

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

UM ESTUDO SOBRE
OS SONHOS NO CANDOMBLÉ

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ORIENTADA
PELO PROF. DR. ANTÔNIO DA SILVA CÂMARA
E APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM
CIÊNCIAS SOCIAIS.**

LUIZ FELIPE DE QUEIROGA AGUIAR LEITE

SALVADOR, 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

UM ESTUDO SOBRE
OS SONHOS NO CANDOMBLÉ

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO ORIENTADA PELO
PROF. DR. ANTÔNIO DA SILVA CÂMARA E
APRESENTADA AO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM CIÊNCIAS
SOCIAIS.

LUIZ FELIPE DE QUEIROGA AGUIAR LEITE

SALVADOR, 2008.

L533 Leite, Luiz Felipe de Queiroga Aguiar
Um estudo sobre os sonhos no candomblé / Luiz Felipe de Queiroga Aguiar
Leite. - Salvador, 2008.
109 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Antonio da Silva Câmara
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

1. Candomblé. 2. Sonhos. 3. Antropologia. 4. Cultos afro-brasileiros.
I. Câmara, Antonio da Silvia. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 299.67

Para Dona Iêda

Agradecimentos

Agradeço, por diferentes motivos, ao Departamento de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia; ao Prof. Dr. Reginaldo Prandi, que me indicou o tema deste trabalho; a meu pai, Luiz Aguiar e minha mãe, Iêda Queiroga, sempre presentes mesmo à distância; a Nicolau Parés, Míriam Rabelo, Luciana Duccine e Antonio Câmara, três olhares de faca e espada muito bem afiadas e aos informantes que puseram seus sonhos neste trabalho.

A prova

Se um homem atravessasse o Paraíso em um sonho e lhes dessem uma flor como prova de que havia estado ali, e se ao despertar encontrasse essa flor em sua mão... então o quê?

S. T. Coleridge

Cada idioma produz aquilo de que necessita.

Jorge Luis Borges

RESUMO

O presente trabalho estuda os sonhos no candomblé, sua natureza importância e simbologia, entre indivíduos do candomblé ketu baiano e do xangô pernambucano.

O trabalho utiliza como base teórica os pressupostos daquela que se convencionou a chamar de 'nova antropologia onírica', termo cunhado por Barbara Tedlock em artigo de mesmo nome publicado no *Dreamg: journal of association for study of dreams*, em 1991. Para a 'nova antropologia onírica', o sonho é analisado como evento comunicacional compartilhado capaz de remeter aos aspectos culturais de um grupo em estudo. Dá-se atenção ao contexto em que o sonho é narrado, ao sistema interpretativo da própria cultura em estudo a à experiência individual do sonhador.

Realizamos, então, uma exposição do candomblé: de sua origem como religião africana a sua organização social e litúrgica como culto afro-brasileiro.

Com base nos pressupostos da nova antropologia onírica, analisamos os sonhos colhidos em campo a partir das categorias encontradas durante a pesquisa: natureza dos sonhos, sonhos iniciáticos, sonhos sexuais, sonhos e ebós, os 'sonhadores mensageiros' e a forma dos orixás em sonhos.

Ainda expomos alguns casos mais completos, onde pudemos analisar os sonhos em uma de suas principais funções: a de *chamamento religioso*.

Palavras chave: 1. Candomblé. 2. Sonhos. 3. Antropologia. 4. Cultos afro-brasileiros.

ABSTRACT

The present paper studies the dreams on candomblé, its nature, importance and symbology, among individuals of Bahia state “ketu candomblé” and Pernambuco state “xangô”.

The essay uses as its theoretical basis the presupposition of the so called ‘the new anthropology of dreaming’, term coined by Barbara Tedlock on an article of the same name published on ‘Dreaming: journal of association for study of dreams’, in 1991. For ‘the new anthropology of dreaming’, the dream is analysed as a shared communicative event able of remitting to the cultural features of a studied group. It’s given attention to the context at which the dream is narrated, to the interpretative system of the own culture being studied and to the dreamer individual experience.

Then, we draw an exposition of candomblé: from its beginning as african religion to its social organization and liturgy as an afro-brasilian cult.

On the basis of the the new anthropology of dreaming, we analyse the dreams harvested on the field from categories found along the research: dreams’ nature, initiation dreams, sexual dreams, “ebós and dreams”, the “messengers dreamers” and the shape of “orixás” in dreams.

Also, we display some of the most complete cases where we could analyse the dreams at one of its foremost functions: the “religious calling”.

Key words: 1. Candomblé. 2. Dreams. 3. Anthropology. 4. Cults afro-brazilians.

TABELA

Tabela Indicativo do *corpus* de relatos dos sonhos de entrevistados

ANEXO

Anexo Relatos de sonhos de entrevistados

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1 Uma teoria para o estudo dos sonhos	17
1.1. 'A nova antropologia Onírica'	18
1.2. Símbolos e mitos: embasamento para análise	24
1.3. A experiência do antropólogo dos sonhos, sua resposta subjetiva ao trabalho de campo, possíveis incompatibilidades teórico-metodológicas	26
Capítulo 2 Aspectos básicos para compreensão do candomblé.....	31
2.2. Organização dos grupos de culto	34
2.3. Os graus hierárquicos	38
2.4. As formas de entrar para o culto ou o 'apelo do santos'	41
2.5. Os orixás cultuados no candomblé	42
Capítulo 3 Categorias para análise dos sonhos	47
3.1. A natureza dos sonhos para o candomblé, os sonhos "verdadeiros" e os sonhos "falsos".....	47
3.2. A interpretação dos sonhos e o oráculo	50
3.3. Sonhos iniciáticos: os sonhos do iyawô	53
3.4. Os sonhos sexuais	60
3.5. Sonhos e ebós	62
3.6. Os 'sonhadores mensageiros'	64
3.7. Representação dos orixás nos sonhos	68
Capítulo 4 Alguns casos para análise: <i>o chamamento religioso</i>	75
4.1. Cristina	75
4.2. Nicolau	78
4.3. Hugo	83
4.4. Betania	85
4.5. Mari	85
5. Considerações finais	88
6. Glossário	91
7. Referências	94

8. Tabela	97
9. Anexo	98

INTRODUÇÃO

É escassa a bibliografia sobre os sonhos no candomblé. Com exceção dos trabalhos de Segato (1995) e Araújo (2002), que comentaremos adiante, os sonhos aparecem eventualmente, compondo os temas e abordagens dessa religiosidade, como exposto na obra de Nina Rodrigues (1935: 132):¹

Um rapaz creoulo, filho de Africanos que tinham sido ambos pais de terreiro, referiu-me que não há muitos mezes foi um dia surpreendido pela visita muito matutina de um velho Africano que elle há muito não via e que tinha sido intimo amigo de seu pai. Esta visita tinha por fim communicar-lhe que a alma de seu pai havia parecido em sonho na noite anterior, e lhe rogara que obrigasse o filho a fazer o sacrificio de um gallo. É coisa estranha, acrescentava elle, poucos dias antes desta visita uma rapariga cujo santo tinha sido feito por seu pai, tendo caído de santo em um candomblé lhe havia declarado igualmente que a alma de seu pai pedia o sacrificio de um gallo. Inquiri si já tinha sido feito o sacrificio reclamado e elle confessou-me que ia fazel-o no domingo proximo, época que tinha sido designada” (1935: 132).

Intriga não haver trabalhos na tradição dos estudos da religiosidade afro-brasileira que tenham como tema central os sonhos. É notória a sua presença no candomblé. Um observador, minimamente atento, perceberá o óbvio: que os sonhos podem ser uma mensagem do orixá e que é preciso saber o que querem dizer.

O candomblé é religião iniciática. Como em todo processo iniciático, o acesso ao conhecimento se dá pela introdução do indivíduo através de competentes ritos de passagem que o preparam para a vida religiosa, integrando-o ao sistema cosmológico e às regras e estruturas hierárquicas da organização sacerdotal. Em todo o processo que liga um indivíduo a uma casa de culto, desde sua aproximação, aceitação no *corpus* de devotos, identificação como iniciado e membro atuante de um *egbé*², os sonhos podem estar presentes apontando caminhos a seguir, clareando dúvidas, prevendo acontecimentos, revelando aspectos de sua natureza, revelando

¹ Nina Rodrigues foi o primeiro estudioso do candomblé. Publicou o “L’animisme fétichiste des nègres de Bahia” em 1900, na França, obra que veio a ser publicada em 1935 no Brasil. Nina era médico psiquiatra, partidário das idéias do determinismo racial em voga em meados do século XIX. Acreditava na inferioridade da raça negra e na degenerescência do mestiço.

² Egbé significa sociedade. O Egbé é composto pelos membros dos terreiros que residem nele e no espaço físico ao seu redor, como veremos. O Egbé, geralmente, é também registrado como uma sociedade civil.

necessidades espirituais do indivíduo ou da casa em questão. Segundo experencia o povo de santo, os sonhos fazem parte do sistema religioso do candomblé.

A proposta deste trabalho é estudar os **Sonhos no Candomblé**, sua natureza, importância e simbologia, tais como são compreendidos e experienciados pelos integrantes da religião. A análise buscou indivíduos dos grupos tradicionais de rito ketu baiano e do xangô pernambucano.

Para realização da proposta entrevistamos indivíduos de terreiros antigos de Salvador e de Recife. Frequentamos suas casas de culto apenas observando. Por motivos de preservar a identidade das casas e dos integrantes ocultamos os nomes que constam no trabalho.

Foram realizadas 14 entrevistas entre integrantes da religião, pessoas que tinham alguma aproximação com o culto e pessoas que não tinham vínculo algum com a religião, mas tiveram sonhos referentes ao candomblé. Entrevistamos dez informantes em Salvador e quatro em Recife. Setenta e quatro sonhos ao todo foram relatados, como consta em anexo.

Seguindo as linhas teórico-metodológicas da ‘nova antropologia onírica’³, como veremos adiante, a análise partiu de dois caminhos: da observação das narrativas oníricas compartilhadas em seu contexto religioso e da coleta das narrativas oníricas em entrevistas realizadas.

No primeiro caso, reconhece-se que os sonhos estão inseridos numa “específica dimensão cultural” (Araújo, 2002: 45), compreendendo-se a necessidade de estarmos presentes nas situações nas quais são compartilhados. Da observação dessas situações de compartilhamento em tempo real se realizará parte da *avaliação*⁴ etnográfica.

³ O termo foi cunhado por Barbara Tedlock no artigo intitulado: *The New Anthropology of Dreaming*, publicado no segundo número do *Dreamg: journal of association for study of dreams*, em 1991. A ‘nova antropologia onírica’ não é concebida como um movimento. São estudiosos interessados no fenômeno onírico que compartilham de certas premissas teórico-metodológicas utilizadas para o estudo dos sonhos. Ela pode ser considerada um desenvolvimento dos estudos da Escola de Cultura e Personalidade, iniciada por Franz Boas nos Estados Unidos.

⁴ Termo que Geertz (1989: 26) utiliza em contraposição à *verificação* científica das *hard sciences* (ciências de base matemática, consideradas mais exatas). A antropologia seria então uma ciência *soft*, como o próprio autor diz.

No segundo caso, reconhece-se que os sonhos participam e remetem a todo o espectro social, cultural, religioso, econômico, etc.; e a partir deles pode-se ir ao encontro do sistema metafísico e simbólico da religião, das suas concepções cosmológicas e mitológicas.

Quantitativamente, a análise dos sonhos em situações de compartilhamento se apresentaram substancialmente menores que as situações usuais de entrevistas. As situações de compartilhamento são difíceis pela própria característica dos sonhos de poderem vir a ter relações com os segredos do culto e com as particularidades do devoto; segredos e particularidades que às vezes se confundem. Os sonhos são relatos geralmente cheios de reserva. A análise de eventos comunicativos de compartilhamento onírico, no caso específico de sonhos contados ao Babalorixá ou Iyalorixá, advém da análise do depoimento do sonhador que transmitiu a informação em entrevista. Tivemos apenas a oportunidade de observar os eventos à distância, ou eventualmente, um ou outro relato que não pôde ser registrado.

De qualquer forma, a análise não ficou prejudicada, pois as situações de compartilhamento formam um padrão que se repete. Elas informam o contexto em que os sonhos narrados nas entrevistas são enunciados. Ao mesmo tempo, nas entrevistas, as características observáveis do compartilhamento onírico estão presentes, seja na descrição do momento em que o sonhador conta seu sonho ao orientador espiritual ou a outro indivíduo; seja na própria relutância do sonhador em expor sua experiência onírica, que indica a particularidade do sonho, sua relação com o segredo e com o sistema simbólico da religião.

Não diferenciamos sonhos de visões, pois os próprios integrantes não o fazem, como constata Segato⁵ (1995: 145), alguns dos sonhos se aproximam mais da visão do que do sonho, porque “não são recordados como tendo ocorrido enquanto a pessoa estava efetivamente dormindo”. Importa-nos a forma pela qual os integrantes da religião concebem sua experiência onírica e como definem o fenômeno onírico em si, o sonho.

⁵ Rita Laura Segato, desenvolveu estudo no xangô pernambucano, intitulado *Santos e daimones*. Ele reserva 19 páginas ao estudo dos sonhos. Comentaremos adiante.

Outra importante dificuldade foi a de lidarmos com o relato do sonho. Não pudemos determinar uma uniformidade ao colher as narrativas oníricas. Com alguns pudemos usar gravador de som, outros não permitiram. Todas as entrevistas foram feitas pessoalmente, gravando ou escrevendo à maneira jornalística. Uns poucos contatos complementares foram realizados por internet ou por telefone. As entrevistas foram divididas em três momentos simples e distintos: foi pedido que falassem de sua vida e sua relação com o candomblé; que contassem alguns sonhos significativos do período anterior ou posterior ao seu vínculo com a religião (caso tenham se vinculado) e sua opinião sobre os sonhos, sobre sua importância e sua natureza.

Desta forma, muitas entrevistas foram muito além dos sonhos, adentrando algumas vezes, na vida pessoal dos integrantes ou em várias questões do culto não necessariamente relacionada diretamente com os sonhos. Uma e outra foram de extrema importância para o reconhecimento de sua particularidade cultural.

Quanto à narrativa onírica em si, o cuidado maior foi de extrair o máximo de detalhes possíveis, primeiro, porque é normal não apenas esquecer um ou outro aspecto do sonho, mas reter do sonho que se teve, apenas os aspectos mais significativos e até modificá-los, ou enfatizando alguns aspectos, ou suprimindo outros, como em uma narrativa mítica. Não foi possível identificar essas diferenças no relato. Trabalhamos apenas com o que nos foi dado de primeira mão. Identificamos um único exemplo que será comentado adiante: o da primeira informante, que foi contactada no início da pesquisa e perto de finalizar o *corpus*.

Não foi possível incluir o corpus completo na escrita da Dissertação. Encontra-se, em anexo, os sonhos colhidos durante todo o trabalho e referências dos integrantes, todos com codinomes.

O trabalho foi dividido em 4 partes distintas:

No primeiro capítulo, realiza-se uma breve revisão dos estudos dos sonhos na antropologia, seguido da explanação das diretrizes teórico-metodológicas da 'nova antropologia

onírica`; expõe-se a relação dos símbolos, dos mitos e dos sonhos: base para a interpretação dos sonhos; e comenta-se sobre a experiência daqueles que são conhecidos por 'os antropólogos dos sonhos`.

No segundo capítulo, comenta-se a procedência dos grupos africanos, a fundação do candomblé; expõe-se uma breve apreciação da natureza dos orixás, comenta-se o candomblé como uma família, o candomblé como uma sociedade; expõe-se sua liturgia: seus graus hierárquicos, os cargos da religião, as formas de entrar para o *corpus* de devotos e um breve resumo sobre cada orixá cultuado.

No terceiro capítulo, depois de coletados e organizados, divide-se os sonhos em categorias encontradas a partir da própria pesquisa e realiza-se uma interpretação dos sonhos a partir de seu próprio contexto. Procura-se compreender os sonhos da forma como os próprios integrantes da religião o compreendem e experienciam. Utiliza-se das próprias interpretações dos integrantes e interpreta-se a partir do conhecimento adquirido em campo e das leituras realizadas. Comenta-se a natureza dos sonhos para o candomblé, os sonhos "verdadeiros" e os sonhos "falsos" (terminologia de uma integrante do candomblé baiano); a relação da interpretação dos sonhos e o oráculo; os sonhos iniciáticos, principalmente centrados nos sonhos do iyawô; os sonhos sexuais; a relação dos sonhos com os ebós realizados a partir deles; comenta-se uma categoria diferenciada de sonhador: os que denominamos de 'sonhadores mensageiros` e realiza-se uma breve exposição da representação dos orixás nos sonhos, a forma que se apresentam nos sonhos colhidos.

No quarto capítulo, relata-se alguns casos significativos sobre o tema que se apresentaram mais completos para a análise.

CAPÍTULO 1

UMA TEORIA PARA ESTUDO DOS SONHOS

Como dito, nossa tradição antropológica não contempla trabalhos sobre os sonhos no candomblé.⁶ Segato, em *Santos e daimones*, de 1995, realiza análise com base na teoria dos arquétipos de Jung, utilizando-a para esclarecer os tipos psicológicos dos orixás do xangô de Pernambuco. Seu trabalho não tem como foco central os sonhos. Ela os utiliza eventualmente, mas ainda reserva dezenove páginas para categorizá-los e chega a algumas conclusões: que os sonhos são meios de contato com o sobre-humano; que os sonhos ajudam a mostrar a representação física dos deuses e os gestos que dão expressão aos seus estados de ânimo característicos; que através dos sonhos os deuses passam por um processo de produção imagética individual que termina por complementar a imagem dos santos, incompleta pela fragmentação do *corpus* mítico constatada pela autora entre o povo do xangô; e que os sonhos, enfim, são considerados como formas narrativas que preenche um papel semelhante ao dos mitos, pois atualizam as imagens das divindades.

