

“NINGUÉM
ENTRA POR
QUERER NO
CANDOMBLÉ.”



Ouvi esta frase muitas vezes da boca de iniciados nos terreiros baianos, dita por iaôs, veneráveis ebômins, equedes, ogãs, mães-de-santo. Acostumei-me a esperá-la sempre que pergunto a pessoas “feitas”, a iniciados dessa religião, sobre o princípio de sua carreira mística, sobre as circunstâncias que as levaram a abraçá-la.

Trata-se, com efeito, de uma afirmativa recorrente no discurso dos adoradores dos orixás - inclusive daqueles que mais se destacam pela devoção ao mistério negro.

Essa frase não desmente seu fervor.

Com freqüência, no mesmo testemunho, o “feito” que a pronuncia também exalta a vida religiosa e o privilégio da iniciação nos Ilê Axé.

Quando dizem que “ninguém entra por querer no candomblé”, os *omon orixá* (os “filhos dos deuses”) de modo algum negam sua própria vocação para “as coisas de santo”. Apenas eles entendem “vocação” de uma forma que os leigos já não concebem. Essa

ORDEP J. TRINDADE-SERRA

Caçadores

palavra etimologicamente significa “chamado”, “apelo”; ora, um leigo não diz que um “chamado” o fez abraçar uma carreira qualquer - ou só o diz de um modo metafórico, em certos contextos, sem mesmo acreditar no que fala. No máximo, atribuirá o tal “apelo” a suas próprias inclinações.



CERÂMICA
DO ALTAR
DE IGUEGA
BENIM, FIM
DO SÉC. XV
INÍCIO DO
SÉC. XVI,
NATIONAL
MUSEUM,
LAGOS
(NIGÉRIA).

de almas

ORDEP J. TRINDADE-
SERRA é professor
de Antropologia da
Universidade Federal
da Bahia e autor de, entre
outros, *O Simbolismo
da Cultura* (UFBa).

É bem outro o ponto de vista da gente dos terreiros. Aí mais de uma vez me explicaram que “o gosto pelas coisas de santo não basta” quando se trata de uma iniciação. Citaram-me o exemplo de pessoas “muito dadas a isso”, a quem não faltava vontade de ingressar no grêmio místico do candomblé, mas nunca o conseguiram.

Por outro lado, diz o *povo-de-santo*, o contrário também ocorre. Uma *equede*, aliás muito zelosa e respeitada, me fez a seguinte afirmação: “Eu nunca tive queda para o candomblé... mas era meu destino, por isso acabei entrando”. Acrescentou que tinha tentado “tapear o santo”, com oferendas e sacrifícios diversos, “mas não teve jeito”.

De fato, segundo o dogma, é o orixá quem decide. Há casos em que, com muito rogo, ele se satisfaz com um compromisso menor: o filho *assenta o santo, dá um bori*, e assim ajeita as coisas... Mas, se o *dono da cabeça* já fixou sua determinação, nada adianta. Resistir, então, é loucura - insistem os *omon orixá*.

Às vezes, o deus captura seu eleito em verdadeiras armadilhas. A pessoa vai ao Ilê Axé para uma consulta, ou acompanhando alguém, e quando dá acordo de si é informada de que *bolou* (foi arrebatada num transe violento): assim vem a saber que deve iniciar-se o quanto antes.

Pode dar-se ainda um desenvolvimento mais sério.

Bastide (1945, p. 51) registrou o caso de uma senhora que, tendo ido a um Ilê Axé para saber de sua sorte através dos búzios sagrados, foi subitamente possuída por Oxum, seu orixá - e a deusa se recusou a deixá-la. Essa senhora esperava visitas em sua casa, onde o marido a aguardava ansioso; tinha apenas aproveitado um momento de folga para fazer a consulta. Foi preciso que uma “feita” se dispusesse a assumir os afazeres domésticos da criatura arrebatada, durante todo o tempo da iniciação desta - uma iniciação tornada inadiável pela atitude da santa.

Certa vez presenciei uma cena muito interessante numa festa de *Tempo* em um conhecido terreiro angola de Salvador. *Tempo* não pode ser celebrado sob um teto, no barracão, como os outros deuses, mas apenas ao ar livre, ao pé da árvore onde se acha *assentado*. Nesse dia, sucedeu que a missa vespertina na igreja ao lado do canzuá

terminou quando ainda se achava em curso o rito do candomblé. Numerosos fiéis saíram diretamente do templo católico para o terreiro, obedecendo a um impulso religioso ou à simples curiosidade. Este, sem dúvida, era o caso de duas garotas que pareciam divertir-se muito com o espetáculo da ronda dos *inquices* em torno da árvore divina, e teciam comentários um tanto indiscretos a respeito da aparência das iaôs possesadas. A certa altura, como parte da liturgia, os *santos* começaram a fustigar de leve, com ramos verdes, os circunstantes, entre os quais as duas alegres jovens. Trata-se de um rito de purificação, apenas... Mas logo que *Bamburucema* (Iansã) tocou com seu ramo uma das mocinhas, ela caiu ao solo, rígida. Dois ogans trataram imediatamente de removê-la, segurando-a um pela base do crânio e o outro pelos pés. Um dos iniciados mais velhos da Casa gritou: “Plantou, deixa nascer!” Mas a *mameto* (ialorixá, mãe-de-santo), sem dar-lhe ouvidos, correu a tirar do transe a pequena arrebatada, cuja irmã, enquanto isso, chorava de puro pânico.

O autor da exclamação - “Plantou, deixa nascer!” - queria sugerir que se recolhesse de imediato ao *runcó* (clausura) a jovem inconsciente.

Parece que, tempos atrás, não era muito raro proceder assim. Contaram-me muitos casos de pessoas que já acordaram “feitas” do fulminante arrebatamento inicial, descobrindo com surpresa e perplexidade os sinais do ocorrido num longo período não registrado em suas memórias: a ausência dos cabelos, a indumentária nova, os adereços e insígnia dos deuses em seu corpo, o ambiente desconhecido... Assim se davam conta do fato consumado do seu ingresso no candomblé.

A mãe do terreiro onde presenciei o sucesso do toque de *Bamburucema* recusava-se com firmeza a realizar uma *feitura* (iniciação) nessas condições, ainda que tivesse o consentimento da família do iniciando (a garantia desse consentimento era sempre buscada, em casos semelhantes).

“O choque da pessoa é muito grande”, argumentava ela, ponderando também que o indivíduo, quando entra desse jeito na “lei do santo”, não pode ter uma idéia clara das responsabilidades decorrentes: é natural que se veja tentado à negligência e venha, assim, a correr sérios riscos. Eis por

que ela considerava indispensável o “estágio” de *abiã*.

Efetivamente, na vez a que me refiro, essa boa ialorixá não deixou de acudir logo a mocinha, tirando-a do seu transe. Depois que serenou a garota, compreensivelmente assustada, cuidou de fazer-lhe uma advertência: Iansã queria-lhe a cabeça, e o melhor seria atender sem muita delonga o orixá.

