tornarão fetiches de Xangô, costuma-se colocar o meteorito num banho de azeite de dendê e de ervas consagradas ao orixá. Estas ervas (5, 166) seriam: o puitoco, usado nos banhos lustrais dos filhos de Xangô ou na lavagem de suas contas; a manjerona (*origanum manjorona*) de ação cicatrizante e estimulante, usada nos banhos de amasi (purificação) dos filhos desse orixá; a nega mina.

Arthur Ramos (24, 144 e 145) escreve que na África,

Xangô também é conhecido pelo nome de Xangô-Dzakuta ou Jakuta - o lançador de pedras. "Nos terreiros, o meteorito de Xangô, uma pedra (otã de Xangô) que varia de tamanho, é cultuado em meio aos seus emblemas, contas brancas e vermelhas e peque no bordão".

Seu poder de lançador de raios se destaca principalmente no oriki que lhe é dedicado (27, 252).

"Ele faz vir o fogo do céu."

.....

"Se a chuva não murmura e o trovão não reboia, Xangô não pode matar as pessoas."

.....

"Proprietário do fuzil no céu"

.....

"Xangô racha a parede, ele corta a parede fortemente e aí põe uma pedra de raio."

.....

"Água ao lado do fogo no centro do céu"

.....

"Ele racha o céu completamente".

Meu senhor que de uma só pedra de raio destrói sete pessoas."

.....

"Ele sai na guerra, leve como a fumaça.

Nuvem de chuva que sombreia um lado do céu."

A insígnia mais comum de Xangô é uma machadinha, um machado duplo ou ochê. Essa insígnia, em certos casos, é substituída por uma figura humana carregando fogo na cabeça.

Pierre Verger (26, 173) cita uma cerimônia africana, o ajerê, na qual os filhos de Xangô carregam um pote perfurado na cabeça. Dentro desta talha há fogo, e se o transe da pessoa for verdadeiro ela não se queimará. Uma outra cerimônia semelhante é o acará de Xangô, onde a pessoa, possuída pelo orixá, coloca na boca mechas acesas de algodão embebido em azeite de dendê. Esta cerimônia se realiza também em alguns terreiros do Rio de Janeiro.

Devido à ligação de Xangô com o fogo, a ele são consagradas as plantas febrífugas como a folha de fogo (susp. tournefortia, borraginea) e o betis cheiroso (piper eucalypti folium). Sendo Xangô uma divindade do fogo, acredita-se que ele pune com febres aqueles que o desrespeitam (5, 164/165). Conta Roger Bastide que a água de Xangô, que serve para lavar a cabeça de seus filhos, contém uma mistura de ervas que produzem sensações de intenso calor, "como se pusessem fogo à cabeça." (5, 191)

O fogo, o relâmpago e o trovão, traços fundamentais da "personalidade" mítica de Xangô, estão juntos entre os mais antigos conteúdos simbólicos da humanidade. O raio é o fogo que desce do céu, com estrondo. Dominado, nas mãos do homem - e portanto "roubado" do céu, dos deuses - ele é um dos primeiros e mais importantes instrumentos civilizatórios. O fogo é criador, transforma aquilo em que toca - a pedra em metal, por exemplo. Muda o alimento. Domina a natureza - apavora os animais, rasga a escuridão da noite, é uma arma mortal. Símbolo da rebeldia contra a submissão aos elementos

da natureza, e portanto da rebeldia contra as divindades, um roubo de poderes sobrenaturais, o fogo é um símbolo quase universal do processo civilizador. Prometeu, herói civilizatório e, por isso mesmo, rebelde, roubou aos deuses o fogo para dá-lo aos homens. A arma de fogo - mixto de relâmpago, trovão e fogo - é um símbolo comum de poderio civilizado - o naufrago português cercado de índios dispara o trabuco e se transforma em ca ramuru, meio deus, - uma história comum em todas as línguas que participaram do ciclo de expansão e navegação e conquista da Europa depois do século XV.

Com o fogo, o raio, o trovão, Xangô é o orixá criativo, herói rebelde, inteligente, impulsivo, violento, criador e destruidor, transformador, em resumo - da mesma essência de todos heróis mitológicos que são o símbolo da capacidade civilizadora do homem.

O simbolismo do fogo pode ser relacionado também com a intensidade dos instintos e com a força da libido. Libido que poderia ser interpretada tanto em termos de instintos de auto-conservação e de poder (libido narcisista) como de instinto sexual no sentido estrito (libido do objeto), do ponto de vista freudiano. A luta pelo poder e a intensa vida amorosa de Xangô ilustram esta intensidade dos instintos.

Em termos afetivos a vida de Xangô parece ter sido tão movimentada quanto suas expedições de guerra. Arthur Ramos (24, 340 a 343) relata um mito, colhido por João do Rio e descreve o encontro de Xangô com Oxum, que parece ser a sua esposa preferida ("Ele ri quando vai ver Oxum" - 27, 252).

"Shangô era um negro enorme e conquistador. Passeava de tribo em tribo, pelos sertões, apoderando-se das mulheres alheias". Depois de um longo caso amoroso com a velha Olobã, descendente dos orixás, abandonou-a. Começou a fugir pelo mundo levando uma vida de "pezares e lutas", cercado de inimigos e sempre guerreando. Chegou assim às terras de Oxum, neta de Olobã, que o convidou a viver com ela. Neste momento vieram os guerreiros seus perseguidores. Invadiram o palácio e, encontrando uma estátua de Xangô em atitude hostil, saíram gritando: - "O rei não se enforcou. Pôs a mão na cabeça para a guerra!"

Desabou nesse momento uma terrível tempestade e Xangô apareceu num clarão. Tinha-se tornado um orixá. Oxum aparece, chama-o, mas os babalaôs insistem em que antecipe o ebô (sacrifício) dos santos. Xangô, a princípio se recusa e termina concordando diante do pedido de Cancanfô, o mais sábio dos babalaôs. Neste momento chega Olobã, dizendo que Xangô não teria se tornado orixá sem sua ajuda e, portanto, seu ebô deveria ser feito junto com o dela. Cancanfô não concorda. Xangô atirou-se nos braços de Oxum, "uma nuvem tremenda enchia os céus, as árvores partiram-se e ao clangor dos trovões, toda a terra se embebeu sequiosa no temporal..." Da relação entre os dois orixás nasce a chuva que fertiliza a terra.

Neste mito, Xangô aparece em sua pior imagem, numa vida desregrada, violenta e até um tanto desonesta, em contraste com suas características de orixá da justiça. Pode ser que o ebô recomendado por Cancanfô o tenha transformado. Mesmo as-

sim, ele aparece como orgulhoso e bastante volúvel em termos amorosos. Observa-se uma sexualidade forte e exigente. Outras estórias sobre os amores de Xangô podem ser encontradas nos mitos referentes a Iansã e Oxum.

A respeito de seu orgulho, Roger Bastide (5, 182) descreve a expressão dos filhos de Xangô durante o transe como de "orgulho real".

O relacionamento com uma divindade tempestuosa não deve ser muito fácil. Além de um natural distanciamento, derivado de sua realeza, seu temperamento um tanto impulsivo dificulta o contato.

"É difícil estar em sua companhia" (27, 253)

.....

"Há muitos destroços em volta dele."

Bastante ilustrativo deste tipo de relacionamento é um episódio ocorrido num terreiro dedicado a Xangô. Este orixá havia "baixado" num de seus "filhos" a fim de decidir alguns problemas relativos ao terreiro e como em outras ocasiões todos os presentes sentiam-se inibidos e pouco à vontade no trato com o orixá. Finalmente um de seus ogãs perguntou-lhe qual o motivo deste mal estar generalizado todas as vezes em que ele se manifestava. Ao que Xangô respondeu: - "Eu sou o rei".

Por outro lado, esse contato pode significar uma forma de crescimento para aqueles que dele se beneficiam:

"Ele vira a todos na forja.

Meu Senhor, a forja se torna o leite dos grandes".



Pierre Verger (26, 172) descreve Xangô como um orixá viril e bem disposto, violento e justo. Os ritmos a ele dedicados são o alujã e o tonibobê, vivos e guerreiros. Dançando, Xangô sacode orgulhosamente o ochê (machado). A medida que o ritmo se acelera ele faz menção de atirar pedras que retira de uma sacola imaginária. Sua maneira de dançar revelaria as sim seus aspectos vivos e libertinos.

Segundo Fernando Costa (11, 39), os filhos de Xangô são voluntariosos, um tanto agressivos, aspiram a posições de comando para as quais têm boas aptidões e, geralmente, são muito sensuais.

De acordo com "seu" Raul, babalorixã brasiliense com quem fizemos as primeiras pesquisas sobre os orixás, Xangô influenciaria seus filhos no sentido da nobreza, da liderança, política e violência.

Em linhas gerais, poderíamos descrever Xangô como um orixá inteligente, com uma boa capacidade de organização e planejamento e muito criativo.

Sua afetividade parece um tanto lábil, impulsiva, ainda um pouco egocêntrica e sem objeto seguro. Observa-se uma intensificação dos instintos e uma sexualidade exigente. O potencial agressivo é grande mas não se manifesta de forma descontrolada - encontra-se submetido ao controle da inteligência e é utilizado para atingir fins específicos.

O relacionamento é distante e difícil.

Oxum -

Oxum é a esposa preferida de Xangô e, como orixá, a divindade do rio Oxum (Nigéria). Sua transformação em orixá, relatada por Pierre Verger (26, 173), ocorreu quando Xangô usou de maneira inadequada seus poderes fazendo cair um raio sobre seu próprio palácio e destruindo suas esposas e filhos. Furioso, ele teria desaparecido debaixo da terra com suas esposas preferidas: Oiã (Iansã), que se transformou no rio Niger; Oxum e Obã, nos rios que têm seus nomes. Os quatro se tornaram orixás.

Para Câmara Cascudo (10, 649), Oxum nasceu de uma aventura amorosa de Iemanjá, esposa de Oxalá, com Orumilá (Ifá) o adivinho. Oxum foi criada pelo pai e, por isso, ficou "muito cheia de vontades, muito dengosa". Orumilá lhe fazia todas as vontades. Xangô, passando diante de seu palácio, viu Oxum e apaixonou-se por ela. Apesar das ordens dadas por Orumilá aos Exus, para não permitir a entrada de Xangô, conseguiu ele, um pouco por astúcia e um pouco pela força, chegar até Oxum. Orumilá teve então que concordar com o casamento. Depois de casados, Xangô e Oxum passaram a não se entender muito bem. "Ela era muito dengosa e não se adomava com ele, brigavam, etc." Xangô passou a trancar a esposa numa torre de seu palácio quando saía para "seus barulhos e farras". Numa destas ocasiões, Exu Etameta (o das encruzilhadas) viu Oxum chorando, presa na torre. Foi contar a Orumilá o que estava acontecendo e este mandou dizer a Oxum que deixasse a janela aberta. Preparou então um "ishe" (pô de folhas mágicas), soprou-o e quando ele atingiu

Oxum transformou-a numa pomba. Oxum fugiu voando para a casa do pai, onde foi novamente transformada. É por isso que Oxum não come pombo.

Vemos na descrição de Oxum, neste mito, a imagem de uma menina minada, voluntariosa e, ao mesmo tempo "dengosa", demonstrando uma grande necessidade de afeto manifesto.

Como no Brasil o rio Oxum não existe, ela se transformou no orixá da água doce. É a protetora dos rios e das fontes.

Em outro mito (5, 199), Oxum é considerada filha de Oxalá. Xangô estava apaixonado por ela, mas Oxum impõe como condição para o casamento que o noivo carregue Oxalá nas costas. Este, sendo muito velho e não podendo andar, não poderia ir à festa do casamento. Daí Xangô usar contas vermelhas entremeadas com as brancas de Oxalá.

Neste mito destaca-se o papel de boa filha, de Oxum. Observa-se também, que apesar de não usar da força ela consegue o que deseja, até de um orixá violento e orgulhoso como Xangô.

Este segundo aspecto de Oxum pode ser observado em outra estória(5, 239) na qual Oxum era casada com Ogum e Xangô apaixonou-se por ela. Oxum impõe como condição para o seu amor que Xangô durma uma noite a seus pés, sem tocá-la, para afirmar assim sua superioridade.

Não usando métodos violentos para conseguir o que deseja, Oxum não é, por isso, menos poderosa do que os outros orixás. Pelo contrário, ela é uma rainha, e bastante orgulhosa de seus poderes.

Sua agressividade aparece dissimuladamente e a ajuda a encaminhar, com mais eficiência, seus objetivos que visam a

atingir a outra pessoa que está desprevenida.

"Ela faz a alguém o que o médico não faz.

Orixá que cura o doente com água fria".

"Farei por Oxum o que não farei por ninguém mais.

Um mulher poderosoa".

.....

"Ela vai com um passo altivo".

.....

"Não há onde não se conheça Oxum, poderosa como rei.

Ela repudia a falta de respeito".

.....

"Ela dança e toma a coroa, ela dança sem pedir.

Se a mulher estiver no caminho, o homem foge".

.....

"Uma mulher coroada é raro".

.....

"Quando ela sai todos a saudam".

.....

Além de seu grande poder, Oxum é um orixá generoso:

"Se ela cura uma criança não apresenta a conta ao pai".

.....

"Ela tem remédios gratuitos e faz as crianças beberem mel".

.....

Além de boa filha, como já foi visto, Oxum é também  
boa mãe, protetora, amorosa e solidária: (27, 230)

"Mulher descontente no dia em que seu filho luta.

Ela assiste com as pessoas na assembleia.

Oxum não permite que as coisas más do mundo estejam sobre mim".

.....

"Podemos ficar no mundo sem medo".

Parece, no entanto, que seu amor por seus filhos não ultrapassa seu amor por si própria. Sua vaidade parece bem narcisista (27, 230) "Oxum lava suas jóias de cobre e não lava bastante seus filhos".

A vaidade, a faceirice, a feminilidade parecem ser os traços mais marcantes de Oxum. Sua maneira de dançar ilustra bem estes seus traços. Inicialmente ela imita um passeio pelas margens de um rio. Depois de ter desfilado suficientemente seus encantos, pára e mostra em sucessão todas as suas jóias, símbolos de sua beleza, riqueza e poder: Aponta os anéis, as pulseiras dos pulsos, dos braços e do tornozelo; mostra a coroa, a beleza de seu rosto e a elegância de sua roupa. Finalmente faz menção de tirar todos os adornos; coloca-os na margem do rio, olha-se no espelho que traz na mão e entra na água para tomar banho. Esta descrição corresponde à danças das filhas deste orixá, quando possuídas por ele. Neste momento, outras pessoas presentes e que não se encontram em estado de transe, seguram a saia superior da filha de santo, que em alguns casos é azul, formando uma bacia, dentro da qual Oxum toma seu banho. Depois, ela se olha no espelho, levanta e recoloca seus ornamentos.

Oxum é bela ("Iyalode cuja pele é muito lisa" 27, 230) e elegante ("Mulher elegante que tem jóias de cobre grosso" 27, 230), e faz questão de exibir estas suas qualidades. Oxum

parece ser um tanto exibicionista, gosta de chamar a atenção,  
tem necessidade de ser admirada, de receber elogios. Revela um  
 gosto especial por posições de destaque e de importância. Ela  
é o orixá da riqueza, do ouro: (27, 230-31)

"Ela tem muito dinheiro e sua palavra é suave".

.....

"É uma fregueza dos mercados de cobre.

Ela agita suas pulseiras para vir dançar".

.....

"Ela é elegante e tem dinheiro para se divertir".

.....

"Ela dança no fundo da riqueza.

Ela desperta e atua como alguém famoso.

Ela tem um título e viaja".

.....

"Proprietária do ouro.

Ela cava a areia para aí guardar o dinheiro.

Ela cava a areia para aí recolher o dinheiro".

Além de rica, Oxum parece bastante comodista:

"Ela fica em casa e estende a mão à riqueza".

Oxum não costuma ser agressiva, pelo menos não de for  
ma clara e aberta. Esta agressividade é um pouco maior em cer  
tos tipos de Oxum como Oxum Apará e Oxum Pondã, que tem uma es  
pada como insígnia. Isso não a impede de ser competitiva, co-  
 mo no caso do mito de Obá. Sua agressividade aparece dissimu-  
 ladamente e a ajuda a encaminhar com mais eficiência seus obje-  
 tivos, já que visam a atingir a outra pessoa que está despreve

nida. Pierre Verger (26, 185) conta que Xangô tinha várias esposas mas demonstrava preferência especial por Oxum, que sabia agradá-lo com sua beleza e seu temperamento voluptuoso. "Ela usava todas as armas de que dispõe uma mulher, bonita e vaída sa, para prender um homem". Obá, uma outra esposa de Xangô, veio perguntar-lhe como fazia para agradar tanto a Xangô. Oxum explicou-lhe que seu segredo consistia em preparar-lhe comidas especiais e convidou-a a voltar a uma determinada hora para aprender um desses pratos. Quando Obá voltou, Oxum tinha amarrado um pano na cabeça e estava preparando uma sopa de cogumelos. Explicou que tinha posto dentro dela suas orelhas e recomendou a Obá repetisse a receita. Ela assim fez, e Xangô não só não comeu a sopa como ficou enojado diante do rostro desfigurado da esposa. Apareceu então Oxum que mostrou suas orelhas intactas e começou a rir de Obá. Esta lenda ilustra a confluência agitada destes rios.

Oxum mostra-se aqui muito esperta, em sua manobra para destruir uma de suas rivais no amor de Xangô. Sem agredir diretamente, ela alcança seus objetivos.

Oxum parece ser a favorita de Xangô graças a sua sensualidade. Ela atrai, também, outros orixás; Exu (5, 240), por exemplo, permitiu que ela interrogasse seus búzios (5, 141) ; Omulu, de quem Oxum foge porque detesta doenças; Ogum, que a disputa com Xangô (vide Ogum); Oxóssi com quem vive na mata como Ieiê Okê. Devido a seu caráter sensual a ela são dedicadas plantas de perfume voluptuoso (5, 191). Oxum é a protetora do ventre, principalmente do baixo ventre, e castiga aqueles que

não a respeitam enviando-lhes cólicas e atacando-lhe os órgãos genitais. Neste sentido, Oxum é um orixá da fertilidade (27, 230) :

"Iyalode que cura as crianças, ajude-me a ter uma. Ela é testemunha da felicidade renovada de alguém. Mãe, venha me ajudar a ter um filho".

Pai Romeu conta que nas viagens de Omulú pelo mundo ele chegou até a terra de Oxum, Ijeixá. "Na terra de Oxum não entrava homem, Omulú chegou e disse que queria entrar. Elas disseram assim:

- Aqui não entra homem.
- Não é homem, é o médico.

Aí, como médico, entra. Elas eram todas guerreiras. Já viu festa de candomblé? Oxum com aquilo na mão (o abebê, espelho no qual Oxum se olha enquanto dança) fazendo assim? Aquilo não é vaidade não; é instrumento de guerra. Botava contra o sol, na cara dos guerreiros. E, as outras Oxum ia por baixo, Iê Iê Okê de arco flexha, Oxum Apará de espada, Iê Iê Pondá de espada. Eles ficavam feito doido, não via e elas tão comendo por baixo, de espada. Elas eram guerreiras, não eram negócio de santo de Igreja, não.

Existia uma Oxum chamada Oxum Apará. Era uma das mais moças, mas como era muito ativa, muito esperta... A dona do trono as outras Oxum não conheciam e quem tomava conta do trono era Oxum Apará. Quando ele (Omulú) entrou, ela levantou e disse:

Seu nome.



Ele disse:

- Obá Oluaê.

Toda a terra de Ijexã estremeceu e Oxum Aparã quis se sentar e não achou onde sentar. A dona do trono estava sentada - Iê Iê Mowô". Este mesmo orixã aparece como esposa de Obatalã em Ilé/Ifé(26, 175) e no oriki deste orixã (27, 248).

Mesmo neste mito, destinado a ressaltar a importância de Omulú encontramos o espelho como arma para conseguir vencer os mais fortes - a faceirice vencendo a violência. Isso sem considerar que a agressividade também está presente, mas "por baixo".

Roger Bastide (5, 141) conta, através de um mito, a ligação entre as filhas de Oxum e a previsão do futuro.

Ifã, nesta estória era um pescador que serviu Exú durante 16 anos. Aprendeu a prever o futuro através de coquinhos de dendê, preparados para este fim. Como as consultas eram muitas e Ifã não tinha tempo para atender a todos, pediu a ajuda de Oxum. Preparou 16 coquinhos de dendê e pretendeu que Exú respondesse às perguntas de Oxum. Exú não queria atender, por isso responde às perguntas mas atormenta os filhos de Oxum mais do que os dos outros orixãs. A Oxum que ajuda Ifã na previsão do futuro é Iyabá-Omin.

Oxum parece, assim, caracterizar-se por um tipo, de inteligência intuitiva e ao mesmo tempo bastante prática, uma vez que o jogo de búzios inclui não apenas o conhecimento do futuro como informações a respeito do que pode ser feito para

que este futuro seja propício ao consulente.

Sua capacidade de superar dificuldades aparece em outro mito relatado por Roger Bastide (5, 202):

Neste mito, Oxum era a rainha de um grande e rico território. Em determinada ocasião, atraídos pela riqueza os Ioni atacaram suas terras, apoderaram-se de sua fortuna e tomaram a capital do reino. Oxum fugiu numa jangada para não ser aprisionada. Antes, porém "sob inspiração divina", mandou preparar um abarã (farinha de feijão amassada com azeite de dendê e pimenta e enrolada em folhas de bananeira) que foi deixado na beira da praia. Quando os invasores lá chegaram, estavam com fome e comeram o abarã. Este, porém, estava impregnado de força divina, matou-os. Oxum voltou a seu lugar de rainha e passou a usar o nome de Oxum-Ioni.