Só recentemente, um trabalho se destaca: Araújo desenvolve estudo entre o povo jêje do Maranhão e da Bahia⁷. *O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro* utiliza como

⁶ Bastide também estudou os sonhos em religiões tradicionais e na nossa sociedade, especificamente, às vezes diferenciando-os por classe social e por raça. Os sonhos no candomblé aparecem apenas como mais um dos exemplos à investigação. Utilizava conhecimento da psicologia e da sociologia, com base respectivamente em Freud e Durkheim. Para Bastide (1950: 240), o pensamento simbólico tinha uma fonte revelada por Freud e os psicanalistas: a máscara imposta pela libido; e uma outra revelada por Durkheim e por Mauss: os momentos da efervescência social. Como Bastide diz: “os símbolos sociais podem penetrar no sonho e por isso mesmo mudar de significado; graças ao próprio mecanismo do pensamento onírico, os símbolos libidinosos podem penetrar na cultura, aí introduzindo uma série de elementos cuja interpretação depende do domínio psicanalítico. Conclui-se que as duas ciências são independentes mas suas fronteiras são movediças; conseqüentemente, a complementaridade de ambas se revela indispensável a uma pesquisa que pretende ser “total””(id. 240). Bastide também escreveu *El sueño, el trance y la locura*, onde estudou a relação destes três estados da mente.

⁷ O estudo tem como foco a nação jêje do Maranhão e da Bahia, mas também buscou informações em outras nações: xangô pernambucano, ketu, angola. Na Bahia o estudo foi realizado no Cejaundê (grafia do autor), terreiro situado na cidade de Cachoeira, Recôncavo baiano. O trabalho é do ano de 2001 e foi apresentado à Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de Mestre em Sociologia. É mister apontar certas diferenças significativas entre o trabalho de Araújo e este que se apresenta: Araújo ainda pesquisou em duas outras nações não incluídas nesta pesquisa: a jêje e a angola, enquanto este estudo centrou-se nas casas tradicionais nagô da nação ketu baiano e nagô-egbá pernambucano. Outra diferença significativa é que Araújo utiliza alguns direcionamentos teóricos da ‘nova antropologia onírica’ que não foram usados nesta pesquisa, como se verá neste capítulo. Além disso, concordamos com Araújo e com os estudiosos da ‘nova antropologia onírica’ quanto à importância dos

base um arcabouço teórico-metodológico da chamada '*Nova Antropologia Onírica*'. Visando evidenciar o objeto de estudo em seus aspectos analisáveis, escolhemos trabalhar com algumas de suas diretrizes.

Praticamente novo no campo dos estudos da religiosidade afro-brasileira, o caráter pioneiro do trabalho traz dificuldades no caminho a seguir. Eleger um novo objeto de estudo destoa do que já é legitimado na área e é preciso buscar novas formas de análise, às vezes, através de estudo interdisciplinar que nem sempre se encontra no cânon estabelecido.

1.1. 'A Nova Antropologia Onírica'

Na antropologia, os primeiros estudos do fenômeno onírico iniciaram-se com Tylor⁸. Para o autor, o esforço do homem em compreender estados como a morte, o sono e o sonho, o fizeram crer na existência da alma, a partir da existência de um suposto duplo espiritual que viajaria durante o sonho. Estas crenças primitivas dariam aos sonhos o *status* de fundadores da religião. Alguns anos depois, Lévy-Brühl (1857-1939), desenvolve suas considerações sobre *A Mentalidade Primitiva*, obra de 1922. O autor irá considerar o sonho como canal de interação entre o mundo visível e o invisível, que ocorrerá porque haveria entre o homem e as *potências invisíveis*, uma *participação mística*, termo cunhado pelo autor.⁹

Para la mentalidad primitiva, como es sabido, el mundo visible y el mundo invisible forman un todo. La comunicación entre lo que llamamos la realidad sensible y las potencias místicas es, pues, constante. Pero ninguna parte puede efectuarse de una más inmediata y más completa que en los sueños, donde el hombre pasa y repasa de un mundo al otro sin advertirlo (Lévy-Brühl, 1957:89).

mitos e dos símbolos na interpretação dos sonhos, mas discordamos no que tange a sua forma de atuação dentro da realidade do povo de santo, como veremos no terceiro capítulo.

⁸ Edward Burnett Tylor (1832 - 1917), inglês vinculado a Escola Evolucionista. Sua principal obra foi *Primitive Culture*, de 1871.

Era a fase da antropologia de centrar-se no conteúdo dos sonhos, preocupando-se apenas em coletar, organizar e classificar os sonhos nativos¹⁰.

Nos estudos antropológicos que se seguem, os sonhos são tratados secundariamente. Os antropólogos preocupam-se em analisar o conteúdo dos sonhos ratificando ou negando a teoria freudiana. É a época de Kroeber, Goldenwiser, Malinoswki e Van Gennep que criticaram a rigidez da teoria freudiana e das fontes de seus dados etnográficos (Araújo, 2002: 30). Malinowski, em *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*, dirá que os Melanésios não têm interesse pelos seus sonhos: “Será esta ausência de sonhos, ou melhor, de interesse pelos sonhos, devido ao fato de estarmos tratando com uma sociedade não reprimida, uma sociedade na qual o sexo enquanto tal não é de modo algum coagido?”(Malinowski apud Araújo, 2002: 28).

Mas com Freud uma ruptura -ou para alguns uma estagnação¹¹- ocorre nos estudos oníricos. A universalidade da interpretação freudiana fixou os significados dos símbolos:

Ao enveredar por uma perspectiva que valorizava sobremaneira a libido sexual, erotizando a realidade, a interpretação dos sonhos (freudiana) tornou-se monótona e mecânica, associando sempre o conteúdo onírico a signos fixos, esvaziando os símbolos (Araújo, 2002: 30).

Ao mesmo tempo que se encontrou uma via de acesso ao sonhos cientificamente aceita, os símbolos se estagnaram. Os sonhos ganharam um intérprete exclusivo, único: o psicólogo, aquele que detém as “chaves” hermenêuticas para se compreender o universo onírico do sonhador. Os novos estudos dos sonhos negam a universalidade da análise freudiana, pois, como diz Araújo citando Musumeci,

(...) aspectos nodais da antropologia como “a ênfase na diversidade e especificidade das configurações culturais, o combate ao etnocentrismo, a relativização dos conceitos e dos valores universalistas do mundo ocidental”(Musumeci, 1991: 222), não poderiam se

⁹ A diferença significativa entre esses dois autores é que “Lévy-Brühl enfatiza a importância do sonho no processo de comunicação com o ‘sobrenatural’ e não na gênese da religião” (Araújo, 2002: 22); como teorizou Tylor.

¹⁰ Também a essa época os autores Jackson Lincoln e Charles Seligman desenvolveram seus estudos sobre os sonhos. O primeiro escreveu “*The dream in primitive culture*” em 1935 e o segundo, “*Note on dreams*” de 1921 e “*Type dreams: a request*”, de 1923.

¹¹ A teoria freudiana teria se tornado um “clichê paralisador da dúvida filosófica e do espírito de pesquisa”(Hillman apud Araújo, 2002: 31).

ajustar às principais proposições da teoria freudiana: a ênfase na sexualidade, a universalidade do complexo de Édipo, o inconsciente constituído na infância e resultante da subjetividade (...) a antropologia terminou por compreender que não devemos impor categorias interpretativas, como as derivadas da teoria freudiana, ao material onírico nativo das culturas estudadas (2002: 35).

Em meados da década de 70, surge uma nova abordagem antropológica do fenômeno onírico “caracterizada por um interesse multifacetado pela pesquisa dos sonhos, que supera o momento da polarização da teoria freudiana e as proposições acanhadas da *Escola de Cultura e Personalidade*”¹² (id. 36). Essa nova abordagem trata cultura e personalidade como fenômenos de uma interação social, “é o processo que une o indivíduo com o cultural, estando a cultura incorporada na personalidade do sujeito”(Bock, 1980: 136); ela busca instrumentos teóricos e noções que se mostrem capazes de

(...) perceber o fenômeno onírico numa visada que incluisse simultaneamente o indivíduo e a cultura, não separados ou em relação, mas agindo conjunta e simultaneamente na elaboração, relato e interpretação do sonho (Araújo, 2002: 40).

O primeiro marco dessa nova abordagem antropológica dos sonhos, foi o Colóquio Internacional intitulado: *Le rêve et las sociétés humaines*,¹³ organizado por Roger Callois e Gustav von Grunebaum, na Abadia de Royaumont, em 1962, na França. O colóquio foi precursor

(...) de todos os avanços recentes na pesquisa onírica. Tendo como ponto de partida metodológico a constatação de que na modernidade temos nos preocupado cada vez menos com nossos sonhos, o colóquio procurou cobrir, através de estudos interdisciplinares, uma ampla gama de culturas e mostrar os avanços em pesquisa

¹² A escola de Cultura e Personalidade estuda “o conteúdo manifesto dos sonhos como reflexo da interação entre personalidade e cultura”(Hillman, D, 1989: 120). Ela surge nos idos de 40 e além de Hillmann, tem como representantes Ruth Benedict, que introduz a noção de *patterns*, modelo cultural; Ralph Linton e M. J. Herskovits.

¹³ No colóquio Rahman trata sobre um certo aspeto onírico do mundo mulçumando da baixa idade média; Oppenheim, sobre os sonhos proféticos do antigo oriente; Eliade, sobre sonhos iniciatórios entre os xamãs siberianos; Meier e Brelich, sobre o sonho na Grécia Antiga, o primeiro sobre a importância deles na concepção religiosa da Grécia e o outro sobre seu emprego nas curas no templo; Eggan, expõe a perspectiva cultural dos sonhos entre os índios hopis; Devereux, sobre os sonhos patogênicos nas sociedades não-ocidentais; Bastide, sobre os sonhos numa perspectiva sociológica; Zambrano, relaciona o sonho com a criação literária; Paci, analisa-os a partir de uma perspectiva fenomenológica; Ebon e Servadio tratam dos sonhos pela perspectiva da parapsicologia, da paranormalidade; Marjasch, sobre a psicologia do sonho em Jung; Demente, sobre a psicofisiologia do sonho, o sonho REM; G. E. Grunembaum, ensaia sobre a função cultural do sonho no islamismo clássico e finalmente Callois, sobre as problemáticas suscitadas pela imagem onírica.

comparativa sobre sonhos, sem fixar-se exclusivamente nas diferenças e especificidades culturais (Shulman apud Araújo, 2002: 40).

O segundo evento, de similar importância, veio acontecer em 1982. Um seminário para especialistas sob o título: *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, realizado em Santa Fé, nos Estados Unidos e organizado por Barbara Tedlock, contou com a presença de nomes significativos como: Gilbert Herdt, Waud Kracke e Douglas Price-Williams. O seminário tratou de temas que passaram a ser discutidos sistematicamente pelos antropólogos engajados na pesquisa onírica:

...a concepção do sonho como evento comunicacional compartilhado, a atenção à escolha de formas particulares de relatos oníricos (narrativas ou performances), a seleção dos ouvintes e do momento de se fazer o relato, a categorização (sonhos a serem compartilhados e sonhos a se manterem em segredo) (Araújo, 2002: 41).

Ampliam-se as diretrizes dos estudos oníricos a partir do desenvolvimento do que se convencionou chamar de Antropologia Pós-Moderna.¹⁴ Deixou-se de apenas coletar sonhos e relacioná-los a teorias advindas de uma hermenêutica ocidental para compreendê-los a partir da forma de interpretação própria do grupo que está sendo estudado; e o sonho, já como evento comunicacional compartilhado, é agora compreendido no contexto em que o próprio sonho é produzido e, portanto, no contexto em que é compartilhado e interpretado.

É parte de um amplo movimento dentro da antropologia que tem tido um rápido crescimento interessado na prática, interação, diálogo, experiência e performance, junto com os agentes individuais, atores, personagens, selves e sujeitos de toda essa atividade (Tedlock, 1991: 3).¹⁵

¹⁴ O termo *Antropologia Pós-Moderna*, foi cunhado por Stephen Tyler em um artigo de 1984 intitulado *The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The poetry of Paul Friedrichs* (A transformação poética na antropologia pós-moderna: a poesia de Paul Friedrichs). A antropologia pós-moderna tem influência marcante das noções de poder de Foucault (1926-1984) e da teoria da *desconstrução* de Derrida (1930-2004), onde o texto é desconstruído, revelando os *outros discursos nele presentes*. Considera-se questões como as condições de produção, o papel do autor, os recursos retóricos utilizados e a ausência de uma perspectiva crítica mediando a cultura descrita (do informante) em função da cultura para qual se escreve (do autor) (Silva, 2008).

¹⁵ Neste capítulo, as citações em língua inglesa estarão traduzidas e postas em itálico.

Percebe-se que os sonhos podem remeter a vários aspectos de uma cultura e que todos têm acesso ao imaginário onírico, dando-se atenção diária aos sonhos e aos acontecimentos do dia a dia das pessoas. A nova antropologia onírica trata os sonhos como captadores da atenção dos atores sociais; o sonho é visto como um

(...) 'fato social total', o que significa reconhecê-lo enquanto fenômeno capaz de expor a sociedade e suas instituições em vários de seus níveis. Na clássica concepção de Marcel Mauss, o "fato social total" participa de dimensões diversas e complementares da sociedade, estando nele presentes, ao mesmo tempo e de uma só vez, todo o espectro social, religioso, jurídico, moral, econômico, estético, morfológico (Araújo, 2002: 68).

Ou como expõe Lévi-Strauss: "A noção de fato social total está em relação direta com a dupla preocupação de ligar o social e o individual de um lado, o físico (ou fisiológico) e o psíquico de outro"(1974: 15).

Especificamente no campo escolhido para o estudo, os sonhos são valorizados em diversas situações inter-relacionadas:

Dentro e fora do contexto ritual, no universo sagrado e no profano. Considerado diacronicamente, é um fator importante para a iniciação do filho-de-santo na comunidade religiosa, recebendo atenção e sendo tratado com respeito e "dignidade" durante todo o tempo de participação do indivíduo nesta comunidade (...) Sincronicamente, os "grandes sonhos"¹⁶, isto é, aqueles cuja significação ultrapassa o sentido individual e remetem a toda a comunidade, têm papel especial para a sobrevivência do grupo, indicando caminhos e alternativas a serem seguidas. Em função de um sonho realizam-se sacrifícios e oferendas, requerendo do sonhador e/ou da comunidade empenho e dispêndio material (Araújo, 2002: 69).

Uma divisão deve-se deixar clara nesta abordagem dos sonhos. A diferença entre *sonhos narrados* e *sonhos como uma experiência privada da mente*.

¹⁶ "Um sonho com sentido coletivo vale em primeiro lugar para o sonhador, mas exprime também que seu problema momentâneo pode ser o de outros... Estes sonhos os primitivos os chamam de 'grandes'. Os primitivos da África Oriental, observados por mim, achavam que os sonhos 'grandes' só eram sonhados por pessoas 'grandes', isto é, por feiticeiros e chefes" (Jung apud Araújo, 2002: 69).

Nos últimos anos, as pesquisas oníricas tem se tornado sensíveis à diferença entre narrativas de sonhos e sonhos. Enquanto sonhos são atos mentais privativos que nunca foram registrados durante sua ocorrência, narrativas oníricas são performances sociais públicas realizadas após a experiência de sonhar (Tedlock, 1991: 1).

Como diz Ricouer: “o sonhador em seu sonho privado, está fechado a todos; só começa a nos instruir quando relata seu sonho; é esse relato que constitui o problema” (apud Leite, 2003: 13). É o que nota Leite ao fazer sua pesquisa bibliográfica sobre o tema:

Haveria um eixo presente em toda a bibliografia em questão, independente do tipo de abordagem ou do contexto social pesquisado? A única questão presente em todos os trabalhos que até então eu havia consultado era justamente aquela que fazia o material diferir tanto, a saber, o fato de que para tornar-se objeto de reflexão antropológica, o sonho teria que ser exteriorizado (seja individual ou coletivamente; de modo verbal ou não-verbal) (2003: 10).

Exteriorizados, os sonhos remetem aos aspectos culturais.

...à relação hierárquica, definida por ‘quem conta’ e ‘quem interpreta’ os sonhos; noções metafísicas presentes naquela cultura, como o mundo do sobrenatural e os seres habitantes dos sonhos (...); sistemas de divinação, que dizem respeito às relações daquela cultura com o fluxo do tempo, suas concepções cosmológicas e mitológicas, etc. (Araújo, 2002: 42).

Ao serem exteriorizados, uma audiência se escolhe. No candomblé, não é a qualquer um que se contam sonhos, a não ser que o sonhador seja um recém freqüentador ansioso por respostas (o que acarretaria em uma falta de decoro da *etiqueta do candomblé!* Desculpável, no entanto, tendo em vista o freqüentador supostamente ainda ignorar tais condutas).

Quando um sonhador decide, por qualquer razão, compartilhar a experiência onírica, eles escolhem um momento e um lugar apropriado, uma audiência específica e um contexto social (Tedlock, 1991: 1).

Contar sonhos, transmiti-los a uma mãe de santo ou a outrem, não é, de forma alguma, um ato qualquer. E este ato, ou evento comunicativo, está imbuído de força, de Axé¹⁷, na concepção do candomblé. A palavra transmite força, Axé. Promove poder de realizar: “A tradição africana concebe a fala como um Dom de Deus: divina no sentido descendente e sagrada num sentido ascendente, materializa ou externaliza as vibrações das forças” (Ribeiro, 1996: 97). Os sonhos também mobilizam energia, pois que podem ser mensagens do Orixá. E devem ser transmitidos numa das principais formas (senão, a principal) do candomblé de mobilizar energia, Axé: oralmente.

1.2. Símbolos e Mitos: embasamento para a análise

O estudo dos sonhos requer um razoável conhecimento dos símbolos e dos mitos da religião. Como diz Fromm: “Todos os mitos e todos os sonhos têm uma coisa em comum: são escritos na mesma língua, a linguagem simbólica” (1983: 16). Cerne da vida imaginativa, como diz Araújo (2002: 61), o símbolo está presente na nossa conduta, comportamento, ações, pensamentos: “Ao longo do dia e da noite, em nossa linguagem, nossos gestos ou nossos sonhos, quer percebamos isso ou não, cada um de nós utiliza os símbolos” (Chevalier, 1989: XII).