Embora a mameto não desejasse atemorizá-la, a jovem escutou apreensiva essas palavras. Já não podia duvidar dos poderes da deusa que a tinha eleito e lhe tinha apontado um caminho imprevisto.

Os comentários que ouvi no terreiro sobre este caso, da boca dos iniciados e da assistência, soavam taxativos: “Aquela está marcada”. Aos olhos de todos, na comunidade, a Rainha dos Raios tinha assinalado uma presa, e já se dispunha à perseguição.

O ingresso no candomblé se representa, pois, como um chamado do orixá - um chamado que compele. Como se diz nos Ilê Axé, isso acontece a quem tem “carrego de santo”. Um “feito” a quem perguntei sobre o significado dessa expressão explicou-me: “Todo mundo tem Anjo da Guarda [orixá], mas pouca gente nasce com o destino de *fazer a cabeça* [iniciar-se]. No candomblé, só entra mesmo quem traz a missão, como um carrego”.

O termo “carrego” indica claramente uma coisa imposta, com a qual se tem de arcar. Mais cedo ou mais tarde, revela-se a exigência que implica; revela-se como um peso a oprimir o sujeito.

Disseram-me alguns que o “carrego de santo” pode ser herdado; mas o Destino é sempre a última explicação. Um velho *Tata*, muito dado a reflexões sobre este tema, certa vez me disse: “Deus traça caminhos diferentes para as pessoas. Ninguém pode sair da trilha. Por isso, o candomblé não é para todo mundo”.

Ele sustentava ainda que todos devem obediência ao *Anjo da Guarda* (ao orixá, ao deus patrono); mas distinguia entre a *obediência* e a *obrigação*: “Tem gente que nunca ouviu falar em vodun, como esses estrangeiros por aí; é o destino deles. Mesmo assim, precisam obedecer ao Anjo da Guarda. Obedece ao Anjo da Guarda quem vive de acordo”.

Por “viver de acordo”, entendia ele o respeito às normas éticas, e ainda o que cha-

mamos de “autenticidade”. Por outro lado, com a palavra *obrigação* o *Tata* se referia a deveres rituais - sempre ditados por Deus e pelos orixás. Nesta linha de raciocínios costumava acrescentar: “O orixá pode não querer de uma pessoa nem um copo de água. Aí, não adianta dar presente: é perda de tempo. No caso de outros, o santo só pede agrado... no máximo, um bori. Agora, tem aqueles que precisam fazer a cabeça - e não podem teimar”.

Os adeptos deste culto também dizem que “no candomblé se entra por necessidade”. Como explica a famosa ialorixá Maria de Xangô, “sem ter necessidade, ninguém ‘faz o santo’. É a mesma coisa que comer: se não se tem fome, não se procura o que comer” (cf. Jesus Vieira, 1984, p. 73).

A “feitura” é considerada um privilégio, mas não se esconde o fato de que acarreta compromissos penosos: uma “vida de sacrifícios” abraçada “por precisão”.

Essa necessidade ou precisão se estima determinada pelo “dono da cabeça”, que a provoca de muitas maneiras. Pode não chegar a manifestar-se com todo o rigor, se a pessoa atende logo ao chamado do orixá - expresso através de sonhos, “intuições”, visões, incidentes misteriosos, achados insólitos; ou através da advertência de um jogo de búzios; ou ainda (e finalmente) por meio de um inesperado arrebato.

A resistência acarreta perigos diversos, pois os deuses manejam a arma poderosa da aflição. Às vezes, os seus golpes constituem o único sinal do chamado, cuja coerção se ressentem de forma muito efetiva. Arthur Ramos (1940, pp. 322-3) narra um fato que mostra bem a força desse apelo.

O caso foi objeto de uma notícia de um jornal carioca, onde também se transcrevia a carta deixada ao esposo pela senhora que protagonizou o terrível acontecimento: ela a escreveu para pedir desculpas ao marido antes de suicidar-se lançando-se ao mar, e para explicar-lhe por que o faria: era “das águas”, e não conseguia mais resistir-lhes ao chamado.

Concordam com o teor dessa notícia relatos que me foram feitos sobre filhas de Oxum e Iemanjá que antes de iniciar-se experimentavam impulsos violentos de se atirar às ondas, às águas da lagoa de Abaeté, ao fundo de rios e fontes... Uma *omon Oxum* contou-me que certa vez, antes da

“feitura”, quase se jogou no dique de Tororó.

O chamado dos deuses compele de um modo terrível: impõe uma trilha cujos desvios podem conduzir a formas trágicas de aniquilamento.

Uma senhora, *filha* de Oxóssi, viu-se afligida por perturbações que culminaram com a manifestação de seu orixá em tranSES violentos: o deus a arrebatava de súbito, nas horas mais inesperadas. Apesar dos conselhos da mãe -de -santo que procurou, a criatura não pôde “fazer a cabeça” por causa da proibição do marido: este “não queria nada com candomblé”.

Eu estava um dia, pela manhã, no Tanurijunçara, quando chegaram pessoas da vizinhança contando que essa mulher tinha desaparecido, e seu esposo a julgava encerrada no runcó, naquela *Casa de Inquices*. A mameto indignou-se com a suspeita, mas tratou de pedir aos santos que fizessem aparecer a criatura. À tarde ela foi encontrada, possessa do deus e errando enlouquecida pelas matas de Ondina. Por sua boca o orixá anunciou, então, que estava disposto a levá-la consigo, caso ela não se iniciasse.

Pouco tempo depois, deixei Salvador por uma temporada de seis meses. Quando voltei, lembrei-me de perguntar aos amigos do Tanurijunçara pela frustrada candidata de *Odé*. Só então tomei conhecimento de sua tragédia.

Segundo me contaram, o esposo da pobre mulher continuou inabalável na decisão de impedir-lhe a feitura, e em vista disso a submeteu a uma contínua vigilância: para evitar que ela fugisse durante a noite em direção a um Ilê Axé, ou ao mato, ele chegou ao ponto de dormir com a cama atravessada diante da porta. Certa vez, foi despertado por um clarão sinistro: sua esposa havia ensopado de querosene as próprias vestes, e se consumia ao pé dele sem um gemido.

Os membros do terreiro, ao me fazerem esta narrativa, mostravam-se consternados, mas não espantados. “Com orixá não se brinca: não foi de um jeito, foi de outro”, comentavam, como a dizer que o deus, dessa maneira terrível, tinha finalmente logrado tomar posse completa da cabeça querida.

Psiquiatras amigos meus, com boa experiência clínica em Salvador, me disseram que não hesitam em recomendar a seus pacien-

tes a procura de um terreiro quando eles se dizem “com problema de santo”. Não o fazem por sentir-se ligados ao mesmo sistema de crenças, mas por reconhecer a força dos mecanismos culturais em jogo na definição desses quadros, e a adequação do processo terapêutico elaborado no mesmo contexto em que o fenômeno se configura.