Na Nigéria, na cidade de Oshogbo (26, 186) próxima ao rio Oxum, realiza-se anualmente uma festa comemorativa do pacto estabelecido entre Laro, primeiro rei da cidade, e o orixá do rio. O rei vinha procurando, juntamente com seu povo, um lugar favorável para construir sua cidade. Em chegando às margens do rio acreditou ter encontrado este lugar, uma vez que se tratava de um rio permanente que corria durante todo o ano e fornecia alimento e água a seu povo. Dias depois, uma de suas filhas desapareceu enquanto se banhava. Quando voltou, comunicou que tinha estado com a divindade do rio. Laro, então, fez uma série de oferendas ao rio em sinal de agradecimento. Peixes, mensageiros de Oxum, vieram comê-las. Um grande peixe apareceu e cuspiu na água. Laro recolheu esta água, estabele

cendo com o rio uma aliança. Estendeu em seguida as mãos e o peixe pulou para dentro delas. - Recebeu ele o título de Ata-  
ja, contração da frase a tewo gba eja, "aquele que estende as  
mãos e pega o peixe". Declarou então osh oun gbo, ou seja,  
Oxum está maduro; suas águas serão sempre abundantes. Daí  
veio o nome da cidade. Desde esta época, todos os anos, as  
primícias das colheitas são oferecidas ao rio, renovando a  
primeira aliança.

Para Fernando Costa (11, 57) Oxum é a manifestação do  
amor, da candura, da pureza e da bondade. Seus filhos são cal-  
mos, sonhadores, altruístas, desprendidos e ponderados.

Elyette Guimarães de Magalhães (18, 54) caracteriza -  
a pela beleza e pelo dengue. É muito vaidosa, "cheia de infini-  
ta graciosidade" e um tanto lúbrica quando toma banho no rio.  
Possui, por outro lado, aspectos infantis, gostando de brincar,  
por exemplo, com bonecas. Destaca-se Oxum Aparã, guerreira e  
muito valente.

Segundo "seu" Raul, Oxum é a representação do mimo, do  
dengue, da futilidade.

Em linhas gerais, Oxum parece ser um divindade de in-  
teligência intuitiva e prática. Em termos afetivos é um tanto  
narcisista. Sua agressividade aparece mais sob a forma de com-  
petitividade e se manifesta de forma dissimulada e indireta. O  
relacionamento é bastante bom, principalmente quando se trata  
de cavalheiros. Seus impulsos parecem estar bem controlados  
pela inteligência - ela não parece permitir que um impulso ina-  
dequado possa atrapalhar seus objetivos.

Iemanjá -

Iemanjá varia segundo os diferentes autores, entre a personificação do mar e a divindade de todas as águas. Para Arthur Ramos (24, 47) ela é "a mãe d'água dos yorubanos, ou o próprio mar divinizado". Donald Pierson (22, 345) considera-a a personificação da água salgada. Também Câmara Cascudo (10, 306) a considera um orixá marinho. Nos mitos de criação relatados por Roger Bastide (5, 97) Iemanjá personifica as águas em geral. Mais adiante (5, 124), comenta que "sábado é o dia da água, em forma dupla: de água salgada com Iemanjá e de água doce com Oxum. A gente da Bahia as reúne facilmente num mesmo culto". Pierre Verger (26, 186) considera-a a divindade da água do mar e da água doce, tanto na África quanto no Brasil. Iemanjá mora em Abeokuta, na Nigéria. É a mãe de todos os orixás. É o símbolo da fecundidade. Sua palavra de saudação é Odóia que significa "a mãe do rio".

Segundo Câmara Cascudo (10, 306) ela é a protetora das viagens e padroeira de casamentos e das relações amorosas. É a mãe de tudo que existe sobre a terra. "Nada pode existir sem água" (26, 186). É um orixá que protege e defende, por um lado, ou castiga e mata, por outro. Às vezes se apaixona e leva seus amantes para o fundo do mar - os corpos desaparecem. Além disso é descrita como ciumenta, vingativa, cruel.

Temos até o presente momento uma imagem bastante ambivalente de mãe: por um lado protege, seduz, e, pelo outro, mata, destrói. Esta imagem e sua simbologia em termos psicanalí

ticos são longamente analisadas por Arthur Ramos (24, 305-333) e interpretadas através do complexo de Édipo.

Iemanjá está ligada aos mitos de criação. O primeiro casal divino era composto por Obatalá, o céu, e Odudua, a terra. Desta união nasceram Aganjú, o firmamento e Iemanjá, as águas. Segundo Arthur Ramos (24, 318), que transcreve as observações de Ellis e relata este mito na íntegra, Aganjú seria a terra e não o firmamento como escreve Roger Bastide (5, 97). O mito descreve a união de Aganjú e de Iemanjá, da qual nasceu Orungã. Este se apaixona por Iemanjá, violenta-a e, quando a vê fugir, persegue-a. Iemanjá cai, seu corpo se dilata, seus seios começam a jorrar duas correntes d'água que formam um lago. Seu ventre se rompe e dele saem os orixás, quinze ao todo, entre os quais: Xangô, Ogum, Oia, Iansã, Oxum, Obã, Orixá Ocô, Loco, Oxóssi, Xapanã e Omulu.

Além da imagem de mãe, Iemanjá é também uma mulher bela, vaidosa; gosta de receber como presentes, sabonetes, fitas, pó de arroz, pentes e outros objetos para enfeitar-se. Este seria seu aspecto de mãe sedutora. O erotismo aqui parece difuso, pois não se dirige a nenhum orixá em particular e pouco se sabe a propósito de outras aventuras amorosas. Orungã, aliás, é apresentado como se tivesse violado e não seduzido a mãe - Iemanjá procurou fugir, segundo a lenda. Sua única aventura amorosa parece ter sido Orumilá (10, 649) que viria, assim, a se tornar pai de Oxum.

Os séquitos de ambos encontraram-se, talvez, durante um passeio e Orumilá, vendo Iemanjá, "parou assim assombrado

por tanta beleza". Orumilá manda perguntar quem é ela, por um dos Exus que aqui aparecem como seus escravos. Convida-a para ir visitá-lo em seu palácio. Iemanjá vai embora, mas, um dia, resolve atender ao convite e deste encontro nasce Oxum.

Câmara Cascudo, que refere o mito, observa que pela primeira vez encontra Iemanjá relacionada com Orumilá, em termos de uma ligação ilícita, uma vez que seu aspecto de mãe dos orixás é o mais destacado.

Iemanjá simboliza principalmente a maternidade, e suas imagens africanas a representam grávida, com as mãos no ventre e seios volumosos.

Como personificação do mar, Iemanjá sugere uma tranquilidade aparente, uma calma superficial que esconde perigos de correntezas desconhecidas e outras ameaças. Em termos de personalidade poderia corresponder a um bom controle de impulsos agressivos e sensuais que numa primeira abordagem não aparecem. Também como mar ela é aquela que dá o peixe, o alimento, mas carrega os homens.

Existem vários tipos de Iemanjá. Entre elas Iemanjá Sobã que representa as profundezas do mar. É muito velha, e sua dança é lenta. Iemanjá Ogunté é a mais agressiva. Ela é a reprodução da onda do mar que luta com o minério de ferro existente na praia - com Ogum. Para isso carrega uma espada na mão. Iemanjá Ogunté toma algumas características de Iansã uma vez que as ondas mais fortes estão ligadas à ação do vento do temporal. Iemanjá Iyá Sessú é a superfície da água, impos

sível de ser apreendida pelas redes de pesca.

Dançando, Iemanjá imita a preparação de comida, que depois faz menção de distribuir para a assistência. Aponta, em seguida, os seios, realçando seu papel de mãe que alimenta os filhos. Outros tipos de Iemanjá levam na mão um leque, o abebê, que ressalta seu aspecto de mulher vaidosa.

Pai Romeu explica o aparecimento dos orixás através de mitos relacionados aos odus (que ele traduz como planetas) e que correspondem às configurações que se formam no jogo de búzios. A cada configuração, por sua vez, corresponde um planeta, um signo do zodíaco e um orixá. Esta relação entre os signos do zodíaco e os odus requer uma investigação mais detalhada, uma vez que os primeiros, são 12 e os odus 16. A correspondência entre os orixás e os odus e o nome dos odus variaram nas três fontes a que recorreremos (Pai Romeu; 19, 17; e 12, 37-38).

"A estória dos santos é semelhante à de Adão e Eva. A questão é que uma foi numa parte da terra e a outra na outra. Era nos confundós da África um homem chamado Incelé. Ela era mais alto do que uma palmeira real e ele conversava diretamente com Deus. Um dia ele disse para o criador:

- Senhor, por que não manda uma coisa do alto para fazer contacto com a terra que a terra está abandonada?

- Tu queres?

- Quero".

O criador então mandou que ele pegasse diferentes substâncias, levasse a determinados lugares e chamasse cada um dos

planetas em seu nome. Assim todos os planetas foram chamados à terra, começaram a fazer contato com a terra e entre si. Do contato entre os planetas surgiram os orixás. O aparecimento de Iemanjá deu-se na mesma época do de Oxoguiã (Oxalá moço).

"Deus disse para Incelê:

- Pega o aji e vai numa árvore sombrosa e chama Odi no meu nome.

Ele fez, obedeceu. Chamou Odi, que é Libra. Aí disse assim:

- Vai no mar e me leva acaçã (pão) e chama Taogundã no meu nome.

Taogundã é Peixes. Quando Odi viu Taogundã fez aquela corrente como fazem as plantas durante a noite e da qual vem os frutos. De Odi veio o Oxoguiã mais velho e de Taogundã veio a Iemanjá mais velha. - Iemanjá Omã Omim. De Odi veio o Oxoguiã que se chama Babã Apeijã que quer dizer "o pai da pescaria". Então quando eles dois se viram começaram a se gostar. Aí vem a parte carnal. Então casou-se com Iemanjá. É um Babã Apeijã tão velho, tão velho, que é confundido com Oxalufã, (Oxalá velho) de tão velho que ele é".

Taogundã parece ter sido sempre uma esposa dedicada a Odi, de quem os irmãos não gostavam, por causa de sua grande ligação com o pai. Esperou-o durante sete anos enquanto ele esteve preso, por intriga dos irmãos. Todos os anos o pai, o odu mais velho, o que gerou Oxalufã, mandava um pão (acaçã) para cada filho e Taogundã guardava o do marido. Fez, assim, uma pilha de pães, esperando sua volta.



"Cada planeta tem uma influência. Dizem que os filhos de Iemanjá são falsos. Não, é o odu. Porque Taogundá era amiga só de Odi. Não gostava mais de ninguém. Fazia arapuca pros irmãos cair dentro. Taogundá banca a verdadeira hipócrita. Engana, engana, até a pessoa cair dentro do buraco. Se eu estou jogando e vem o número três, ou a pessoa é hipócrita ou está na companhia de uma pessoa que é hipócrita. Tem o odu de cada pessoa - quando são filhos de Taogundá, eu por exemplo, corro".

Partindo do mito relatado por pai Romeu poderíamos esperar encontrar nos filhos de Iemanjá e na descrição de personalidade deste orixá traços de dissimulação, de falsidade, ainda que ela se mostre leal e extremamente dedicada a aqueles que escolhe amar, como é o caso de Odi. Na sua relação com ele aparecem todos os seus traços positivos: a fidelidade, paciência, dedicação, perseverança e amor.

Seu duplo papel de mãe e amante dos próprios filhos enfatiza a reciprocidade do amor de Iemanjá. Não se limita a dar amor, mas exige que este seja retribuído. É assim que no culto de Iemanjá, na Bahia, os devotos pedem grande variedade de graças mas acompanham estes pedidos de presentes para a mãe das águas.

A figura de Iemanjá não aparece clara como a de outros orixás.

Nos mitos, percebem-se diversas maneiras como os orixás lidam com a realidade. Iemanjá, mãe de todos os orixás, ligada aos mitos de origem, e, ao mesmo tempo seu aspecto de

orixã de mar, de onde provém toda a vida, indicam uma série de virtualidades - tudo pode sair dela - mas nada de claramente definido, em termos de personalidade.

O mito transmite também uma idéia de agressividade contida, dissimulada, que não aparece abertamente mas através de artimanhas e truques.

Elyette Guimarães de Magalhães (18, 34) descreve-a como uma senhora de ar imponente e calmo. "Na função religiosa, a iawo que a incorpora projeta, de certo modo, sobre si mesma, o arquétipo da grande mãe de seio profundo, ativa e maternal". Sua dança é descrita como solene e cheia de ondulações.

Segundo Fernando Costa, (11, 61), os filhos de Iemanjá são de temperamento forte, agitados, decididos, faladores, ciumentos e vaidosos.

### Iansã -

Iansã é a esposa principal de Xangô, com quem partilha o poder de lançar fogo pela boca e narinas (ver mito em Xangô). Estes dois orixás, cultuados no mesmo dia (4<sup>a</sup> feira), são os responsáveis pelas tempestades, sendo que Xangô mais especificamente pelos relâmpagos e trovões e Iansã pelo vento que os acompanha.

Para Pierre Verger (26, 173) sua metamorfose em orixã ocorreu nas mesmas condições que a de Oxum (vide).

Na África, como o nome de Oiá (Gêge), Iansã é a divindade do rio Niger (Oiá) o qual, segundo as lendas, teria se formado de suas lágrimas numa ocasião em que Xangô esteve desaparecido (19, 46). Como no Brasil não existe esse rio, seu caráter de orixá dos ventos, dos raios e das tempestades se enfatiza.

Iansã é o único orixá que não teme a aproximação da morte. Ela venceu a morte e está presente no culto dos mortos. É conhecida em alguns lugares como "a deusa dos cemitérios" e existe uma estátua sua dentro do ilê-saim (casa dos mortos), destinada a guardar as almas. Nem todas as Iansã estão especialmente vinculadas ao culto dos mortos. No Rio, esta ligação parece específica de Egunin-Iansã e ouvimos citar também Iansã de Balé e Iansã Egun-Itá. Em Cuba encontramos Moruá Yuânse (5, 179) que dança carregando um erikúndo formado por quatro maracás, amarrados em cruz, e que servem para dirigir os passos dos eguns (espíritos dos mortos). Em certas ocasiões, Iansã dança com os braços estendidos, como se empurrasse os eguns que saíram dos túmulos, para dançar em torno dela.

Considerando a participação de Iansã na formação da tempestade e sua coragem diante dos mortos podemos deduzir que se trata de um orixá decidido, combativo, corajoso, dotado de agressividade direta, explosiva. Sua própria afetividade parecer ser um tanto agressiva, violenta, uma vez que sua maior relação com Xangô ocorre com o desencadear-se da tempestade.

Junto a um ogã de um centro dedicado a Xangô foi possível recolher o seguinte mito:

Xangô já era casado com Oxum quando conheceu Iansã,

que, nesta época, ainda não era um orixã. Apaixonou-se por ela e convidou-a a morar em seu palácio. Iansã aceitou e algum tempo depois pediu a Xangô que lhe desse alguma coisa em troca. Xangô deu-lhe então os ventos: o afefé (a brisa) e o ubori (vento da tempestade). Estes dois ventos estão contidos nos chifres de carneiro que Iansã passou a carregar. Um dia, Iansã cansou-se de viver com Xangô ou do fato de ser uma de suas mulheres e resolveu ir embora. Fugiu para as terras de Ogum, com quem passou a viver. Depois de um certo período, Iansã pediu-lhe um presente e Ogum deu-lhe a espada. Quando Xangô ia chegando nas terras de Ogum, Iansã disse a este:

- Ogum, Xangô vem aí.
- Pode deixar.

Iansã então fugiu para as terras de Oxossi.

Quando Xangô chegou, Ogum puxou a espada. Xangô derreteu-a com um raio e continuou procurando Iansã.

Nas terras de Oxossi, depois de um certo período, Iansã pediu-lhe um presente. Oxossi envergou sua espada, como um arco e transformou-a em alfange. Assim, a espada de Iansã além de cortar, rasga. Xangô vinha chegando e Iansã disse a Oxossi:

- Oxossi, Xangô vem aí.
- Pode deixar.

Iansã fugiu para as terras de Omulú. Quando Xangô chegou, Oxossi puxou o arco. Xangô quebrou-o com o raio e foi em frente.

Logo ao chegar ao reino de Omulú e Iansã vendo-o coberto de feridas, mandou que o vento batesse na terra da estrada. (Omulú é a divindade da terra e das doenças epidêmicas). Levantou-se uma nuvem de pó que secou as feridas de Omulú e eles passaram a viver juntos. Depois de certo tempo Iansã pediu-lhe um presente, e Omulú, como orixá das epidemias, deu-lhe o comando dos mortos. Iansã é quem leva, como orixá do vento, o último suspiro dos moribundos. Xangô estava chegando e Iansã disse a Omulú:

- Omulú, Xangô vem aí.
- Pode deixar.

Omulú mandou as pestes contra Xangô e ele destruiu-as com o raio.

Iansã tinha fugido para as terras de Exú, e depois de morar com ele durante algum tempo pediu-lhe um presente. Exú deu-lhe alguns feitiços. Xangô vinha chegando.

- Exú, Xangô vem aí.
- Pode deixar.

Exú mandou seus feitiços contra Xangô, mas ele destruiu-os com o raio.

Iansã não tinha mais para onde fugir e Xangô estava se aproximando. Usou, então, o pó que Exú tinha lhe dado para transformar-se em pedra. Xangô chegou, cansado de procurar Iansã pelo mundo todo. Viu aquela pedra, colocou o pé em cima e disse:

- Se meu coração tem que sofrer tanto por causa de uma mulher,

é melhor que venha um raio e o parta ao meio.

O raio veio mas não atingiu Xangô. Bateu na pedra e rompeu o feitiço. Iansã desistiu de fugir e voltou para casa com Xangô.

Diz-se que esta estória ilustra a formação da tempestade: primeiro vem o vento, representado pela fuga de Iansã; atrás dele os raios e trovões de Xangô; e, finalmente, as lágrimas de Oxum porque Xangô deixou-a para seguir Iansã.

No palácio de Xangô, Iansã começou a ter muito ciúme de Oxum, que era a preferida. Oxum ia todos os dias tomar banho num rio, perto do palácio, e Iansã colocou neste caminho um feitiço de fogo para destruir a rival. Por algum motivo (talvez intuição ou acesso de preguiça), neste dia, Oxum parou no meio do caminho e disse:

- Se as águas são minhas, elas que venham a mim.

O rio transbordou e veio, pelo caminho, até Oxum, apagando o feitiço de Iansã. Esta, furiosa, vendo seu plano falhar, atacou Oxum com sua espada. Oxum dirigiu seu espelho para o sol e ofuscou-a, fazendo-a parar. Perguntou-lhe, então, se tinha essa raiva toda pelo fato de Oxum ser um orixá, como Xangô, e ela não passar de uma mulher. Perguntou-lhe se não gostaria de se tornar também um orixá. Iansã ficou envergonhada e respondeu que sim. Oxum raspou-lhe a cabeça com uma pedra. O método foi um tanto brutal, mas ela merecia uma desforra e Iansã tornou-se um orixá.

Vemos em Iansã a mesma competitividade que Oxum, mas,

no seu caso ela abre uma tendência para a disputa. O início de mito caracteriza-a como uma personalidade instável em termos afetivos, volúvel.

Uma outra estória destaca esse aspecto volúvel de Iansã. Foi contada por Pai Romeu.

"Iansã veio de Capricórnio, que nós chamamos Os-sã. Porque todos os planetas foi chamado na terra. Capri-córnio foi chamado num dia de sol tinindo, numa terra chamada Mobã, possessão inglesa. Essa Iansã chamava-se Oia Leiê. Iansã tornou-se rainha de Mobã. Mas os súditos começou a fazer coisas errada, começou a roubar e as outras tribos dizia que era ela que mandava. E ela não mandava. Sabe que é que eles roubava? Criança. Ia pra aquelas tribos roubar crianças. Trazia uma criança daquelas de dois, três anos, botava logo para fazer o santo. Quando pai e mãe apareciam o menino, não conhecia mais os pais. Dizia:

- Não, o meu pai é esse, a minha mãe é essa.

Iansã procurou uma forma de se encantar numa novilha e saiu andando pelo mundo. Mas, chegando na terra de Alaketú tinha uma feira num certo dia da semana. Ela chegava perto da feira, tirava aquela couraça, escondia e ia para a feira. En-trava na feira cantando e saía cantando. Não ia comprar, não

vendia, não fazia nada. O dono desta terra é o Oxossi mais velho que existe, chamado Odê Obá Okê, que quer dizer "o Deus da montanha" casado com uma Oxum chamada Iê Iê Okê. Esse casal não teve filhos e Oxossi era doido para ter filhos. Naquela época se um homem casava e a mulher não lhe dava filho, ele podia ter outra mulher dentro de casa, contanto que lhe desse filho. Foram falar com ele. Diz que Iansã foi a mulher mais bonita da África. Então falaram com o rei e disseram que tinha chegado um espetáculo duma mulher mas ninguém sabia de onde ela vinha, pra onde ela ia. Então ele foi e ficou na expectativa. Daí a pouco vem uma novilha. Olhou, olhou, não viu ninguém, tirou a couraça, escondeu na lóca de um pau, começou a cantar, foi pra feira. Ele pegou a couraça, escondeu. Daqui a pouco voltou ela e começou a procurar, entrava aqui, saía do outro lado, procurando, procurando. Vem Oxossi e diz:

- Obirilê (mulher), qui lei (o que está fazendo)?

Ela respondeu:

- Quinin (não sei).

- De onde veio?

- Quinin.

- Quer ir lá pra minha casa?