Para Augras, é através de um sistema de símbolos que o homem promove uma construção simbólica do universo (1967: 4-5). Essa construção não pode ser desvinculada do contexto social onde adquire função: “O significado particular de um símbolo em um dado lugar só pode ser determinado levando-se em conta todo o contexto em que o símbolo aparece e em função das experiências predominantes de quem emprega aquele símbolo” (Fromm, 1983: 16).¹⁸ Intrínsecos

¹⁷ Axé é força, energia mobilizada pela manipulação de elementos naturais. É o mana. Juana Elbein dos Santos assim o define: “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital (2001: 39).

¹⁸ Apesar da citação vincular o símbolo ao seu contexto, o trabalho de Fromm privilegia o símbolo universal. São os símbolos “arraigados na experiência de todo ser humano” (1983: 22). O autor exemplifica: “...o símbolo do fogo. Ficamos fascinados por certas qualidades dum fogo aceso em uma lareira. Antes de mais nada, por sua atividade. Ele muda constantemente, mexe-se todo o tempo, e no entanto há constância nele: permanece igual sem ser o mesmo. Dá a impressão de força, energia, graça e leveza. É como se estivesse dançando e tivesse uma fonte inexaurível de energia. Quando usamos o fogo como símbolo, descrevemos a

à sociedade que os cria, torna-se necessário compreendê-los a partir do ponto de vista do grupo que os constrói e como *mobilizadores de ação*, expressão de Turner, para quem

Os símbolos instigam a ação social. Num contexto de campo, poderíamos inclusive descrevê-los como “forças”, na medida em que constituem influências determináveis que inclinam pessoas ou grupos para a ação (2005: 68).

É o que ocorre quando um integrante do candomblé sonha e procura o Babalorixá ou Iyalorixá para contar-lhe seu sonho. Que pode ter um significado próprio para a religião; e daí, indicar-lhe uma direção, uma conduta individual ou para o grupo, e talvez realizar um *ebó* dentro dos preceitos religiosos.

A religião em estudo pode ser entendida dentro desse espaço de mobilização simbólica:

...a religião *Nagô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela transmissão e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema... (Santos, 1986: 15).

E poderemos encontrar nela, então, situação semelhante à que se depara Leite em seu estudo sobre os sonhos em um terreiro de umbanda:

Os mitos, e talvez também os sonhos, acionam uma pluralidade dos símbolos, dos quais nenhum, tomado isoladamente, significa o que quer que seja. Só adquirem significado na medida em que entre eles se estabelecem relações (2003: 23).

experiência interior caracterizada pelos elementos percebidos na experiência sensorial do fogo: o estado de espírito de energia, leveza, movimento, graça e regozijo – às vezes outro desses elementos, predominando no sentimento”(id. 22-23).

Fromm corrobora a aproximação do mito com o sonho em seu estudo sobre a “linguagem esquecida”¹⁹.

...fica de pé o fato de nossos sonhos serem, tanto na forma como no conteúdo, parecidos com os mitos, e de nós que os julgamos alheios e estranhos quando acordados, termos a capacidade de criar esses produtos análogos aos mitos quando adormecidos (1983: 15).

O mito reatualiza um conhecimento, o traz para o presente vivido e partilhado no cotidiano profano ou no rito sagrado.

A relação entre sonho e mito no seio das religiões afro-brasileiras atua como uma linha condutora que mantém unidas dimensões sociais e culturais. Desde a dança (dança-se recriando comportamentos e episódios míticos da divindade), até a culinária (cada divindade tem sua comida própria e suas proibições alimentares, quizilas, relacionadas a sua história mítica), passando pelas insígneas e vestimentas, tudo é inundado pela tradição mítica, e é dela que a religião extrai suas referências (Araújo, 2002: 75).

Do mito se compreende a criação na visão iorubá, do mito se conhecem os orixás, algumas de suas qualidades –ou caminhos, termo que se utiliza em Cuba- suas características, seus elementos, seus temperamentos, seu físico, seus domínios naturais. Elementos necessários a uma análise dos sonhos no candomblé.

1.3. A experiência do antropólogo dos sonhos, sua resposta subjetiva ao trabalho de campo, possíveis incompatibilidades teórico-metodológicas

De forma particular, os estudiosos dos sonhos estão atentos a sua própria resposta subjetiva, *em forma de sonhos*, à cultura em estudo:

¹⁹ A “linguagem esquecida” para Fromm, é a linguagem do símbolo universal.

Hoje, trabalhadores de campo [fieldworkers] estão participando no contexto nativo e aprendendo não apenas o uso cultural local das experiências oníricas, mas também prestando atenção a seus próprios sonhos. Esta última prática tem os ajudado a tornarem-se atentos as suas respostas inconscientes às pessoas e à cultura que eles estão tentando compreender e descrever” (Tedlock, 1991: 13).

De uma forma geral os sonhos cumprem o papel de fazer o antropólogo dar atenção as suas próprias reações ante a cultura estudada, pois os sonhos “podem revelar aspectos sutis da interação do antropólogo com seu ‘objeto` de estudo”(Araújo, 2002: 51).

No encontro etnográfico, os sonhos podem atuar como forma de manter a ligação do antropólogo com sua cultura de origem, sem correr o risco de “perder-se”, mantendo um “*seguro senso de integridade e identidade*”(Tedlock, 1991: 6). Nadar, por exemplo, relata que durante seu trabalho entre os Zapotecas do México, sua habilidade de relembrar sonhos multiplicou-se muitas vezes além da normal e que seus sonhos quase sempre a mostravam como uma criança ou como uma jovem de volta aos Estados Unidos, fazendo-a não perder seu senso de identidade (id. 5).

Michel Jackson (id. 8) dá atenção à diferença entre a interpretação dos Kuranko de Serra Leoa, onde estudou por volta de 1970, e sua própria interpretação. Um de seus sonhos demonstrava ansiedade e insegurança diante da situação e sentimento de dependência em relação ao seu tradutor.

Já Dennis Tedlock e sua esposa Barbara Tedlock estudaram entre os Quiche-Mayan da Guatemala e os Zuni do centro-oeste do Novo México. Durante o percurso notaram que não apenas eles tinham sonhos com os Quiche-Mayan, mas também os Quiche-Mayan tinham sonhos com eles, onde aspectos das duas culturas pareciam ser trocados ou assimilados e se apresentavam em seus sonhos:

À medida que o tempo passava nós começamos a ter mais e mais sonhos com elementos da cultura Mayan, incluindo tanto imagens religiosas e espíritos da montanha, quanto indivíduos Mayan, incluindo Xiloj (um intérprete dos sonhos entre os Quiche-Mayan). Xiloj, em resposta, também tinha sonhos que incluía tanto nós, quanto itens culturais de nossa sociedade que tínhamos trazido conosco para o campo (id. 13).

O trabalho dos dois antropólogos foi interpretado como puro de intenção pelos Quiché-Mayan e com o tempo foram iniciados no seu sistema de interpretação:

18 de agosto, 1976, nós fomos iniciados juntos com dúzias de outros iniciantes nos santuários que Xiloj tinha estado visitando em nosso nome, até então. Após nossa iniciação nós fomos consultados como intérpretes de sonhos pelo povo Mayan e continuamos a prestar atenção aos nossos sonhos, a registrá-los e interpretá-los, da forma como fomos ensinados, em concordância com o calendário Quiche-Mayan (id. 13).

Um caso particular de antropólogo dos sonhos chama a atenção. Robert Lowie, por quinze anos, anotou seus sonhos, entre 1908 e 1957, estudando entre os nativos americanos. Lowie tinha visões, ouvia vozes e sonhava todos os dias com aspectos das culturas indígenas, considerando-se um “*crônico e persistente sonhador*”. Para Lowie a diferença entre ele e o sonhador da cultura que ele estudava é que ele “*não considera tais experiências como revelações místicas, como eles fazem*” (id. 7). Mas o que se destaca, é que a experiência onírica de Lowie parece promover uma melhor compreensão da experiência onírica do povo estudado: “*Eu posso entender as experiências emocionais e mentais subjacentes muito melhor que a maioria dos outros etnologistas podem, porque eu tenho episódios idênticos toda noite e quase todos os dias de minha vida*” (id. 7).

Lowie chama a atenção, pois de forma semelhante, o pesquisador deste trabalho também tem muitos sonhos relacionados ao candomblé. Acreditamos, como Lowie, que a vivência da experiência onírica possibilita uma maior clareza na compreensão da experiência onírica de outros.

O sonho passa a ser importante no registro etnográfico e hoje os antropólogos admitem-se como participantes do contexto de pesquisa e aprendem não apenas sobre o uso cultural local das experiências oníricas, mas também permanecem atentos ao papel de seus próprios sonhos. Em consequência, têm mais consciência de suas respostas inconscientes à cultura que estudam, adquirindo uma importante habilidade para entender tanto as comunicações emocionais oníricas de outros, quanto as suas reações a elas (Araújo, 2002: 53).

A análise de uns poucos sonhos do pesquisador, portanto, estará entre o estudo dos sonhos dos integrantes do candomblé. É uma forma de expor a sua própria experiência onírica com a religião, semelhante a Araújo (id. 210-230), a partir de sua aproximação, assumindo, portanto, a subjetividade inerente ao diálogo etnográfico:

O mito do pesquisador de campo como um “fantasma” (destituído de sua classe, sexo, orientação sexual, cor, opiniões, crenças, fé, etc.), que não afeta e não é afetado pelo cotidiano que compartilha com seus interlocutores, ou ainda como um herói da simpatia e da paciência, cuja missão é “humanizar” o outro, esquecendo-se de que ele também deve ser “humanizado”, parece agora exigir novas versões em que o pesquisador encontre um papel mais equilibrado e mais condizente com a situação real de investigação. Afinal de contas, “nativos de carne e osso” exigem “antropólogos de carne e osso”, pois é nessa condição que ambos se aproximam e fazem aproximar as culturas ou os valores dos quais são representantes no diálogo etnográfico que estabelecem (Silva: www.iser.org.br).

Uma diferença parece-nos essencial: os antropólogos dos sonhos, citados acima, são integrantes de culturas distantes daquelas que estudaram. Já no caso do pesquisador, apesar de não ter ligações consanguíneas diretas com o povo de santo, de forma alguma é o candomblé uma cultura distante como o são as dos povos Quiché-Mayan, dos Kurankó ou dos Zapotecas para os antropólogos que tentaram compreendê-las.

Esta diferença parece estar na base da crítica que se faz à Antropologia Pós-Moderna. Silva já percebe que “nem todos os aspectos dessa crítica podem ser diretamente aplicáveis às outras antropologias”(2008: 4). O interpretativismo só teria sentido de ser aplicado no “universo acadêmico norte-americano, onde existe uma extrema compartimentalização, enorme segurança, crença numa fragmentação individualista do mundo e uma cosmopolitização” (Da Matta apud Araújo, 2002: 44). Assim

Os interpretativistas são criticados por não se voltarem a sua própria cultura (a norte-americana), optando sempre por etnografias de povos distantes e exóticos. Este tipo de etnografia só seria possível numa ‘sociedade de viajantes’, ansiosos de trazerem novidades de suas viagens a locais distantes. O contexto norte-americano é contraposto ao brasileiro, onde a imobilidade espacial e a preocupação política estão presentes em alto grau, sob a forma de uma ‘novelística naturalista’ (Araújo, 2002: 44).

Não somos uma 'sociedade de viajantes' e a etnografia se faz através de um processo onde atuam "múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor" (Clifford, 2002: 22).

Concordando que nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade das imagens "descritas" pelos antropólogos (id. 19), creio, como Juana Elbein dos Santos (2001: 16), que as linhas que orientam o trabalho se impõem à medida que a pesquisa avança.

É o próprio tema, portanto, que define a forma de abordá-lo. A antropologia onírica é uma ferramenta entre outras possíveis que os sonhos podem vir a requerer. Se a utilizo ao ponto de destacá-la é que encontro nela em bom número formas possíveis de responder às perguntas que o tema suscita. É o tema, os sonhos, os integrantes da religião, a sua forma de vivenciar sua experiência onírica que mostram o caminho a seguir. Isto é substancial.²⁰

²⁰Outras diretrizes da chamada nova antropologia onírica não foram utilizadas por eu não crer que tenham lugar suficientemente relevante no estudo em questão. É o caso da idéia de *Inconsciente Cultural* e a de *Imaginação Autônoma*, por exemplo. O primeiro tem origem a partir da noção de Jung de Inconsciente Coletivo, considerando-a insuficiente para a análise por ser abstrata demais: "Para Jung, o símbolo amplia-se e a libido torna-se energia psíquica em geral. Além disso, ele assume que "o homem é naturalmente religioso" e que as imagens religiosas emergem espontaneamente da psique, para depois serem apropriadas pela cultura, sem anterioridade de nenhuma delas" (Araújo, 2002: 84). Era preciso então dar uma dimensão cultural ao conceito de inconsciente; uma realidade sócio-cultural: "Foi Joseph Henderson (1984) quem introduziu o termo Inconsciente Cultural" que, numa representação topográfica, estaria situado entre o inconsciente coletivo e o inconsciente pessoal. Ele assinala que muito daquilo que Jung considerava pessoal hoje é percebido como culturalmente condicionado (Araújo apud Adams, 2002: 88). O segundo termo, Autonomous Imagination, "vem sendo desenvolvido por um grupo de pesquisadores de sonhos e sistematizado por Michelle Stephen, abrange uma dimensão do imaginário que está num terreno intermediário, isto é, entre o "eu" (self) e o coletivo. Representa um tipo especial de capacidade imaginativa, uma habilidade criativa que se manifesta no indivíduo, porém independente do senso de consciência do *self*. Sua origem é inconsciente, mas não um inconsciente puramente pessoal, pois inclui os componentes do meio em que vive o indivíduo, tratando-se portanto de um inconsciente cultural" (Araújo apud Herdt, 2002: 91). Para Araújo, a Imaginação Autônoma pode especialmente ajudar na compreensão da relação entre imagens subjetivas e imagens culturais; estabelecendo o vínculo entre o material subjetivo do sonhador e a base mítica cultural de interpretação. Além de serem concebidas com base psicológica, essas duas noções tentam dar conta do abstracionismo da suposta dimensão *in-between* (dimensão dos sonhos, um entre-lugar entre o consciente e o inconsciente), retirando-a da esfera pessoal para relacioná-la com a esfera cultural, o que me parece desnecessário e repetitivo tendo em vista que as diretrizes teóricas que expomos dos estudos oníricos na antropologia já discutem a relação entre subjetividade e cultura.

CAPÍTULO 2

ASPECTOS BÁSICOS PARA COMPREENSÃO DO CANDOMBLÉ

Para melhor análise dos sonhos é necessário um explanação dos aspectos básicos dos grupos tradicionais que formaram o candomblé, da sua procedência, da liturgia do culto e dos orixás cultuados e suas características. Esses grupos guardam peculiaridades culturais acentuadas que precisam ser expostas para se analisar os sonhos nele inseridos.

2.1. Procedência dos grupos africanos

Os grupos *Sabe, Oyó, Egbá, Egbadó, Ijexá, Ijebú* grupos provenientes do sul e do centro do Daomé e do sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yorubaland*, vieram sobretudo após o colapso de Oyó, capturados pelos fulanis e daomeanos. Entre os nãgô, como são conhecidos, vieram provavelmente também os Ketu, apesar de não haver registros na documentação da escravidão²¹.

A conquista daomeana de parte das terras iorubás favoreceu a miscigenação entre os grupos iorubá e fon, tornando-se pouco nítida a linha divisória entre eles. Os iorubás associam-se em sub-grupos – Egba, Egbado, Oyo, Ijesa, Ijebu, Ifa, Ondo, Ilorin, Ibadan, etc... (Ribeiro, 1996: 79).

²¹ Em 1890, o Ministro das Finanças Dr. Rui Barbosa determinou a destruição dos documentos e arquivos referentes à escravidão.

A segunda metade do século XIX é marcada pela entrada desses grupos na Bahia e em Pernambuco. Deslocados de suas terras de origem e misturadas as etnias iorubanas²², o culto veio a se reorganizar.

Na Bahia, se reorganizou primeiramente atrás da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha. É de Renato Silveira o estudo mais recente sobre os primórdios do candomblé ketu na Bahia. De acordo com o autor, o Candomblé da Barroquinha

Foi um espaço que abrigou um grande acordo político reunindo os nagôs-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários do Oxóssi de Ketu e do Xangô de Oyó. (...) O acordo contou entretanto com vários outros subgrupos iorubanos aliados, enfileirados atrás dos seus orixás regionais. Por isso, pela primeira vez, o culto de todos os orixás foi reunido no mesmo terreiro, o que se traduziu fundamentalmente em uma ordenação unificada das hierarquias dos diversos cultos, sob o comando da Iyalorixá Iyá Nassô, título da sacerdotisa suprema do culto de Xangô no Império de Oyó. (Silveira, 2006: 457).

Nos estudos sobre esta religiosidade, algumas versões foram recolhidas para esclarecer os fatos de sua fundação. Carneiro, 1948, grafou Adetá (talvez Iyá Adetá), Iyá Kalá e Iyá Nassô, para as três supostas fundadoras do Candomblé da Barroquinha. Segundo Agnelo Pereira, 1981, intelectual orgânico, Elemaxó da Casa Branca, de acordo com Silveira (p. 392) a pessoa mais versada na tradição oral da referida casa de culto, as fundadoras teriam sido as “três Marias Júlias, tia Iyadetá, tia Iyakalá e tia Iyanassô”. O autor também cita Verger que “publicaria, na primeira edição brasileira do seu Orixás, uma versão baseada no depoimento de Mãe Senhora, na qual aparece um novo nome para as fundadoras do axé de Airá²³: Iyalussô Danadana, que teria sido a introdutora entre nós do culto de Oxóssi” (id. 393). Verger ainda citaria uma versão recolhida do depoimento de Mãe Menininha, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, a mais conhecida Iyalorixá do Gantois, segundo a qual “a primeira mãe de santo teria sido Iyá Akalá, substituída por Iyanassô Oká. Nem Iyá Adetá, nem Iyalussô Danadana são mencionadas na versão de Mãe Menininha/Verger” (id. 393).