O chamado do orixá compele através das ameaças que encerra, e da maneira aflitiva pela qual se exprime. Muitas vezes, uma série de infortúnios revela ao crente a necessidade da iniciação. O desencadear das perturbações pode ser evitado se a pessoa adverte logo, por outros sinais, a vontade divina - e torna-se uma presa dócil para o amoroso caçador de sua alma. Quando “teima”, segundo se diz, arrisca-se às maiores desgraças: na ótica do candomblé, igual à dos místicos antigos, constitui rematada loucura assim “recalcitrar contra o aguilhão”.

Em alguns casos, a única via aberta para o encontro com a divindade é um “caminho de Damasco”: uma estrada de sofrimentos.

Tipos diversos de infortúnio assinalam um “carrego de santo”: conflitos domésticos, insucessos repetidos na vida profissional, distúrbios emocionais, incômodos prolongados ou sucessivos, moléstias estranhas, azares que trazem consigo um desassossego profundo e até calamidades que se abatem sobre pessoas próximas do sujeito. Os orixás manipulam a seu critério toda uma gama de aflições, que vão desde as mais brandas - como a queda num alheamento ou “esquisitice”, num desânimo e numa melancolia inexplicáveis - até os golpes de maior rudeza da doença e da loucura... ou antes do que assim aparece.

Deve-se advertir que o povo de santo não considera todos os infortúnios como provocados por uma causa “mística”, por forças divinas ou mágicas.

Os membros de um terreiro que eu costumava freqüentar estimavam ridícula a atitude de um convertido ao culto dos *voduns* que a qualquer insucesso logo suspeitava das artes de Exu, de feitiços, de provas impostas pelos santos. Zombavam dele cordial e sinceramente.

“Isso é coisa de doido... Agora nada pode acontecer a este camarada que ele não chame por todos os orixás - comentou

um velho iniciado. Se ele escorrega, foi feitiço; se um menino adoece com uma gripe qualquer, vai olhar os búzios... Já virou obsessão. Na lei do santo, a gente tem de ser tranquilo; não está certo viver assombrado desse jeito. Quem tem medo de obrar não come.”

A hipótese do feitiço normalmente só é acatada quando os azares apresentam um traço comum, qualquer coisa de singular, e se estima que o quadro de relações do indivíduo com outras pessoas está assinalado por conflitos, claros ou latentes, a envolver uma tensão muito forte. Além disso, é necessário que aconteçam “sinais” expressivos de que uma influência anormal distorce o rumo dos acontecimentos.

A explanação dos infortúnios com uma etiologia mágica ou “mística” se realiza, no candomblé, conforme o mesmo modelo analisado por Evans-Pritchard (1973) em seu clássico estudo sobre a bruxaria entre os azande: explicam-se assim “as condições particulares, numa série de causações, que relacionam um indivíduo a acontecimentos naturais, de modo que ele sofra danos” (cf. op. cit., p. 6).

Ninguém nega, por exemplo, que uma pessoa atropelada por um caminhão e julgada vítima de feitiço, morreu ou aleijou-se em consequência do choque com o veículo. Mas pergunta-se: quem a levou a passar por aquela rua, exatamente àquela hora? Quem a induziu à negligência? E se responde, por exemplo: Exu.

Para que uma série de infortúnios se interprete como sinal de um “carrego de santo”, certas condições têm de ser preenchidas. Tentarei relacioná-las.

Antes de mais nada, claro está, torna-se necessário que se considerem insuficientes ou pouco satisfatórias as outras explicações, “naturais”, dos fatos em apreço. Julga-se, por exemplo, que “há muita coincidência” nos acidentes, que os azares de um sujeito têm um certo “ar de família”, manifestam um padrão cujo definir-se não se pode imputar ao acaso; ou se adverte a falta, num plano imediato, de motivos para a melancolia e o desânimo que assaltam o indivíduo; ou pondera-se a ineficácia das soluções “práticas” buscadas por ele para seus problemas - e assim por diante.

No caso de doenças, por exemplo, leva-

se em conta a ausência ou a fragilidade de diagnósticos dos “doutores”, o caráter fortuito das condições de surgimento do mal, o simbolismo associado à síndrome, etc. Mesmo quando a moléstia é categorizada como “de médico” (ou seja, um mal cujo tratamento cabe aos médicos, uma enfermidade “natural”), pode-se presumir a ação concomitante de outras causas que não as acusadas, ou acusáveis, por meios comuns.

Mas para que se fale em “carrego de santo” e não em *feitiço* ou *mau-olhado*, outras coisas ainda têm de ser verificadas.

Eis um requisito: por mais “externas” que pareçam as perturbações, é preciso que se possa reportá-las, de um modo razoável, a um “estado negativo do sujeito”. Neste particular, os pais-de-santo se comportam de maneira semelhante aos psicanalistas. Se um indivíduo se queixa a um babalorixá de que tem sido vítima de muitos azares e os infortúnios como que o procuram, ouvirá, com certeza, o comentário: “Sim, você está mesmo com a cabeça boa para isso”. O *olhador* (adivinho) verá aí uma disponibilidade para as coisas ruins, e até uma tendência para a autodestruição: “Homem, pelo jeito você quer se perder... Arre com tanta coisa!”.

Quando se decide que a pessoa “tem de ser raspada” (iniciada para encarnar o orixá) levam-se em conta ainda suas tendências para experimentar estados mais ou menos profundos de dissociação, acusadas em queixas como: “Tem horas que nem sei de mim, nem onde estou... Sinto umas esquisitices... fico esquecido...”.

Ponderam-se também, é claro, as manifestações de sua propensão ao transe. Mas tanto neste caso dos que devem ser “raspados” quanto no daqueles a quem apenas se recomenda que se *confirmem*, deve acusar-se algo como uma crise de identidade, diagnosticável através de queixas como: “Eu ando de um jeito que nem me conheço... Às vezes nem ligo pra mim mesmo...”.

Os diversos sintomas de perturbação só se convertem em indícios da necessidade da “feitura” se estiverem associados a sinais outros, interpretáveis como revelação do santo: sonhos, visões, achados, “intuições”, a vivência de episódios significativos e insólitos, etc.

Torna-se necessário ainda que os próprios infortúnios do sujeito configurem uma

peripécia na qual se possa ler, de algum modo, o discurso simbólico de uma divindade: que nas suas provações se desenhem os contornos de uma epifania.

Uma idosa e venerada *cota* (sacerdotisa sênior) de *Nsumbo* (Omolu, para os angolas) me contou que antes de sua “feitura” a tal ponto lhe pesou o “carrego de santo” que ela perdeu todas as suas posses e ficou reduzida a pedir esmolas. Um dia, quando errava pelas ruas em estado miserável, um mendigo majestoso aproximou-se dela e a abençoou... Este sinal, dizia a *cota*, levou-a ao candomblé. (Segundo o povo dos terreiros, Omolu é um santo vivo, que vagueia pelo mundo e aparece muitas vezes na figura de um mendigo.)

Conforme me contaram numa conhecida Casa de Inquices, uma das “feitas” mais velhas de lá tinha sofrido, antes de iniciar-se, graves perturbações: acessos de fúria em que chegou à tentativa de matar os próprios filhos. Eu a conheci pessoalmente, depois de sua iniciação, e fiquei impressionado por sua placidez, doçura e bonomia. O seu santo era *Lembarenganga* (Oxalá): entre outras coisas, o responsável divino pela procriação, zelador da prole... Atribuíram-se a ele os transtornos da criatura.