Foram. Lá, apresentou a Iê Iê Okê, que é uma Oxum de arco e flecha, como Oxossi. E depois que apresentou ele chamou Oxum e disse:

- Oxum, essa é a dona que aparecia aí. Tava encantada num boi. Eu desencantei e escondi a couraça por isso que ela veio parar aqui.



Oxum ficou muito contente. No fim de um ano ela apareceu grávida. Naquela época ela era muito mocinha, uma menina de uns dezessete anos mais ou menos. Hoje ela é a mais velha das Iansã. Aí começou a briga de Oxum. No fim de um ano ela deu à luz um filho, botou o nome de Tologum. No fim de outro ano, ela apareceu grávida e deu à luz gêmeos - Ibeiji, Iyorô. Ela dava à luz mas não tinha direito de botar a mão num menino daquele que Oxum não deixava. Dizia pra ela:

- Voce veio aqui pra parir. O marido é meu, os filhos são meus.

Iansã sofreu muito, calada, não dizia nada, não respondia. Depois veio Doũ, Alabã, Adobê. Aí entra a parte das Iansã: Ainã, Euã, Obã, Oti. Tem duas Oxum que é filha de Iansã com Oxossi: Iê Iê Oti e Iê Iê Tetú, é da família dos Beiji. Ela deu dezesseis filhos a Oxossi, entre homens e mulher. É daí que vem as outras Iansã. São filhas da Iansã mais velha com Oxossi.

Um dia Oxum brigou com ela e disse:

- Voce é muito grande mas eu sei onde está a sua couraça.

Ela disse:

- Aonde?

- Em tal lugar.

Ela foi lá, pegou a couraça, abençoou os filhos e disse, "por aqui!" Daqui a pouco chegou Oxum, cantando toda alegre:

- Ibeiji, Iyorô (os gêmeos eram os ídolos da casa).

- Erô Iyã? (senhora?)

- Qui lei Oiã?

- Oiã, iya mi, odolá inlô (Oiã, minha mãe, deu adeus e foi embora).

- Ai meu Deus! Oxossi quando chegar vai jogar essa casa encima de mim!

Daqui a pouco chega Oxossi.

- Oxum, porque Oxum ... Qui lei Oiã?

- Pergunte aos Beiji.

Foi lá, perguntou, eles disseram a mesma coisa. Oxossi saíu procurando Iansã. Já altas horas da noite encontrou Iansã. Nesta terra Iansã não se chamava Iansã, chamava-se Oiã. Oiã quer dizer "aparecida". Disse assim:

- Vai voltar!

- Não volto! Não volto porque eu brigo com Oxum.

Ela não disse que Oxum brigava com ela. Vai, não vai, não vai...

- E seus filhos?

- Eu não tenho direito de botar a mão num filho meu porque Oxum não deixa.

- Mas quando seus filhos estão doentes quem dá remédio é voce.

Ela já encantada no boi, tirou os dois chifres, entregou a ele e disse:

- Encha d'água. Quando adoecer, de água para eles beber.

Em todo assentamento de Oxossi, quando a pessoa é de Oxossi, bota dois chifres de boi.

Ela foi embora. Apareceu na terra de Ogum, terra cha-

mada Daco. Ele é o rei da terra - Ogum Foromina Obã Lajũ. Foram dizer a ele:

- Chegou uma criatura que é tão bonita que não se sabe dar explicação!

- Traz ela aqui.

Quando Ogum botou os olhos nela disse:

- É com essa que eu vou.

Propos pra ela ir morar com ele.

- Não. Sõ se casar.

Ele disse:

- Caso.

Casou. Até aí, Iansã já tinha sido mulher de dois reis. Ela tem a força, porque ela é uma criatura que com de zessete anos, ã toa no mundo, Oxossi seduziu-a, deu dezesseis filhos a Oxossi. Casou-se com Ogum rei. Aí ela já se chama Iansã!" (A continuação do mito está em Xangô).

É interessante observar que, em todos os mitos de Iansã, numa situação de conflito, seu primeiro impulso é fugir: assim procede quando seu povo, em Mobá, lhe desobedece; da casa de Oxossi, quando Oxum não a deixa cuidar dos filhos; de Xangô, quando fica com ciúmes de Oxum. Neste último caso, numa segunda instância, Iansã agride a rival, mas sô depois de ter fugido uma primeira vez. Ela foge também de Xangô, pelas terras de todos os orixás. A única vez em que Iansã realmente mostra sua coragem é diante da morte, que não é um orixã e não supõe um relacionamento interpessoal. Iansã parece fugir constante-

mente de seus sentimentos, tanto amorosos quanto agressivos. -  
 Talvez a sua intensidade a assuste.

Fugindo de Xangô, como último recurso, transforma-se numa pedra fria e sem vida e só volta à forma de mulher diante do seu afeto (calor do raio).

Sente-se em Iansã um duplo movimento: o primeiro, de fuga, diante de seus sentimentos, de bloqueio dos mesmos e das situações de relação interpessoal; paralelamente existe intensa carga de energia afetiva que tende a manifestar-se em impulsos, sem um controle adequado. Ela é como o vento. - Pode vir na direção das pessoas, atacá-las quando forte, ou fugir delas.

É interessante notar, mais, nos últimos mitos, que numa competição com Oxum, Iansã acaba sempre perdendo e indo embora. A diversidade das armas dos dois orixás é um dos fatores que torna Iansã incompetente para a disputa. Ela vence a morte, quando a questão depende de força e coragem, mas não consegue derrotar Oxum.

Numa única ocasião Iansã parece ter levado a melhor sobre Oxum. Oxalá deu uma festa e convidou a todos os orixás. Omulú, que é apaixonado por Oxum, veio à festa, coberto de palha. Como Oxum se recusa a dançar com ele, por causa de suas feridas, Iansã prontificou-se a fazê-lo.

No final da festa Omulú tirou o capuz de palha, exibindo as feições de um bonito rapaz. Oxum ficou morrendo de raiva. Mesmo assim, trata-se de uma vitória relativa, uma vez que a escolhida por Omulú tinha sido Oxum.

Iansã, companheira de Xangô, parece ser antes de tudo o seu equivalente feminino. Oxum é a mulher, a companheira, a parceria sexual; Iansã é um reflexo de Xangô; todos os traços essenciais de Xangô se refletem nela, como um espelho invertido. Xangô é o raio, o trovão; Iansã os ventos. Juntos, fazem a tempestade. São personalidades muito próximas as de Xangô e Iansã.

Como ele, ela encarna muito dos mitos da criação, pelo homem, do processo civilizador.

Como ele, ela roubou segredos, magias, poderes aos deuses, orixãs seus maridos - e assim se fez ela mesma orixá, criatura humana que se elevou até a condição das divindades. Era a mulher de grande beleza, mas beleza dissimulada, oculta por feitiço em forma de novilha. A dissimulação, exemplo comum de esperteza e sagacidade em mitos das mais variadas origens, é uma arma comum de Iansã. Por esse recurso ela chega até Oxossi para dar 16 filhos ao rei de Alaketú. E começa sua escalada civilizatória, quase passo a passo os degraus da civilização: Oxossi, orixá da caça, da agricultura, dá-lhe poderes; Ogum lhe dá a espada, a arma de metal; Omulú, orixá da medicina, algum poder sobre a morte; Exú, com quem vive por uns tempos, feiticeiro, mensageiro dos deuses, não lhe teria dado a religião? Na sua origem etimológica, religião vem de religare - a ligação entre os homens e os deus, mensageira dos homens aos deuses. Exú lhe deu a feitiçaria, a magia, a primeira forma de ciência, a origem discutida da idéia de relação de causa e efeito, forma primitiva de domínio sobre a natureza,

de perseguir determinados fins através de determinados processos observados com exatidão.— Iansã não teria feito, de marido em marido, a mesma rota da humanidade? Apareceu a caça, a agricultura, a metalurgia, a medicina e a feitiçaria, em suas formas puramente mágicas?

O fato é que Iansã percorre longo roteiro de ascensão até ser feita orixá. Durante todo esse caminho, os poderes de Iansã estão sob controle, dissimulados; ela se faz proteger pelos orixás com quem vive, na hora da chegada de Xangô. Iansã se autodomina. Não será por acaso que Xangô vai encontrá-la dissimulada em pedra.

Sua dança é imitativa de um temporal que se desenca-  
deia. Em outras ocasiões tem um caráter guerreiro, quando ela  
raspa sua espada no chão, desafiando qualquer outro orixá para  
o combate. Às vezes, com os braços estendidos, faz menção de afastar os eguns. Iansã imita, alternadamente, seus dois ven-  
tos: a brisa e o vento do temporal.

Finalmente, prende as pontas de sua saia na cintura,  
põe as mãos nas cadeiras e requebra-se, assumindo o papel de  
mulher bonita que conquistou tantos orixás. É o aspecto femi-  
nino de Iansã, de uma feminilidade mais agressiva do que a de Oxum; diferente.

Pierre Verger fala de (26, 173) seu temperamento ardente e impetuoso. Edison Carneiro (9, 79) comenta que ela é "muito popular entre as mulheres, devido a seu gênio irrequeito, ativo, empreendedor".

Para "seu" Raul, Iansã representa a altivez, a intui

ção, a desconfiança, o egoísmo e o desdobraimento.

Fernando Costa (11, 65) fala dos filhos de Iansã qualificando-os de irrequietos, voluntariosos, guerreiros, vaidosos e de temperamento caprichoso.

Elyette Guimarães de Magalhães (18, 52) descreve Iansã como uma mulher ativa, tempestuosa, irrequieta e empreendedora, muito desinibida e cheia de iniciativa contrapondo-se à passividade que se supõe apanágio de seu sexo.

Em síntese, poderíamos descrever Iansã como um orixá de inteligência semelhante à de Xangô.

Observa-se, ao mesmo tempo, a tenacidade necessária para realizar um bom trabalho (torna-se um orixá).

Em termos afetivos Iansã oscila entre o controle excessivo dos afetos, muito intensos, e sua manifestação, sem o controle necessário, caracterizando uma afetividade impulsiva. O relacionamento interpessoal não parece ser fácil, já que Iansã tende a fechar-se, a fugir.

Será, além disso, instável, devido à sua dificuldade de prender-se a um objeto único.

Seu aspecto de rainha dos eguns (e único orixá que não os teme), poderia ser interpretado em seu aspecto temporal. Iansã teria assim capacidade de lidar, de forma adequada, com o passado, não permitindo que interfira com o presente.

Ibeiji -

Na Bahia, os Ibeiji, sob a forma de Cosme e Damião, são objeto de culto doméstico. A família conserva velas acesas diante das imagens e uma vez por ano realiza-se o "caruru dos meninos" em sua homenagem.

Os gêmeos são considerados casamenteiros, ajudam a encontrar objetos perdidos, protegem contra doenças, "abrem os caminhos" e dão sorte aos seus devotos (9, 90).

Para os nagôs o culto dos Ibeiji representa uma homenagem à fecundidade.

Em Cuba, correspondem eles aos Jimaguas, sem qualquer relação com os santos católicos. Os bruxos cubanos os consideram representações de Dadá e Ogum, irmãos de Xangô (10, 305).

Arthur Ramos (24, 375) analisa o culto dos gêmeos, do ponto de vista psicanalítico, como expressão do culto do "eu" e símbolo do narcisismo. Os sentimentos de culpa do indivíduo dariam origem a um "eu" demoníaco que lembra à pessoa, como castigo, sua morte iminente. Reagindo contra o remorso surge a crença num "eu" imortal.

O culto dos Ibeiji dos iorubas corresponde ao dos Hoho dos fons. Estes não seriam orixás, mas representariam o aspecto extraordinário dos partos duplos. E este traço sobrenatural recai, em parte, sobre o filho seguinte do casal. Recomenda-se tratá-los da mesma forma e dar escrupulosamente os mesmos presentes a ambos. Se um deles morrer cedo é aconselhável mandar



esculpir uma estatueta representando-o. A mãe deve levar sempre consigo esta imagem. Quando o outro irmão crescer deverá cuidar da estatueta e oferecer-lhe parte de seus alimentos e bebidas. Em relação aos pais, os gêmeos representam um sinal de boa sorte (26, 191).

Os Ibeiji são considerados protetores das crianças em geral, dos gêmeos especificamente. Além disso, guardam os lares, facilitando os partos, abençoando os filhos, promovendo saúde e prosperidade.

Os Ibeiji não se incorporam durante os candomblés; às vezes são confundidos com o erê, entidades infantis que se incorporam nos filhos de santo, alternando-se com a posse pelos orixás (5, 255).

#### Nanã -

Nanã é o mais velho dos três orixas das águas: Nanã Burucu, Iemanjá e Oxum. É considerada, alternadamente e de acordo com a região africana em que seu culto se realiza, divindade suprema da criação; criadora do casal Mawou-Lissa que, por sua vez, teria criado o mundo; esposa de Oxalá e mãe de Exú, Ossanhe, Oxossi, Omulú e Oxumarê; mãe de Omulú e de Oxumarê.

Em alguns mitos Nanã aparece como figura materna rejeitadora. Ela teria rejeitado seu filho Omulú, por causa de suas feridas e este criado por Iemanjá. Voltar-se-ia então Nanã ao Criador pedindo-lhe um outro filho, nem que fosse uma

cobra. Nasce Oxumarê, divindade do arco-íris, correspondente Dã haitiano, em forma de cobra. Oxumarê, por seu lado, teria rejeitado a mãe e saído em busca do irmão. No entanto, em certos candomblés, Nanã dança ninando o xaxará, (vassourinha de Omulú) como se fosse seu filho recém-nascido. Temos assim uma figura de mãe bastante ambivalente.

Naná dança com calma e dignidade, como convém à figura de avô. Este aspecto levou a sua sincretização com Sant' Ana, avô de Jesus.

Roger Bastide (5, 122) descreve-a como "uma vovó ao mesmo tempo querida e venerada". Sua relação com Oxumarê, recebendo homenagens no mesmo dia da semana (3ª feira) é explicada pelo autor através da origem destes orixás. Eles provêm de uma região que os baianos chamam de Gege-Mahi. São divindades de origens daomeanas, incorporadas ao panteão ioruba. Esta incorporação realizou-se ainda na África, chegando ao Brasil estabilizada.

Seus filhos são descritos como serenos e implacáveis.

Fernando Costa (11, 54) descreve-os maduros, conscienciosos, lentos, firmes, sérios, bondosos, simpáticos, extremamente limpos e de temperamento artístico. Descreve Nanã como orixá da chuva.

Para Elyette G. de Magalhães (18, 44) o traço mais característico de Nanã é a senilidade. Ela moraria nas águas paradas, nos pântanos, na lama (lembrando o barro primordial com que o mundo foi moldado).

Naná parece uma pessoa um tanto intolerante, se con

siderarmos sua relação com Omulú, severa. Conservadora, austera, talvez devido à idade. Parece uma figura de mãe já idosa e bastante ambivalente. Sua idade sugere uma personalidade quieta, pouco dinâmica, ao contrário dos outros orixás mais jovens.

### Ifá -

Ifá é um orixá adivinho, a personificação do futuro. Não tem filhos no candomblé. Comunicar-se com os homens através de processos de adivinhação. Alguns destes processos podem ser utilizados tanto pelo babalorixá (pai de santo) como pelo babalaô (pai do segredo), sacerdote adivinho que preside ao culto do Ifá; outros são exclusivos deste último. O babalorixá pode usar os búzios de Exú, o edilogum (abreviatura de merindilogum - 16), ou o obori. No jogo de búzios, Exú responde às perguntas; utilizam-se dezesseis búzios. Cada concha tem uma das faces quebrada, de forma a ter um lado aberto e outro fechado. O sacerdote sacode os búzios nas mãos, joga-os e interpreta a "palavra" conforme a disposição que apresentam. No obori a adivinhação é feita com um obi (noz de cola) dividida em quatro pedaços - a favorabilidade da resposta depende do número de partes com a face interna voltada para cima.

Os métodos privativos do babalaô são: o opelê (colar do Ifá) e os frutos do dendê. Neste segundo processo o babalaô enche as mãos com os frutos de dendê, sacode-os e joga-os sobre uma mesa ou no chão. Pela disposição dos grãos adivinha

a resposta. O opelê é feito com quatro metades de nozes de cola, presas numa correntinha. Ele é jogado de maneira a cair em U, sendo um dos lados feminino e outro masculino. Formam-se 16 combinações, de acordo com o lado das nozes que se apresenta voltado para cima - são as palavras ou odus; cada um correspondendo a um mito de significado bom, mau ou neutro. Indicam também os sacrifícios indispensáveis.

O babalaô, na África, é considerado hierarquicamente superior ao babalorixá e pode ter a seu cargo vários candomblés. Seu papel é fundamental nos processos de iniciação, pois dele depende a determinação do orixá de cada iaô.

Devido ao fato de que a posição de babalaô implica num grande número de obrigações rigorosas, tabus e proibições, o opelê tem sido cada vez menos usado como método de adivinhação. Além destas restrições, o babalaô está obrigado a formar pelo menos uma pessoa em sua arte; se não consegue, Ifã condena sua alma a errar pela terra sem se reencarnar nem descasar.

O babalaô jamais cai em transe pois Ifã não "desce". Este orixá tem cantos e danças próprias mas não "cavalos", nos quais possa se encarnar. Enquanto o babalorixá "encarna" o seu orixá, o babalaô escuta as palavras dos orixás.

Câmara Cascudo (10, 649) refere um mito em que Orumilã é apontado como pai de Oxum. Os Exús aparecem como seus escravos. Certo dia, em que passeava acompanhado de seus Exús, Orumilã (título honorífico de Ifã que significa "só deus sabe o que seremos amanhã") encontrou Iemanjá (esposa de Oxalã) e assombrou-se com a sua beleza. Convidou-a a visitá-lo e assim

nasceu Oxum, que foi criada pelo pai até casar-se com Xangô.

Pierre Verger (26, 169) conta que, inicialmente o poder da adivinhação pertencia a Exū. Posteriormente este poder foi transferido para Ifã. Exū, como compensação, passou a ser o primeiro dos orixãs a receber sacrifícios e oferendas. Oxum companheira de Ifã, era constantemente solicitada pelos homens a responder às suas perguntas. Recebeu pois o dom de atender a estas consultas com o uso de dezesseis búzios, mas as respostas seriam indicadas por Exū. Este, aborrecido, passou a atormentar as iaôs de Oxum.

Roger Bastide (5, 142) relata um mito colhido por L. Cabrera, em Cuba. Xangô teria sido o primeiro adivinho e passou o poder a Ifã. Elegba (Exū) vem a ser porteiro de Ifã e, sabendo que este ganha dinheiro com as consultas começa a impedir a entrada das pessoas. Para poder prosseguir em suas consultas Ifã, progressivamente, dá a Exū dezesseis búzios a fim de que adivinhe com eles. Oxum, dona do ouro, compra de Exū cinco deste búzios e com isso pretende também poder falar na adivinhação.

Roger Bastide (5, 186) refere ainda um mito colhido por Renê Ribeiro, o que explica porque as mulheres podem consultar o babalaô em qualquer ocasião. A menstruação não constitui um impedimento, como no caso do transe. O mito relata que Ifã estava fugindo de seus inimigos, quando caiu num poço. As divindades femininas juntaram-se, então, e, rasgando as saias em tiras, fizeram uma corda e ajudaram-no a sair. Em troca, Orumilã (Ifã) disse-lhes que, se precisassem poderiam cha-

mar por ele em qualquer ocasião.

### Oxalá -

Oxalá é também conhecido pelos nomes de Orinjalá ( o grande orixá ) e Obatalá, sendo este último mais ligado a suas funções, nos mitos de criação. Ele ajudou Olodumaré (o senhor Olorum) a criar a raça humana. Olodumaré fez um esboço em argila e deu-lhe vida; Obatalá ocupou-se dos detalhes de acabamento: boca, olhos, nariz, orelhas, crânio e membros. Assim, ele se torna o responsável pelo desenvolvimento da criança dentro do ventre materno: "Rei que faz nascer sem esquecer" (27, 248).

Oxalá preside também a uma parte do processo de iniciação das novas iaôs (filhas de santo), durante o qual está sendo criada sua nova personalidade.

Em seu templo em Ilê Ifê (cidade considerada pelos iorubas como lugar de origem de todas as coisas) Obatalá é representado sentado ao lado de Iê Mowô ou Iê Iê Mowô, formando o primeiro casal da criação, sob as formas de céu e terra (26, 175). "Obatalá, marido de Yemowo" (27, 248).

Como orixá, criador e símbolo das energias produtivas da natureza, Oxalá tem caráter bissexual. Dependendo do mito pode aparecer como princípio masculino ou feminino. Está frequentemente associado a Odudua.

Segundo um mito contado por Pierre Verger (26, 175) os dois orixás foram enviados à terra por Olodumaré. No caminho

pararam para beber vinho de palma. Obatalá embebedou-se e dormiu. Odudua pegou o saco da existência, prosseguiu seu caminho e criou a cidade de Ilê Ifê. Obatalá, vendo-se sozinho, voltou para junto de Olodumarê. Deste mito resulta a proibição dos filhos de Oxalá beberem vinho de palma.

Em outros mitos, Odudua torna-se o princípio feminino e o casal é representado por duas meias cabaças, fechadas e sobrepostas: Obatalá é a de cima; simboliza o céu e toca os bordos da cabeça inferior; Odudua, a terra. Desta relação nascem os outros orixás, os homens e todos os seres.

Em outras ocasiões encontramos os dois orixás reunidos em um só, de caráter andrógeno. "Algumas vezes, esta cabaça é indicada como o símbolo de Oxalá e então estamos mais próximos do Brasil; Oxalá é considerado hermafrodita, isto é, sua metade superior é masculina, e a inferior feminina" (5, 97).