²² Na África, cada Orixá era associado a cidades ou localidades distintas: Ogun em Irê, Oxóssi em Kêtu, Orunmilá em Ifê, Iansã em Tapa, Oxum em Oxogbô, Iyemanjá em Abeokutá, Xangô em Oyó, Oxaguiã em Elegibô, Oxalufã em Ifon, para citar alguns.

²³ Ilê Axé Airá Intile, o primeiro nome do Candomblé da Casa Branca refere-se a um tipo de Xangô branco, ligado a Oxalá. Um Xangô diferente do Xangô vermelho de Oyó.

Ainda de acordo com Silveira (p. 402-403) a hipótese mais plausível aponta

Iyá Adetá como a fundadora, nos últimos anos do século XVIII, do culto doméstico a Odé, e Iyá Akalá como aquela que plantou, entre 1807 e 1812, os fundamentos do culto de Airá no terreno arrendado da Barroquinha. O desempenho de Iyá Nassô teria sido posterior, em meados ou pelo final da década de 1830.

A Casa Branca do Engenho Velho: o Ilê Axé Iyanassô Oká, casa de Iyanassô, portanto, é o primeiro terreiro de que se tem registro na Bahia. A fundação do Ilê Axé Omi Iyamassé (Terreiro do Gantois) e do Ilê Axé Opô Afonjá (Terreiro de São Gonçalo), remontam à história da Casa Branca; pertencendo eles à matriz fundadora do candomblé de rito Ketu, junto com o Ilê Maroiá Láji, o Terreiro do Alaketo, este último, talvez o mais antigo, de acordo com estudo de Silveira.

O mais provável é que Iyá Adetá, após sua alforria, tenha se estabelecido na Barroquinha, onde fundou um culto a Oni Popô na própria residência, permanecendo na Bahia quando Otampê Ojarô voltou à África. Quando do retorno de Otampê Ojarô, casada com Babá Láji, grávida e disposta a fundar um candomblé, várias coisas podem ter acontecido, das quais destaco duas: Adetá pode ter falecido por volta de 1807, precipitando a retirada do Arô para o Matatu Grande pra fundar o Ilê Maroiá Láji (o Terreiro do Alaketo); ou pode ter optado por permanecer na Barroquinha, falecendo em 1912 (2006: 396).

Sobre a fundação do Opô Afonjá, pode-se dizer, nas palavras de Juana Elbein dos Santos:

O Asé Opô Afonjá foi fundado por Eugência Ana dos Santos, Oba Biyi, a célebre Iyalorixá Aninha, que saiu do Ilê Iyanassô com um grupo de sacerdotisas. Com Bamgbosé Obitiko (Rodolfo Martins de Andrade) e Oba Sanya (Joaquim Vieira da Silva) ela instalou-se no lugar chamado Camaron, para ir, em seguida, para a rua de Curriachito, para a Ladeira da Praça, Para a Ladeira do Pelourinho e, finalmente, em 1919, para uma fazenda situada em São Gonçalo do Retiro, dando prestígio e estímulo extraordinário à nação nagô e ao “terreiro” (...) Por sua morte em 1939, Maria Bibiana do Espírito Santo, Osun Muiwá chamada Mãe Senhora, devia sucedê-la (2001: 150).

Sobre a fundação do Gantois, pode-se dizer, nas palavras de Silveira citado por Serra:

Ainda não está estabelecida uma cronologia segura do Gantois, porém creio que o Ebé Oxóssi foi fundado ainda na Barroquinha, saiu de lá com Iyá Nassô, pois em 1855 a família Conceição ainda fazia parte da Casa Branca. De 1868 ao final de 1871, segundo notícias veiculadas pelo Alabama, já o encontramos funcionando em um local denominado o Moinho, situado no início da atual Avenida Vasco da Gama, às margens do Dique, onde hoje encontra-se o posto de abastecimento não por acaso chamado de São Jorge. Só depois desta data o Ebé Oxóssi instalou-se com o candomblé de Tia Júlia no sítio chamado de Gantois, fazenda de um poderoso comerciante belga, um dos maiores traficantes de escravos da Bahia na primeira metade do século XIX. (Silveira apud Serra: coleção do autor).

Já em Pernambuco, a casa de culto mais antiga é o Ilê Obá Ogunté. Sua fundação remonta ao ano de 1875 quando a africana Joaquina da Costa, Ifá Tinuké, conhecida como tia Inês, chegou trazida da África. Tia Inês falece em 1905 passando o cargo para o Pai Adão, Ope Watanan, Felipe Sabino da Costa. Este Babalorixá foi tão célebre na história do candomblé de Pernambuco que a roça onde hoje localiza-se a casa de culto, é conhecida por Sítio do Pai Adão. Filho de sangue do Pai Adão é Manoel do Nascimento Costa, o atual Babalorixá, conhecido por Manoel Papai. O Obá Ogunté é da nação nagô-egbá. Nela, há um Babalorixá e uma Iyalorixá no comando do terreiro. Maria do Bonfim, ou Mãezinha é a atual Iyalorixá. É um terreiro consagrado à Iyemanjá, como o nome diz: Ogunté, uma das formas do orixá Iyemanjá associada a Ogun, orixá patrono do ferro.

Essas matrizes deram origem ao que se conhece por candomblé de rito ketu e o xangô pernambucano, da tradição religiosa nagô.

2.2. Organização do grupos de culto

O candomblé é uma reorganização dos cultos religiosos africanos a entidades divinas e ancestrais divinizados. Foi reorganizado no Brasil e em outros países como em Cuba e Haiti, onde ganhou outros nomes: *Santeria* e *Voodoo*, respectivamente. No Brasil, seu nome pode designar tanto a religião, quanto o espaço físico do terreiro, ou as festas em homenagem aos orixás cultuados.

O candomblé é religião iniciática. Cultua entidades africanas denominadas Orixás. O orixá é considerado por alguns, a partir da influência católica, de anjo da guarda. Na liturgia, o orixá é o dono da cabeça do indivíduo e é nela que ele é consagrado. É também comumente chamado de santo, também por influência do catolicismo com o qual se sincretizou no Brasil. O orixá não é só aquele que guarda, que cuida do filho, mas também aquele que é dono do filho. Ser de um orixá é estar submetido a ele, estabelecendo uma relação de troca que trará benefícios e prosperidade para o filho no campo amoroso, familiar e profissional. No dia a dia do povo de santo, o orixá é reconhecido por suas histórias míticas, por suas vestimentas, sua personalidade, suas cores. Cada orixá adquire outras formas, tipos, chamados de qualidades ou, como em Cuba, caminhos do orixá. Daí, Iyemanjá Ogunté, a que tem ligação com Ogun; Oxalufã, Oxalá velho e Oxaguiã, Oxalá novo e assim por diante. Descobrir o orixá de uma pessoa é descobrir sua essência ancestral.

O candomblé é uma família ligada às vezes por laços consanguíneos e na maioria das vezes por laços simbólicos. Quem entra para um candomblé torna-se filho ou pai de alguém. Um iyawô, além de seu Pai de Santo, pode ter sua Mãe pequena ou seu Pai pequeno, alguém que de alguma forma a tenha ajudado a cobrir os custos de sua iniciação. Um Ogã já nasce pai e tem como filho o filho do orixá que o suspendeu para Ogã.²⁴

O candomblé compreende um *ebé*, termo iorubo que significa *sociedade*. Compreende iniciados e iniciandos. Alguns poucos, residentes no espaço físico do terreiro. Grande parte dos integrantes residem na área do terreiro. Juana Elbein dos Santos chama essas associações, esses *ebé*, de *complexos culturais africanos*. Em suas palavras:

Essas associações acham-se em roças que ocupam um determinado terreno, o “terreiro”, termo que acabou sendo sinônimo da associação e do lugar onde se pratica a religião tradicional africana. Esses “terreiros” constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte dos membros do “terreiro” habita no local ou nos arredores do mesmo, formando às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte de seus integrantes mora mais ou menos distante daí, mas vem com certa regularidade e passa períodos mais ou menos prolongados no “terreiro” onde eles dispõem às vezes de uma casa ou, na maioria dos casos, de um quarto numa

²⁴ O termo suspenso, refere-se ao ato de escolha do orixá manifestado no filho de santo de algum homem para compor o grupo dos Ogãs da casa. Ele será tratado como Ogã suspenso até que decida por si próprio se iniciar. A iniciação do Ogã chama-se ‘confirmação’. Como o próprio nome diz, a sua iniciação o confirma como Ogã do orixá que o suspendeu.

construção que pode se comparar a um “compound”.²⁵ O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbé não coincidem com os limites físicos do “terreiro” (2001: 32-33).

Alguns integrantes, como já dissemos, dedicam-se quase que exclusivamente ao axé, aos afazeres cotidianos da casa de santo. Quando não tem ritos, o cotidiano da casa segue um ritmo moroso. Os filhos que moram nas proximidades entram, saldam os orixás, verificam alguma necessidade básica da casa: limpeza, comida, alimento dos animais; conversam e retomam as suas atividades diárias.

Já nas épocas de festas, o cotidiano tranquilo muda completamente. O Babalorixá ou a Iyalorixá dorme na casa de culto no período de cada celebração. Cada casa tem suas particularidades, sua forma própria de cultuar os orixás e definir as necessidades do culto. Mas normalmente, as festas são precedidas do ritual de carregar água pra lavagem das quartinhas dos orixás. Ocorre quase sempre dois dias antes da noite da festa. Se uma festa ocorre no domingo, como é mais comum, vai-se dormir obrigatoriamente na casa sexta-feira à noite, acorda-se sábado de manhã, toma-se banho, põe-se roupas limpas e brancas e vai-se até a fonte em ordem hierárquica e volta com uma lata de água na cabeça, depositando a água em tonéis na porta do quarto dos santos que terão as quartinhas – potes de barro contendo água- lavadas. No dia seguinte, ou no mesmo dia, acontece a obrigação da matança, onde os animais são oferecidos aos orixás. Finaliza-se com uma festa pública em homenagem ao orixá cultuado.

Cada candomblé possui seu próprio calendário de festas. Alguns concentram suas festas em um período que chamam de ‘função’. No Ilê Opô Afonjá, por exemplo, esse período vai de fins de setembro até fins de novembro ou início de dezembro. Quase toda a função é precedida pelo ritual das Águas de Oxalá. O ritual, seus significados e símbolos já foram descritos e estudados por José Beniste no livro: *Águas de Oxalá*. É o ritual inspirado no mito de Oxalufã, Oxalá velho e respeitável que caminha sobre um cajado chamado Opaxorô. O mito conta a história de quando Oxalufã foi visitar seu filho Xangô na terra de Oyó. O mito já foi registrado

²⁵ A autora traz em de pé de página: ““Compound” é um termo comumente aplicado na Nigéria a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo. Em *Nàgó* ele tem o nome de *agbo-ilé*, que quer dizer, literalmente, conjunto de casas” (apud Abraham: 29).

por outros autores: Bastide, 1945; Verger, 1954; Prandi, 2001; entre outros. É uma das narrativas míticas mais conhecidas no meio do candomblé. Resumidamente a apresentamos:

Oxalufã, já velho e caminhando sobre seu Opaxorô, resolve visitar seu filho Xangô na terra de Oyó. Consulta um Babalaô que lhe diz que a viagem trará infortúnios e o aconselha dar oferenda a Exú. De temperamento sempre teimoso, resolveu ir sem seguir o conselho do Babalaô e sem dar a oferenda a Exú. O Babalaô, então, diz pra ele levar três panos brancos, nunca reclamar de nada e aceitar tudo que lhe acontece em silêncio. Oxalufã segue seu caminho e encontra Exú disfarçado por três vezes. Três vezes Exú mela Oxalufã de carvão, cola e dendê. Por três vezes em silêncio, sem reclamar, Oxalufã troca as roupas sujas, por roupas limpas. Nas proximidades da terra de Xangô encontra um cavalo que reconhece ser de Xangô e o pega para levá-lo a seu dono. Os guardas de Xangô o avistam com o cavalo e pensam que ele era um ladrão roubando o animal. Batem em Oxalufã, o maltratam e o jogam na prisão. Por sete anos Oxalufã fica preso sem nada reclamar. Por sete anos a desgraça se abate sobre a terra de Xangô. As mulheres e os campos ficaram estéreis e muitas doenças incuráveis assolam a população. Era Oxalufã, que humilhado, tinha decidido usar seus poderes contra o povo do reino. Xangô desesperado consultou um Babalaô. O Babalaô disse que um velho tinha sido preso injustamente e disse que o velho nunca tinha reclamado, mas que sua vingança tinha sido a pior de todas. Xangô foi a prisão e pra seu espanto encontrou o velho orixá. Ordenou que imediatamente trouxessem água fresca pra banhar Oxalufã, que lavassem seu corpo, que o vestissem com vestes das mais alvas, que todos ficassem em silêncio pois era preciso pedir perdão ao velho orixá. Xangô vestiu-se de branco e pôs Oxalá nas costas. Carregou o velho rei e o levou pras festas em sua homenagem. Depois Oxalufã voltou pra casa e foi recebido com um grande banquete oferecido por Oxaguiã pelo retorno do pai. Terminada todas as homenagens, Oxalufã voltou pra casa caminhando lentamente com seu Opaxorô, coberto pelo alá, pano branco que o protege do calor do sol. Quando Oxalá chegou em casa, Oxaguiã realizou muitos festejos pra celebrar o retorno do velho pai (Adaptado de Prandi, 2001: 519-522).

As Águas de Oxalá abre o ciclo de festas. Os filhos ou convidados devem dormir na casa de culto para acordar de madrugada e carregar água pra Oxalá. É o mesmo ritual de lavar as quartinhas do orixá. Mas como este abre o ciclo de festas e é em homenagem ao principal orixá do panteão africano, o culto tem geralmente participação de todos os filhos da casa. Deve-se carregar a água três vezes. As águas limpam toda impureza, como limpou o velho Oxalufã. Fertilizam, propiciam o ciclo de festas que começa. O mito também lembra a injustiça causada a Oxalufã.

Os custos das festas, do dia a dia da comunidade que reside no terreiro, é geralmente suprido pelos próprios filhos da casa e pelo Babalorixá ou Iyalorixá. Contas de água, de luz,

impostos, são todos divididos equitativamente entre os membros que compõem o *corpus* de devotos. Cada um colabora dentro de suas possibilidades.

Especificamente, para as festas, os filhos dos orixás cultuados se reúnem para organizar e contribuir com os custos: comidas, material de limpeza, bichos para o sacrifício, etc...

2.3. Os graus hierárquicos

O acesso ao conhecimento, como foi dito no começo, é realizado através de ritos de passagem. O indivíduo começa como abiyan, que é o aspirante, aquele que ainda vai nascer para uma nova realidade e que portanto, não tem ainda nome. O abiyan pode ajudar nas tarefas mais simples da casa: arrumar, varrer, limpar... e aos poucos vai-se definindo seu caminho na lei do santo:²⁶ se vai ser iyawô, para manifestar²⁷ o orixá; se vai ser filho de santo que não manifesta orixá (pode também estar esperando para quem sabe, ele vir um dia a manifestar); se vai ser Ogã, posto restrito a alguns homens que não manifestam orixá, ou Ekede, para alguns autores, a contrapartida do Ogã, posto de mulheres que não manifestam santo e tem a obrigação de cuidar-los quando em transe. Aqueles que são filhos de santo adoxados²⁸, ao completarem seus 7 anos de iniciados, e dando sua obrigação de sete anos, passam para a categoria de Ebome, 'meu irmão mais velho'. É entre as Ebomes mais antigas que se escolhe a Mãe de Santo do terreiro através do jogo de búzios. Esses filhos ainda irão completar sua formação dando a obrigação de 14 e de 21 anos. Os iyawôs são, literalmente, as esposas dos orixás. É o grau menor da hierarquia e que deve manter uma postura de maior obediência aos mais velhos. Os abiyans ainda não fazem parte da hierarquia, ainda não são iniciados. Como se disse, o abiyan *aspira* entrar no *corpus* de iniciados, mas ainda não é um deles. Mas apesar do iyawô estar no grau mais baixo, é só passando por ele

²⁶ Expressão usada para designar não apenas as regras de conduta dentro de uma casa de santo, mas principalmente, o patronato do orixá, ou seja, em última instância, é o orixá quem dirige o culto.

²⁷ A manifestação é o fenômeno da entidade, o orixá, vir à terra no corpo do filho de santo, do seu 'cavalo', como é referido aquele que manifesta orixá: cavalo do santo, pois o santo "monta" nele. A manifestação também chamada de possessão, mas atualmente é evitado o termo. O indivíduo que manifesta orixá é também chamado de 'rodante', em referência ao momento exato em que o orixá está manifestando no indivíduo que geralmente dá uma volta em torno de si.

²⁸ O termo adoxo refere-se àquele que é iniciado para receber o orixá pela cabeça, manifestá-lo. O adoxo é um preparado que se põe no orí do filho durante o processo iniciático.

que se pode tornar-se Babalorixá ou Iyalorixá. Já os Ogã são considerados 'Pais', e o posto de Ekede tem importância similar dentro da hierarquia, mas nem um, nem outro, pode vir a tornar-se Pai ou Mãe de Santo²⁹.

Entre os graus hierárquicos, o mais alto do candomblé é sempre do Babalorixá ou Iyalorixá³⁰. Abaixo deste está o Babakekerê, ou Iyakekerê, pai ou mãe pequena, logo em seguida a Iyadagã. A Iyadagã pode assumir a direção dos rituais na falta do Babalorixá ou do Babakekerê. Ela também tem papel coadjuvante no padé³¹ de exú (Lima, 1977: 83). Outros cargos são a Iyamorô, responsável pela cuia do padé; a Abaijenã, como é chamada a Ebome mais velha da Casa; Iyá Tenin, a Mãe da Esteira que cuida dos iniciandos; Ajimudá, assistente do padé; Iyabassé, responsável pela cozinha, pela comida feita com os animais sacrificados aos orixás; Iyatebexê, puxadora de cânticos; a Iyaefun, responsável pelas pinturas feitas com um pó branco chamado *efun* (giz) nos iyawôs, e o cargo de Iyalaxé, a substituta do Babalorixá ou Iyalorixá, para Lima (1977), um cargo geralmente de transição quando do falecimento de um Pai ou Mãe de Santo. Os cargos de Iyaefun e de Iyalaxé podem ser ocupados por homens, no caso: Babaefun e Babalaxé.