Conheci uma afamada mãe-de-santo, filha de Xangô, o senhor do fogo, da qual me contaram que antes de seu ingresso no candomblé viu-se perturbada a ponto de incendiar várias casas na cidadezinha onde morava.

O filho adotivo de uma célebre ialorixá de uma grande casa nagô me contou que ela foi educada em colégio de freiras. Apesar de sua origem, seu pai, que tinha algumas posses, pretendia mantê-la afastada dos terreiros... Por ocasião da menarca, todavia, a futura mãe-de-santo sofreu um distúrbio físico, o qual foi simbolicamente interpretado nos termos do sistema religioso: em lugar do mênstruo, teve um fluxo de secreção branca. Nas palavras do narrador do caso, “na hora da regra, ela brotou leite em vez de sangue; e como os médicos não davam jeito, recorreu-se aos babalaôs”. O remédio foi iniciar a jovem, que fez a cabeça para Oxalá. Como se sabe, esse deus se relaciona com o domínio do axé do “sangue branco” (ver Elbein dos Santos, 1976).

Uma filha de Iansã (de *Oiá Balé*, deusa cujo título a identifica como Rainha dos

Mortos) contou-me que antes de iniciar-se passou por um período de perturbação no qual lhe atacava uma estranha “lесеira”: saía pelas ruas à toa e dava por si de repente passeando no cemitério.

Uma experiência religiosa pode detonar o surgimento dos transtornos, cuja etiologia, neste caso, se mostra clara; eles se agravam à medida que o tempo passa... e desse modo compelem o sujeito a iniciar-se.

A mulher de um adido cultural da Embaixada da França, assistindo “macumbas” no subúrbio do Rio de Janeiro, entrou em transe. A mãe-de-santo a fez voltar a si, mas logo lhe recomendou oferecer sacrifícios a todos os orixás, o que ela fez; a partir daí, as relações entre as duas se estreitaram. Certo dia, numa praia, no Leme, a francesa sentiu-se de novo arrebatada, e sua amiga ialorixá não conseguiu despertá-la: “Acabei voltando a mim, mas não queria ver ninguém. Eu dirigia com uma das mãos e escondia o rosto com a outra. Continuei a me sentir mal. O médico veio e me perguntou: será que a senhora não participou de uma macumba?” A experiência se repetiu no candomblé de Joãozinho da Goméia, que a aconselhou a iniciar-se. Madame resistiu: “Não sei. Pertença à Embaixada da França. Meu marido ocupa um cargo importante”.

Voltou em janeiro para fazer um *bori* e assim tornou a sentir-se bem, por certo tempo... mas “no carnaval começou de novo. Sentia um vazio na cabeça. Tinha a sensação de que algo havia se soltado. Mal conseguia dirigir. Tive acessos na cozinha. Caí em transe na cozinha. Joãozinho disse: nós vamos iniciá-la”.

Assim, a francesa acabou por “fazer a cabeça”, nos anos 60. Tornou-se mais tarde a ialorixá Gisèle Binon Cossard... Fez também uma dissertação sobre a sua experiência, convertendo-se em antropóloga (cf. Fichte, 1987, pp. 39-91).

Lembrarei agora um caso dramático a que já me referi em estudos anteriores: a história de uma “feita” de Ogum (vou chamá-la de V.) que teve uma peripécia mística impressionante.

Quando a conheci, há quase duas décadas, V. era uma mulher negra de seus trinta e cinco anos de idade, esbelta, reservada mas alegre, de rosto expressivo, assinalado

por um misto de altivez e doçura. (Há algum tempo eu a perdi de vista, pois ela se mudou para São Paulo.) No terreiro, não a distinguíam com um tratamento diferente do dispensado às outras iaôs, mas via-se que V. era muito querida por todos.

Um dos mais velhos da casa, que V. mostrava estimar de modo especial, de vez em quando brincava com ela, chamando-a carinhosamente de “minha doida”; e a “feita” reagia sempre com um belo sorriso.

Certa vez, vi a mãe-de-santo admoestá-la com brandura por uma ausência muito prolongada do candomblé. V. escutou-a com humildade, e sem sombra de zanga. Quando a mãe lhe observou que Oxalá (estava em curso uma *obrigação* para esse santo) a impedia de puni-la, quase a queixar-se da parcialidade do vodun - pois, como observou, ele sempre interferia de algum modo em favor da faltosa -, esta não pôde evitar um sorriso.

Uma equede muito minha amiga me fez o primeiro relato da história pregressa de V.; depois o ouvi também de seus iniciadores e de outros membros da casa.

Logo verifiquei que o fato era bem conhecido da comunidade e da vizinhança.

Nos meus contatos e diálogos com a protagonista, observei que ela se achava perfeitamente integrada não apenas no candomblé, mas na sua sociedade. Trabalhava como lavadeira, suportando a dureza de sua condição econômica com grande vigor. Era amistosa, serena, empreendedora, de trato muito agradável, com um forte sentido de cooperação. Pareceu-me sempre muito equilibrada. Esta também era a opinião de uma psiquiatra minha amiga que a conheceu no terreiro, levada por mim.

Mas as pessoas que conheceram V. antes de sua “feitura” foram sempre unânimes em dizer que ela era então intratável, agressiva, violenta, anti-social. Diziam-me que nessa época ela tinha ataques de fúria e durante os acessos investia contra todas as pessoas próximas, indiscriminadamente. Agredia mesmo seus familiares - que acabaram por repudiá-la. V. ganhou, então, uma triste popularidade como *Maria Molambo*: assim a chamavam por causa dos trajes esfarrapados com que perambulava. A rigor, ela vivia na rua, não raro criando problemas que exigiam a intervenção da polícia: de vez em quando se plantava no

meio de uma pista, armada de pedras, interrompendo o trânsito. Por três vezes foi internada de forma compulsória em um hospital psiquiátrico de Salvador, onde a submeteram, inclusive, a eletrochoques. Quando lhe devolviam a liberdade, ela tornava de maneira invariável ao comportamento de antes.

Foi nessas condições que Mãe Bebê a encontrou, certa vez - e decidiu abordá-la, penalizada com o sofrimento da criatura. A ialorixá é uma pessoa muito doce, muito persuasiva: com jeito e carinho, conseguiu que V. fosse a seu terreiro. Levou-a logo ao *Quarto de Ifá* (o cômodo destinado à realização do jogo divinatório) e lançou mão dos *cauris*, dos búzios sagrados. Assim fez o diagnóstico, que já previa, e o revelou à interessada: ela não era louca de maneira nenhuma, jamais o tinha sido; seus transtornos tinham como causador Ogum, um dos maiores orixás, que desejava habitar-lhe o corpo, fazê-lo instrumento de suas gloriosas aparições. Bastaria a V. iniciar-se para que tivesse fim a atribulação.