Pai Romeu conta o aparecimento de Oxalá nos seguintes termos:

Vide princípio em "Iemanjá".

"Disse o criador:

- Então pega efum.

Efum é um pó, minério. Tem um morro de barro, agora, dentro do morro forma-se um redondo assim como trinta centímetros ou mais e as pessoas vai entrando e vai tirando. Aqui dá o nome de pamba, mas aqui é feita da tabatinga da loja de ferragens e na África não tem de cores não, todas são brancas.

- Vai a um lugar que caia muita neblina chega lá, entrega isso no gelo e chama Ofum no meu nome.

Ofum é Saturno. Ele foi e Saturno ficou fazendo conta to com a terra. Então ele disse:

- Vai a um pantanal e leva ossum.

Ossum é uma rapagem de madeira marrom que eles fazem tinta. Mas deixando um pozinho fino que se possa trabalhar.

- Vai a um pantanal, arreia isso e chama Iorossu no meu nome.

Iorossu é Câncer. Até aí nesta parte não existia nada de ser humano a não ser Incelé e mais nada.

Quando Ofum viu Iorossu fizeram uma corrente como as plantas fazem à noite. Por exemplo, tem uma mangueira aqui, tem outra na praça da Bandeira, fazem a corrente e daí vem os frutos. Então eles conceberam. Saturno concebeu e ele mesmo deu à luz ao Oxalá mais velho que existe. Chama-se Adudua. Esse Oxalá não vem na cabeça de pessoa nenhuma. Pode ser anjo de guarda, mas incorporado, é mentira. De Iorossu, que é Câncer, veio Iya Bain que é Nanã mais velha que existe. Chega a se dizer que é a mãe de Nanã. Aí já há duas pessoas materializadas. Eles então uniram-se e deles veio cinco filhos homens. Primeiro, Exú que essa gente diz que é o demônio e que não é. Depois veio Omulú, veio Oxossi, depois Oxumarê. Depois de Oxumarê, Os sanhe. Ossanhe estudou Botânica que é a erva. Oxumarê estudou Astronomia, que ele é venerado no arco-íris. Oxossi, sacerdote e caçador. Omulú estudou Medicina. Exu não quis nada não".

Oxalá é representado por duas formas: Oxalufã velho curvado, doente, corcunda, vestido de branco, apoiado no pacho-rô (cajado prateado); Oxaguiã ou Oxodiã (9, 44) jovem desempena do, garboso guerreiro, vestido de branco e armado de um pilão e



de uma espada de metal prateado.

Pierre Verger (26, 176) acrescenta outra denominação - Adjagunã. Os três nomes seriam conhecidos, pelos iorubas, na Nigéria, e pelos nagôs, na Daomé: Oxalufã em Ifom, Oxaguiã em Ejigbo e Ogbomoxo, Adjagunã em Queto e Savé.

Fernando Costa (11, 35) faz corresponder, respectivamente, Oxalufã, ao por do sol; e Oxaguiã, ao nascer do sol.

Elyette G. de Magalhães (18, 29-31) também diferencia as duas formas deste orixã. O velho conserva o papel de patrono da fecundidade, da procriação, senhor das águas doces, deus purificador. Tem o aspecto de "velho trôpego, encurvado, mas de compostura serena, benévola".

Oxaguiã tem o aspecto de um jovem guerreiro "impávido e majestoso; é um rei muito valente, viril mas alegre e cheio de nobreza. Postura mais comum: ereto, altivo brandindo suas armas. Tem, não raro, um ar decididamente belicoso". O caráter hermafrodita fica para Oxalufã.

O mito mais conhecido a respeito de Oxalá é aquele que justifica a festa do "Inhame Novo" ou das "Águas de Oxalá" e marca o início do ano religioso africano. Este mito é relatado por Roger Bastide (5, 110-113) e por Pierre Verger (26, 176). O mito é lembrado no oriki de Oxalá pela seguinte frase:

"Nós dizemos a Orixã Ogiyan de não partir para Oyo" (27, 249).

Oxalufã vivia no reino de seu filho Oxaguiã e sentia muita falta de seu outro filho Xangô. Um dia resolveu visitá-lo, apesar das recomendações do babalaô de que a viagem não se-

tia muita falta de seu outro filho Xangô. Um dia resolveu visitá-lo, apesar das recomendações do babalaô de que a viagem não seria bem sucedida. Se ele não queria morrer deveria fazer tudo aquilo que lhe pedissem durante a viagem e não se queixar, nunca, de nada nem procurar vingança para as ofensas que sofresse. No caminho, Oxalá encontrou três vezes com Exú, este queria ajuda para carregar sucessivamente, uma carga de azeite de dendê, uma de carvão e uma de óleo de amêndoas. Três vezes Exú derramou o conteúdo da carga em cima de Oxalá, que sempre o ajudou sem se queixar. Em chegando ao reino de Xangô, Oxalá viu o cavalo do filho, que tinha fugido. Capturou-o, a fim de devolvê-lo, mas foi tomado por ladrão pelos que procuravam o animal. Quebraram-lhe os braços, as pernas, e jogaram-no na prisão. O período de reclusão durou sete anos. Xangô sentia-se triste e seu reino tinha ficado estéril.

Finalmente um babalaô informou-o de que aquelas desgraças eram devidas à prisão de um inocente. Oxalá foi assim libertado. Xangô mandou que seus escravos, vestidos de branco (cor de Oxalá) e sem falar (em sinal de tristeza), se dirigissem a uma fonte da qual trariam água para lavar Oxalufã. Mas o velho recebera muitas pancadas e não podia andar, e Xangô confiou-o a Aira (seu filho mais velho. Uma qualidade de Xangô), que o carregou até o palácio de Oxaguiã. Sua volta foi comemorada com grande banquete.

O ritual da "Água de Oxalá" é a repetição do mito. Os achês de Oxalá ficam sete dias dora de pegí (santuário). Na manhã do sétimo dia as filhas do santo, em silêncio, vão buscar a água para lavar todas as pedras do pegí e os objetos ri-

tuais que ficarão, assim, purificados. Uma segunda procissão, acompanhada de cânticos, traz os achês de volta. Uma semana depois, realiza-se uma refeição comum à base de farinha de milho e tem assim início o ciclo vegetal com a festa do "Inhame Novo". Segue-se a purificação dos membros da seita, pelo do açoite. A cerimônia mostra três aspectos: festa agrária (das primícias); abertura do tempo sagrado e purificação dos homens.

Pierre Verger acrescenta ao mito de Oxalá mais uma parte, não mencionada por Roger Bastide: Airá procurava convencer Oxalufã a vingar-se daqueles que o tinham prejudicado, mas este tinha medo das recomendações da babalaô. A fim de evitar uma desgraça, Oxalufã mandou construir na floresta uma casa enfeitiçada. Aqueles que o tinham surrado eram atraídos por ela e saíam de lá corcundas, zanolhos, coxos, manetas, estropiados ou com a boca atravessada. Desde então os estropiados, albinos e corcundas são consagrados a Oxalá:

"Obatalá, senhor do corcunda".

"Obatalá, senhor dos albinos" (27, 249).

Além disso, em certos lugares, os filhos de Oxalá não podem andar a cavalo, nem comer a carne desse animal ou se alimentarem de comidas que tenham óleo.

Oxalá parece encarnar a imagem de amor paterno, que enfrenta qualquer sacrifício ou perigo, por amor dos filhos. Este amor, porém, não toma forma de carinho, o que, somado à idade avançada do orixá, faz pensar numa afetividade sublimada. Revela, ainda, espírito de iniciativa, independência e uma certa impaciência. Talvez fosse possível mandar pedir à Xangô que

viesses visitá-lo.

A agressividade parece reprimida, controlada. Ele não pode manifestar seus sentimentos agressivos, por causa das ameaças de babalaô, mas eles existem e Oxalá encontra maneira de atingir seus agressores, sob forma indireta. Sua agressividade dissimulada em tolerância. É possível hipotetizar uma certa tendência auto-agressiva, tendo em vista a insistência de Oxalá em fazer uma viagem que lhe era desaconselhada. Na cerimônia do açoitado esse aspecto parece se destacar. A insistência também pode ter um caráter de teimosia. A obstinação destaca-se em outro mito relatado por Pierre Verger (26, 176):

Quando Obatalá veio ao mundo, foi consultar Ifá para conhecer seu destino. O babalaô recomendou-lhe fizesse uma oferenda com uma cabaça cheia de sal e uma tanga (de dormir). Perguntando por que deveria fazer estas oferendas o babalaô explicou: - era para não encontrar a vergonha na terra. Oxalá recusa-se a fazê-las. Durante a noite, Exú prende uma cabaça nas suas costas e cobre-a com a tanga. Quando Oxalá acorda, vê que ficou corcunda. Exú então lhe diz que se tratava de um castigo por haver recusa de fazer as oferendas e que, pelo mesmo motivo, ele nunca mais comeria sal.

Oxalá também é o orixá da pureza, o que já pode ser observado nos rituais da festa das "Águas de Oxalá" em termos de lavagem dos achês, do próprio orixá e do uso do açoitado nos fiéis, correspondendo às pancadas que Oxalá levou: trata-se de purificação pela água e pelo sofrimento. Sua cor é o branco e brancas as flores das plantas que lhe são dedicadas estão liga-

das a ela (5, 163-166). O "tapete de Oxalá" (Peltodon sp. Labiaceas) indicado para combater cefaléias e má digestão, tem as folhas cercadas por uma espécie de penugem branca e os botões brancos do algodão, são dedicadas a Oxalá. O perfume é valorizado; as flores cujas emanções saneiam a atmosfera são atribuídas a Oxalá. A ação das ervas sobre o corpo das iaôs durante as cerimônias de iniciação influi na consagração de de terminadas folhas aos orixás. As ervas dedicadas a Oxalá causam impressões de frescor, de doçura, de pureza.

Oxalá, identificado com a abóbada celeste e como divindade suprema, é responsável pela cabeça dos homens por isso lhe são dedicadas plantas que combatem cefaléias e doenças na cabeça - alecrim é manjerição.

Tanto a idéia de pureza quanto a de protetor da cabeça sugerem intenso controle da racionalidade sobre os impulsos afetivos.

Associada à idéia de pureza, temos outro aspecto deste orixá - o da justiça:

"Ele fica tranquilo e julga tranquilamente" (27, 248).

.....

"Rei justo como a mão de Ifá".

.....

"Ele sustenta aquele que diz a verdade.

"Ele quebra completamente o olho do malfeitor.

"Ele esfrega o rabo do malfeitor, como se esfrega num saco de ráfia".

.....

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

Destaca-se aqui o caráter justo mas implacável da agressividade do Oxalá. Observa-se também a sua posição de destaque, de maior poder, de liderança entre os orixás e os homens.

É interessante observar no oriki de Oxalá uma imagem de beleza e alegria um tanto inesperada, se o imaginarmos um velho alquebrado:

"Rei de quem todos os dias são dias de festa".

.....

"Orixá Olufon que tem o olho alegre".(Oxalufã?)

.....

"Dança alegremente aqui ao som do tambor gbim".

.....

"Orixá Ogiyan Elemosho. (Oxoguiã?)

Guerreiro cuja barba embeleza a boca".

.....

"Homem belo como a folha de egbesi.

Ele tira da ave adugbo as penas que tem na cabeça.

Belo orixá que engole sucessivamente os inhames".

.....

"Homem belo e sem cicatrizes".

É possível que os elogios à beleza desse orixá se dirijam exclusivamente a Oxoguiã, mas a alegria está claramente ligada a Oxalá velho. Além destas qualidades, destaca-se a bondade de Oxalá em relação a seus filhos; em particular, e às pes

soas em geral:

"Com mãos longas retira o filho caído na armadilha.

Se ele tem de comer, nos dá de comer".

.....

"Auxiliar poderoso na terra dos homens.

Ele desata seu véu branco e o dá de presente à criança".

.....

"Ele mosho dá a riqueza e os filhos".

Para Fernando Costa (11, 35) os filhos desse orixá são de temperamento calmo, ainda que muitas vezes não o aparentem, e não guardam rancor. Apresentam grandes qualidades de liderança. Segundo "seu" Raul, Oxalá representa a tolerância, a renúncia, o perdão, a pureza e o desprendimento. Pai Romeu conta que Odi, o odu de Oxoguiã, influencia seus filhos tornando-os muito faladores e mandando-lhes sonhos que constituem avisos sobre acontecimentos futuros.

Em spintese, poderíamos dizer que Oxalá é dotado de inteligência criativa, uma vez que colaborou na criação da espécie humana; é um tanto detalhista, porém, sabendo-se que o esboço e o sopro da vida foram dados por Olodrumarê, ficando-lhe o trabalho de completar detalhes. Em termos afetivos, parece ser bastante amadurecido, não sendo dado a grandes explosões emocionais. Sua agressividade não se manifesta abertamente, mas atinge seus objetivos. Mostra-se também um tanto obstinado e revela tendências oposicionistas. Pode-se observar, paralelamente, inclinações auto-destrutivas. O relacionamento parece bom. Há controle da inteligência sobre os afetos. O oriki nos traz ainda a imagem de um indivíduo alegre.

## 2.4 As Hipóteses

Uma vez recolhidos os mitos a respeito dos diferentes orixás e deles deduzidas descrições em termos de traços de personalidade, antes de iniciarmos o estudo do terreiro e dos filhos de santo, cumpre-nos enumerar, de forma operacional, as diferentes hipóteses deste trabalho.

Nossa hipótese nula será a de que nenhum traço de personalidade, encontrado em qualquer dos orixás, coincide, em nenhum dos casos estudados, com as características de seus filhos de santo.

Poderemos hipotetizar, a seguir, e de forma bastante utópica, que todos os traços encontrados nos constantes da amostra combinam com os de seus "filhos", na totalidade dos casos estudados.

Ainda em termos bastante esperançosos poderíamos hipotetizar que alguns dos traços encontrados em todos os orixás presentes na amostra combinam com aqueles esperados nos filhos de santo; isso em todos os casos estudados.

Outras hipóteses seriam:

- Há x casos de pessoas testadas em que todos os traços de personalidade coincidem com as características de seu orixá.
- Há x casos de pessoas testadas em que y traços de personalidade coincidem com y características de seu orixá.

Esta última hipótese parece ser a mais viável.



Depois, mais especificamente, levantaremos hipóteses em relação a cada um dos orixás. Assim:

- Nos casos dos filhos de Oxum, todas as características deste orixá combinaram com os traços de personalidade de todas as pessoas testadas.
- Nos casos dos filhos de Oxum, x características do orixá combinaram com os traços de personalidade de seus filhos, em todos os casos testados.
- Nos casos dos filhos de Oxum, x características deste orixá coincidiram com os traços de personalidade de y pessoas.
- Nos casos dos filhos de Oxum, nenhuma das características deste orixá combinou com os traços de personalidade, em nenhum caso.

Este esquema se aplicaria, assim, não apenas a Oxum mas a todos os orixás.

### 3. O TERREIRO

#### 3.1 O Terreiro

A pesquisa foi realizada no Centro Espírita Pai Jerônimo, localizado à Rua Barão de Ubã, nº 423, na Tijuca. O centro é dedicado a Xangô Agodô. Funciona há quinze anos. Sua fundação resultou da evolução de um terreiro de Bento Ribeiro chamado "Umbanda-Aruanda Ogum Beira Mar", que durou sete anos. Ambos sempre funcionaram sob a direção de Pai Jerônimo.

O Centro não está localizado em sede própria devido a dificuldades econômicas ainda que no presente momento se realize um esforço neste sentido. Como seus objetivos têm caráter predominantemente caritativo, "o pouco dinheiro que entra por uma porta, tem sempre três, quatro portas para sair." Os recursos para sua manutenção provêm, em grande parte, das mensalidades pagas pelos sócios, os quais não são muito regulares. O Centro congrega cerca de mil e duzentos sócios e oitocentos médiuns. Realizam-se sessões para o desenvolvimento dos médiuns e outras cerimônias, nas noites de segunda, quarta e sexta-feira. Às terças e quintas há jogo de búzios pela manhã, seguido de diversos "trabalhos".

A parte administrativa fica a cargo de uma diretoria, composta de sete pessoas, auxiliadas por outras dez. Estas funções são exercidas por pessoas de várias camadas sociais.

Dentro da hierarquia religiosa do candomblé, a autoridade do pai de santo segue-se o pai pequeno e vários tipos

de ogans e ekêdis. Há vários tipos de ogans. O ogan alabê, por exemplo, é responsável por toda a seqüência dos toques dos tambores durante as cerimônias. Ele "provoca o canto", determina que canção deve ser tocada. Outros ogans são encarregados da matança de animais, (achogum), de tocar os tambores e de outros serviços. As ekêdis cuidam das filhas de santo, vestindo-as, enxugando-lhes o suor durante o transe, amparando-as. Ekêdis e ogans são escolhidos pelos próprios orixás, enquanto encarnados em seus filhos e por isso respeitados por todos, dentro do terreiro. Sua formação passa por três etapas sucessivas: "apontados", escolhidos pelo orixá; "levantados", aclamados pelo terreiro; "confirmados" após uma iniciação semelhante à dos filhos de santo. Há, ainda, dentro da hierarquia do centro, a dagã e a sidagã (sua auxiliar), encarregadas dos alimentos oferecidos aos orixás.

Apesar de se dedicar, tanto a cerimônias de umbanda como a de candomblé, as duas linhas não se misturam. O terreiro não é "traçado".

No que se refere ao candomblé, o Centro é da nação Queto e está ligado ao do Gantois, na Bahia. "O candomblé é sempre a seqüência de uma outra casa, nunca é sôzinho".

O terreiro é frequentado por pessoas importantes tanto em termos políticos como socio-econômicos, mas não exerce função política. Os frequentadores não sabem nem mesmo em quem o pai de santo vota.

### 3.2 O Pai de Santo

Pai Jerônimo tem 57 anos e é natural de Castelo, no interior do Espírito Santo. Chegou à posição que ocupa hoje passando por uma série de etapas intermediárias, sem que tenha havido uma decisão inicial de se tornar pai de santo.

Aos quinze anos de idade começou a sentir fortes dores de cabeça que os médicos consultados não conseguiram solucionar. Chegou, assim, a uma "casa de espiritismo", onde a mãe de santo verificou seus dotes mediúnicos e o convidou a trabalhar com ela a fim de desenvolvê-lo. À medida que trabalhava, utilizando seus poderes, a dor começou a melhorar. Este centro, de nome Nossa Senhora da Conceição, baseava seus trabalhos em rezas e "não no ritual, como fazem os africanos". Com suas orações, Pai Jerônimo curava febres, chagas, mordidas de cobra e ajudava partos difíceis. Em certas ocasiões era tomado por uma entidade conhecida como Maria Conselheira, que usava uma saia para "trabalhar". Quando soube deste detalhe, Pai Jerônimo quase desistiu de continuar seus trabalhos nesta linha. Permaneceu neste centro durante oito anos; aos dezoito já era bastante conhecido devido a seus poderes.

Sua mediunidade começou a manifestar-se também de uma forma, e ele descreve como "olhar de seca pimenteira". Se gostava de um passarinho, este morria; se era de uma criança, adoecia; as plantas murchavam. As dores de cabeça recomeçaram.

Numa viagem a São Paulo, a convite de um grupo de estudiosos, descobriu que, tanto a dor de cabeça como o "olhar de seca pimenteira" derivavam de intensa força magnética que sem

a necessária utilização se acumulava.

Certa ocasião foi solicitado por um fazendeiro para rezar-lhe o gado, livrando os animais das bicheiras. Depois de um dia de intenso trabalho mais um boi que não havia sido rezado estava muito fraco. Pai Jerônimo sentiu muita pena e ao mesmo tempo, muito cansaço. Ficou olhando o animal, pensando como gostaria de vê-lo curado sem precisar de rezar as orações. Viu então que logo os bichos começaram a cair, em virtude de sua força mental e não das "rezas".

Quando veio para o Rio de Janeiro, fazer o serviço militar, começou a ter dificuldades econômicas e resolver utilizar seus dons divinatórios para resolvê-las. Colocou uma tableta na porta de um hotel, na praça da Sé, onde se lia: "Professor Aticó - passado, presente e futuro". Passou a ter grande clientela, e um dia recebeu a visita de um investigador da polícia que lhe pediu que o acompanhasse à delegacia. Fizeram-lhe várias perguntas. Como as respostas fossem satisfatórias, assim como um trabalho realizado para um parente de uma das pessoas, seu nome foi se tornando conhecido e, nesta época, apareceu o primeiro artigo num jornal, a seu respeito. No quartel passaram a tratá-lo de maneira especial; ocupava seu tempo, na sua maior parte, em jogos de búzios para os oficiais.

Depois de dar baixa resolveu ficar no Rio, e aí conheceu o movimento umbandista. Iniciou-se com a falecida Maria Baiana, num ritual de umbanda "pesada" - Umbanda de omolocô. Trabalhou com ela durante dez anos, no fim dos quais abriu um terreiro próprio, em Bento Ribeiro. Sentia-se cada vez

mais seguro de si e de seus conhecimentos. Na época havia grande perseguição contra este tipo de ritual, o que motivou a fundar uma federação para defender os interesses da umbanda.

Iniciou-se, mais tarde, num ritual chamado Guiné, que usa folhas em suas atividades, aumentando seus poderes.

Depois de mais dez anos de trabalho em umbanda, sentiu necessidade de iniciar-se no candomblé, na nação de Queto. No contacto com os diferentes tipos de médiuns do terreiro, compreendeu que, se alguns resolviam seus problemas com uma iniciação na "linha das almas", outros em omolocô, havia um determinado grupo que não se adaptava a nenhuma destas soluções. A fim de atender a estas pessoas, abriu um candomblé. Atualmente, tem cerca de trinta filhos de santo no candomblé e mais de mil em umbanda. Iniciou-se no candomblé com Nezinho do Gantois, e segue a linha do terreiro do Gantois, na Bahia.