Entre, ainda, as mulheres, faz-se necessário mais uma breve explicação sobre as Ekedes. São suspensas por um orixá para dedicar-se ao seu serviço. As Ekedes têm seu orixá assentado, não manifestam. São de hierarquia superior às iyawôs, estando no mesmo nível das Ebomes. Não passam pelo processo de 7 anos para atingir a maioridade, que atingem, como os Ogãs, com um ano de obrigação.

O nome Ogã é geralmente traduzido como senhor. É um posto respeitado dentro da hierarquia. O Ogã não manifesta orixá. Ele é chamado de Pai. A história do candomblé vinculou

²⁹ Há casos, como se costuma dizer, de pais de santo clandestinos, ou seja, que não passaram pelas etapas necessárias e obrigatórias para se atingir o grau de pai de santo. Ou mesmo Ogã que se tornam pais de santo sem o serem. São vistos com certa clandestinidade também. Oliveira (2005: 276) relata dois casos de Ogã clandestinos do Terreiro da Casa Branca: "Cipriano, que assumia funções sacerdotais na casa de seu pai Manuel do Bonfim e Álvaro, que tornou-se pai de santo alegando herança familiar".

³⁰ A terminologia, Babalorixá ou Iyalorixá, é controversa. O Babalaô Agenor Miranda diz não concordar: "-Por quê mãe do orixá? Pai do orixá? O orixá é que é o pai!" De qualquer forma o processo de formação do candomblé substituiu o Babalaô africano pelo zelador da comunidade, o Pai ou Mãe de Santo. Por um processo histórico, a religião africana, aqui tornada candomblé, tornou-se predominantemente feminina. O "axé da vagina" como dizem alguns de seus integrantes.

³¹ Cerimônia que antecede a festa pública e tem o objetivo de oferecer Exú para que ele leve a mensagem dos homens aos orixás e para que tudo saia bem na festa. Dizia-se que Exú atrapalhava se não fosse dado a ele o que pedia. Essa opinião tem um peso preconceituoso com a figura do orixá exú. Atualmente, enfoca-se o seu papel de mensageiro e também a relação do padé com os ancestrais. Uma breve descrição do padé está no livro de Mestre Didi, Uma História de um Terreiro Nagô, 1994.

o Ogã a função de protetores do terreiro, como se vê em citação já bem conhecida de Nina Rodrigues:

Os responsáveis e protectores do candomblé. A perseguição de que eram alvos os candomblés e a má fama em que são tidos os feitiçeiros, tornavam uma necessidade a procura de protectores fortes e poderosos que garantissem a tolerância da polícia. A estes protectores que podem ser iniciados ou não, mas que ou acreditam na feitiçaria, ou têm interesse qualquer nos candomblés, dão elles em recompensa o título e as honras de ougans (1935: 70).

Mas as atribuições dos Ogã não tem natureza apenas protetora. Os Ogã podem participar ativamente e profundamente dos rituais da casa e terem suas funções e cargos dentro da hierarquia. Além do mais, para qualquer integrante de candomblé, suas funções não se resumem ao cargo ou posto que recebe. Uma casa de candomblé é um espaço onde todos contribuem para seu bom funcionamento e manutenção. Ser Ogã ou Ekede, já é um posto de hierarquia superior no candomblé. Pode-se a eles somarem-se cargos que os elevam em importância dentro dos ritos da casa. Os cargos podem ser dados a qualquer um, seja Ogã, Ebome, filho de santo rodante ou não rodante.

Os três oiês, cargos, masculinos indispensáveis à estrutura do grupo, de acordo com Lima (1977: 93), são o de Pejigã, Axogun e o Alabê. O Pejigã é responsável pelo peji, o quarto de santo, onde estão os assentamentos de todos os orixás. Diz-se que o Pejigã pode substituir o Babalorixá quando necessário. O Axogun é o homem da faca, o responsável pelos sacrifícios rituais. Geralmente é um filho de Ogun. O Axogun só pode ser homem e não rodante. Não é atributo das mulheres o uso da faca para o sacrifício. Babá Egbé, responsável pela sociedade religiosa. Assobá é o principal cargo da casa de Omolu. Elemaxó é geralmente reconhecido como um cargo da casa de Oxalá ou diretamente relacionado a Oxaguiã, Oxalá novo e guerreiro, sendo o principal cargo dado por este Orixá. Já o Alabê é o responsável pela orquestra do candomblé. Deve saber todos os toques e cânticos necessários ao bom andamento da festa e dos rituais. Deve estar atento aos sinais do Babalorixá ou Iyalorixá que podem comandar um determinado cântico, puxar outro, indicar um outro ou quantos quiser. Convidados ou presenças respeitáveis podem pedir licença durante uma festa para puxar um cântico e o Alabê deve reconhecer e tocar o ritmo certo da música puxada.

Cada casa de culto pode ter seus próprios cargos e algumas hierarquias diferenciadas. O que foi exposto é o que geralmente se encontra dentro de uma casa de santo.

2.4. As formas de entrar para o culto ou o 'apelo dos santos'

Normalmente, duas são as formas básicas de entrar-se para o culto dos orixás: por vontade própria ou por necessidade espiritual ou médica, que às vezes se confundem. A primeira forma é menos comum. O culto dos orixás demanda muitas responsabilidades e não é sempre que aparecem indivíduos deliberadamente dispostos a se iniciar. A segunda é mais comum. O orixá geralmente escolhe o filho de santo: ele pode ser suspenso para Ogã ou Ekede, como já dito; pode bolar³² no santo em uma festa ou rito e aos poucos ir sendo preparado para a iniciação. Ou podem haver sinais, acontecimentos, às vezes dolorosos, que indicam que o “santo está querendo” o filho, como coletou em entrevista Lima (1977: 63):

Em menina eu era muito levada. Minha tia dizia sempre prá minha mãe – essa menina precisa fazer alguma coisa prá ela. Num dia eu caí numa escada que dava para o fundo de casa, numa ribanceira, lá no Tororó. Escorreguei sem quê nem praquê. Como se uma pessoa me empurrasse. Minha tia me levou em casa de uma pessoa que então disse que era o velho que queria ser feito na minha cabeça. Minha mãe ainda relutou muito, porque eu era muito franzina e ela tinha medo que eu adoecesse. Mas eu tive de ir. Eu tinha 12 pra 13 anos...

Ou, como disse, podem ser doenças inexplicáveis que são curadas pela iniciação. Retiramos o depoimento do mesmo trabalho de Lima (1977: 4):

Andava sempre doente, caindo pelas ruas; fui a muitos médicos, mas nenhum conseguiu descobrir a doença. Então uma pessoa entendida nessas coisas descobriu que era um

³² Bolar no santo: termo que se refere ao momento em que o orixá manifesta em um indivíduo ainda não iniciado. Geralmente, a pessoa cai se contorcendo. Ocorre porque não foi iniciado, o corpo não foi preparado pra manifestar o orixá. Quando a manifestação não é total, ela pode tremer e passar mal.

caboclo³³. E continuou a me pegar até que um dia fui levado à casa de minha mãe Diantalá por intermédio de meu padrinho. Neste dia o meu santo caiu nos pés de Diantalá. Ela então recolheu³⁴.

Outra forma muito comum de se entrar para um *corpus* de iniciados é através dos sonhos. Os sonhos estão presentes em grande parte das pessoas que se aproximam do culto, principalmente daqueles que não têm uma vivência de candomblé anterior, que não fazem parte das famílias de sangue que muitas vezes compõem o núcleo de integrantes de uma casa de culto. Veremos adiante.

2.5. Os orixás cultuados no candomblé

O panteão de orixás cultuados podem variar de casa para casa, de nação, para nação, tornando impossível estabelecer um panteão único para todos. Mas, basicamente pode-se citar 16 orixás mais cultuados. Todos eles, os orixás, estão sob a regência de Olodumaré, ou Olorun, dois dos nomes mais conhecido do Deus supremo iorubano. Supremo, porém afastado. Diz os mitos que Olorun, depois de criado o mundo, entregou-o aos orixás.

Exú é o orixá das encruzilhadas, o orixá mensageiro. Aquele que envia os recados. Ele é o princípio de todo o movimento. Veste vermelho e preto, cores proibidas pra qualquer filho, a não ser o vermelho, durante a festa de Xangô ou Iansã. Costuma-se dizer que Exú é um orixá complicado. Pode servir ao bem e ao mal, indiferentemente. É necessário sempre provê-lo antes de qualquer rito, pois sem provê-lo pode-se atrair o distúrbio, a confusão. Ele protege a entrada das casas. É um orixá de rua, do lado de fora, seu assentamento fica sempre fora da casa, como também fica o de Oxóssi, Ogun, Omolu, Ossaim, Iroko. Exú pode ser referido como um grande amigo, provavelmente por sua proximidade com o homem. É, para alguns, autores, o orixá mais

³³ Caboclo: entidade dos índios que habitavam o país antes da chegada dos africanos. Muitos candomblés de orixás têm também culto aos caboclos. Os candomblé tradicionais, geralmente não os cultuam com festas como se faz nos candomblé de caboclo, mas têm seu assento devidamente feito em respeito àqueles que primeiro habitaram a terra que os africanos vieram a morar.

próximo do homem, que com ele mais se assemelha por causa de sua energia sexual e sua dualidade. É o dono da fecundação, do pênis ereto. Seu dia da semana é segunda-feira.

Ogun é irmão de Exú. Também dono dos caminhos, é aquele que o abre, que vai na frente, o pioneiro. Seu símbolo mais apropriado é a espada, feita do ferro que ele mesmo foi o primeiro a fundir, o primeiro ferreiro. Orixá guerreiro que se banha com o sangue das suas vítimas. Ogun é enérgico, forte, irascível. As pessoas deste santo têm corpos fortes, magros, rijos. Sua cor é o azul escuro. Seu dia da semana é terça-feira.

Oxóssi é o orixá das matas, o caçador por excelência. Aprendeu a caçar com seu irmão Ogun, que ensinou-lhe a caça e saiu pelo mundo guerreando, que era o que mais gostava de fazer. Odé, cuja tradução é exatamente caçador, era o seu nome original. No Brasil, uma de suas qualidades, Oxóssi, tornou-se seu nome. Ligado profundamente com Oxum, seu par perfeito. É o caçador de uma flecha só. Com uma flecha certa abate todos os seus inimigos. Elegante, bonito, fino, seus filhos têm corpos magros, esbeltos, rápidos. Sua cor é o verde e principalmente, o azul claro. Sua ferramenta é o Ofá, o arco e flecha. Seu dia da semana é a quinta-feira.

Ossaim é orixá da nação jeje, da região do Daomé. Orixá das matas, também que aprendeu com Oxóssi a viver nela. É o médico, detentor de todo saber medicinal das plantas. “Sem folha não tem orixá”, como se diz no culto. Nelas estão sua magia. Ossaim tem apenas uma perna, é sincretizado com o personagem mítico saci. Sua cor é o verde das matas. Seu dia é quinta-feira.

Logun Edé é orixá da riqueza, da beleza, filho de Oxum com Oxóssi. Sua cor é a mesma de Oxóssi, o azul claro. Logun Edé carrega ofá, como o pai. Seu dia da semana é quinta-feira.

Obaluaiyê, outro orixá da nação jeje e ligado à cura. É o dono da varíola e de todas as doenças de pele. Seu elemento principal é a pipoca, com a qual limpa o corpo das pessoas de chagas e energias negativas. É mais um curador, junto com Ossaim. Representado velho, chama-se Omolu. Sua roupa é feita de palha da costa que cobre todo o corpo e todo o seu rosto. Ele é coberto para não mostrar as marcas das doença de pele no seu corpo. Sua cor é o preto e o branco. Seus filhos usam um colar negro chamado Ladiguibá. Seu dia da semana é segunda-feira.

³⁴ Refere-se àquele que foi ‘recolhido’ na camarinha, no ronkó, quarto de iniciação.

Oxumaré, mais um da nação jeje, é o orixá do arco-íris. Diz-se que é protetor do palácio de Xangô. Oxumaré é homem e mulher ao mesmo tempo. Representado por Dan, a cobra que morde o próprio rabo, o oroboros. Seu dia da semana é a terça-feira.

Xangô é o rei dos orixás. Orixá sexual, forte, robusto, é o grande conquistador das mulheres e dos reinos. Roubou o trono de Ogun e sua esposa Iansã, sua mulher preferida. Seu símbolo é o pilão e o *oxé*, machado de lâmina dupla. O trovão é o elemento da natureza que lhe corresponde. É conhecido em algumas partes da África como Jacutá, o atirador de pedras que caem do céu. É o senhor da justiça. Sua cor é vermelho e branco, seu dia a quarta-feira.

Iroko era originalmente a árvore mais sagrada dos cultos na região da iorubalândia. Na transposição para Brasil, Iroko tornou-se também orixá e incorpora nos seus filhos. Veste branco. Em algumas casas é cultuado como um ancestral da família de Xangô. No terreiro do Bogum, primeira casa da nação jeje na Bahia, em um de seus passos, Iroko aponta o dedo para o chão e para o céu, continuamente. É a simbologia da árvore que tem suas raízes na terra e seus galhos no céu, estabelecendo a ligação terra-céu. Seu dia da semana é a quarta-feira.

Nanã é a deusa maior dos jeje. É a dona da lama que modela os corpos dos homens quando são criados por Oxalá. Tem ligação estreita com a morte. O corpo quando morre deve voltar para a terra, para lama, para Nanã. Orixá velha, é a primeira esposa de Oxalá, com quem fica por pouco tempo. Seu dia é o sábado.

Ewá também é jeje. Orixá feminino de grande beleza. Ewá veste vermelho, é dona da vidência. Seus filhos geralmente carregam esse Dom. É a dona dos cemitérios. Seu dia é o sábado.

Iyemanjá é a rainha do mar, mãe cujos filhos são peixes, como diz a tradução do seu nome. Na África Iyemanjá era cultuada no rio Ogun. Na transposição da África para o Brasil, Olocun, o orixá dono dos mares, foi praticamente esquecido e Iyemanjá tomou seu lugar como dona do oceano. É sincretizada com a sereia. Veste azul claro e branco. Usa *abebé*, espelho e seu dia é o sábado.

Oxum é um orixá de grande beleza. Dona do ouro, da riqueza, dos rios e cachoeiras, de todas as águas doces. Seus filhos têm o Dom de olhar nos búzios, pois oxum aprendeu com

Orunmilá, o orixá da adivinhação. Sua cor é o amarelo ouro. Ela usa também o *abebé*. É, das mulheres, a maior das feiticeiras. Dona da gestação, do sangue menstrual. Ela preside, junto com Oxalá, todo processo iniciático. Oxum também pode ser sincretizada com uma sereia. Seu dia é o Sábado.

Iansã é a mulher guerreira, a parceira ideal de Xangô. Usa espada e sai pra guerrear com Xangô. Mas Iansã teve muitos amantes e com cada um aprendeu algo. Foi mulher de Ogun que Xangô roubou. Iyá mesan Orun: mãe dos nove espaços do Orun, o céu iorubá. Teve um filho em cada espaço do orun e pode circular por eles livremente. Seu nono filho foi um egun –espírito de morto- por isso ela é mãe dos eguns e está sempre presente conduzindo o espírito de um morto ao lugar certo. Sua cor é o vermelho. Quando ela vem ligada aos mortos, na qualidade de Balé, sua cor é o branco. Seu dia é na quarta-feira, junto com Xangô.

Obá é outra santa guerreira. Alguns dizem que é uma qualidade velha de Iansã. Obá veste vermelho. Ela dança com uma mão na orelha que ela mesma cortou. Obá queria saber o segredo de Oxum, que atraía tanto Xangô. Oxum lhe disse pra fazer um prato com Amalá³⁵ com sua própria orelha, dizendo-lhe ser este o segredo de sua sedução. Xangô vai comer o prato e vê a orelha de Obá, expulsando-a. Seu dia é a quarta-feira.

Ibeji são os santos gêmeos, sincretizados com os gêmeos católicos Cosme e Damião. São meninos, travessos, brincalhões. Podem trazer a riqueza se devidamente ofertados. O primeiro menino ou menina nascido após os gêmeos é chamado de Idowu.

Oxalá é o mais elevado deus dos iorubás. É o deus da cor branca, da pureza. Na África eram conhecidos 152 qualidades de Oxalá. Na transposição, poucas sobreviveram. Duas delas são mais conhecidas: Oxalufã e Oxaguiã. Oxalufã é a qualidade de Oxalá velho. Anda curvado apoiado no seu Opaxorô, cajado ritual que liga o céu e a terra. Orixá que caminha lento, muito lento, mas com obstinação e às vezes teimosia. Paciente, pode perdoar por várias vezes uma conduta errônea do filho, mas quando castiga, seu castigo é o pior de todos os orixás. Oxalá é corcunda, seus filhos também têm tendência a ter corcunda. Ele é pai de todos os albinos e de todos que nascem com defeitos físicos. Oxalufã veste só branco. Seu dia é a sexta-feira.

³⁵ Comida feita de quiabo e dendê. O dendê é a fruta do dendezeiro, base alimentar de várias comidas do candomblé.

Oxaguiã é o Oxalá jovem, às vezes menino, sempre guerreiro. Carrega espada e pilão. Com a espada faz guerra, com o pilão amassa seu inhame, sua comida preferida. Foi o pilão que possibilitou a Oxaguiã de guerrear, pois o inhame demorava muito para cozinhar antes do pilão. Oxaguiã é o orixá do progresso. Um de seus mitos conta que em visita à terra de seu irmão Ogun, com quem Oxaguiã aprendeu a lutar, o orixá destruiu toda a cidade. Ao voltar e vê-la construída, tornou a destruí-la e assim por várias vezes até que a cidade, aprendendo com os esforços de reconstrução, tornou-se a mais próspera de toda região. Sua cor é o branco com pouco de azul claro. Seu dia é também na sexta-feira, como seu pai Oxalufã.