V. ficou convencida, mas restavam ainda outras resistências a transpor. No próprio terreiro não faltou quem considerasse imprudente a atitude de Mãe Bebê. Essa opinião se generalizou na vizinhança: achavam todos que a ialorixá se arriscava demais. A desiludida família de V. recusou-se a colaborar com essa tentativa de restabelecê-la: Mãe Bebê teve de arcar, inclusive, com as despesas da iniciação. Mas tinha decidido, e não voltou atrás: recolheu V. ao runcó, iniciou-a e curou-a.

Quando indaguei à mameto se tinha tomado algum cuidado especial na iniciação de V., ela apenas me disse que esta “levou dois kelês”. O *kelê* é um pequeno colar, uma espécie de gargantilha de miçangas, usado pela iaô apenas durante o *initium* e por um curto período posterior a sua liberação da clausura, antes do retorno pleno à vida profana. É feito com as contas do santo da noviça: identifica-a como serva do deus. A rigor, V. deveria usar apenas o kelê de Ogum; mas foi-lhe imposto também o de Oxalá, seu *juntó* (isto é, seu segundo patrono). Oxalá, como se sabe, é um deus purificador, pacificador.

Acredito que o diagnóstico foi o primeiro ato da terapia de Mãe Bebê: note-se que ela o comunicou a sua paciente, a qual

concordou com o mesmo - quiçá porque estava formulado numa linguagem claramente inteligível, num código conhecido de V., e encerrava um conteúdo muito positivo: configurava a remoção de um estigma, o apelo ao abandono de uma identidade social deteriorada. A etiologia dos transtornos de V. proposta pela ialorixá dignificava a paciente, aos seus próprios olhos e aos dos demais: ela sofria como eleita de um ente divino, magnífico...

Por outro lado, está claro que os técnicos que trataram de V. no hospício não eram de modo algum seus agentes, mas os de uma ordem social repressora. A atuação de Mãe Bebê teve o sentido oposto: V. sem dúvida logo percebeu na ialorixá um interesse autêntico por sua pessoa.

Ainda assim, o diagnóstico da benévola sacerdotisa não encontraria ressonância se fosse visivelmente gratuito. Sua lógica é que o tornou aceitável por parte de todos, e em primeiro lugar da interessada. Ogum é um orixá “de rua”, senhor dos caminhos por onde o segue o perturbador Exu. É Ogum quem governa as estradas, o deus que domina as vias, rege os trânsitos. Caracteriza-se como um guerreiro indomável, exaltado, violento, amigo de perambular. Soldados e policiais são postos sob sua custódia. O seu tremendo companheiro figura-se, às vezes, como um esfarrapado...

O trabalho de remoção do estigma que oprimia V. deu-se ainda em outros níveis e etapas, no processo da iniciação - através da aquisição, pela neófito, de novas identidades a partir do ingresso num grupo que se define como preservador de uma tradição religiosa (por aí se distingue o sujeito iniciado dos profanos), negra (oposta à cultura dos brancos), de uma origem particular (angola, em oposição, neste nível etnosemântico, a outras “nações” como a ketu, a jeje, etc.). Novos *status* e papéis a situaram numa ordem hierárquica, numa rede de parentesco simbólico, num grupo social que se religa a outros, com uma perspectiva de progresso místico e acumulação de prestígio.

No processo referido, uma identidade étnica se afirma positivamente e de maneira autônoma, perdendo o estigma que lhe foi imposto.

A pessoa discriminada é representada de forma negativa, a partir dos outros, que

a põem à margem do orbe social: o negro é definido heteronomicamente pelo branco, por exemplo, como se existisse de menos, situado na diferença relativa àquele: e é assim que se vê, enquanto não decide o contrário.

Não tenho dúvida de que tiveram influência na patogênese dos distúrbios de V. as discriminações sofridas por ela.

Uma mulher negra, nesta nossa sociedade, vê-se frequentemente diminuída - sobretudo quando é também pobre e “ignorante”.

A pobreza é limitadora inclusive no sentido de que restringe as possibilidades das pessoas de afirmar-se do ponto de vista social, de fazer-se valer. É significativo quanto a isso o dito “pobre não tem valor”...

O ingresso de V. no candomblé não aumentou seu poder aquisitivo (embora por certo lhe tenha assegurado algum apoio na solidariedade do grupo, onde a cooperação é muito valorizada); *mas ela sem dúvida deixou de perceber-se, aí, como pessoa isolada e “sem valor”*. Alcançou prestígio, enquanto sacerdotisa, e uma possibilidade de ascensão numa hierarquia social. Obteve o direito à atenção, que os iniciadores não podem negar àqueles de quem “fazem a cabeça” no candomblé.

Na sociedade que a marginalizou, V. logo se achou impossibilitada de participar da produção e mesmo da recepção do conhecimento, da *máthesis* que é fator e princípio da construção da realidade em nosso mundo. Ao apropriar-se, porém, de um tesouro de tradições por cuja posse exclusiva (relativamente a outros grupos) ela se definiu e situou, conquistando uma história, um nome, uma genealogia, uma língua, abriu-se a neófito a um conhecimento muito rico, o qual se viu capaz de ampliar - pois compreendeu que sua experiência religiosa seria também capitalizada pela comunidade: desta *gnósis* pode-se fazer um patrimônio.

Assim ela se reconheceu, ligou-se de novo a arrebatados ancestrais, conquistou um rosto próprio.

Na perspectiva discriminatória em que se via esvaziada, V. sentia-se insignificante por sua condição, mantinha-se extramuros da *máthesis* criadora e se definia a partir da mirada negativa dos outros (num meio onde ser negro é não ser... branco). A assunção

do papel de louca pode ter representado um passo a mais no mesmo rumo compulsório: a excomunhão do mundo. Afinal, o mundo é para nós um *rationale*, e o louco aquele que não tem razão: tanto assim que costumamos segregá-lo da maneira mais violenta.

Ora, no processo iniciático que representou a libertação de V., um episódio parece sugerir um empenho de cura da sociedade. A iniciação em princípio se conclui com uma festa, o *orunkó*, em que pela primeira vez os *santos* recém “feitos” se mostram ao público e proclamam seus nomes sagrados, sendo aplaudidos por todos. Assim, muitos dos que antes haviam caracterizado *Maria Molambo* com a efígie de uma doida foram aplaudir a magnificência do novo Ogum, louvando-o e prestando-lhe homenagem.

Volto ao diagnóstico de Mãe Bebê: a interpretação que ele propunha do drama de V. o relacionava com a necessidade de uma ordem cósmica, apresentava-o como correspondente a um *Weltaspekt*, ao símbolo-mundo de Ogum. A terapia da iniciação reitera essa diretiva, pois cifra-se em ajustar o paciente a seu horizonte existencial; capacita-o também para desempenhar um papel na diacosmese dos ritos. Envolve ainda uma ressocialização do neófito: o estado de erê, os ritos que os erês perfazem, a relação vivida pela iaô, no período da clausura, com a ialorixá e a chamada “Mãe Criadeira” (a quem cabe *educar o santo*, como se diz) dramatizam a infância, repetem e renovam o drama do ingresso na sociedade.