Como alguns casos de pessoas que procuram o candomblé não dependem de santo e sim de problemas psicopatológicos, como catatonia ou epilepsia, Pai Jerônimo sentiu necessidade de aprender alguma coisa de psiquiatria. Dedicou-se, principalmente, ao estudo das técnicas reflexológicas. No transe, leva a pessoa a uma regressão e à exteriorização do problema que a faz sofrer, eliminando-o.

Em sua iniciação na linha das almas, com a mãe de santo Generosa, ganhou o título de "tata". Há cerca de dez anos, na linha de Queto, tornou-se babalorixá.

A determinação do orixá a ser "raspado na cabeça das iaôs" é feita em conjunto por Pai Jerônimo, babalorixá do centro, e Pai Romeu "oluô". Ambos jogam búzios separadamente e, se os resultados são discordantes, reúnem-se e conversam até chegar a uma conclusão. Mesmo antes de jogar, Pai Jerônimo, pelos traços de personalidade, pelo comportamento da pessoa, já sabe de que orixá se trata. As pessoas de Iansã são bisbilho-teiras, curiosas, querendo saber de tudo. As de Oxum variam. Se se trata de uma Oxum mais velha são tranquilas, quando mais novas, mais "quentes". As pessoas que têm Oxalá como "santo de frente" dão impressão de paz, tranquilidade. Os filhos de Xangô e Omulo são parecidos - justiceiros, sérios, distantes. A diferença está em que os de Omulu são mais perigosos; não convém brincar com eles. Iemanjá influencia seus filhos no sentido da calma e tranquilidade. É importante, no entanto, ter sempre presente de qual Iemanjá ou Oxum se trata, uma vez que há variações significativas entre os diferentes tipos, no caso de todos os orixás.

### 3.3 A Determinação do Orixá Através do Jogo dos Búzios

O jogo é feito com a utilização de 16 búzios africanos (*cypraea moneta*) cuja face convexa foi cortada e que são atirados, ora todos juntos, ora em grupos de 4, dentro de 2 guias. A externa é marrom e branca e traz enfiado o machado de Xangô; a interna é amarela e verde - cores do Ifá. Os búzios que caem com a parte quebrada voltada para cima são considerados "abertos"; na posição contrária, "fechados". As respostas são deduzidas a partir de mitos relacionados à proporção dos búzios abertos e fechados. Quando jogados em grupos de 4 ser

vem para responder sim ou não - 4 abertos por exemplo, "aláfia", significam "sim"; 4 fechados precisam ser seguidos de uma nova jogada, com outro grupo de búzios, para determinar se se trata de "aláfia" ou "não". O significado das outras duas formas - 3 abertos e dois abertos - não foi possível averiguar, ficou "para a próxima vez".

As guias formam uma espécie de quadrado dentro do qual se realiza o jogo. No ângulo interno superior esquerdo há um búzio, maior do que os outros e também cortado; no lado direito uma moeda antiga; nos ângulos inferiores há duas sementes, uma redonda, outra oval e achatada.

As guias são colocadas sobre um pano branco que serve para guardar todo o jogo.

Antes de começar a jogar, Pai Romeu pede licença a Deus e Nossa Senhora; bate com a mão direita na parede mais próxima, pedindo licença aos "odus" (traduzidos como "planetas" por Pai Romeu), com a esquerda aos antepassados mortos, (eguns). Toma os búzios nas mãos, levanta-os e pede a ajuda de cada um dos orixás.

A primeira jogada destina-se a saber qual o orixá que responderá às perguntas feitas. Uma vez confirmado o nome (jogando 4 búzios), todas as perguntas serão feitas em voz alta e dirigidas a ele.

Quando é Xangô que está respondendo às perguntas, se alguma resposta custa a ficar clara, pede-se a este orixá que



se explique melhor "em nome de Iemanjá".

Pergunta-se se vai tudo bem na vida da pessoa. Se a jogada de resposta apresentar 2 ou 11 búzios abertos, significa o pedido de uma oferenda aos Beijes (Ibeiji) no primeiro caso, ou de Exú, no segundo.

Verifica-se então o que deve ser dado a estes orixás para que tudo corra bem.

Pergunta-se então qual o santo de frente da pessoa. A resposta corresponde à proporção de búzios abertos. Procura-se saber não só o nome genérico do orixá, Oxum, por exemplo, mas qual delas especialmente. Pergunta-se sucessivamente aos búzios por todos os tipos de Oxum, até que um deles seja confirmado duas vezes - a primeira pelos 4 búzios e a segunda pelo "ibô". Por este processo, o sacerdote entrega à pessoa as duas sementes que se encontram nos ângulos inferiores do quadrado formado pelas guias. Pede-lhes que os sacuda e separe um em cada mão fechada. Jogam-se todos os búzios; se o resultado for par, pede-se à pessoa que abra a mão direita; ímpar, a segunda. Se na mão indicada estiver a semente redonda, a resposta é afirmativa; caso contrário, negativa.

O mesmo processo se repete-se para o 2º e 3º orixás.

Depois, pergunta-se sucessivamente pelos orixás restantes a fim de saber de qual tipo se trata. Assim, qual o Oxóssi, qual a Iemanjá, etc ... . Por último, qual o Bará (Exu) ligado ao indivíduo.

Finalmente, indaga-se qual o "odu" da pessoa e que tipo de influência exerce.

Quando o primeiro orixá não pode ser "raspado" por algum motivo específico, pergunta-se qual deverá substituí-lo. Todas as respostas são confirmadas duas vezes pelo grupo de 4 búzios e pelo "ibô".

Em certos casos neste terreiro, o orixá "de frente" não é "raspado" na iniciação, pois traria efeitos prejudiciais a seu filho. Isso ocorre, por exemplo, com algumas moças, filhas de Iansã ou de Oxum, orixás um tanto impetuosos em termos sensuais. Coloca-se por isso então um santo masculino na cabeça da pessoa, de forma a dificultar o relacionamento com indivíduos do sexo oposto. Pode-se "raspar" também Iemanjá ou Nanã, que são mais calmas neste sentido. Posteriormente, quando os efeitos benéficos desta primeira iniciação já se fizeram sentir, a pessoa passa a "receber" seu santo "de frente".

No jogo observado os resultados foram os seguintes:

Santo de frente - Oxalá Oxorocô - não se encarna;

Xangô Airã (que carrega Oxalá);

Iansã Oiã Omin (filha de Iansã e de Oxóssi, da família dos Beijes");

Seguem-se: Ogum Iroco, Iemanã Iiã Sobã (do fundo do oceano);

Odé Obã Okê (Oxóssi, marido de Oxum e de Iansã);

Oxum Iê Iê Okê (mulher de Oxóssi), Oxum Iê Iê Pondã (carrega espada).

O Exu seria Bara Hinhasagi. Considerando que, de acôrdo com nossas hipóteses, cada orixá representaria aspectos mais ou menos pregnantés do indivíduo, observa-se vasta gama de traços de personalidade que um jogo de búzios sugere. Trata-se de descrição extremamente complexa.

Hã, finalmente, um odu que exerce um tipo mais geral de influência sobre a vida da pessoa. No caso, seria Odi, o odu de Oxoguiã. Este odu sugere, como conselho, que não se chame a ninguém de amigo, do contrário atrai o risco de terminar a amizade. O Exu deve-lhe obediência. Tudo que lhe for pedido ele terá que fazer, embora na primeira oportunidade, possa atrapalhar a pessoa por vingança.

#### 4. OS FILHOS DE SANTO

As pessoas entrevistadas e testadas nesta pesquisa não chegam a constituir uma "amostra", em termos estatísticos. O número, já reduzido, torna-se ainda menos representativo de uma população, na medida em que nem todas as pessoas são filhas do mesmo orixá. Temos, assim: cinco filhos de Oxum, três de Omulu, dois de Iansã, um de Oxalá e um de Ossaim. Procurou-se estender ao máximo este número de pessoas mas, por motivo de limitações de tempo, só foi possível chegar a dezesseis. Existe dupla resistência neste sentido. Por parte das pessoas a serem entrevistadas, que às vezes, com receio, se recusam; e por parte dos pais de santo, que se sentem obrigados a proteger tanto os segredos do culto como seus filhos, especialmente vulneráveis no período que se segue à iniciação, considerada como segundo nascimento. Soma-se a isto a perseguição sofrida, até poucos anos atrás, pelas seitas afro-brasileiras, e o rótulo de patologia que era atribuído às pessoas nas quais ocorriam fenômenos de transe. O pesquisador é sempre olhado com uma desconfiança inicial que exige de sua parte algum tempo para vencer. Além disso, nem sempre os filhos de santo são encontráveis no terreiro. Alguns só o frequentam por ocasião das cerimônias rituais; nestas ocasiões estão ocupados demais e não se submetem a testes ou entrevistas. Muitas pessoas entrevistadas ainda estavam recolhidas ao centro, devido à recente iniciação. No entanto, cada "barco de iaôs" compreende um número limitado de pessoas e, assim mesmo, a escassez de tempo, não

permitiu entrevistar mais de dois destes "barcos".

Nair, Isabel, Maria Rita e Renata (vide quadro) faziam parte de um primeiro "barco"; Dora e Jussara de um segundo. Sérgio, Cláudia, Sandra, Joelma, Mônica e Carmem fazem parte de "barcos" anteriores. Fernando e Marta são amigos de Pai Jerônimo e estavam em visita ao centro por ocasião da entrevista. Laura ajuda-o na preparação das iaôs para a iniciação. Pedro joga búzios no centro.

Cinco destas pessoas - Pedro, Marta, Carmem, Sandra e Fernando - foram entrevistadas por ocasião de uma pesquisa anterior, realizada no centro.

Teria sido desejável uma uniformidade maior em termos de nível herárquico, mas, se nos limitássemos a usar apenas iaôs, (recém iniciadas), este número, já reduzido, seria menor ainda. Seria mais conveniente, haver pessoas "raspadas" em outro santo que não o seu orixá "de frente", ou que, como no caso de Pedro, já foram "raspadas" duas vezes, por estar errado o primeiro santo. Além disso, Marta não deveria ser considerada, uma vez que seu santo, determinado quando contavam quatro anos de idade, pode estar bem distante de seus atuais traços de personalidade. A fim de obter uma amostra homogênea seria conveniente também que todas as pessoas fossem filhas do mesmo pai de santo, pertencendo à mesma nação (Fernando vem de um centro misto de Angola e Queto), e seu santo determinado pelas mesmas pessoas - no caso Pai Jerônimo e Pai Romeu.

Considerando que o transe representa o momento em

que a pessoa praticamente se torna o orixá, quando é por ele possuída, estabeleceu-se condição fundamental que todos os indivíduos já houvessem passado pelo processo de iniciação. Além deste aspecto, a iniciação representa uma garantia de que o santo da pessoa foi cuidadosamente verificado, evitando-se que a troca de orixá, por engano do pai de santo, no momento da determinação deste, acarrete àquelas conseqüência perigosas. Quando o santo "raspado" é outro, é preciso entrar, antes, em acordo com o orixá "de frente", fazendo-lhe permanentes oferendas.

## 5. PROCEDIMENTOS

Testes e entrevistas foram feitos dentro do terreiro, em lugares variáveis. Alguns no "barracão" do centro, outros na sala de visitas, outros no quarto do pai de santo, na secretaria, no vestiário. Nunca foi possível dispor de uma mesa; frequentemente se realizavam no chão ou em bancos e com luz artificial, às vezes insuficiente. Nem sempre foi possível evitar a presença permanente ou episódica de outras pessoas.

As entrevistas, em sua maioria, foram gravadas. O pai de santo fazia as apresentações, visando a tranquilizar a pessoa das intenções da pesquisa. Alguns aspectos da história pessoal não foram levantados por veto do pai de santo, que explicou seria inadequado mexer em velhas feridas, principalmente numa ocasião de especial vulnerabilidade como a que segue o período de iniciação.

Depois da entrevista, aplicava-se o teste de Rorschach. Foram utilizadas as instruções e o método de correção de Bohn (7).

Dentro do conjunto dos testes projetivos o Rorschach ocupa uma posição de destaque na avaliação da personalidade, sendo largamente utilizado em situações clínicas que exigem rigor e precisão, ao lado de fornecer grande riqueza de dados sobre a estrutura psíquica, considerados de maneira global e flexível. Além destas vantagens, o teste conta com uma bibliografia muito vasta a respeito de seu cômputo e interpretação, sendo, portanto, instrumento seguro e sensível.

6. S I S T E M A T I Z A Ç Ã O D O S D A D O S

6.1 Q U A D R O S



- Iniciais acima da linha divisória - traço de personalidade coincidente com a hipótese levantada.
- Iniciais abaixo da linha divisória - traço de personalidade oposto ao hipotetizado.

## O X U M

## TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	INTELI GÊNCIA INTUI- TIVA	INTELI GÊNCIA PRÁTI- CA	NARCI SISMO	SENSIBI LIDADE MANIFES TA	ESPÍRI TO COM PETITI VO	AGRESSI VIDADE DISSIMU LADA	CONTRO- LE DOS IMPUL- SOS	RELACIO NAMENTO BOM
T.V.dilata do G (abs- tratas, const. e combinató- rias) produ- zidas rapi- damente	MJRDS							
T.A.GD(Dd) T.V.extrat. T>Td V=		MJRDS						
FbF			DS MJR					
Fb T.V. coart.				R MJDS				
Dzw					JRS MD			
DZW + F+ FFb>FbF+Fb						JRS MD		
FFb>FbF+Fb F+							MJRDS	
M								D MJRS
ENTREVISTA			D	DS MJ	MJRD	JRS M	MJRD	MJRDS

Obs.: S, Sandra, foi "raspada" como filha de Oxalá

## XANGÔ

## TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	INTELI GÊNCIA ELEVADA	CRITI- CISMO	CONTO LE PEN- SAMEN- TO	CHEGA AOS FINS PROPOSTOS	LIBIDO POUCO CONTO LADA	AGRES- SIVI- DADE	NARCI- SISMO	RELACIO NAMENTO DISTAN- TE
G(S.C.S.E.)B† F+ =	S F							
G.(S.E.)Orig.+ B† elevado		FS						
F+ = V =			LS F					
I.R.=				L FS				
Fb					FL			
Dz conteúdo agressivos						F LS		
FbF							FLS	
(M) e M +								FLS
ENTREVISTA	S	F S	L(?)		F S	F S		FLS
						L	L	

Obs. - F, Fernando, foi "raspado" como filho de Ogum e Oxum

OMULÓ  
 TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	AGRESSI- VIDADE INTENSA	AUTOPUNI- TIVO	PREOCUPA- ÇÃO C/O ESQUEMA CORPORAL	DISFORIA	DIFICULDA DE DE RE- LACIONA- MENTO
Zw ↑	J.C.P.				
Zw + B		J.C.P.			
Anat.			C.P. J.		
Hd				J.C.P.	
(M) e M ↓					J.C.P.
ENTREVIS- TA	C J.P.	P	J.C.P.	C.	J.P.C.

## IANSĂ

## TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	INTELI GÊNCIA BOA	CRIATI VIDADE	TENACI- DADE NO TRABA- LHO	CONTROLE EXCESSI- VO DOS AFETOS	AFETIVI DADE IN Tensa E IMPULS.	RELACIO NAMENTO DIFÍCIL	INSTABI- LIDADE AFETIVA
G% (sec. comb.) B+ (ex) F+%	C N						
G% (sec.) + O + + B% +		C N					
G% + R =			C N				
F% + F+% + FFb > Fb F + Fb				NC			
Fb					C N		
(M) e M+						N C	
FbF							C N
ENTREVISTA	C N		C	N	C	N C	

Nota: Convém considerar que N (Nair) não foi "raspada" como filha de Iansă e sim de Xangô



## TEMANJÁ

## TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	AFETIVIDADE M <small>AT</small> ERNAL	CONTROLE DOS AFETOS	AGRESSIVIDADE CONTIDA	AMBIVALENCIA AFETIVA	EROTISMO F <small>USO</small>	NASCIMENTO	RELACIONAMENTO F <small>ÁCIL</small>
Ff <b>b</b>	I						
F+ <b>f</b> Ff <b>b</b> > FbF + Fb F <b>f</b>		I					
DZw + F+ F <b>f</b>			I				
DZw + Ff <b>b</b>				I			
Fb					I		
FbF						I	
M + (M)							I
ENTREVISTA		I					I

## OSSAIM

## TRAÇOS ESPERADOS

RORSCHACH	CONTROLE	RIGIDEZ	INIBIÇÃO	RELACIONAMENTO PRECÁRIO	INTROVERSÃO
F + +	M				
F + R, V +		M			
T.V. coartativo			M		
(M) B +				M	
T.V.int.					M

## 6.2 Interpretação

Considerando que os dados da entrevista, além de in suficientes, são menos objetivos do que os resultados obtidos no psicograma do teste de Rorschach, deixaremos de considerá- los neste interpretação.

Oxum é o orixá que apareceu com mais freqüência den tro do grupo de pessoas entrevistadas. Quatro delas não apenas tinham Oxum como "santo de frente"; eram "raspadas" neste orixá. A quinta pessoa foi dedicada a Oxalá, uma vez que não foi considerada em condições de "receber" seu orixá no momento da iniciação. No caso, não parece haver diferença significativa entre as cinco pessoas. É interessante observar que Oxum é um orixá essencialmente feminino e que todos os sujeitos deste gru po são mulheres.

As duas primeiras hipóteses levantadas a partir dos mitos relativos a Oxum referiam-se à inteligência: intuitiva e prática. O tipo de vivência coartativo, esperado no primeiro caso e a ênfase em respostas de detalhes, foram refutados nos cinco casos. Encontrou-se, ao contrário, uma tendência à coartação e uma ênfase em respostas globais. Este último ele mento, aliás, foi freqüente também nos casos de outros orixás. Resta-nos a hipótese de que talvez as características de inteligência não sejam fatores relevantes no caso de filhos deste orixá.

A terceira hipótese era o "narcisismo". Considerando o resultado, ou seja, que este fator foi encontrado em apenas dois casos, podemos pensar que, no caso de Oxum não se trata de narcisismo propriamente dito, mas sim de vaidade.



As duas hipóteses seguintes referiam-se aos impulsos agressivos - espírito competitivo e agressividade dissimulada - encontrados em três dos cinco casos. Aparecem, no entanto, controlados. Nos dois casos em que os resultados foram negativos, não havia agressividade manifesta e sim ausência de traços agressivos. Em linhas gerais poderíamos imaginar Oxum como um orixá que não manifesta sentimentos sem um controle adequado dos mesmos. Esta idéia é reforçada pelos cinco resultados positivos na sétima hipótese - controle dos impulsos. É possível deduzir que, em todos os casos de filhos de Oxum verifica-se um controle dos afetos e dos impulsos, o que corresponde bastante à idéia de calma e tranqüilidade com que as pessoas entrevistadas se referiram a seu orixá. Talvez este seja o traço distintivo dos filhos de Oxum.

A última hipótese, referente à facilidade de relacionamento, só resultou positiva num dos casos.

No caso de Xangô, tivemos três sujeitos: dois rapazes, um dos quais não foi "raspado" como filho de Xangô por motivos ignorados, e uma moça.

A inteligência, em termos de grau, não parece ser um fator significativo: obtivemos resultados positivos em um caso, inteligência normal em outro e limitada num terceiro. A criatividade parece ser mais significativa, resultando positiva em dois casos.

A quarta hipótese, que se refere à capacidade de atingir os fins propostos, representada pelo Índice de realidade, não se verificou a não ser em um dos casos. Também a quin

ta não se revelou adequada, em nenhum dos casos observados.

A hipótese de agressividade, só em um dos casos constatada, é explicável nos outros dois. No caso de Sérgio trata-se de um Xangô da agricultura: Xangô rei. E o destaque dado pelo examinando aos aspectos afetivos do orixá não o caracteriza como agressivo. Também Xangô Agodô, orixá de Laura, é descrito como calmo, ainda que não tenha sido possível obter maiores dados a seu respeito.

A hipótese de narcisismo resultou positiva nos três casos; talvez seja uma das características essenciais deste orixá. O mesmo pode ser dito a respeito do relacionamento distante. Este último fator, é, inclusive, perceptível no contacto durante a entrevista. O contacto tende a inspirar respeito. Trata-se de um fator marcante, e se torna fácil identificar os filhos de Xangô a partir deste tipo de relacionamento.

As hipóteses levantadas a respeito dos filhos de Omu lu (ou Abaluaê), resultaram mais positivas do que no caso dos dois orixás anteriores. Observou-se nos três casos uma intensa carga agressiva, sinais de disforia e dificuldade de relacionamento. A hipótese de tendências autopunitivas resultou negativa nos três casos - a agressividade tende a exteriorizar-se. A preocupação com o esquema corporal, positiva em dois casos, foi encontrada nas três pessoas durante a entrevista; - duas delas manifestaram intensos receios de envelhecer, e a última relatou uma série de distúrbios, de vários tipos, anterior ao período de iniciação.

Os resultados das duas pessoas entrevistadas como filhas de Iansã foram altamente contraditórios. Uma delas não apenas é filha de Iansã, como foi "raspada" neste orixá; a outra, apesar de ter este orixá como "santo de frente", foi "raspada" como filha de Xangô, a fim de evitar os efeitos da afetividade impulsiva de Iansã.