Toda a liturgia, os graus hierárquicos, os orixás e suas características, como visto, servirá de base para a análise que se segue. Para analisar os sonhos a partir do contexto em que são compartilhados, é preciso conhecer sobre o culto e se aproximar de suas concepções cosmológicas, de seus símbolos e do cotidiano da religião.

CAPÍTULO 3

CATEGORIAS PARA ANÁLISE DOS SONHOS

Como dito, o capítulo que se segue foi dividido em categorias encontradas a partir da pesquisa de campo. Priorizou-se as interpretações dos integrantes da religião, sua forma de experienciar e compreender o sonhos. Quando necessário, utilizou-se dos conhecimentos adquiridos das leituras, das entrevistas e da observação em campo.

3.1. A natureza dos sonhos para o candomblé; os sonhos “verdadeiros” e os sonhos “falsos”

Augé, em *A guerra dos sonhos* de 1998, traz algumas informações sobre os sonhos entre os africanos, inclusive dos grupos que deram origem ao candomblé afro-brasileiro: jejes e iorubas, por exemplo. Para Augé o que há de comum em todos os sistemas de representação africana em relação ao sonho, é a pluralidade do ego. O autor dá um exemplo entre os Nupe do *rayi*: “o que o indivíduo vê no sonho é o que o *rayi* vê durante sua peregrinação. Mas o *rayi* não pode viajar sozinho: ele é acompanhado pelo *fifinji*, duplo e imagem do corpo individual” (1998: 34).

Tal pluralidade seria encontrada entre os iorubás.

O *iyé* representa a memória e possui duas qualidades. Uma, a memória ancestral que acompanha e conduz o *emi* à terra dos sonhos quando dormimos ou cochilamos, e também depois da morte, quando o *emi* retorna ao *orun*. Outra qualidade é a que nos

capacita e possibilita lembrarmos de nossa experiência adquirida a acumularmos conhecimentos (Araújo apud Luz, 1995:57).

Pai Balbino, Babalorixá do terreiro Ilê Opô Aganju, situado em Lauro de Freitas-BA e descendente de conhecida casa de candomblé, o Ilê Opô Afonjá, atualmente dirigido por Mãe Stella de Oxóssi, afirma em entrevista a Cláudio Néri:

Quando a gente sonha uma coisa é quando o nosso orixá sai da gente, e aí eles mostram as coisas que passam na cabeça da pessoa. Por exemplo, você vai dormir, você apaga completamente, então nessa hora seu orixá não tá junto de você. Então ele ali vê coisas que se passam porque você tem uma visão por intermédio dos seus orixás (2003).

Já para a Ebome Zenaide, os sonhos predizem e “são uma forma de manifestação espiritual” e será, para ela, tão mais forte e presente quanto for a mediunidade da pessoa que desenvolvê-la para estabelecer seu contato com o universo espiritual através dos sonhos.

De uma forma geral, é concordante que os sonhos podem ser uma mensagem do orixá, o que não quer dizer que seja sempre.

A primeira pessoa entrevistada, então ainda não integrante da religião, teve um sonho com Mãe Menininha³⁶ no Gantois e foi se consultar com Makota Valdina, conhecida personalidade do candomblé Angola de Salvador. Makota jogou os búzios e lhe disse que era preciso ver se era um *sonho verdadeiro* ou um *sonho falso*.³⁷ Indicou-lhe uma conhecida do terreiro do Gantois para lhe acompanhar no contato com a casa de culto. Não parece haver dúvidas que o *sonho falso* refere-se ao sonho de conteúdo apenas psicológico, motivado pela própria pessoa e não pelo orixá; já o *sonho verdadeiro* este sim, é motivado pelo orixá. Marília, conduzida por uma Ekede, contou o sonho à Iyalorixá. A atual Iyalorixá Carmen lhe aconselhou a frequentar a casa nas festas.

³⁶ É certamente a Iyalorixá mais conhecida do candomblé. Mãe Menininha pontificou em 1922 e ficou 64 anos à frente do candomblé do Gantois. Tornou-se famosa em canções de grandes artistas brasileiros.

³⁷ A Ebome Zenaide tem uma forma própria e interessante de chamar os sonhos falsos: seria quando você mesmo *faz o sonho*, aquele quase sempre causado por ansiedade.

No caso de Marília, apesar da presença de Mãe Menininha, um detalhe do sonho parecia indicar que não faria parte do *corpus* de integrantes do Gantois, como veio a acontecer posteriormente. Vejamos seu relato:

Eu estava no Gantois, na Federação e sentia como se fosse no alto, bem no alto (Marília não sabia que o local era conhecido por Alto do Gantois). Eu entrava no terreiro e era recebida por Mãe Menininha. Ela estava mais nova, com seus 40, 50 anos e me recebia muito bem e toda sorridente. Eu entrava com minha irmã e estava havendo uma festa e as filhas de santo estavam dançando em círculo e só elas podiam estar lá naquele círculo, todas estavam de branco, só elas dançavam. Mãe Menininha me falou que eu não podia entrar porque não tinha sido convidada. Era como se eu ainda não pudesse participar, dançar com as filhas, porque ainda não tinha sido preparada. Falo para minha irmã: já que estamos aqui, podíamos ir à praia. Descia e via no mar uma mulher negra toda de vermelho com o vestido que cai sobre os olhos e tinha movimentos lentos e dançando, como se fosse uma dança interior. Não levantava os olhos. Era como se ela estivesse num casulo, se gestando pra sair. Eu nunca tinha ido no Gantois quando sonhei. Nem sabia que era aqui tão perto. No sonho eu descia a escada da frente e ia pro Rio Vermelho. Era tudo igual, só que mais antigo.

No candomblé é comum perguntar: - Quem lhe convidou? Quase sempre, alguém frequenta convidado por outro alguém já integrante da casa que se torna, em parte, responsável por sua socialização. Pode ocorrer da pessoa começar a frequentar porque o orixá começou a “pegá-la” nas festas, nesse caso, se vir a se repetir com frequência, o orientador pode indicar alguém para acompanhar a pessoa na casa, socializando-a. Outra forma é ser suspenso para Ogã ou Ekede, que ocorre na maioria das vezes de surpresa, durante uma festa; ou, caso mais raro, a pessoa é trazida pelo orixá, sem a interferência de um convite, processo só identificado pela Mãe de Santo. Uma pessoa que não é convidada, como ocorreu com Marília em seu sonho, salvo essas exceções, dificilmente entra para a casa. Marília veio a se iniciar em uma outra casa de culto de Salvador.

É o caso de Marília que faz lembrar a importância de dar atenção aos detalhes e às modificações que o próprio indivíduo promove em sua narrativa. No sonho descrito, Marília informa que Mãe Menininha disse que ‘não poderia dançar, pois não foi convidada’. Na primeira vez que Marília foi entrevistada, ela não narrou esta parte do sonho, contou apenas que Mãe Menininha lhe disse que não estava preparada pra dançar ainda na roda. Como foi contado da primeira vez, parecia indicar que ela deveria ficar frequentando o Gantois para ver se sua

frequência levaria a uma iniciação. Todos que frequentam uma casa de culto, estão, de uma forma ou de outra, sendo preparados para se iniciar. Ela 'não poder dançar porque não estava preparada' podia indicar que deveria ser preparada para isso, mas quando se adiciona a informação do 'convite' o sentido muda completamente. Não foi possível saber se quando ela esteve com a Iyalorixá contou-lhe a versão que primeiro foi contada ou a que foi contada posteriormente ao pesquisador. Propõe-se que, como foi na mesma época, deva ter contado à Iyalorixá a primeira versão, o que pode ter feito a Mãe de Santo orientá-la a frequentar as festas, como já dito.

Pela pesquisa, parece que nem sempre se pode afirmar, à primeira vista, se o sonhos são mensagens do orixá, se são *verdadeiros* ou *falsos*. Para um indivíduo que está se aproximando do culto, caso de Marília, se o sonho não é claro, é necessário observar, ir socializando o indivíduo para que outros sonhos possam vir a ocorrer e descobrir se realmente os orixás estão indicando uma determinada casa de culto para o devoto. De qualquer forma, a maioria dos sonhos que chegam aos orientadores são no mínimo significativos porque se a pessoa se motiva a ir procurá-los, seja ela de fora da religião ou de dentro, é porque o conteúdo lhe desperta o interesse, reconhecendo-o com um vínculo com a respectiva cultura, mesmo que não o compreenda. O papel de compreender, de interpretar é do Babalorixá ou da Iyalorixá.

3.2. A interpretação dos sonhos e o oráculo

Para interpretar um sonho é necessário tomar conhecimento de um *corpus* mítico e simbólico da religião, conhecer o cotidiano de uma casa de santo, conhecer a liturgia, o orô³⁸, a natureza dos orixás e, às vezes, o contexto do sonhador, o que está ocorrendo com ele no momento atual de sua vida.

³⁸ "Cada orixá tem seus ritos próprios dentro do quadro geral da iniciação. Suas fôlhas; suas cantigas; suas peculiaridades e suas interdições. O conjunto destas condições é o que se chama o *orô do santo*. (...) A palavra vem do iroubá *oro* (orô) que significa "costume, tradição" (Lima, 1977: 112).

A pessoa mais preparada para desempenhar o papel de intérprete dos sonhos é o orientador espiritual. É ele quem detém o conhecimento necessário para esclarecer a mensagem do orixá enviada através dos sonhos.

Normalmente, os filhos da casa de culto são orientados a contarem seus sonhos primeiramente ao orientador, caso queiram e sintam-se à vontade, contam a outras pessoas. Há casos em que o Pai ou Mãe de Santo orienta não contá-los a ninguém.

Um sonho pode prever um acontecimento futuro, pode remeter a algo do presente ou pode confirmar algo que já ocorreu. Às vezes é necessário jogar os búzios para esclarecer ou confirmar o recado do sonho. Cada orientador tem sua forma de proceder.³⁹

Araújo, em estudo já citado, encontra uma possível relação entre mito, oráculo e sonhos. Especificamente, diz o autor:

A posição central e a importância atribuída ao discurso mítico é um fator de coesão e a partir dele são interpretados os fenômenos e ocorrências que perpassam o cotidiano do povo-de-santo, bem como estruturados e organizados os elementos que compõem sua vivência religiosa. Desta forma, a divinação e as formas culturalmente instituídas para conhecer os desígnios das divindades têm lastro e justificação no mundo mítico, da mesma forma que os sonhos são compreendidos como um canal de comunicação com o reino dos orixás. A imaginação onírica é inseparável da tradição mítica, compartilhando uma forma imagística que é sacralizada pela experiência religiosa (Araújo, 2002: 124).

Na tradição da religiosidade africana, na região da iorubalândia, os divinadores eram conhecidos como Babalaôs, pais do segredo e seu grau hierárquico máximo, os Oluôs, os videntes. Os Babalaôs jogavam os ikin ifá, 16 caroços do dendezeiro ou o Opelê ifá, corrente onde estão enfiados os caroços de certa fruta (Verger, 1993: 126). O jogo do Opelê Ifá trabalha com 16 odus, caminhos oraculares que se multiplicam em outros 256, que por sua vez se multiplicam em outros 4096, compondo o *corpus* mítico-literário iorubá. É provavelmente de origem muçulmana, como dá a entender Bastide:

³⁹ A Ebome Zenaide contou-me de uma Ekede que jogava para as pessoas e na mesma hora saía com elas pra confirmar o jogo com outro olhador, o que quase sempre acontecia. Falou-me também de seu Vicente, um senhor cego, olhador que decifrava sonhos que as pessoas não tinham contado a ele.

Poder-se-ia procurar uma etimologia árabe. Fica, enfim, o engenhoso recurso de ver em Fã, quer o nome mais ou menos alterado da localidade donde o conhecimento divinatório se teria difundido na Nigéria, quer o nome daquele que o importou do Norte ou do Oriente (Bastide e Verger, 1953: 360).

Para Araújo, um sistema divinatório não reflete apenas “outros aspectos da cultura; eles são a base (e a premissa) do conhecimento que sustenta e valida tudo o mais” (Araújo apud Peek, 1997: 172). O povo de santo teria, então, como “fonte primária da mitologia”, como o próprio autor diz, “um imenso arquivo armazenado e organizado pelo sistema de divinação de Ifá. As histórias das divindades, explicações cosmológicas, justificativas da ordem social, originalmente fazem parte dos poemas míticos oraculares...” (2001: 114).

No Brasil o jogo com o Opelê Ifá e o conhecimento mítico do *corpus* literário de Ifá “reduziu-se”. Foi Bamboxé Obiticô, ao tempo da sacerdotisa Iyanassô, quem implantou o sistema de jogo com 16 odus e 70 caminhos (Beniste, 1997: 110). Um jogo presidido pelo Orixá Exú que possibilitou às mulheres jogar, já que o Opelê Ifá é restrito aos homens.

Essas relações míticas entre Ifá e Exu encontradas em quase todos os mitos que se referem a tais divindades revelam as ligações que existem entre o jogo de búzios e o efetuado por meio do opelê-ifá dos Babalaôs. Incontestável é a influência do jogo de ifá sobre o jogo de búzios, constituindo, este último, um sistema muito mais simples e menos hermético. Essa influência é marcante no Brasil. O jogo de búzios parece ter absorvido numerosos elementos do jogo praticado com o opelê, sobretudo o conteúdo mítico que foi redefinido e, de certa forma, “reduzido” ao nível do sistema divinatório que utiliza os búzios (Braga: 49).

As relações entre os dois sistemas divinatórios talvez possibilitem falar de uma relação entre sonho e sistema oracular, os dois como meios de comunicação com os orixás. Da mesma forma que o oráculo, o sonho também confirma algo que já passou, esclarece e orienta algo pra se fazer no presente e prevê acontecimentos futuros.

Não parece que se possa dizer, como Araújo dá a entender, que ‘todo o povo de santo’ tem “um imenso arquivo armazenado e organizado pelo sistema de divinação de Ifá”. O jogo de búzios é restrito àqueles escolhidos pelos orixás para passar pelo seu aprendizado. Este conhecimento está com o Babalorixá ou Iyalorixá e uns poucos iniciados no jogo de búzios, como os Babalaôs, por exemplo. Tal conhecimento é instrumento de poder sobre os filhos e de

posição entre o povo de santo. O conhecimento dos mitos no cotidiano religioso de uma casa não está aberto a todos como já se encontram atualmente organizados em livrarias. Poucas vezes escutou-se um relato mítico e nessas poucas vezes o relato foi feito de forma respeitosa e cuidadosa, quase reservada. De qualquer forma, mesmo os mitos tendo se “reduzido” como diz Braga, pode-se afirmar que são a “base (e a premissa) do conhecimento que sustenta e valida tudo o mais”, pois se o relato mítico completo não está a aberto a todos, o conhecimento do conteúdo mítico parece estar distribuído e assimilado no conhecimento que se transmite sobre o orixá, suas características, sua personalidade, sua vestimenta, seus elementos, etc... Parece ser desta forma que o mito chega a todos.

3.3. Sonhos iniciáticos: os sonhos do iyawô

Talvez o momento mais substancial da relação sonhos e oráculo aconteça quando da iniciação de um devoto. Este momento importante na religião é restrito, secreto. A iniciação é o momento de descobrir a natureza essencial da pessoa, seu eu mais profundo indicado pelo oráculo e pelos sonhos. É o momento do início de uma mudança comportamental que vai socializá-la para vida religiosa e para seguir as linhas de seu destino religioso:

Fá procura também revelar ao homem sua existência tal como foi concebida pelo Deus criador quando o enviou à terra. (...) Essa reclusão, rito de passagem, implica uma morte simbólica e um renascimento para uma vida totalmente consagrada ao culto, uma vida sagrada, marcada por diversas interdições definidas no contexto da religião afro-brasileira. Desde então a iniciada terá, em termos de atitudes, comportamentos e reações, uma vida diferente da que levava antes do ritual de iniciação. Trata-se, por conseguinte, de uma redefinição de seu projeto existencial, da aquisição de uma nova personalidade. Essa mudança comportamental resulta não só do fato da noviça ter-se tornado uma iniciada, consagrada ao culto dos orixás, mas também da revelação de seu destino, fixado há muito, mas que até então lhe era desconhecido; é a revelação do odu (destino) pessoal (Braga: 42-43).

A natureza mais profunda do devoto é representada pelo nome que lhe é dado na iniciação. Este nome será proferido pelo orixá manifestado quando do ritual de saída do neófito. Assinala-se que o nome contém sua identidade mais profunda e torná-lo público é dar a outras pessoas a possibilidade de influir em seu destino, positiva ou negativamente, ou seja, adquirir poder sobre a pessoa. Em algumas casas de culto o iniciado não é reconhecido pelo nome quando da iniciação, em outras, ocorre o contrário, como diz Nicolau, iyawô:

Lá na minha casa é normal. Todo mundo se chama pelo nome. Lá tem Xangô Obaladô, Obaladê, Obaguessim, Obáguná. Tem Ajaguntaioibi, Ajagunfunké, Iwintobí, Iwintomi, Oxum Delê. Todas as pessoas lá são chamadas pelo nome.

O mesmo Nicolau, citou uma fala da Iyalorixá Gisele Binon Cossard:

Todas as vezes que a Iyalorixá, a Iyakekerê, ou outra iniciada entrar no Ronkó, a Iyawô deve fazer o dobale e bater o paó até que a pessoa diga kaokê, que é pra sentar. A Iyalorixá pede que a cada manhã a Iyawô lhe conte seus sonhos, pois a interpretação de seus significados vai permitir que se decifrem as mensagens do Orixá, além de dar indicações sobre os ebós a serem feitos para que nada venha a perturbar o seu estado. Através dos sonhos é que será revelado o nome do Orixá e, por isso, deve-se tomar muito cuidado para não acordar a Iyawô com sustos, gritos ou barulhos intempestivos. Devem reinar no terreiro a maior calma, muito silêncio. Cada um deve caminhar com precaução, falar em voz baixa. Ninguém deve cantar ou assobiar.