Num pequeno e brilhante estudo, Melatti (1970) procurou evidenciar as relações existentes entre determinados mitos dos índios krahó (mitos que versam sobre as origens do xamanismo) e “as histórias que certos membros deste grupo indígena dizem ter vivido ao se transformar em xamãs” (cf. op. cit., p. 65). Melatti designa esses dois tipos de textos com rótulos que os aproximam: dá o nome de “mito coletivo” à primeira classe de relatos e o de “mito individual” à segunda.

Esta categorização pode perfeitamente aplicar-se ao caso do candomblé.

Aí, constituem os “mitos coletivos” as histórias dos orixás que circulam nas comunidades de culto (uma parte significativa deste repertório se acha condensada

no sistema da mântica, como os *odu* do jogo de búzios; ver a respeito Braga, 1988). Cifram os “mitos individuais”, no universo dos terreiros, as narrativas feitas pelos iniciados no mistério negro acerca de sua trajetória rumo ao runcó - narrativas de tribulações, como as que Melatti colheu entre os xamãs timbiras, e histórias assinaladas (também como aquelas) por um simbolismo profundo.

O objeto desses relatos é, pois, uma peripécia individual que se estrutura e explica segundo padrões ideológicos configurados na tradição religiosa do grupo. Corresponde ao que chamo de “crise de conversão” - um fenômeno de modo algum restrito ao mundo do candomblé.

Acho que é possível distinguir variados tipos dessa espécie de crise. O que me interessa aqui concerne às séries de perturbações diversas cujo sofrimento se estima constituir um caminho para a iniciação em cultos entusiásticos e xamânicos em geral.

As tribulações da crise de conversão podem cifrar-se em infortúnios diversos, inclusive distúrbios percebidos em princípio como doenças, e até classificados com o rótulo de enfermidades específicas (pensadas, porém, numa perspectiva ideológica tradicional, como passíveis de ter uma dupla etiologia: “natural” e “mágica”, ou “mística”).

Essas tribulações afetam sempre a identidade do sujeito, e mesmo quando não se exprimem como doenças, propriamente, se fazem acompanhar de problemas “socio-somáticos” (cf. Skultas, 1976).

Que as doenças sejam assim matéria de elaboração simbólica não se deve estranhar. Conforme diz Young (1976),

“...some sickness episodes also perform an ontological role - communicating and confirming important ideas about the real world - analogous to the one which Durkheim, Geertz, Turner and others have attributed to religious beliefs and ritual. [...] As a dramaturgical event, sickness is episodic in time and focused in space; its clearly set off from everyday life; there is a sense of audience, for participants are carefully distinguished from outsiders; participants are fitted in a small number of highly stereotyped roles that are all played according to a more or less fixed program (i.e., with the

knowledge and acceptance of a single set of rules) on a field dense with expressive symbols; there is the expectation that events will proceed towards a climax; the episode is marked by a mood infused by extraordinary emotions rising out of man's profoundest fears; and it is sustained by a clearly articulated dialectic of persons and forces that lends a coherence to the world of events and experiences that is lacking or obscure in hunderum situations".

A potencialidade de certos episódios de doença para desempenhar o papel que Young lhes atribui só chega a atualizar-se de forma plena quando eles se relacionam com esquemas simbólicos tradicionalmente erigidos.

No mundo do candomblé, as aflições preliminares da pessoa que se sente compelida a iniciar-se freqüentemente coincidem com problemas de saúde ou têm paralelo nas vicissitudes de enfermos.

Semelhante paralelo é traçado ou intuído de forma costumeira em outros domínios culturais.

O poeta Gérard de Nerval, numa novela famosa, falou de sua própria loucura como uma "descida aos infernos", uma catábase - representação profundamente ligada ao contexto dos cultos de mistério. Também do mesmo jeito Thomas Mann, na *Montanha Mágica*, descreveu a doença de Hans Castorp.

O povo de santo costuma designar com a palavra *perturbação* tanto distúrbios propriamente patológicos quanto outro tipo de aflições, de origem mística. Mas distinguem muito bem as coisas que assim comparam (e às vezes associam).

"Você não é louca" - disse Mãe Bebé a uma pobre mulher desvairada; e em seguida o provou.

Aqueles a quem os orixás ferem de moléstias não adoecem como os outros, nem como os outros se curam. As enfermidades "naturais" ou se acabam, ou matam por fim. O homem afligido por um deus amante morre para salvar-se, através da iniciação.

As tribulações do iniciando têm sempre um caráter típico que lhes é imposto ou atribuído em interpretações consagradas. A cifra que permite decodificá-las constitui um "mito coletivo". (No caso do

candomblé, para abrir a passagem iniciática interfere sempre um hermeneuta - o *oluó*, o adivinho - que examina o caso consultando os búzios e, através do jogo divinatório, o reporta a paradigmas mitológicos.) Na falta desse interpretante, em que a cultura não o provê, a mesma trajetória se mostra absurda.

Reportando-se a um artigo famoso de Nadel (1946), Lévi-Strauss (1974, p. 11) inferiu: nas sociedades onde há xamãs, podem ser *normais* determinadas condutas que alhures seriam *patológicas*:

"... um estudo comparativo dos grupos xamanísticos, numa área geográfica restrita, mostra que o xamanismo poderia desempenhar um duplo papel face a disposições psicopáticas: explorando-as, de um lado, mas, de outro, canalizando-as e estabilizando-as. Parece, de fato, que, sob a influência do contato com a civilização, a freqüência das psicoses e neuroses tende a elevar-se nos grupos sem xamanismo, enquanto nos outros é o próprio xamanismo que se desenvolve, mas sem acréscimo de perturbações mentais".

Talvez muitos loucos joguem um jogo que em sua cultura não foi inventado: quem sabe, eles dançam a música do nonato.

Seguindo o argumento esboçado por Lévi-Strauss, e com a *arrière pensée* dos "modelos de conduta desviante" de Linton (1936), eu diria que no caso da "crise de conversão" a conduta será "anormal" ou "doentia" até o momento em que o sujeito se dê conta do modelo imposto. Mãe Bebé curou V. ao dizer-lhe o que, ou Quem, ela imitava. Já o que não pode reportar-se a um semelhante paradigma continua como simples loucura, doença, tribulação, *Gedankenexperienz* de uma possibilidade imprevista, ou experiência patética de uma coisa reconhecida incontrolável.

Algumas pessoas fazem carreira no candomblé - pelo menos em certas variantes desse culto - sem passar por um processo formal de iniciação: elas começam a "receber o santo" e logo se dedicam ao atendimento de clientes. Às vezes não demoram a "abrir casa". (Hoje, isso é um tanto problemático: a Febacab - Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro - a rigor não admite o estabelecimento de terreiros por pessoas não-iniciadas

e exerce um severo controle dos cânones que definiu; apenas tolera que se caracterizem como “giros” os centros de culto cujos dirigentes não foram “preparados”.)