Tratando-se de Cláudia, encontramos superposição dos traços do Rorschach e das hipóteses levantadas a respeito de seu orixá, em seis casos: inteligência boa, criatividade, tenacidade no trabalho, controle excessivo dos afetos, afetividade intensa e impulsiva e instabilidade afetiva. Nair, pelo contrário e surpreendentemente, se considerarmos os motivos que orientaram a troca do orixá, apresentou um controle excessivo dos afetos e não houve superposição em nenhum dos outros fatores.

Nos casos de Oxalá, Iemanjá e Ossaim a situação é ainda mais precária, uma vez que só foi possível entrevistar u ma pessoa que fosse filha de cada um destes orixás.

No caso de Maria Rita, filha de Oxalá, encontrou-se u ma superposição entre seis dos oito fatores de personalidade estudados: criatividade, detalhismo, autopunição, oposicionismo, facilidade de relacionamento e controle da agressividade. Este último fator é um tanto relativo, porque Maria Rita é su jeita a crises agressivas ocasionais. Estas, no entanto, têm u ma explicação dentro da estrutura mítica: são possessões por Exu, enviado por Oxalá para proteger sua filha do atrevimento dos homens. A afetividade madura e o controle dos afetos que a acompanha não foram confirmados

Isabel, filha de Iemanjá, parece ter um temperamento bastante próximo daquele descrito para este orixá, a partir dos mitos. Trata-se de uma pessoa de afetividade madura, que poderia ser encarada como maternal, com um controle adequado dos afetos, agressividade contida, um tanto narcisista e com facilidade de relacionamento. Nota-se uma ambivalência em seus afetos, entre amor e tendências agressivas. A hipótese de erotismo difuso não se verificou.

O último caso, Marta, filha de Ossaim, parece especialmente duvidoso, pois além de se tratar de uma única pessoa, existem poucos dados a respeito deste orixá, o que torna difícil uma descrição acurada de seus traços de personalidade. Para alguns pais de santo, inclusive, Ossaim não se incorpora em pessoa alguma. Houve superposição de traços entre a descrição mítica e as características de personalidade de Marta em três hipóteses: rigidez, inibição e relacionamento precário. O controle normal mostrou-se falho, sendo substituído por um aumento da rigidez. Não se observou introversão, segundo o tipo de vivência do teste, ainda que a examinanda se tenha mostrado extremamente reservada durante todo o contacto.

Uma das principais deficiências deste estudo reside nas limitadas dimensões do grupo de pessoas que foi possível entrevistar e testar. Por outro lado, dentro do prazo de que dispunhamos para completar esta pesquisa, não foi possível con seguir um grupo maior. Nossas indagações e solicitações estancam constantemente frente as barreiras de desconfiança levantadas por perseguições de vários tipos às seitas afro-brasileiras e pelo receio de que um estudo psicológico deste campo te-

nha por objetivo aplicar o rótulo de patologia aos fenômenos de transe. Existe, paralelamente, a necessidade de manter longe da curiosidade pública e do conhecimentos dos não-iniciados os "fundamentos" religiosos do candomblé. E por fim, as pessoas entrevistadas opõem certa reserva em submeterem-se gratuitamente a testes psicológicos a entrevistas que podem se revelar mobilizadoras em termos da problemática pessoal de cada um.

Assim, o primeiro e mais demorado passo consiste em mostrar ao babalorixá que nosso estudo não o prejudicará e nem tem por objetivo descobrir segredos do culto. Em seguida, é preciso esperar que, entre suas inúmeras ocupações, ele disponha de tempo para apresentar-nos às pessoas que se encontram em condições, naquele momento, de serem entrevistadas. Finalmente, é preciso que a própria pessoa concorde com a entrevista. Uma outra limitação consiste ao fato de que as pessoas que poderiam ser entrevistadas nem sempre estão presentes no terreiro.

Por estes motivos, apesar de nossos esforços, as dezesseis pessoas entrevistadas representam o máximo que foi possível conseguir. Dispondo de um número tão restrito não é possível generalizar para uma população maior, os dados encontrados neste pequeno grupo. Razão pela qual, não foi possível, aplicar técnicas estatísticas que nos trouxessem informações sobre o nível de significância dos dados obtidos. Estes se tornam ainda menos significativos quando consideramos que estas dezesseis pessoas não são "filhas" do mesmo orixá, mas se encontram divididas, irregularmente, entre sete divindades. Em alguns casos, contamos apenas com uma pessoa. Não podemos, portanto, fazer infe

rência para uma população maior, nem testar as hipóteses anteriormente levantadas. Diante do número restrito de pessoas utilizadas seria ingênuo procurarmos rejeitar a hipótese nula.

Ainda assim, observou-se que, realmente, em alguns casos, houve uma superposição de traços entre a descrição mítica dos orixás e as características de personalidade de seus "filhos". Nos casos em que foi possível contar com um número um pouco maior de indivíduos, filhos do mesmo orixá, observou-se que algumas características foram constantes, apareceram nos testes de todas as pessoas. Talvez só elas fossem relevantes na caracterização daquela divindade e nelas o babalorixá se baseasse para seu "diagnóstico". Em outros casos, quando era possível contar com uma única pessoa, foi curioso observar que houve superposição num grande número de traços. É o caso de Iemanjá, por exemplo. Considerando esta coincidência de características, seria interessante repetir este estudo, contando com um número maior de pessoas, o que tornaria possível aplicar as técnicas convenientes, de forma a poder realizar uma verificação adequada de nossas hipóteses, mediante teste estatístico. Poderíamos então fazer inferências para a população em geral.

Num estudo posterior, seria interessante se pudessemos contar com um número maior de pessoas, subdividir a classificação geral dos orixás em seus diversos subtipos, procurando levantar as características de cada um deles. Desta forma, teríamos uma descrição mais exata do orixá protetor de cada pessoa. É possível que estas subdivisões tenham uma importância maior do que lhes foi atribuída nesta pesquisa, constituindo, cada uma delas, um tipo de personalidade relativamente independente den-

tro da classificação geral dos orixás. Oxum-Apará, por exemplo, por carregar uma espada, reflete uma agressividade manifesta que não consideramos característica de Oxum. Talvez sejam devidas a fatores deste tipo as variações encontradas entre as pessoas protegidas por um mesmo orixá.

Num nível mais aprofundado, deveríamos considerar também características derivadas da influência dos orixás secundários, que podem originar características opostas àquelas tidas ou aceitas como próprias do orixá principal. Este seria outro motivo capaz de explicar as variações observadas dentro da classificação geral dos filhos de cada orixá. Neste sentido seria necessário levar em conta, principalmente, os casos em que a pessoa foi anteriormente dedicada a outro orixá. Estes casos representam diagnósticos controvertidos a respeito da mesma pessoa e deveríamos considerar ambos em nossa classificação.

Teria sido importante acrescentar a este trabalho uma descrição, o mais completa possível, dos traços característicos da personalidade de cada um dos orixás feita por Pai Jerônimo que, em seu papel de babalorixá, foi a pessoa que transmitiu a maioria das informações sobre o assunto às pessoas entrevistadas. Saberíamos então como ele vê cada uma das divindades e, conseqüentemente, como cada um de seus filhos de santo vê seu próprio orixá. Tentou-se, por várias vezes, conseguir esta descrição, mas, devido às inúmeras atividades do pai de santo e à escassez de tempo reservado para a coleta de dados para este trabalho, não foi possível. Considerando que Pai Jerônimo é capaz de identificar o santo de uma pessoa antes mesmo do

jogo de búzios, seria interessante saber, ainda, qual o traço distintivo de cada umas das pessoas entrevistadas e o que a liga a seu orixá. Isto não foi possível, pelo mesmos motivos de carência de tempo.

Já que o reconhecimento do orixá é feito com base neste reconhecimento intuitivo e no resultado do jogo de búzios, poderíamos estabelecer um paralelo entre estes e o diagnóstico clínico, no qual a intuição do próprio diagnosticador, baseada em conhecimento e experiência anterior, constitui o seu mais importante instrumento de trabalho. Depois de um razoável período de experiência, este torna-se capaz de utilizar sua sensibilidade de forma tal que os testes constituem, na maioria dos casos uma forma de confirmar o diagnóstico que já foi intuído. Ele se baseia, assim, no comportamento do examinando e em suas próprias reações diante dele. No caso do babalorixá, após anos de experiência no contacto com pessoas e tendo por base a sua própria sensibilidade, ele se torna capaz de fazer uma avaliação da personalidade da pessoa e determinar conseqüentemente seu orixá protetor. Os búzios teriam aqui o papel dos testes psicológicos e deveriam confirmar o diagnóstico já feito. Deixando de lado o aspecto aleatório dos resultados deste tipo de teste, observa-se que a subjetividade do adivinho influi em seus resultados, uma vez que cabe a ele interpretar os mitos indicados pela posição dos búzios. Isto repete-se nos testes psicológicos, nos quais, correção e resultado incluem sempre, em certa proporção, um aspecto subjetivo.



Partindo deste paralelo, poderíamos levantar a hipótese de que haveria concordância maior entre os traços de personalidade dos filhos de santo e as características de seus respectivos orixás, quando o diagnóstico se baseia, predominantemente, mais na intuição do pai de santo do que no resultado aleatório do jogo dos búzios.

Como no caso de um diagnóstico psicológico, nem sempre há concordância entre todos os diagnosticadores. Assim, acontecem casos em que a pessoa recebe informações bastante contraditórias a respeito de qual seria o dono de sua cabeça. Também no candomblé, os resultados de um diagnóstico mal feito são extremamente desagradáveis. O verdadeiro protetor da pessoa irrita-se vendo as oferendas destinadas a outro e pune tanto a pessoa como o babalorixá responsável pelo engano. Ao tomar conhecimento do engano, através do diagnóstico de outro pai de santo, a pessoa perde o respeito por seu "pai" original e divulga entre seus conhecidos o engano. Se um babalorixá se engana com frequência, perde a força sobre seus filhos e termina em situação bastante difícil sob o ponto de vista econômico, pois mais ninguém procura seus serviços. Esta diversidade de diagnósticos poderia, em alguns casos, talvez, explicar certas discordâncias nos dados encontrados.

Outra falha de nossa pesquisa foi a insuficiência dos dados obtidos nas entrevistas. Uma abordagem mais completa dos diferentes campos da vida das pessoas entrevistadas poderia nos fornecer uma base mais sólida para os vários aspectos levantados nos quadros, a respeito de cada orixá. No entanto, as entre

vistas sofreram restrições por parte do pai de santo que receando as consequências desagradáveis, evitava que certos pontos vulneráveis do passado da pessoa fossem tocados. Por este motivo elas se referiram mais a aspectos relacionados ao candomblé.

Em nosso trabalho, faltou além disso, uma revisão inicial dos construtos hipotéticos do teste de Rorschach, de vez que não existe consenso entre os diferentes autores quanto ao significado de certos fatores. Assim, os traços utilizados nos quadros de avaliação deveriam contar com uma certa unanimidade a respeito das características que representam.

É interessante considerar que nosso objeto de estudo é um fenômeno social e que se encontra, portanto, num processo de contínua reestruturação. Dificilmente o candomblé de nossos dias será idêntico àquele estudado pelos primeiros autores que investigaram o tema. Assim sendo, as características dos orixás provavelmente sofreram algumas alterações. Isso pode ser observado, por exemplo, nas variações que recaem sobre um mesmo mito ao ser contado por diferentes pessoas. Roger Bastide dedica a este tipo de evolução um capítulo inteiro (Os Problemas da Memória Coletiva) em seu livro "As religiões africanas no Brasil" (6). É possível que alguns traços dos orixás descritos pelos autores consultados tenham se modificado com o passar dos anos. Se assim for, esta descrição não corresponde mais com exatidão à realidade que estudamos agora. Talvez haja necessidade de formular novas hipóteses, baseadas unicamente nas histórias relacionadas pelo babalorixá e pelo babalaô do terreiro estudado.

Em tais circunstâncias, é preciso considerar ainda que o grupo de pessoas estudadas faz parte de um centro situado

no Rio de Janeiro e não em Salvador, onde a influência africana é mais forte. Isso acentuaria a evolução das características dos orixás, misturando-lhes elementos cristãos, espíritas ou umbandistas.

Todos estes pontos poderão ser revistos e estruturados de forma mais adequada em nova oportunidade e maior disponibilidade de tempo. Neste presente estudo, nossa intenção não foi realizar uma comprovação de hipóteses, limitando-nos a uma primeira abordagem ao problema em termos de uma monografia descrita. Trata-se de abordagem inicial e grosseira do assunto. Seu objetivo foi estudar a viabilidade de um estudo posterior sobre o tema.

## 7. CONCLUSÃO

Uma vez interpretados os dados obtidos em nossa pesquisa através do paralelo entre as características dos diferentes orixás, hipoteticamente descritas, e os traços de personalidade de seus filhos, encontrados no teste de Rorschach, cabe-nos agora analisar o material recolhido à luz de uma teoria psicológica.

Considerando a relação feita por Jung entre a religião, os mitos e os arquétipos do inconsciente coletivo, poderemos utilizar a mitologia ioruba como uma fonte de conhecimento de arquétipos inconscientes. É importante ressaltar neste momento que não encontraremos arquétipos propriamente ditos dentro do candomblé e sim imagens arquetípicas, já alteradas pelos conteúdos da consciência, pelos juízos de valor. Neste sentido, poderíamos aproximar os orixás da definição de imagens arquetípicas. Considerando, por exemplo, seu caráter de personificação de forças naturais, veremos que podemos considerá-los hipoteticamente como resultantes do acúmulo das experiências de várias gerações com a tempestade (Xangô) com raios e trovões e com o vento (Iansã). Certos aspectos da natureza podem ter originado outras divindades. Iemanjá estaria assim ligada ao arquétipo de mar; Oxum ao da água doce, dos rios; Oxalá ao céu; Nanã ora à chuva, ora ao barro; Ossaim às ervas e plantas; Oxumarê ao arco-íris; Omulu à terra; Oxóssi à floresta; Ogum ao ferro. Mas nem só de fenômenos naturais se formam os arquétipos. Ogum e Oxóssi parecem derivar, paralelamente, de atividades humanas repetidas há séculos: respectivamente o tra

balho com o ferro e a guerra, e, a caça. Os Ibeiji aproximam-se do arquétipo de criança. Ifã lembra o sábio e Ossaim o velho mago. Exu inclui elementos do mago, por sua ligação com a feitiçaria, do demônio (em alguns centros).

Olorum parece derivar do arquétipo de deus supremo criador, Omulu, Nanã e Iansã estão vinculadas ainda ao arquétipo da morte.

Na verdade, chegaremos a uma análise mais completa de cada um dos orixás se considerarmos sua complexidade e a possibilidade de interligação de vários arquétipos. Iemanjá seria então uma combinação do arquétipo de mãe com o de mar. Poderia ainda ser associada à água, símbolo do inconsciente, cheia de mistérios e ameaças, e, ao mesmo tempo, de possibilidades de integração da personalidade, unindo seus aspectos conscientes e inconscientes. (4,24). Este duplo aspecto explicaria seu caráter acentuadamente ambivalente. Teria elementos do arquétipo de anima, que estudaremos detalhadamente mais adiante, e que representa a síntese de todas as experiências do homem com figuras femininas.

Neste ponto, talvez seja conveniente analisar mais detalhadamente o arquétipo de mãe. Ele possui, como todos os arquétipos, uma quantidade imprevisível de aspectos. Temos assim: a mãe e a avó pessoais; a madrasta e a sogra; qualquer mulher com a qual a pessoa se relacione, inclusive a babá e a empregada; um remoto antepassado feminino e a mulher branca. Num sentido figurado e mais elevado temos a deusa, especialmente a Virgem - Mãe ou a emanção feminina de Deus, Sofia (Proverbios, 8, 22-31); o objetivo do desejo de salvação (paraíso, rei

no de Deus, Jerusalém celestial). Num sentido mais amplo, a Igreja, a universidade, a cidade, o país, o céu, a terra, o bosque, o mar, o lago; a matéria e a lua. Num sentido mais estrito, como lugar de nascimento ou de concepção: o campo, o jardim, o penhasco, a caverna, a árvore, a fonte profunda, a nascente, a pia batismal. Como útero, todas as formas ocas a representam. No mundo animal e simbolizada pelos animais úteis, com destaque da vaca e da lebre. (17, 74-75).

Os símbolos maternos podem ter um sentido positivo, favorável, ou negativo. Como tipos ambivalentes podemos citar as deusas do destino (Parcas, por exemplo) que o tecem e o cortam no momento da morte. No sentido negativo a mão pode tomar a forma de bruxa, a profundidade das águas, a morte.

As características essenciais do arquétipo de mãe são "o materno, a autoridade mágica do feminino, a sabedoria e a elevação espiritual, que transcende o entendimento; o bondoso, protetor, sustentador, favorecedor de crescimento, fertilidade e alimento; os lugares da transformação mágica, do renascimento; os impulsos e instintos benéficos; o segredo, o oculto, o sombrio, o abismo, o mundo dos mortos, o que devora, seduz e envenena, o que provoca medo e não dá oportunidade de fuga" (17,75). Em síntese, Jung destaca três aspectos do arquétipo de mãe: bondade, paixão e trevas - bondade protetora e sustentadora, emocionalidade orgiástica, obscuridade inframundana.

No homem, o arquétipo de mãe confunde-se com o de

anima.

Em Iemanjá, os três aspectos destacados por Jung como características do arquétipo de mãe, estão bastante claros. Como mãe bondosa e provedora ela protege seus filhos e alimenta-os com o peixe saído das águas do oceano. Sua "emocionalidade orgiástica" pode ser encontrada no mito do incesto, do qual nasceram todos os orixás. Destacamos já, previamente, o caráter duplo de mãe-amante de Iemanjá. O terceiro aspecto, de trevas, pode ser sintetizado por seus aspectos vingativos, de sereia que leva os homens para o fundo do mar, afogando-os. Entre todos os símbolos do arquétipo de mãe, citados por Jung, alguns parecem se destacar mais em cada um dos subtipos de Iemanjá. Encontramos em Iemanjá Sobã, a personificação das profundezas do oceano e em Iemanjá Ogunté uma ênfase de seus aspectos agressivos. O caráter de mãe provedora é destacado também pela sua dança, na qual prepara e serve alimento, indicando em seguida os próprios seios.

Alguns aspectos do arquétipo materno são encontrados nos outros orixás femininos. Oxum, por exemplo, além de ligada à água, é o orixá da fertilidade. Iansã toma algumas das características da bruxa devido à sua ligação com feitiços, com o mundo dos mortos. Um aspecto, também feminino e de caráter mais positivo, pode ser encontrado no mito referente à sua ligação com Oxóssi, quando ela lhe entrega os chifres de novilha (uma espécie de cornucópia) para que seus filhos continuem a gozar de boa saúde. Iansã, parece, no entanto, mais ligada a alguns aspectos do herói, consistindo, quase uma

versão feminina de Xangô. Nanã estaria muito ligada aos caos i nicial, representado pela lama, pela matéria informe. Seria assim uma mãe ainda mais primitiva do que Iemanjá. Jung explica que o primeiro objeto no qual o arquétipo de mãe se projeta é a mãe pessoal do indivíduo, "porque no início a criança vive em participação exclusiva, em estado de identificação inconsciente com ela" (17,94). Com o despertar da consciência esta participação se dissolve progressivamente e as características pessoais da mãe se tornam mais claras. Assim se desprendem de sua imagem todas as características misteriosas e fabulosas e se deslocam para a alternativa mais próxima, - a avó. Esta é a mãe da mãe, é "maior", "não é raro que tome as características da sabedoria juntamente com aquelas próprias da bruxaria. Pois quanto mais o arquétipo se afasta da consciência, tanto mais clara esta se torna e tanto mais nítida se torna a figura mitológica do arquétipo". (17,94). Esta colocação explicaria, em parte, os aspectos negativos e de ligação com a morte de Nanã. Este orixá está mais próximo também do arquétipo de terra-mãe, que seria o aspecto mais antigo da maternidade.

Existem no inconsciente coletivo dois arquétipos que merecem especial destaque: a anima e o animus. Estes arquétipos baseiam-se no princípio da bissexualidade humana. No plano fisiológico encontramos tanto no macho como na fêmea a produção de ambos os tipos de hormônios, ainda que um predomine. Em termos psicológicos, em ambos os sexos encontramos caracte-



rísticas masculinas e femininas. Jung atribui a arquétipos o la do feminino da personalidade do homem (anima) e o aspecto mas culino da personalidade da mulher (animus). Estes arquétipos, como todos os outros, resultam de experiências de gerações com homens e reciprocamente. Jung descreve a anima como o "a prio ri" dos estados de ânimo, reações, impulsos e de tudo aquilo que é espontâneo na vida psíquica", como "uma vida por trás da consciência". (17,33). A anima nos daria os motivos pelos quais o homem evita concentrar sua atenção no inconsciente. Esta atenção poderia destruir inibições e desatar forças desconhecidas. Já que a vida em si não é algo somente bom, mas também mau, aquele que busca a anima encontrará o bom e o mau. (17, 34).

Na antiguidade, a anima tomava forma de deusa "boa" ou "mã". A idade média transformou-a na rainha do céu ou em bruxa. Atualmente, ela se apresenta como "o nosso engano mais pessoal ou nosso melhor atrevimento". (17, 36).

Além de seu caráter de impulso vital a anima inclui um aspecto de sabedoria que só pode ser descoberto através da "discussão" de cada um com este arquétipo. Quando o indivíduo se torna capaz de captar este sentido a anima perde seu caráter "impulsivo e compulsivo".

Em termos históricos, a anima está claramente representada nos "sizílios" (união dos opostos) divinos, pares andróginos de divindades, encontrados na mitologia de todos os povos. O significado fundamental deste símbolo é o de que "com alguma coisa de masculino ocorre sempre, ao mesmo tempo, o correspondente feminino". (17, 61).