Nicolau dá sua opinião sobre a formação do nome no processo iniciático:

O nome vai se formando por uma série de processos complexos que não se falam. Os sonhos participam. Tem os ritos que os pais e mães de santo fazem que eles ficam sabendo qual o nome que aquele Orixá vai gritar. Isso tá de acordo com a qualidade do Orixá, a forma como Ele se apresentou, as coisas que aconteceram, o que o Orixá deu durante a feitura, a forma como Ele pega a pessoa. Tudo isso. Os sonhos que o iyawô tem, os ebós que são determinados. Tudo isso vai determinar o nome. Porque o nome tá relacionado às forças e à qualidade daquele Orixá e daquela pessoa. Tanto que você tem: Odé Taiomim, Odé taió... Lá na minha casa nós usamos nosso nome. Naquela sociedade eu tenho aquele nome. Eu nasci ali, ali fui batizado, então tenho aquele nome.

E dá o exemplo de seu próprio processo:

Quanto eu tava fazendo santo todo dia eu tinha um sonho diferente. A maioria das coisas a Mãe de Santo chamava o Pai Pequeno preu contar de novo o que eu tinha sonhado. Até um dia, o dia depois do nome, em que eu acordei chorando por causa do sonho que eu tive e dava uma sensação muito real e era muito triste. Mas agente não conta os sonhos de quarto porque a partir deles a Mãe de Santo vai olhando, vai jogando, vai olhando as coisas que você vai falando e vai determinando. Elas vão confirmando as qualidades do santo, vão confirmando os rituais que têm que fazer, se precisa de mais alguma coisa de acordo com o que a gente sonha e elas vão olhando, percebendo e vendo se tem que fazer alguma coisa. E todo dia antes de você sair, todo dia, todo dia, você tem uma coisa pra contar. (...) Eu acho que praticamente não tem sonho que não seja aproveitado quando a gente tá fazendo Santo. Pode parecer a maior besteira quando você sonha. Ou tem dias que você pode até achar que não sonhou nada e ao longo do dia lembrar de alguma coisa. E aí a Mãe de Santo vai ver. Mas geralmente tem muita coisa. Ocorre de a gente ter dois, três sonhos numa noite só. E quase todo o sonho ele se reporta àquela situação que a gente tá vivendo ali.

Um informante de Araújo que foi iniciado na tradição jeje, com raiz no Cejaundê, irá falar do processo de *trazer o nome* como uma *elaboração*:

Elaborar o nome, 'buscar o nome' é o que se diz. Pois é um arranjo da simbologia que foi sonhada; faz-se uma interpretação e elabora-se o nome... eu diria hoje uma elaboração de nome... Não é necessariamente através do sonho, mas o mais sensato é que seja... Na feitura da minha casa é o conteúdo do sonho, somado ao conteúdo do sonho do pai-de-santo que se preparava para este sonho, em determinado dia daquele tal fundamento... este dia específico (Araújo, 2001: 2003).

Seja uma busca do nome ou uma elaboração, como é mais provável, todos podem sonhar servindo de canal de transmissão das mensagens dos orixás e, assim, contribuir para a busca ou elaboração de seu nome. No entanto, é atribuído àqueles que passarão pela iniciação como iyawô a capacidade, maior que os demais, por estarem em um estado propício, de serem esse canal de transmissão.

A Ebome Zenaide dirá que os sonhos do iyawô são 'especiais' e estão relacionados a todo processo de internação, de obrigação, relacionados à condição em que se encontram. Em suas palavras:

Quando o iyawô está recolhido é como se ele estivesse num monge zen. Ele vai ter uma alimentação determinada. Ele vai ter uma vida muito fechada. E há quem diga que através da alimentação, através dele não ter relação sexual com ninguém, através dele não ter contato com o mundo externo, o espírito dele então caminha por partes muito profundas do espaço. Ele pode, através do estado em que ele está, conseguir guardar muito mais detalhes e ele ir em coisas que são quase reais. Por que quase reais? Porque ele tá num estado de torpor. Ele não tá falando com ninguém, ele não tá vendo praticamente ninguém, ele não ouve nada, ele tá só com ele. Tem os seus irmãos, é claro, que estarão na mesma forma que ele. Então, a depender do tipo de iyawô e da mediunidade, eles são capazes de quando você perguntar de manhã: - Você sonhou? Eles dizem detalhes quase palpáveis. Eles estão, como você pode dizer, em estado de graça. Não estão se alimentando com comidas pesadas. Eles não estão comendo sangue. Eles não estão comendo carne vermelha e uma série de coisas. Eles estarão tomando banhos de ervas. Então, isso tudo leva a um estado de que separa você mais do real e te leva ao irreal. Porque eles dizem: - Você só tem que pensar só no seu Orixá! Você fica recluso de tal forma que o exterior não tem que saber. Se morrer, se nascer, se viver, quem tá lá dentro não pode saber. É como se ele tivesse dentro do ventre da mãe dele. Então, ele vai passar por processos, como você veja na cultura negra, como se ele tivesse na barriga da mãe. Então ele não pode saber nada de fora. Ele só sabe aquilo que o cérebro dele trazer. Você não ouviu dizer que bebê na barriga pensa? Bebê num mexe o pé? O bebê não muda de posição? O bebê não ouve? Mas ele ainda não nasceu. (...) Existe no candomblé a seguinte expressão: - O iyawô vai nascer. Ele nasce no dia do nome. Por isso ele tem o pai e mãe lá dentro. O lugarzinho que ele tá é como o útero. Não pode ter briga, grito, ele tem que tá totalmente excluído, porque ele morre pra renascer. (...) Aí ele vai renascer que dia? No dia do nome dele. Quando ele renasce, que ele tá em transe, e você pergunta o nome, ele traz o nome... de onde hein? De onde ele veio. De onde ele estava. Naquela barriga mítica. Só que a barriga mítica, o ronkó, ele é um bebezinho, mas ele já nasce casado com o Orixá. Não importa ele ser homem ou mulher, ele vai ser iyawô.

O estado de torpor no qual se encontra o iyawô promove nele muito sono, o iyawô dorme muito e, ainda de acordo com Zenaide, seu torpor, seu sono, é um 'estado de graça', pois, dizem alguns, *'para a gente ver Deus é preciso que o corpo durma'*. Este estado alterado possibilita sonhos nítidos, reais, palpáveis, como se pode confirmar na experiência de Nicolau:

É, engraçado! Os sonhos geralmente têm uma realidade muito grande. Eles são bem coloridos. As cores são muito fortes, os lugares, cheiro das coisas são muito fortes, enquanto a gente tá fazendo Santo. (...) Eu lembro de muita coisa assim porque a roça era molhada e eu lembro desde os primeiros sonhos que tinha essa coisa de estar descalço e sentir bem a textura, dá pra sentir até o cheiro da terra molhada. E aí eu lembrei do sonho da varanda, do lugar que eu fosse morar. Porque as cores, os bichos, as coisas que tinha, eram muito vivas, muito vivas mesmo. E era tudo muito interessante. Tem muita cor mesmo nos sonhos. Agora o realismo é que é incrível, porque os lugares no sonho, as coisas, não ficam distorcidas. Elas ficam exatamente como elas são. Não tem muita mudança, muita referência não. É bem real. E aí quase tudo que ia sendo falado tinha significado. Daqui a pouco o pessoal vinha e fazia alguma coisa e a Mãe de Santo explicava que era por causa do que a gente tinha sonhado. E ela sonhava muito também. Ela contava alguns sonhos. Principalmente nos dias que tinha as coisas marcadas. Eu não esqueço do último dia que ela chegou arrepiada, muito assombrada pra

falar. Chegou correndo, foi me acordar, tava amanhecendo ainda, pra contar um sonho que ela teve. Depois da minha feitura. Depois do nome. Depois do Santo ter dado o nome.

Como já comentado, os sonhos de quarto têm caráter restrito, secreto. Poucos sonhos de quarto foram registrados. Alguns dos recolhidos são agora expostos.

Os três primeiros sonhos é a Ebome Zenaide quem conta. Conta e ela mesma interpreta. O primeiro é o sonho de seu irmão de santo, filho de Omolu. O segundo, de um outro irmão de santo, filho de Xangô e o terceiro, um sonho que ela teve com uma filha de santo de seu Babalorixá.

Meu irmão, quando fez santo, é muito engraçado, é de Omolu. Eu lembro que a Iyalorixá dele perguntava: - O que você sonhou? – Ah! Minha mãe. Eu não sabia nada de candomblé. Sonhei minha mãe. – O que você sonhou? – Ah! Minha Mãe, a senhora vai rir do meu sonho. – Não, pode contar! – *Eu sonhei que a senhora tava com uma roupa de caminhoneiro dirigindo um caminhão.* Aí, ela ficou olhando pra ele. – Viu, minha Mãe, essas coisa de maluco! – Não é não. Seu sonho tá certo. Ela é de Ogun. O Ogun dela apresentou pra ele dirigindo um caminhão muito grande. Uma estrada muito boa. Ele do lado. É muito fácil você interpretar. Ele do lado na cabine e ela vestida com aquela roupa e a estrada linda. E ele descendo a estrada com ela. Quer dizer, ele é de Omolu, mas Ogun já predizendo o futuro dele. Como um iyawô, como uma pessoa feita de Orixá. Ogun mostrando. Então você começa a interpretar a partir disso: uma estrada limpa, uma estrada reta, com algumas curvas, mas Ele tá junto dele, Ele tá mostrando, vai tá sempre junto dele quando ele precisar. As curvas são dificuldades da vida, que ele vai passar, que todos nós passamos, mas Ogun está ali junto dele pra ele superar. E segue reta. Tem mais curvas? Tem. Mas ela segue reta. Então você vai interpretando.

Percebe-se que o sonho do iyawô é bem curto, apenas uma única imagem. Tem pessoas que costumam sonhar grandes relatos, outras imagens rápidas, às vezes fixas como um retrato. Todo sonho, seja uma longa narrativa ou uma imagem fixa, é importante para o candomblé.

O segundo sonho relatado por Zenaide:

Eu tenho um irmão que eu gostava muito dele. Ele quando era iyawô, eu era mais velha do que ele, eu disse assim: - Vem cá, meu irmão! Quando você foi fazer Santo você sonhava? Porque eu fiquei em transe, mas você ficou... – *Ah, eu sonhei algumas vezes. – O que é que você sonhava? – Era engraçado. Eu sempre brincando com um leão. Agora, meu jeito era humano, mas eu brincava o tempo todo com um leão como se eu*

fosse um filhote de leão. Ele vinha com aquela pata, a pata dele era macia, ele vinha com a unha no meu rosto e me fazia cócegas. Ele botava aquela pata grande com aquela unha na minha barriga e eu ria muito e rolava. Ele é de Xangô. E uma das representações de Xangô não é um leão. É o leopardo. Então, o que é que acontece? Aí, já é lido com superioridade. O leão é superior aos outros animais em tudo, em porte, em honra, em tudo. Então, ele já sonha com um pequeno... ele é humano, mas seu pai é um leão, então ele brinca com o filho. Ele sonhava muito com isso. Ele disse que por causa disso... existe uma música de Caetano Veloso⁴⁰ (cantarola O Leãozinho de Caetano Veloso). Então, ele se sente, é impressionante como ele se sente como o bichinho. Essa cantiga, essa música, remonta quando ele era iyawô que ele tem esse sonho que ele jamais esquece.

Disse Zenaide, que os orixás podem ser representados por animais: Iansã por um búfalo, Oxaguiã por um camaleão, Oxalá por um elefante, Oxóssi por um javali e assim por diante. Eles se transformam mostrando seu poder. Continua Zenaide:

Todo Orixá tem um poder que Ele quer. Dentro da minha cultura Ele vai tomar uma forma zoomórfica. Por quê Ele vai tomar uma forma zoomórfica? Porque é um tipo de cultura que tá ligada a animais. Como a cultura egípcia. Quantos deuses têm cabeça de animais e corpo humano? Assim é a minha. Se Oxum quer, Ela vira um pássaro. Se Oxum quer, Ela vira um crocodilo. Se Oxum quer, Ela vira tigre. Se Oxum quer, Ela vira um peixe. Se Oxum quer, Ela vai aparecer metade peixe, metade mulher. Depende da vontade Dela. Se Xangô quer, Ele se transforma num leopardo. Se Ogun quer, Ele se transforma num leopardo.

O último sonho relatado por Zenaide:

Eu tive um sonho uma vez com uma pessoa muito interessante. Ela era de Iansã, recolhida, dormindo, o Pai disse: - Ó Zenaide, por favor, vai dormir com fulana. Dormir quer dizer: dormir, rezar e dar banho. *Aí, uma das noites eu tô dormindo assim, aí alguém bate no meu pé, quando bate no pé da gente a gente acorda. Aí, quando acordava eu via a menina em transe. Ela não falava nada, ela me puxava pela mão, ela tinha um ixã na mão, ela tava com um pano branco amarrado aqui, um ixã, ela abria a mala com o ixã e ia tirando toda a roupa de cor da mala, botando pra fora e fazia assim, aí guardava.* Ela não é de vestir roupa de cor, usa só branco. A menina pode, mas Ela não. Ela tem que ser tudo de cor branca.

⁴⁰ Músico brasileiro, nascido no estado da Bahia. Teve papel importante e central no movimento musical nos idos de 1960-1970, denominado Tropicalismo.

O ixã é a vara que os Ojé, sacerdotes do candomblé de Egun, os ancestrais, utilizam para impedir que os eguns tenham contato físico com os homens quando vêm em festas em sua homenagem, pois o reino dos mortos não pode se misturar ao dos vivos. Os Ojés tocam, cantam para os Eguns e realizam os rituais privados. O candomblé de Egun, tradicionalmente aceitava apenas homens, mas atualmente muitas mulheres já participam, inclusive com funções e títulos na hierarquia. Um mito conta que Omolu, então dono do reino dos mortos, dividiu seu reino com Oyá, fazendo ela a rainha dos espíritos dos mortos, a condutora dos Eguns (Prandi, 2001: 308). É a qualidade que se conhece por Oyá Igbalé ou Balé, veste só branco. O sonho da Ebome, portanto, definia a qualidade, o caminho do orixá, Iansã Balé.

O sonho seguinte é de Ebome Zilda. Ela foi iniciada pra Oxaguiã. Passou por alguns problemas que a fizeram quase tirar a própria vida, algumas perturbações mentais. Alguns sonhos, como o de Zilda, são mais fáceis de se ler, percebe-se pelas roupas e pela atitude protetora que se tratava do orixá de Zilda. É o que deve ter logo notado sua Iyalorixá, informando-a, possivelmente depois de confirmar no Ifá, que era seu orixá se apresentando, provavelmente, trazendo-lhe a confiança de volta, perdida quando passou pelas perturbações psicológicas que quase a levaram a morrer.

Era quinta-feira do Rei Momo. Foi o nome do meu Santo. Eu fiquei chateada. Aquilo pra mim era real, mas não era a fé que eu tinha na época. Ai um dia eu tava assim pensando: - Será que isso é verdade? Aquela grande dúvida na minha cabeça pairava. *Ai um dia eu tava dormindo no quarto do Axé, na esteira com a cara assim pra cima e sonhei que eu via um cara, ele era da minha cor, bem neguinho, e ele tava de camisa branca de manga comprida dobrada aqui assim, uma calça branca, um cinto largo marrom, de lado, eu não via o rosto dele, mas via que ele tinha um chapéu grande, ai eu vinha correndo de lá pra cá e tinha um buraco no chão. E ele tava dentro do buraco. Ele era tão grande que cabia no buraco inteiro. Eu vinha correndo e parei, freei com meus dois pés e disse: “- Quase eu caio aí nesse buraco!”.* Ai ele olhava pra mim e disse: “- Eu sempre vou lhe aparar! Sempre vou estar aparando você!”.

Eu falei: - Que legal! Eu achava que era um paquera. Eu acordei, contei o sonho toda contente, contei pra minha Iyalorixá: - Tive um sonho massa! Arranjei um namorado. - Namorado? - Quando eu sair daqui ele já deve tá lá fora me esperando - Com certeza! Ai que gato! Todo de branco. Vai tá sempre me aparando, vai ficar sempre junto de mim, não vai sair nunca do meu lado! Ai, uns dois, três dias ela chegou assim: - Conte seu sonho de novo! Ela disse: - Você sonhou com Oxalá! Você sonhou com seu Pai. Ele que tá dizendo que você pode contar sempre com Ele que Ele vai tá sempre com você, você nunca vai cair, que Ele não vai deixar. Pronto, aquilo ficou na minha cabeça até hoje e cada vez mais eu tenho um carinho maior por Ele.

3.4. Os sonhos sexuais

É muito comum, durante o processo iniciático, os filhos terem sonhos sexuais. Esse é um dos aspectos mais reservados da religião, como também reconhece Segato: “constituem um aspecto muito escondido da cultura, e tive a sorte de ouvir alguns desses sonhos, que de outra forma nunca seriam relatados na literatura” (1995: 147). Mas apesar de constatar-se a reserva e cuidado com que são tratados esses sonhos, outros aspectos percebidos por Segato, pouco correspondem aos encontrados nesta pesquisa em Salvador. Não foi possível colher nenhum sonho sexual com os três integrantes de casas de culto em Recife.

É de se considerar, sem dúvida, que tanto este estudo quanto o da autora,⁴¹ foram insuficientes para uma análise mais esclarecida. De qualquer forma, ela diz:

(...) as pessoas neles lembradas são filhos de santo ou poderiam ser facilmente associadas a um orixá por seu comportamento típico. Basicamente, consistem em imagens de uma relação sexual entre o sonhador e uma pessoa do seu mesmo sexo. O mais significativo aqui é que o parceiro sexual do sonhador mostra ser um filho de santo que tem o mesmo par de santo – dono da cabeça e ajuntó – que ele (1995: 148).

Nos poucos sonhos recolhidos não existe nenhum tipo de relação entre orixás da cabeça e filhos de santo em contato sexual no sonho. Os integrantes também não tinham ouvido nenhum sonho de outros filhos de santo em que o foco fosse a relação parceiro sexual e santo da cabeça. Nos sonhos relatados, a presença de Exú é marcante, orixá representado por um pênis ereto, dono da fecundação. Os informantes acham que sua causa é a condição de reclusão e interdição sexual que estão passando. Um filho de santo conta: “Meu pai pequeno disse isso: - Não se assuste se você sonhar com sexo porque quando a gente tá fazendo santo, a agente sonha quase sempre com sexo.”