Recentemente, uma senhora entrevistada me afirmou que tinha comprado um terreno e construído um barracão para “trabalhar com os orixás” e começaria em breve a “cumprir sua missão”. Ela é uma pessoa muito conhecida, uma negra um bocado simpática, inteligente, cheia de iniciativa, que alcançou sucesso como vendedora de acarajés no Rio Vermelho. Contou-me ter herdado a “missão” de sua avó paterna, que era mãe-de-santo: “Eu nasci “feita”. Graças a Deus, não preciso de ninguém botar a mão na minha cabeça. Fui preparada na barriga de minha mãe: tenho meus orixás e uma aldeia de caboclos que me acompanham desde antes do nascimento”.

A *baiana* que me fez estas declarações já passou dos quarenta. Segundo me contou, foi educada por outra avó, de formação protestante, que a manteve longe de terreiros: “Esta avó foi a mãe que conheci, foi quem me criou: mamãe morreu muito cedo, quando eu ainda era pequeninha. Enquanto vivia a avó que eu chamava de mãe, segui seu regime... Agora, depois que elase foi, eu posso tomar meu próprio rumo: vou cuidar do que a outra me deixou”.

Quando lhe pedi para explicar-me por que tomou esta decisão, a *baiana* me contou que “teve sinais” - e relatou problemas de saúde que a afligiram há poucos anos, levando-a a submeter-se a uma complicada cirurgia, com risco de vida. A doença a levou a voltar-se para os orixás, em busca da herança mística da avó paterna que mal conheceu. Num momento crítico, a aflição a conduziu à carreira religiosa.

A crise de conversão pode dar-se, pois, em situações em que não desemboca de forma necessária numa passagem iniciática ritualmente definida, não é seguida por um rito formal de iniciação - mas de qualquer modo leva ao exercício de papel religioso, escandindo a vida do sujeito em função dessa mudança. Por outro lado, há casos em que o *initium* se perfaz sem a experiência da crise - mas esta ainda assim se imagina cogente. É quando sacerdotes (ialorixás, babalorixás, “olhadores”, gente “de santo” que vive no terreiro e usa sempre os *cauris*) sentem a exigência de que seus

filhos se iniciem - e diligenciam para que eles sejam “feitos” logo... antes que “haja problema”. Eles *vêm* nos búzios (ou em sonhos, etc.) o futuro de aflição que assim tratam de evitar... A crise possível é já determinante, enquanto ameaça contida no apelo divino.

A crise de conversão pode corresponder ainda a uma forma representada. O campo ideológico em que esta se configura circunscreve o domínio das crenças relativas ao tema do nascimento incomum, em particular a “mitologia dos *abícu*”. Esta palavra, de étimo ioruba *àbíku*, designa o menino que nasceu para logo morrer, ou a criança que se imagina renascida. Com efeito, assim se chama entre os iorubas o filho de uma mulher que antes perdeu uma criança e acredita tê-la de volta no novo parto. Os *àbíku* também povoam o imaginário dos ewe: em seu *Dahomean Narrative*, Herskowitz & Herskowitz (1958, pp. 29-32) introduzem os “Enfant Terrible Tales” por um pequeno comentário em que apresentam os protagonistas dessas histórias repartindo-os em quatro classes: os gêmeos (*hohovi*), categoria que inclui não apenas os nascidos de parto múltiplo como também a criança (*dosu*), ainda mais poderosa, gerada depois dos mabaços; os perigosos *agosu* (que no delivramento se apresentam de nádegas); os órfãos (*nochiovi*), detentores de uma força mágica ligada aos ancestrais; os *tohosu*, vindos ao mundo com alguma anormalidade congênita (hermafroditas, macrocéfalos, bebês precoces com dentes, com abundância de pêlos, ou “capazes de falar”); e finalmente os “nascidos para morrer”. Como explicam os autores, referindo-se a estes últimos (op. cit., p. 30), “to the Dahomean their existence express the vastness of the Universe, of which the world of man is but a small part, so that motivations that concern other elements of the Universe may be involved, and human well being frustrated”.

(A propósito, lembro que um pouco por toda parte a mitologia se ocupa do problema dos *áhoroi biothanatoí*, como os chamavam os gregos; e freqüentemente inclui sua “classe” como uma subdivisão do grupo maior dos sujeitos advindos de “nascimentos excepcionais”.)

Na Bahia, é muito forte o culto dos santos mabaços, sincretizados com os mártires

Cosme e Damião, que os nagôs chamam de *Beje (Ibeji)*, os angolas de *Vunji* e os jejes de *Hoho*; é bem difundida a crença nos privilégios sagrados dos gêmeos, que estes orixás protegem. Carneiro (1936) já registrava o emprego, nos terreiros baianos, do termo *doú* (cujo étimo parece ser *dosu* para designar o último dos trigêmeos ou a criança nascida após um parto duplo de sua mãe: “o filho que vem depois de uma barriga de mabaços”). (*Doú* é ainda o teônimo do terceiro dos *Beje*, que aqui recebe culto junto com os “santinhos”, sendo por vezes representado na imagem, na estatueta venerada, com a mesma figura de Cosme e Damião, embora bem menor, e colocado entre os dois.) É também um bocado difundida entre nós a crença de que os órfãos são especialmente protegidos pelo espírito da mãe; e embora eu não tenha notícia do uso das palavras *agosu* e *tohosu* por estes lados (mesmo entre o “povo de santo”), já muitas vezes ouvi falar aqui nas peculiaridades mágicas (sorte excepcional, “malineza”, esquisitece, refinada malandragem) da pessoa que vem ao mundo “de ré” (“de cu pr'a lua”)... e conheço inúmeras histórias de recém-nascidos prodigiosos “que já saem da barriga da mãe com todos os dentes”, ou “com cabeleira”, ou até “falando”. Existe, nos meios populares, e em particular nos terreiros baianos, toda uma mitologia dessas crianças extraordinárias. Como já afirmei em outro trabalho, não seria difícil reunir, na Bahia, uma coletânea de “*enfant terrible tales*”.

Os *abicu*, particularmente, têm uma forte presença no imaginário dos terreiros.

Uma senhora muito aflita com a saúde de seu bebê pediu-me que a levasse a uma ialorixá minha amiga, para uma consulta; não me esqueço da expressão dolorosa da mãe-de-santo ao fazer aos búzios a pergunta crucial: *Abicu?* Acredita-se aqui também que são *abicu* “retornados”, ou ainda possíveis *abicu* salvos pelo orixá da fatalidade da morte precoce, as crianças nascidas no runcó, na clausura mística, durante a iniciação de suas mães. Estas pessoas são “feitas” ao vir à luz: com os primeiros cuidados, recebem os “preparos” místicos, de modo que ficam iniciadas. A propósito delas, parece claro que não se pode falar em crise de conversão... em princípio. O simples fato de que esses iniciados “precoce” sejam identificados como *abicu* mostra que eles são vistos como protagonistas de uma peripécia terrível: de um modo crítico, o nascimento e a morte se avizinham em sua existência. E eles só se recuperam da crise funesta logrando uma vida humana de duração normal, graças à iniciação.