A anima é inicialmente projetada sobre a figura materna. No contacto com a realidade e o desenvolvimento da consciência esta projeção é abandonada e a imagem da anima volta para o inconsciente sem perder no entanto sua tensão primitiva. Quando uma figura feminina causa uma impressão diferente do habitual naquela pessoa, a imagem volta a ser projetada. "Na vida amorosa do homem, a psicologia deste arquétipo se manifesta sob a forma de fascinação ilimitada, supervalorização e cegueira ou sob a forma de misoginia em todos os seus estágios e variações" (17, 65).

A anima é um fator fundamental da psicologia masculina, principalmente na área de emoções e afetos. Ela é capaz de fortalecer, mitificar ou adulterar todas as relações emocionais que se estabelecem com a profissão e com pessoas de ambos os sexos. Se a anima é dotada de força excessiva, torna feminino o caráter do homem. Ele se torna sensível, susceptível, vaidoso, ciumento, inadaptado.

Apesar de ser possível encontrar aspectos deste arquétipo em todos os orixás femininos, uma vez que deriva da relação do homem com a mulher, ele parece se aplicar de forma mais exata a Oxum, que aparenta reunir em maior grau as características que Jung destaca como salientes nos homens em que este arquétipo é dotado de força excessiva: vaidade, susceptibilidade (ver entrevistas - filhas de Oxum choram à toa), ciúmes (mito de Obá). Esta seria também a explicação para o caso da atribuição de Oxum como santo, "de frente" ou não, de homens que manifestam características homossexuais.

O animus (15, 198) representa a personificação masculina no inconsciente feminino. Como a anima, inclui aspectos positivos e negativos e precisa ser integrado aos aspectos conscientes da personalidade para poder exercer plenamente sua função benéfica. Na maioria dos casos se manifesta sob a forma de convicção "sagrada", oculta. Pode também tomar a aparência de frieza e obstinação numa personalidade geralmente dócil. Sugere radicalismo e é contrário a existência de exceções.

O animus é diretamente influenciado pela figura paterna que incute na filha determinadas convicções indiscutíveis das quais deriva o radicalismo.

Manifesta-se negativamente quando inspira pensamentos e sonhos de caráter irreal e idealizado que afastam a mulher de uma relação direta com homens reais. Reflexões frias e destrutivas que ocorrem a uma mulher durante a noite podem derivar da influência do animus.

O animus inclui, como a anima, aspectos positivos. Pode atuar de forma criativa conduzindo à integração e ao selbst. Quando é canalizado para atividades criativas perde seu lado perigoso e, ocasionalmente, sádico.

A integração entre os aspectos conscientes de uma mulher e seu animus pode custar-lhe muito tempo e esforço, mas os resultados são compensadores. Ele a dotará de qualidades tidas como masculinas: iniciativa, arrojo, objetividade e sabedoria espiritual.

O animus passa por quatro etapas de desenvolvimento: personificação do poder físico, de uma figura de iniciativa

e ação, da "palavra" (aparecendo como professor ou sacerdote), e, finalmente, do significado. Neste último estágio ele se torna o mediador da experiência religiosa, através da qual a vida adquire um novo significado.

O desenvolvimento e a integração pressupõem que a mulher adquira a coragem e a amplitude de horizontes que lhe permitam duvidar da santidade de suas próprias convicções. Só assim seu selbst chegará a manifestar-se e ela conseguirá compreender o seu significado.

O arquétipo de animus, estaria ligado a todos os orixás do sexo masculino. Mas, no inconsciente e no candomblé encontramos também o hermafrodita, a representação do "sizi<sup>g</sup>io" (fusão dos opostos). Também na alquimia o hermafrodita está ligado à idéia de poder. O "mercúrio dos filósofos" tem um aspecto duplo - tanto pode ser considerado feminino, por ser branco líquido, como masculino por se tratar de um metal seco. "Simbolizando a união dos contrários, o mercúrio (aliás o Hermes) é representado pelo signo  $\zeta$ . É o hermafrodita. (3, 63)".

Neste ponto, é interessante observar que os orixás mais poderosos são considerados hermafroditas ou então bissexuais. Oxalá, orixá da criação, é o mais próximo de Olorum, com quem divide algumas das características do arquétipo de Deus e é hermafrodita. Xangô, para alguns autores teria características femininas, estando a bissexualidade simbolizada pelo machado duplo que o representa. Oxumaré não tem culto muito difundido no Brasil, mas no Haiti, onde toma a forma de Dã, a serpente, é extremamente valorizado.

O arquétipo do significado ou do velho sábio, ocupa um lugar de destaque dentro do inconsciente coletivo. Tal como a anima ele representa o arquétipo da vida, com a unificação dos contrastes, do bem e do mal. Para ilustrar este duplo aspecto, Jung relata o sonho de um estudante de teologia em que aparece um mago vestido de branco, chamado mago negro, e um mago vestido de preto que seria o mago branco. Seriam dois aspectos do velho sábio. No sonho (17, 40), ambos declaram, em diferentes momentos, ter necessidade da ajuda do outro, ilustrando assim a necessidade de reunião dos contrastes para poder chegar à compreensão. O mago negro declara ter encontrado as chaves do Paraíso e que não sabia o que iria acontecer depois disso. Consideremos agora que no Paraíso se encontra a árvore do conhecimento ou do bem e do mal. Ao mesmo tempo, Jung interpreta o mago negro como um elemento quase maléfico cuja relatividade no que diz respeito ao bem está demonstrada pela troca das vestimentas. O mago branco representaria assim o bem. O arquétipo do velho sábio ou do significado representaria a integração destes dois magos, a integração dos aspectos bons e maus. Dessa maneira reunido o conhecimento do bem e do mal seria completo e passaria a representar o arquétipo da vida.

Uma das representações mais adequadas do velho mago é a de Merlin, conselheiro do lendário rei Artur. A reunião dos dois aspectos da existência que caracterizam tanto o conhecimento quanto a magia, nele estavam representados pela sua ascendência. Merlin era filho de um demônio que tinha vindo a terra a fim de repetir a estória de Jesus Cristo, mas com o ob

jetivo de perder a humanidade. Sua mãe, mulher devota que, desconfiada das origens do marido, batiza imediatamente o filho e educa-o num convento a fim de que se torne também filho de Deus. Esta dupla origem dá a Merlim o conhecimento do futuro e do passado, portanto, da magia. Patentear-se aqui a integração dos opostos como fundamento do conhecimento e da magia.

Dentro do camdomblê, os orixás que mais se aproximam desta imagem arquetípica são Ifã e Ossaim. Ifã, como responsável pela adivinhação e pelo destino inclui em si os aspectos positivos e negativos da vida. Ossaim, de igual modo, como dono das ervas utilizadas para os mais diversos fins, integra em si o bem e o mal, o conhecimento e a magia. As ervas podem ser utilizadas para trazer felicidade ou para envenenar. Ossaim, como conhecedor de seus segredos e integrador os dois aspectos, parece bastante próximo do arquétipo de significado.

A sombra é outro arquétipo importante do inconsciente coletivo. Ela caracteriza os aspectos animais da natureza humana; é formada pelos instintos. É responsável pelo aparecimento, na consciência e no comportamento, de pensamentos, sentimentos e ações desagradáveis ou socialmente reprováveis. Mas as tendências reprimidas da sombra não são malignas. A sombra, "em geral é apenas algo de baixo, primitivo, inadaptado e precário, e não absolutamente maligno. Contém igualmente qualidades infantis ou primitivas que, de certo modo, vivificariam a existência e a embelezariam". (16, 89).

O último dos arquétipos de que trataremos é o selbst, que é melhor compreendido dentro do processo de individuação, o processo de integração do inconsciente ao consciente.

Para atingir a individualidade, que é o objetivo do desenvolvimento, é preciso que todos os sistemas da personalidade se desenvolvam plenamente. Se algum deles é negligenciado tenderá a agir como centro de resistência e procurará captar a energia dos sistemas mais desenvolvidos. Se as resistências forem excessivas resultarão na neurose. Isto acontece quando os arquétipos não se expressam através do ego consciente, ou quando a persona se torna muito espessa e sufoca o resto da personalidade. Para atingir a individuação o Homem não pode nem reprimir a libido nem entregar-se a ela - ela deve ser identificada e utilizada no ajustamento ao mundo. Para se desenvolver plenamente é necessário enfrentar o próprio inconsciente e dominá-lo. Esta tentativa pode, no entanto, não ser bem sucedida e terminar na loucura, com o domínio do inconsciente sobre o ego e conseqüente desestruturação deste. A necessidade de enfrentar o inconsciente pode tomar a forma de desejo da Mãe (3, 74).

Baseando nas teorias de O. Rank, Jung considera que o útero materno reúne todas as condições de felicidade para a criança. Após o nascimento, as dificuldades despertam-lhe saudades do estado anterior e suas fantasias giram em torno do desejo de voltar ao ventre materno. A única forma viável de realizar tais fantasias seria o incesto. "O incesto com a mãe é, portanto, terrível, pois é a chave da volta ao pré-nascimento, isto é, em última análise, ao Inconsciente" (3, 75). O incesto é portanto tabu. De acordo com a antiga ligação entre sagrado e maldito aquele que tiver coragem de unir-se à mãe, desafiando

o tabu, será o herói. A individuação pode ainda ser representada pela união do ego com a sombra e pelas bodas do animus com a alma, ou seja a integração dos aspectos masculinos e femininos da personalidade.

Neste sentido, a correspondência mais exata que poderíamos encontrar dentro do candomblé para o arquétipo de herói seria Orungam, que chega a praticar o incesto com sua mãe, Iemanjá. No entanto, nada se sabe de posterior a respeito deste orixá. Xangô também parece estar bastante próximo da imagem arquetípica do herói. Alguns chegam a confundí-lo com Orungam, mas a versão mais difundida é a do incesto com as três irmãs - Obã, Iansã e Oxum. Segundo certos mitos, o povo se revolta contra ele e Xangô ou se enforca ou desaparece debaixo da terra. Torna-se, em seguida, um orixá. Este processo parece simbolizar todo o processo de individuação, com o incesto, o perigo de morte e a glorificação final.

O processo da individuação consiste fundamentalmente na integração de aspectos conscientes e inconscientes da personalidade. Esta integração é feita através de uma volta do indivíduo ao seu inconsciente, a fim de trazê-lo até um ponto intermediário entre consciente e inconsciente, onde os dois se unirão harmoniosamente dando origem ao *selbst*. O *selbst* é o objetivo da vida do Homem. É o ponto central da personalidade, em torno do qual todos os outros sistemas se organizam. Fornece equilíbrio, unidade e estabilidade à personalidade.

O *selbst* é um arquétipo e como tal é capaz de motivar o comportamento do indivíduo, daí a busca da integração.



A religião, como elemento harmonizador dos diferentes aspectos da personalidade é importante fator de saúde mental. Ela representa os elementos inconscientes arquetípicos, em harmonia com os elementos conscientes da personalidade e da sociedade.

A experiência direta do divino, como ocorre em caso de visões, corresponde a um contacto com imagens de arquétipos inconscientes e é capaz de produzir uma desagregação da personalidade. As visões são geralmente assustadoras e os dogmas e rituais da Igreja atuariam como elementos protetores contra este efeito caótico. Constituiriam a ação do consciente sobre os arquétipos. Jung cita como exemplo algumas visões de místicos que não se relacionavam de forma alguma com os ensinamentos da Igreja e sim pareciam constituir imagens arquetípicas. A destruturação das pessoas que passaram por esta experiência foi evitada graças à integração da visão nos dogmas e a tentativas de explicá-la através deles (17). "O dogma substitui o inconsciente coletivo formulando-o com grande amplitude" (17, 18). Na religião católica, a vida do inconsciente coletivo teria sido captada quase integralmente nas representações dogmáticas e arquetípicas e "fluiu como uma corrente apoiada e domada pelo simbolismo do credo e do ritual" (17, 18).

A religião teria assim duplo papel. Serviria para evitar os perigos de uma experiência religiosa direta, que representa uma ameaça de desestruturação e, ao mesmo tempo, daria vazão aos conteúdos arquetípicos do inconsciente, incluindo-os nos dogmas e rituais.

No candomblé, encontramos no transe uma forma de experiência direta de encontro com a divindade, com as imagens arque

típicas e até da possessão por elas. Resultam daí os efeitos benéficos de integração de elementos arquetípicos no ego. Ao mesmo tempo, o indivíduo é protegido do perigo da desintegração através da inconsciência que caracteriza o estado de transe e de todo o aspecto ritual que faz das cerimônias religiosas um fenômeno de características sociais, que segue normas específicas e pré-estabelecidas. Ao mesmo tempo, a personalidade foi anteriormente preparada pelos processos de iniciação que a fortalecem e pelo contacto progressivo com os rituais e com o transe. A maior parte do processo, porém, é passado em estado de inconsciência, o que constitui mais uma forma de preservação.

Vejamos agora, em que termos os oito tipos de personalidade descritos por Jung podem ser aplicados às características dos orixás.

- O Tipo Pensativo Extrovertido -

Este tipo de pessoa tende a subordinar todas as suas manifestações humanas a conclusões intelectuais, orientadas por aquilo que é objetivamente dado. Sua vida se baseia numa fórmula que constitui a medida do bem e do mal. "É bom tudo o que corresponda favoravelmente, mau tudo o que contradiga a fórmula, e é contingente tudo quanto ocorra, indiferentemente, à margem dela. Ao apresentar-se tal como símbolo representativo do mundo, dela se faz lei do mundo que será sempre acima de tudo estabelecida pela realidade, tanto no particular como no universal." (14, 405). Não só a própria pessoa se subordina a esta fórmula como exige que todos o façam uma vez que se trata

de algo fundamental para a humanidade. Mostra-se extremamente intransigente a este respeito. Neste idealismo, a pessoa não tem por objetivo o amor ao próximo, mas a justiça e a verdade superior.

A descrição parece adaptar-se razoavelmente à personalidade de Xangô. Destaca-se seu papel de orixá da justiça e seu caráter combativo que o leva a guerrear contra os povos vizinhos de seu reino, Oiô, a fim de expandir seu domínio e a força de sua nação. Na verdade, o aspecto idealista aparece aqui um tanto obscurecido pela necessidade pessoal de poder. Este fenômeno é explicado por Jung em termos de uma reação dos fatores reprimidos. Os sentimentos, presos no inconsciente, passam a sabotar a atividade do ego. "Quanto mais forte for a repressão dos sentimentos, tanto mais perigosa e secretamente influem no pensamento, que em tudo mais pode ser impecável". (14, 409). Assim, os ideais que mereceriam o reconhecimento geral sofrem aqui uma alteração, passando a caracterizar-se pelo dogmatismo e pela rigidez. Os ideais aparecem sob a forma de auto-afirmação.

Jung ressalta que algumas destas pessoas "desejariam, de modo tão extremado, forçar a realização de seus ideais, para bem da humanidade, que não se detêm ante a mentira e recorrem a outros meios inconfessáveis" (14, 407). Este aspecto é ilustrado, nos mitos referentes a Xangô, quando ele procura destruir seus dois guerreiros principais, receando sua competição. O autor observa que, no final das contas, quem mais sofre, com este tipo de temperamento é a própria pessoa. O mesmo ocorre

com Xangô que termina, segundo certos autores, humilhado, enforcado, segundo outros, ou, ainda, desaparecendo dentro da terra.

Apesar de um certo fanatismo, que caracteriza alguns casos mais extremos deste tipo de personalidade, este indivíduo nunca é completamente destrutivo "uma vez que substitui sempre por outro o valor que destruiu". (14, 410). Tal aspecto pode ser aplicado à parte inicial do mito acima interpretado. Quando invade Oiô, Xangô substitui-se ao seu rei, com grandes vantagens para a nação. Talvez o mesmo possa ser dito a respeito dos outros povos que submete.

Finalmente, Jung destaca o pensamento do tipo reflexivo extrovertido, que funciona de maneira altamente positiva: é um pensamento criador. Este último aspecto lembra o aspecto criativo do fogo, já analisado anteriormente e que caracteriza este orixá.

#### - O Tipo Sentimental Extrovertido -

Esse tipo de pessoa vive guiada por seus sentimentos. Nos casos normais, em que a personalidade está adaptada às circunstâncias, os sentimentos correspondem a situações objetivas e a valores de vigências geral. O pensamento ocupa nelas um lugar secundário; elas não são capazes de pensar aquilo que não podem sentir. Geralmente é um tipo de personalidade encontrado no sexo feminino. São mulheres que se caracterizam pelo acerto da escolha amorosa adequada.

A descrição deste tipo de personalidade lembra as características de Iemanjá. Ela nos é apresentada em seu duplo aspecto de amor e ódio. Pouco podemos colher a seu respeito a-

través dos mitos, sem relação com o seu papel materno e esta ambivalência afetiva. Os mitos não nos fornecem dados a respeito de sua inteligência o que se adapta à noção do pensamento, como função complementar do sentimento, reprimido no inconsciente.

Em seu aspecto mais arcaico, como Taogundã, esposa de Odi, o odu de Oxoguiã (Oxalá jovem), Iemanjá fez uma ótima escolha matrimonial. Apesar de ser o mais sofredor dos odus, é sempre aquele que se destaca entre os irmãos, o que ocupa o lugar de maior destaque. Ao mesmo tempo, Iemanjá não apresenta a instabilidade amorosa dos outros orixás femininos, sem considerar Nanã, que é muito idosa. A própria relação incestuosa, da qual nasceram os orixás, ocorre contra a sua vontade.

Esta descrição, no entanto, não se aplica muito adequadamente a alguns tipos de Iemanjá. Iemanjá Sobã, que caracteriza o fundo do oceano, por sua ausência quase total de relação com o mundo, estaria mais próximo do tipo introvertido que veremos posteriormente.

#### - O Tipo Perceptivo Extrovertido -

Este tipo de personalidade possui um sentido objetivo dos fatos extremamente desenvolvido. "Acumula em sua vida experiências reais sobre o objeto concreto e quanto mais este último for destacado, tanto menos uso fará de sua experiência". (14, 423).

Para este tipo, a percepção (ou sensação) constitui uma "manifestação vital concreta" e pressupõe uma plenitude de vida real". "Seus propósitos, bem como sua moralidade, tem por

alvo o gozo completo". (14, 424). Este gozo não implica em grosseria sensorial e pode se manifestar sob a forma da "máxima pureza estética". A motivação constante deste tipo de pessoa é a percepção do objeto, as sensações que dele derivam e o gozo que proporciona. Costuma ser uma companhia agradável por sua alegria, vivacidade e, em alguns casos, requintado gosto estético.

Tem por ideal os fatos reais e neste ponto dá provas da maior consideração ao dado objetivo. Não possuindo ideais específicos, não têm motivos para ignorar a realidade dos fatos.

"De acordo com a sua posição, veste-se bem, come-se e bebe-se bem na sua casa, sua companhia é muito agradável ou, pelo menos, observa-se que seu refinamento leva na devida conta as exigências daqueles que o cercam". (14, 425).

Finalmente, este tipo psicológico caracteriza-se por uma limitação insuficiente, já que os limites e as leis derivam do juízo.

A descrição parece aproximar-se bastante das características de Oxum. Sua objetividade, despida de impulsos incontrolláveis, seu senso prático já foram anteriormente comentados. Além disso, Oxum como "dona do ouro" e mulher vaidosa gosta de conforto e de fruir das coisas agradáveis que a vida pode proporcionar. O refinamento alimentar que torna sua casa agradável pode ser observado, por exemplo, no mito de Obã, em que Oxum está preparando uma sopa refinada para o esposo comum. Não é sem motivo que encontramos no oriki de Xangô uma sentença que se refere a alegria que estas visitas lhe inspiram: "Ele ri

quando vai ver Oxum". (27, 230).

Ao mesmo tempo, sua busca de prazer não é limitada pela ação de um juízo eficiente e Oxum tem uma vida amorosa bastante variada. Conta-se como excessão Omulu que está em franco desacordo com sua tendência de buscar sensações agradáveis devido a seu aspecto doentio, que a repugna.

- O Tipo Intuitivo Extrovertido -

Este tipo de personalidade "não se adapta a situações estáveis, que existam e estejam solidamente radicadas há muito tempo, de valor universalmente reconhecido, mas limitado. Como anda sempre em busca de novas possibilidades, corre perigo de asfixia nas circunstâncias estáveis. Localiza, sem dúvida, novos objetos e orientações ou rumos com enorme intensidade e, por vezes, com um entusiasmo extraordinário, para logo renunciar a eles friamente, sem piedade e sem recordações, ao que parece, assim que tiver fixado seus contornos e não se pressintam já novos frutos, com uma amplitude considerável". (14, 429). "É como se pusesse toda a sua vida na nova situação". Chega sempre o momento em que a situação estável toma características de prisão. "A razão e o sentimento não o deterão nem o amedrontarão em face de uma nova possibilidade". (14, 429).

A descrição parece muito adequada ao temperamento de Iansã e ao seu aspecto de personificação de um pé de vento. Seus mitos relatam esta instabilidade generalizada que a faz passar de um reino a outro, da companhia de um orixá a outro. Por melhor que tenha sido o lugar a ela destinado junto a um determinado companheiro, existe sempre uma razão, mais forte que a

leva a trocar esta situação, já estabilizada, por uma outra ainda incerta porém nova. Não se prende a sentimentos, uma vez que não chega a se ligar afetivamente a nenhum de seus companheiros, nem aos filhos que resultam destas uniões.

Comenta Jung: "A moralidade do intuitivo não é intelectual nem sentimental. Tem sua moral própria, que é a fidelidade à sua intuição e a sujeição voluntária à sua força. É pouca a sua consideração no que diz respeito ao bem-estar das pessoas que o cercam". E ainda "Também não respeita as convicções e hábitos dos que vivem a sua volta, pelo que não é raro ser reputado como indivíduo imoral e aventureiro sem excrúpulos". (14, 429). A imoralidade é, de fato, um dos predicados que certos babalorixás atribuem a Iansã. Pai Romeu, por exemplo, um ardoso defensor deste orixã comenta indignado o que certas pessoas dizem de Iansã: andava com uma esteira embaixo do braço e a estendia no chão sempre que via um homem.

O desrespeito pelos hábitos alheios refletia-se na sua recusa de entrar no reino de Xangô, até que ele mandasse matar todos os carneiros que lá havia.

Sua natureza exuberante, descrita por Jung, também combina bastante com a imagem da moça que entrava cantando na feira que havia nas terras de Oxóssi.

#### - O Tipo Pensativo Introverso -

Este tipo de personalidade tem por base suas idéias; estas não se baseiam em dados objetivos, mas sim em sua subjetividade. Tende ao aprofundamento. Carece quase que completamente de relação com o objeto. Daí intensas dificuldades de



relacionamento quando o objeto é uma pessoa. Não tem por ele grande consideração, é depreciativo.

Ainda que procure demonstrar cortesia, amabilidade, franqueza, estas vêm acompanhadas de "uma estranha tonalidade, certa timidez e inquietação que denuncia um propósito, o de desarmar os antagonistas". "Assim, este tipo costuma eclipsar-se atrás de uma cortina de incompreensões, tanto mais densa quanto maiores forem seus esforços para adotar, a título de compensação, e com a ajuda de suas funções inferiores, a máscara de certa urbanidade, no mais vivo contraste com sua verdadeira essência". (14, 445).

"Na construção de seu mundo imagístico não se detém ante nenhuma audácia, por mais temerária que seja, nem diante de pensamento algum, por mais arriscado, revolucionário, herético e ofensivo dos sentimentos alheios que possa parecer". (14, 445). Ele parece insensível e imune às influências externas. O trabalho que realiza é árduo.

Trata-se de uma personalidade taciturna e que se relaciona com pessoas que não a compreendem. Pode terminar sua vida solteiro, misantropo e conservando, ao mesmo tempo, um coração infantil. Sua apresentação pessoal costuma ser "desajeitada, excessivamente descuidada, para evitar atrair as atenções, ou de um desalinho inconsciente, ingenuamente infantil". (14, 447).

As pessoas que se encaixam neste tipo psicológico são tidas como autoritárias e sobranceiras. "Quanto mais intimamente for conhecida, tanto mais favoravelmente será julgada.

Os que vivem no seu círculo mais chegado apreciam neste tipo, sobretudo, a sua intimidade. Aos que vivem afastados dele, parece-lhes ser um esquivo, inacessível, altivo e até, por causa de seus preconceitos anti-sociais, amargurado." (14,447).

A descrição deste tipo de personalidade tanto pode ser aplicada a Omulu como a Ossaim. O intenso subjetivismo, a tendência a voltar-se para dentro de si mesmo, as dificuldades de relacionamento parecem típicas de Omulu. Ele procura ocultar seus sentimentos anti-sociais, seus aspectos negativos, atrás de uma máscara de palha que lembra a máscara de urbanidade descrita por Jung. Sua apresentação pessoal em termos físicos, corresponde de maneira bastante satisfatória àquela que é característica deste tipo de personalidade. Parece tratar-se de uma personalidade taciturna e incompreendida. Oxum, que é alvo de seus afetos positivos, não o compreende, sentindo-se enojada por seus aspectos negativos. Seus aspectos anti-sociais concretizam-se nas doenças que afastam todos de sua companhia e podem atingir e prejudicar as pessoas contra as quais se voltam. Devido a eles Omulu é visto como um orixá com o qual "não se brinca". Ao mesmo tempo, quando alguém tem coragem de conhecê-lo intimamente, descobre uma pessoa com aspectos positivos. É o caso de Iansã no mito da festa, na qual ele acaba aparecendo sob o aspecto de um jovem de grande beleza; e, também no período em que vivem juntos e ela cura-lhe as feridas com a poeira da estrada.

Ossaim, em seu aspecto de "velho mago", relacionado ao arquétipo do significado, parece caracterizar-se como um tipo

em que predomina o pensamento. Não pode, ao mesmo tempo, ser considerado extrovertido, uma vez que habita as matas, geralmente sozinho. Seus conhecimentos são, profundos e seu juízo pode parecer frio e inflexível, pois concentra em si, não apenas os aspectos bons e positivos da vida mas também o outro lado, negativo e mau. Reunindo os opostos e simbolizando o conhecimento ele não se detém diante do que é revolucionário, herético ou ofensivo. Seu aspecto positivo pode ser apreciado quando se toma com ele intimidade maior.

- O Tipo Sentimento Introverso -

Jung relaciona este tipo de personalidade ao provérbio que diz "as águas tranquilas correm fundo". Seria mais característico do sexo feminino, de mulheres dificilmente acessíveis. A aparência externa é de uma agradável tranquilidade, mas suas verdadeiras motivações costumam permanecer ocultas. Até o presente momento, a descrição parece ajustar-se muito bem a um tipo específico de Iemanjá - Iemanjá Sobã, que simboliza o fundo do mar. A aparência de calma e tranquilidade lembra também Oxalá.

A relação com o objeto, para este tipo de pessoa, costuma manter-se numa posição sentimental intermediária, tranquila e segura, com o controle rigoroso e obstinado de todos os excessos apaixonados. "Como esse tipo parece, de modo geral, frio e reservado, um juízo superficial negar-lhe-á todo e qualquer sentimento, Isso é completamente falso, pois os sentimentos não são extensivos mas intensivos". (14, 451). A paixão intensiva é descrita por Jung como um tipo de afeto que

se obtêm de qualquer manifestação mas "contraí uma profunda de apaixonada que abrange a miséria do mundo inteiro e com ela se espanta. Em seu excesso poderá transbordar explosivamente num fato desconcertante, de natureza heróica, por exemplo, a respeito do qual nem o objeto, nem o sujeito, podem encontrar a proporção exata." A incompreensão do meio parece caracterizar as relações do introvertido.

O controle dos afetos parece caracterizar também a personalidade de Oxalá. Sua raiva contra aqueles que o feriram (incompreensão do meio) quando procurava capturar o cavalo de Xangô, não pode se manifestar abertamente. Ele se comporta como se este sentimento não existisse, ainda que, indiretamente, alcance seus objetivos. Um exemplo de fato desconcertante e de natureza heróica é representado pela sua viagem ao reino de Xangô, enfrentando todos os perigos que tinham sido previstos, por amor ao filho.

#### - Tipo Perceptivo Introvertido -

As pessoas deste tipo são extremamente sensíveis às impressões provenientes dos objetos, que as atingem de maneira intensa. Não se observam, no entanto, reações correspondentes. Ocasionalmente, elas surpreendem os que as cercam com comportamentos que correspondem à intensidade das experiências internas nelas suscitadas pelo objeto e não pelo valor que lhe é em geral atribuído.

Como se trata de um tipo "irracional", não selecionará o que acontece segundo juízos racionais. "Orienta-se pela intensidade da participação perceptiva subjetiva, suscitada pela

excitação objetiva". (14,457). Assim, a ligação entre o objeto e a percepção é arbitrária e desproporcional.

Pertencem a este tipo psicológico aquelas pessoas que colocam o prazer estético acima de tudo. São capazes de apreciar formas, cores e perfumes com requintes de sutileza. Nas relações amorosas enfatizam o aspecto sensual. Preocupam-se muito com o próprio corpo, e são capazes de detectar as mínimas reações do próprio organismo.

A intuição, que é a função inferior deste tipo, aplica-se ao indivíduo e a seus problemas pessoais. Seu encontro com a sensação consciente e predominante é bastante difícil. "Quando um flash de luz, uma fantasia arquetípica concernente a acontecimentos futuros irrompem no campo da consciência, os tipos sensação sofrem vertigens". (25, 66). Esta contradição perturbadora deve-se ao fato de que essas percepções deveriam ser assimiladas exatamente pela função especialmente apta para trabalhar com dados reais, estáveis e presentes.

Este tipo de temperamento pode ser encontrado em artistas que canalizam desta forma a sua criatividade.

#### - O Tipo Intuitivo Introverso -

Este tipo de personalidade revela-se sensível a atmosfera dos lugares e às novas possibilidades que as coisas oferecem, mas não é levado a perseguí-las. O exterior é considerado secundário.

Sua característica principal é a aptidão para apreender o encaminhamento dos processos que se desdobram no incons-

ciente coletivo, "as transformações, as elaborações de seus conteúdos em diálogo com as condições do tempo e da história".(25, 66).

Exemplos deste tipo são o feiticeiro, que dirige os destinos de sua tribo, os profetas de religiões espiritualistas e os artistas visionários.

Como a função do real tem nele um caráter inferior, este tipo de pessoa não chega a executar seus projetos.

Nosso trabalho representou assim, uma primeira tentativa no sentido de compreender o panteão ioruba como uma forma de tipologia mística. Neste sentido, os orixás corresponderiam a tipos específicos de personalidade, com características próprias, que seriam compartilhadas por seus "filhos".

Procurou-se, na literatura especializada e nos dados fornecidos pelos babalorixás e babalaôs, compreender qual a relação que existe entre cada orixá e seus respectivos "filhos". Observou-se que esta ligação é bastante nebulosa, tanto para os autores que escreveram sobre o tema como para os próprios pais de santo.

Hipotetizou-se que seria possível, através da mitologia afro-brasileira, delinear quais os traços de personalidade que corresponderiam a cada um dos orixás. Estes traços seriam dedutíveis a partir dos comportamentos adotados pela divindade, nas diferentes histórias, por seus atributos e suas características destacadas nos orikis.

Uma vez elaborada a descrição dos diferentes tipos de

personalidade, procedeu-se a um estudo de campo que tinha por objetivo estudar se ocorreria uma superposição entre os traços hipoteticamente atribuídos aos orixás e as características de personalidade de seus filhos de santo. Utilizaram-se para este objetivo entrevistas e o psicodiagnóstico de Rorschach. Devido a limitações de tempo, agravadas pelas reservas que guardam os terreiros, foi possível entrar em contato com um número muito restrito de pessoas, o que impediu a verificação da hipótese a través de técnicas estatísticas. Ainda assim, observou-se uma coincidência de traços, suficiente para despertar nosso interesse para uma pesquisa posterior, mais completa, capaz de permitir verificação adequada das hipóteses levantadas.

Procurou-se, finalmente, observar os fatos estudados, à luz da teoria da personalidade de Carl Gustav Jung. Esta teoria foi escolhida devido ao interesse do autor pelo sentimento religioso e por sua dedicação à interpretação de mitos. Utilizou-se por tais motivos, sua teoria sobre a estrutura da perso nalidade, procurando compreender os orixás descritos pela mito logia ioruba sob a forma de imagens arquetípicas, originadas no inconsciente coletivo. E chegou-se ao caráter integrador dos sen timentos religiosos.

Uma vez que o objetivo de nosso trabalho é ên focar os orixás como uma tipologia intuitiva, procurou-se aplicar ao panteão ioruba a tipologia descrita por Jung. Os "encantados" foram, por isso, classificados segundo os tipos gerais de dispo sição: introvertido e extrovertido - de acordo com os tipos fun cionais - pensamento, sentimento, percepção ou sensação, intui

ção.

Nosso trabalho não teve um caráter de verificação de hipóteses. Limitou-se a uma primeira abordagem do tema, visando a estudos posteriores. Define-se como exploratório e descritivo. Teve por objetivo explorar a viabilidade de um estudo mais aprofundado.

Percebeu-se, em sua elaboração, a importância da integração dos aspectos antropológicos, sempre que se quis estudar a personalidade de indivíduos que fazem parte de um determinado grupo socialmente destacável.

Antes de mais nada, é preciso considerar que os fenômenos de transe, devidos à possessão por uma divindade, poderiam parecer bastante estranhos se encarados isoladamente. Para poder compreendê-los é necessário observá-los enquanto fazem parte de um conjunto de crenças, mitos e costumes que apresentam uma determinada estrutura. O transe ocorre num momento preciso - ou seja, quando, durante uma cerimônia, os orixás são convocados a comparecer à festa, pelos atabaques. A forma como a possessão se realiza segue padrões fixos, que têm um sentido relacionado aos mitos referentes àquela divindade. Se o filho-de-santo se excede e sai fora destes padrões, o babalorixá intervêm, mantendo os limites adequados. Toda relação entre o orixá e seus filhos segue padrões socialmente estabelecidos e só pode ser compreendida dentro deles. É só no ritual que o transe ganha significado. Talvez tenha sido a não compreensão do contexto em que as cerimônias religiosas afro-brasileiras se realizam que levou tantos autores a encará-las como



manifestações patológicas, imorais e dignas de repressão poli  
cial.

No entanto, dentro da estrutura mística, a relação en  
tre orixã e seus filhos, assim como seu ponto culminante nos  
trances, ressalvadas certas condições, aparece como fator de  
integração da personalidade, benéfico em termos de saúde men-  
tal. Neste estudo, os resultados dos testes psicológicos vie-  
ram apoiar esta colocação. Ainda que alguns dados das entrevis  
tas pudessem parecer patológicos, se encarados isoladamente, o  
psicodiagnóstico de Rorschach indicou que se tratava de perso-  
nalidades normais, em seu conjunto.

Ressalta, deste modo, a importância de um enfoque in  
terdisciplinar nos estudos que abordam a personalidade de gru-  
pos específicos de indivíduos. Em linhas mais gerais, destaca-  
se a eficiente colaboração que as pesquisas antropológicas po  
dem trazer ao estudo da personalidade.

Na prática, esta tentativa, ainda que superficialmen-  
te esboçada no presente trabalho, deveria servir ao menos para  
aproximar alguns conceitos, métodos e instrumentos da Psicolo-  
gia a um universo cultural profundamente enraizado e ramifica-  
do na sociedade brasileira, mas ainda mais presente e mais vi-  
va nas camadas baixas e pobre população. Em outras palavras, is  
so pode ser o ensaio de uma aproximação do psicólogo com uma  
realidade sócio-cultural diversa daquela em geral representada  
pela clientela que passa pelos consultórios especializados.

Para esse tipo específico de compreensão e atendimen-  
to, os psicólogos podem ter muito a extrair da observação dos  
pais de santo.

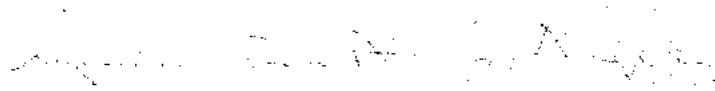
8. BIBLIOGRAFIA

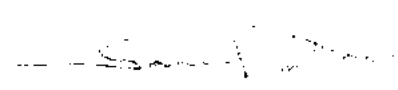
1. ALMEIDA, M.A. - Memórias de um sargento de milícias. Rio, Edições de Ouro, 1969, 251 p.
2. AKSTEIN, D. - Hipnologia. Rio, Hipnos, 1973, 428 p.
3. AUGRAS, M. - A dimensão simbólica. Rio, Fundação Getúlio Vargas, 1967, 272 p.
4. BASTIDE, R. - Sociologia y Psicoanalysis. Bs. As. 1961, 287 p.
5. BASTIDE, R. - O candomblé da Bahia (rito nagô). S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961, 370 p.
6. BASTIDE, R. - As religiões africanas no Brasil. S. Paulo, USP, 1971, vol. I e II.
7. BOHM, E. - Manual del psicodiagnóstico de Rorschach. Madrid, Morata, 1971, 559 p.
8. BOHM, E. - Vademecum del test de Rorschach. Madrid, Morata, 1972, 251 p.
9. CARNEIRO, E. - Candomblé da Bahia. Rio, Conquista, 1961, 189 p.
10. CASCUDO, Luiz C. - Dicionário do Folclore Brasileiro. Rio, Instituto Nacional do Livro, 1954, 660 p.
11. COSTA, F. - A prática do candomblé no Brasil. Rio, Rennes, 1974, 144 p.
12. FREITAS, B. - Os orixás falam no jogo dos búzios. Rio, Eco, 1966, 174 p.
13. HALL, C.S. e LINDZEY, C. - Teorias da personalidade. S. Paulo, Herder, 1969, 606 p. 93-135.
14. JUNG, C.G. - Tipos Psicológicos. Rio, Zahar, 1974, 567 p.
15. JUNG, C.G. - Man and his symbols. Dell Jork, Dell Publishing Co, 1973, 414 p.
16. JUNG, C.G. - Psicologia e Religião. Rio, Zahar, 119 p.
17. JUNG, C.G. - Arquétipos e Inconsciente Coletivo. Buenos Aires, Paidós, 1970, 182 p.
18. MAGALHÃES, E.G. - Orixás da Bahia. Salvador, S.A. Artes Gráficas, 1974, 161 p.


19. MATTOS, S.C. - Iniciação e Integração: uma abordagem antropológica do candomblé. Dissertação de Mestrado, Mimeografado, Rio, PUC, 1975, 108 p.
20. METRAUX, A. - Le vaudou Haitien. Paris, Gallimard, 1958, 357 p.
21. PELLEGRINI, R.J. - The Astrological "theory" of personality: An unbiased test by a biased observer. In: The Journal of Psychology, vol. 85, Massachusetts, The Journal Press, Sept. 1973, 21-29.
22. PIERSON, D. - Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial. S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945, 486 p.
23. QUERINO, M. - A raça africana. Salvador, Livraria Progresso, 1955, 191 p.
24. RAMOS, A. - O negro brasileiro. S. Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, 174 p.
25. SILVEIRA, N. - Jung - vida e obra. Rio, José Álvaro, 1975, 194 p.
26. VERGER, P. - Dieux d'Afrique. Paris, Paul Hartmann, 1954, 191 p.
27. VERGER, P. - Oriki et Mlenmlen. In: DIETERLEN, G.- Textes Sacrés d'Afriques Noire. Paris, Gallimard, 1965, 239-243.
28. WOLMAN, E. - Teorias y sistemas contemporaneos en Psicologia. Barcelona, Grijalbo, 1965, 351-375.
29. RORSCHACH, H. - Psicodiagnóstico. São Paulo, Mestre Jou, 302 p.

NOME	IDADE	INICIAÇÃO	POSICÃO	MOTIVAÇÃO	ORIXÁ	NATURAL	POSS. ANTERIORES	PROFISSÃO	ESTADO CIVIL
1. Naira	30 anos	c/4 anos	islôrixá	saúde	Ossain-Oxossi	R. de Janeiro	-	-	viúva
2. Pedro	66 anos	c/18 anos	olô e pahl	conselho de um pai de santo	Oxun	Bahia	-	Vendedor de Contas	solteiro
3. Carmen	37 anos	c/31 anos	islôrixá	saúde	(taluaé(Tempo))	Tália	Câncios, pora das almas durante o sono	Prendas Domésticas.	casada
4. Jussara	47 anos	c/47 anos	iaô	saúde	Oxalufe	R. de Janeiro	sim, Xangô	Prendas Domésticas	casada
5. Laura	25 anos	c/7 anos	islôrixá	não sabe	Xangô Agodô	Bahia	sim, Xangô	Ajuda no terreiro	solteira
6. Fernando	28 anos	c/19 anos	iaô	saúde	Xangô	Maranhão	Caboclinho	Punc. Cor. Telégrafos	solteiro
7. Sérgio	30 anos	c/30 anos	iaô	jogo de búzios	Xangô	R. de Janeiro	sim	Economista	casado
8. Nair	13 anos	c/13 anos	iaô	saúde	Iansã(Traspadá em Xangô)	R. G. Norte	-	Estudante	solteira
9. Cláudia	28 anos	c/27 anos	iaô	busca de transcendentalidade	Iansã (Xangô como 2º santo)	São Paulo	-	Estudante de Psicq logia	solteira
10. Nêrica	33 anos	c/32 anos	iaô	desmãos, sentia-se perdida	Oxun	Pernambuco	-	Ajuda no terreiro	solteira
11. Renata	19 anos	c/19 anos	iaô	problemas físicos	Oxun(Oxoguiã, como 2º santo)	R. de Janeiro	-	Estudante	solteira
12. Jocima	24 anos	c/24 anos	iaô	"tristeza"	Oxun	R. de Janeiro	-	Prendas domésticas	casada
13. Rosa	23 anos	c/23 anos	iaô	saúde	Oxun	R. de Janeiro	sim	Datilógrafa	solteira
14. Sandra	20 anos	c/18 anos	iaô	crises de inconsciência e agressividade	Oxun(fashpada em Oxalá)	R. de Janeiro	Exu	-	solteira
15. Isabela	23 anos	c/23 anos	iaô	azar	Iemanjá	R. de Janeiro	-	Estudante	solteira
16. M. Rita	66 anos	c/66 anos	iaô	saúde	Oxalufá.	M. Gerais	Oxalufá-Exu	-	viúva

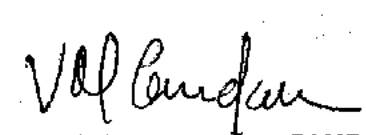
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUCRJ  
fazendo parte da banca examinadora os seguintes professores:

  
MONIQUE ROSE-AIMÉE AUGRAS  
(Orientadora)  
Depto. Psicologia - PUCRJ

  
SAMUEL MENEZES FARO  
Depto. Psicologia - PUCRJ

  
MIGUEL CHALUB  
Depto. Psicologia - PUCRJ

Visto e aprovada  
Rio de Janeiro, 25 de maio de 1976.

  
VERA MARIA FERRÃO CANDAU  
Coordenadora dos Programas de Pós-  
-Graduação do Centro de Teologia e  
Ciências Humanas.