Pode-se dizer, portanto, com relação aos “feitos”/abicu, que a dupla peripécia de seu nascimento/iniciação é percebida pelo “povo de santo” como um “episódio” complementar ao de aflições “preliminarmen-te vividas” por eles, segundo a crença vigente a seu respeito. A iniciação precoce corresponde, neste caso, à “crise” superlativa de uma morte precoce.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, R. *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco*. Rio de Janeiro, Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1945.
- BRAGA, J. *O Jogo de Búzios*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *A Noção de Bruxaria como Explicação de Infortúnios*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1973.
- FICHTE, F. *Etnopoesia*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- HERSKOWITS, M. J. & HERSKOWITS, F. *Dahomean Narrative*. London, Routledge & Kegan Paul, 1938.
- JESUS VIEIRA, H. de. “Maria de Zangô”, in *Encontro de Nações-de-Candomblé*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, in M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Edusp, 1974.
- LINTON, R. *The Study of Man*. New York, D. Appleton Century, 1936.
- MELATTI, J. C. “O Mito e o Xamã”, in *O Mito e o Xamã*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
- NADEL, S. F. “Shamanism in the Nuba Mountains”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. LXXVI, Part I, 1946.
- RAMOS, A. *O Negro Brasileiro: Ethnografia Religiosa*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1940.
- SKULTAS, V. “Empathy and Healing: Aspects of Spiritualist Ritual”, in J. B. London (ed.), *Social Anthropology and Medicine*. London, Academic Press, 1976.
- YOUNG, A. “Some Implications of Medical Beliefs and Practices”, in *American Anthropologist*, vol. 78, nº 1, 1976, pp. 5-24.



GLOSSÁRIO

Abiã - candidato à iniciação no culto do candomblé.

Angola - etnônimo; designativo de um rito do candomblé.

Assentar o santo - consagrar e instalar num santuário os sacra do orixá patrono de uma pessoa, de modo que o santo (o deus assim "individualizado") passa então a considerar-se fixado neste assentamento, onde recebe culto.

Babalaô - adivinho, o mesmo que *olhador*.

Babalarixá - iniciador, sacerdote supremo que dirige o culto num terreiro de candomblé. O mesmo que *pai-de-santo* e *tata de inquite*.

Bamburucema - teônimo; nome de divindade feminina, a "rainha dos raios", no rito angola do candomblé. Equivale a *Oiá* ou *lansã* (nagô).

Beje (var. *Beji*, *Ibeji*) - teônimo; nome dos gêmeos divinos da mitologia ioruba, cultuados no candomblé, no rito nagô; equivale aos termos *Vunji* (angola) e *Hoho* (jeje).

Bolar - entrar em transe cataléptico (isto sucede aos neófitos em vias de iniciar-se no candomblé).

Bori - rito pré-iniciático envolvendo sacrifício e dedicação de oferendas "à cabeça", isto é, ao orixá patrono do paciente.

Caboclo - tipo de entidade (espírito), representada geralmente como indígena brasileiro, cultuada no candomblé.

Casa de Inquices - casa de culto dos *inquices*, isto é, de divindades do candomblé, no rito angola.

Dar santo - entrar em transe, sofrer o arrebatamento entusiástico no culto do candomblé. O mesmo que *receber santo*.

Dono da cabeça - deus patrono de uma pessoa.

Ebômin (var. *ebame*) - iniciado(a) de elevado status, sênior, num grupo de culto do candomblé.

Equede - pessoa de sexo feminino iniciada para o ministério dos *orixás*, insuscetível ao transe.

Exu - teônimo nagô; nome de divindade caracterizada como mensageiro dos grandes deuses, que preside às passagens, senhor das encruzilhadas.

Fazer a cabeça (= fazer o santo) - iniciar-se, ou (com compl. restr., nas expressões "fazer a cabeça de...", "fazer o santo de...") iniciar alguém no culto do candomblé.

Feito(a) - iniciado(a) no culto do candomblé.

Feitura - iniciação no culto do candomblé.

Filho-de-santo - iniciado no culto do candomblé.

Iaô - noviço(a), iniciado(a) no culto do candomblé, júnior.

lansã - teônimo nagô; nome de divindade feminina também conhecida, no mesmo rito, como *Oiá*. Equivalente a *Bamburucema* no rito angola.

lalarixá - iniciadora, sacerdotisa suprema que dirige um grupo de culto do candomblé. O mesmo que *mãe-de-santo* e *mameto de inquite* (rito angola).

lemanjá - teônimo nagô; nome de divindade feminina, a "rainha dos mares".

Ifá - teônimo nagô; nome de divindade (masc.) que preside ao destino e aos jogos divinatórios.

Ilê Axé - casa de culto do candomblé.

Inquite - divindade; termo angola equivalente a *orixá*.

Jogo de búzios - jogo divinatório realizado com pequenos búzios (cauris).

Jeje - etnônimo; designativo de um rito do candomblé.

Juntô - divindade que tem um papel auxiliar, secundário, na custódia de uma pessoa.

Kelê - gargantilha de miçangas usada pelos neófitos no culto do candomblé durante o período da iniciação.

Ketu - nome de uma antiga cidade ioruba, situada no território da atual República do Benin; termo usado como etnônimo e designativo de um rito do candomblé.

Lembarenganga - teônimo angola; nome do pai de todos os *inquices* (*orixás*, *deuses*) cultuados no candomblé.

Mameto, mameto de inquite - o mesmo que *mãe-de-santo*: título da iniciadora e sacerdotisa suprema de um grupo de culto do rito angola do candomblé.

Nação - conjunto dos seguidores de um determinado rito do candomblé.

Nsumbo - teônimo angola; nome da divindade responsável pelas doenças e pela saúde.

Odé - teônimo nagô (ao pé da letra, o "caçador"); o mesmo que *Oxóssi*, o *orixá* que preside à caça.

Ogan - pessoa do sexo masculino iniciada para o ministério dos *orixás*, insuscetível ao transe.

Ogum - teônimo nagô; nome de divindade (masc.) que preside à guerra e domina os metais.

Oiá - teônimo nagô; o mesmo que *lansã*.

Olhador - adivinho, especialista no *jogo dos búzios*.

Olhar os búzios, olhar - realizar o jogo divinatório com os cauris, consultando as divindades por este intermédio.

Omolu - teônimo nagô; nome da divindade responsável pelas doenças e pela saúde.

Omon orixá - o mesmo que *filho(a, o, as)-de-santo*: iniciado(a, os, as) no culto do candomblé.

Omon Oxum - "filho"(a, os, as) de *Oxum*: pessoa consagrada ao orixá *Oxum*.

Orixá - divindade.

Oxalá - teônimo nagô; nome do pai de todos os *orixás*.

Oxóssi - teônimo nagô; o mesmo que *Odé*.

Oxum - teônimo nagô; nome de divindade feminina considerada a senhora das águas doces, orixá do amor.

Pai-de-santo - iniciador, sacerdote supremo num grupo de culto de candomblé.

Runcó - clausura iniciática.

Santo - o mesmo que *orixá*, divindade cultuada no candomblé.

Tata, tata de inquite - iniciador, sacerdote supremo num grupo de culto do candomblé de rito angola.

Tempo - nome de uma divindade cultuada no candomblé de rito angola.

Vodun - termo jeje (ewe) equivalente a *orixá*, nome genérico dado às divindades cultuadas no candomblé.