O mesmo filho de santo emite sua própria opinião:

⁴¹ Das 19 páginas que Segato dedica ao estudo dos sonhos, apenas uma página é sobre os sonhos sexuais.

Eu acho que é porque quando se entra ali, algum lugar da cabeça sabe que não pode. Que não deve. É uma interdição quando você tá fazendo santo. Porque você não pode ter relação com outra pessoa e você tem que direcionar seu pensamento pras coisas do Orixá, prestar atenção aos sonhos. Até esses sonhos de sexo as pessoas dizem que podem ter relação com Exú, algum ebó pra fazer.

Esses sonhos se apresentam com aspectos exagerados, esdrúxulos. O filho de santo os relaciona com uma “desintoxicação”, uma purificação promovida pelo processo iniciático:

Todo mundo que sonha diz que são sonhos muito esquisitos. Muito esquisitos. Pênis imensos, vaginas deformadas, pênis deformados. Nunca vi ninguém dizer: - Sonhei com um príncipe encantado! (...) Na minha concepção passa por uma outra coisa, até porque você morre e nasce, você ganha nome diferente, você tem comportamento diferente para o orixá que possui seu corpo de uma outra forma. Tanto que você não come certas coisas, você não usa certas cores, você não faz certas atividades. Você fica em repouso. Você faz o que uma criança faz. É levantado pra tomar banho e pra comer. É uma desintoxicação. Eu chamo de desintoxicação. Principalmente por causa do descansar, dos banhos em horários muito cedo, do silêncio, as coisas que devem ser muito naturais, a pouca roupa, pouco contato com uma série de pessoas. Os problemas não são levados até você. Se tiver problema na roça aquilo não pode chegar ao iyawô. Então você está se desintoxicando de um mundo louco que você vive. Antes, durante e depois. Depois você passa um tempo ainda meses proibido de multidão, proibido de bebida, proibido de roupa de cor, proibido de se envolver em questões que demandem sua energia e pensamento. Até ler incomoda.

Outro filho de santo, irmão do citado acima, emite opinião concordante:

Eu acho que com certeza, o fato da gente estar privado até no pensamento, deve contribuir muito. A agente é privado e ainda dizem pra gente não pensar. (...) Como qualquer renascimento você nasce criança e criança não faz sexo.

A Ebome Zenaide, diz não saber sobre sonhos sexuais porque ninguém até então contou-lhe. Mas comenta de uma possível relação dos sonhos com o comportamento sexual da pessoa. Seu relato não ficou claro, mas preferimos não insistir por se tratar de um assunto delicado. De qualquer forma, o que Zenaide diz parece relacionar-se a algo que já ouvimos em campo: que os sonhos geralmente também tem a ver com a escolha sexual: heterossexuais sonharão com o sexo oposto e homossexuais com o mesmo sexo, ou seja, depende da opção sexual da pessoa.

Bem, eu não tenho esse conhecimento, porque, se alguém tem nunca me disse, então eu não posso falar. Eu só posso falar daquilo que eu sei. Agora, existe fora do Ronkó, fora do Ronkó, sonhos sexuais. São sempre ligados a Exú. Esses sonhos vão acontecer de acordo com o comportamento da pessoa. Uma pessoa como eu, vai sonhar um sonho sexual, eu Zenaide, que não tem marido, não tenho essas coisas... vou sonhar um sonho diferente de quem tem. Quem tá sempre tendo sexo, essas coisas, meu sonho vai ser diferente.

3.5. Sonhos e ebós

Os sonhos podem revelar necessidades, ebós (trabalhos espirituais) para serem feitos para o sonhador, para outra pessoa ou para todo o grupo. Os sonhos que remetem a todo o grupo, como já dito, é o *sonho grande*, usando a terminologia de Jung, sonho significativo para toda a comunidade. Este último é mais raro, como se pode supor. Não foi colhido nenhum exemplo de *sonho grande*.

Os sonhos que indicam ebós são, geralmente, menos simbólicos. As imagens parecem indicar com mais precisão o que se quer que o sonhador faça. Em alguns, o sonhador pode tomar as devidas providências sem o auxílio de um orientador. Claro que é uma situação em que o sonhador já passou por um aprendizado que o possibilita interpretar certos sonhos.

A Ebome Zenaide, por exemplo, realiza seus ebós quando o sonho é para ela claro:

Eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou semi, nu. Então, eu já sei, é Exú. Então, o que é que Zenaide faz? Sempre é assim. Eu vou fazer o quê? Eu vou fazer uma farofa com bem mel ou uma farofa com açúcar. Aí, vou botar pra ele com umas moedas: - Ó, meu velho, o senhor que me apareceu em sonho, eu tô dando isso ao senhor de presente pra que o senhor me livre de todo o mal, para que o senhor me dê boa sorte. Então, eu faço esse agrado pra Ele. Porque na minha cabeça é um tipo de Exú que tá precisando de alguma coisa. Aí, eu vou e dou (...) Ou se eu sonhar com um homem seminu me perseguindo, eu já sei que eu tenho que passar as coisas no corpo, jogar, quebrar e agradar a Exú.

Mas o mais comum é recorrer à experiência de um orientador. Gleice, por exemplo, não é de candomblé, mas sua mãe já participou de uma casa de culto e recebe o orixá em casa às vezes, em alguma ocasião especial. Por causa da participação de sua mãe, Gleice também se aproximou da religião. Este sonho foi com o erê de sua mãe, de nome Sereno:

Eu estava muito doente, não sabia o que era. Eu tava tendo febres altíssimas. Sonhei com meu pai Omulu, era minha mãe incorporada com o Erê Sereno, dizendo que eu tinha que tomar chá de arueira e ele me abraçava forte. Ai eu fui pra casa de mainha. Cheguei muito mal. E mainha não conseguiu sair. Ela me deu passe. Sereno veio, me disse a mesma coisa, que era preu tomar os banhos. Depois, de madrugada, eu já não tinha mais febre e tava me sentindo outra pessoa.

Gleice conta um sonho da prescrição de um ebó que, de acordo com ela, fez uma reviravolta em sua vida, conseguindo muita prosperidade:

Sonhei que tava com dois cestos grandes: um era uma boneca no fundo toda vestida de cor de rosa, a boneca era negra, aquelas bonecas de plástico simples, toda de flores amarelas e a outra era um outro balaio de flores brancas e uma outra boneca de amarelo dentro do balaio e eu ia pra uma lagoa arriar. Uma lagoa em Lauro de Freitas onde primeiro deixei a oferenda pra Oxum e depois pra Iyemanjá. Dentro do balaio tinha pente, espelho, sabonete e por baixo, que eu não sabia muito bem, as comidas. Eu sabia que tinha fruta, milho, tudo isso.

Gleice consultou um Babalorixá conhecido de sua mãe e, orientada por ele, o ebó foi feito exatamente como o sonho mostrava.

Com o autor desta dissertação ocorreu de forma semelhante. Um ebó pra exú:

Me vi vindo da Av. Cardel da Silva, na descida do cruzamento pra Garibalde e pra Caetano Moura, com uma garrafa de cana na mão. Era azul clara com vidro transparente. Eu fazia uma volta com a garrafa, um círculo e punha ela no chão. Eu pensava que atrapalharia quem ali passava e punha na calçada seguinte. É o local onde se põem normalmente oferendas pra Exú. Eu sentia no sonho todo que Exú estava me pedindo pra pôr pra Ele. Eu também pensava que era para eu passar por volta de 12:15 da noite, mas eu pensava em pôr antes, umas 10:00h da noite, por causa do perigo de assalto.

Na época do sonho, o pesquisador procurou uma senhora de umbanda. Ela então olhou e confirmou o sonho. Disse que eu pusesse no primeiro horário, na calçada seguinte, não me explicou o motivo.

3.6. Os 'sonhadores mensageiros'

É comum ter pessoas que dizem não sonhar, seja Ebome ou pessoa mais nova na lei do santo. É claro que sonham, mas não lembram ou seus sonhos são comuns, sem conteúdos de axé, sem mensagens dos orixás. É muito comum sonhos tornarem-se mais presentes quando da aproximação com o terreiro, ou quando da aproximação de alguma obrigação da pessoa, seja iniciação ou uma outra. Eles tornam-se muito mais fortes, significativos e importantes durante o processo de iniciação e é o iyawô aquele que será considerado em estado mais puro e receptivo às influências oníricas, como já visto.

Mas existem certas pessoas que são de uma certa forma requeridas por terem um “contato quase direto com o orixá”, sendo eles rodantes ou não. Eles se destacam na função de mensageiros. Aqueles que podem trazer o recado dos orixás para ele próprio, para outro, ou para o grupo, através dos sonhos. Eles serão chamados, como uma forma de diferenciar, de os *'sonhadores mensageiros'*. Esses indivíduos são requisitados nos terreiros. Eles podem acompanhar um processo iniciático de algum filho de santo e sonhar com seu orixá, trazer recados importantes do processo iniciático do neófito.

A frase usada: *'contato direto com o orixá'*, foi repetida por dois dos meus informantes como forma de exemplificar a relação dessas pessoas que têm sonhos mais frequentes, importantes para si mesmo e para o dia a dia da comunidade; e foi confirmada pela Ebome Zenaide quando indagada sobre a frase. Como visto, para ela, os sonhos serão tão mais fortes quanto mais desenvolvida for a pessoa que sonha, e independe da religião. Em suas palavras:

(...) vai depender um pouco da mediunidade dela. Não importa a raça, não importa a cultura dela porque isso é uma coisa inata. Ela nasce com o Dom. Claro, a depender uma vai ser mais desenvolvida e outras vão ser menos desenvolvidas. (...) Olhe, isso eu posso dizer a você dentro da minha forma de ver. É um tipo de mediunidade desenvolvidas por elas.

Para a Ebome Zenaide, se o sonhador for um indivíduo que não recebe santo, esse 'contato quase direto' com o orixá pode tomar forma de provações. Às vezes mais difíceis de lidar do que com as exigências dos orixás aos que os manifestam.

E eu via o povo que não tem todo o cabedal de coisas exigido pelo dominante, dizer assim pra Zenaide: '- Pois é, a gente que dá Santo, apanha do Santo quando faz coisa errada, o Santo vem e bate!' Mas a pessoa que não dá Santo é muito pior. Ela tem provações muito piores. E eu acho que uma das provações piores dela é exatamente essa. Ela não dá Orixá, mas você acabou de usar uma expressão: mas elas 'estão quase em contato direto com o sobrenatural'. Elas sonham. Elas vêem.

O caso de sonhador mensageiro colhido é o de Milena.⁴² Ela tem 26 anos e está frequentando o candomblé há pouco tempo. É filha de Oxum, o orixá feminino das águas doces e da beleza. Milena conta que sempre teve uma relação inquieta com os sonhos. Muitas noites não dormia, ou dormia muito mal, por causa de sonhos que a assustavam. Dizia em tom de reclamação:

Ah...a novidade agora é que estou sonhando que algumas conhecidas da minha mãe ficam grávidas. Aí, depois de alguns dias, uma notícia chega lá em casa me confirmando o sonho. E eu perdendo minha noite de sono sonhando coisas que não têm nada a ver comigo! Eu preciso dormir!!!

Nos últimos contatos com Milena, ela estava mais tranquila com sua relação com os sonhos. Como é uma forma de manifestação, o Dom do sonhador mensageiro parece passar por um processo educativo. O sonhador capta, muitas vezes, o que está ao seu redor e é preciso aprender a selecionar as imagens oníricas. Diferenciar as que são para ele mesmo e as que são para outros; diferenciar as positivas e as negativas, como o sonho que se segue, um recado para

⁴² Conheço Milena há alguns anos. É uma antiga amiga de minha terra natal, Recife.

um amigo de Milena. Parece ser um recado de confirmação da morte do pai de seu amigo, Salviano. Ocorreu em novembro de 2007 e Milena já frequentava um terreiro em Recife.

Estava eu, Salviano (meu amigo negro, historiador), e uma mulher jovem, que lembro o rosto, mas não conheço, sentados numa cama de casal num quarto bem pequeno conversando sobre várias coisas, entre elas, as questões familiares de Sal, sua relação com seu pai e sua mãe. Ai, de repente Sal começa a envelhecer bem rápido: a pele envelhece, os cabelos ficaram brancos, ele ficou curvo (pareceu cena de cinema), e começou uma música. Era um toque de Oxalá que algumas vezes ouvi no terreiro da Iyalorixá. Ai, Sal (velho) começava a dançar uma dança igual as que já vi no terreiro quando tocam pra Oxalá. Sal dançava e olhava tão penetrante pra mim, só dançava e olhava pra mim. Era um olhar tão forte, igual ao olhar das pessoas em transe nas festas. Eu ficava com medo, porque não entendia o porque do olhar tão fixo pra mim. Então eu ouvi uma voz (não sei de onde) que dizia varias vezes em tom imperativo: - Olhe pra mim! Mas o olhar dele era muito forte, e eu não conseguia fixar o olhar. O Olhar dele foi se tornando cada vez mais forte até eu acordar com um susto e uma angustia, uma coisa que não era nem ruim nem boa. O sonho acaba aqui. Duas semanas depois fui na casa de Sal pra contar porque o sonho não saía da cabeça. Eu não conseguia parar de pensar. Ai, ele informou que o pai dele estava internado, mas estava se recuperando e iria voltar em alguns dias. Mas não voltou. Piorou de repente e foi só o tempo de Sal chegar no hospital para ele ir. Não sei se tem relação, Sal é que acha que tem. Se era Oxalá mesmo também não sei. Apenas tenho certeza que no sonho eu sabia que era.

Milena se assusta com sua função de mensageira. Ela capta as “informações”, revelando-as através dos sonhos. Esse parece ser o Dom do sonhador mensageiro. Assustar-se com esses sonhos é comum, inclusive porque energias estão sendo processadas. Quando se sonha se trabalha, disseram alguns dos informantes, provavelmente influenciados pela linguagem espírita, para a qual os espíritos trabalham durante o sono e este trabalho demanda esforço energético, gasto de energia e, portanto, cansaço para o sonhador. Quanto mais educado para receber a “manifestação” do orixá através dos sonhos, quanto mais discernimento o sonhador adquirir para selecionar as imagens oníricas, menos se assustará com seus sonhos, e menos gasto de energia terá. Assim, se supõe.

Quanto ao sonho de Milena, especificamente, a presença de Oxalá pode mesmo estar relacionada à morte do pai de Salviano. A natureza de Oxalá é também relacionada com a morte e com a simbologia da morte-renascimento. Oxalá preside todo processo iniciático no candomblé, não importa para que orixá o filho será iniciado, Oxalá estará presente acompanhando o fim de uma vida para o surgimento de uma nova. Um oxalá envelhecendo cada vez mais como aparece

no sonho de Milena parece estar indicando a morte do pai de seu amigo. E como é crença do candomblé e de outras religiões, a morte é passagem para uma outra vida, no caso específico do candomblé, a vida dos ancestrais, dos Eguns.

Noutro sonho, Milena recebe recado de bruxaria que estaria sendo feita contra ela. Esse ocorreu em março de 2008 e o contato com sua Iyalorixá já se intensificava. O sonho tem referência à ligação de sapo com bruxaria, uma ligação corrente no imaginário brasileiro:

No quintal de casa, muitos sapos surgem e começam a me atacar e eu consegui fugir deles, menos de um sapo que tinha uma forma de gente. Minha Iyalorixá disse que significava bruxaria, magia negra, trabalhos de alguém para quem sonhou, no candomblé é um sonho muito ruim. Aí, fui no terreiro, tomei um banho de limpeza com as ervas de Oxum e acendi velas para os Orixás.

Lembrando que alguns dos filhos de santo com quem conversei exemplificaram esse Dom que alguns têm como um “contato quase direto com o orixá”, Milena sonha com um homem recebendo Exú, executando sua função de mensageiro dos orixás. Ele lhe dá um recado de um outro orixá não identificado. Milena disse depois que achava que o outro orixá era Oxalá, mas não expôs o motivo de sua suposição.

Eu estava deitada e um homem desconhecido (não tenho certeza, mas acho que estava de amarelo) entrou em transe com alguns orixás (não sei bem qual, mas acho que era masculino) e olhava pra mim e eu o olhava também com calma. Ele falava sem voz: - Ainda não é o momento (eu sabia que era referente aos meus orixás se manifestarem, mas não sabia de que forma), espere, vai chegar o momento, Ele mandou dizer (não sei quem). Senti uma energia tão forte que bateu uns tremores involuntários no meu corpo, minha mente ficou meio que paralisada, sem conseguir pensar nada, mas estava ainda consciente. Quando os tremores passaram, Ele falou, também sem voz, algo que eu não conseguia entender. Depois já com alguma voz perguntou se eu conseguia entendê-lo. Fiz sinal de não. Ele repetiu com alguma voz: - Se mandarem (entendia que era algum desconhecido) você fazer alguma oferenda pra orixá, algum trabalho, não faça não que é coisa ruim, Ele mandou dizer. Fiz sinal que entendi. Então Ele levantou-se, começou a andar pela casa, e acordei às 6:00 horas da manhã, cansada e não conseguir dormir mais. O homem com Exú falava em nome de outro orixá, mas só dizia assim: - Ele mandou dizer..., entende? Ele, o outro orixá.

O amarelo que vestia Exú é cor de Oxum, orixá patrono de Milena. A hora que não é chegada, apesar de Milena não identificar, pode-se supor que seja a hora de manifestar o orixá no corpo. Sua Iyalorixá já tinha lhe dito que é rodante, mas Milena ainda não manifestou o orixá. E o mais importante: Milena recebeu recado dos orixás sem a intermediação dos búzios, um contato direto através dos sonhos.

3.7. Representação dos orixás nos sonhos

Segato, em seu estudo no xangô de Recife, disse:

Os sonhos devem ser considerados como uma forma narrativa que preenche um papel semelhante ao dos mitos, pois o que eu busquei neles, o que os membros do culto obtêm, é uma atualização das imagens das divindades. De fato, alguns relatos de sonhos foram particularmente úteis na minha pesquisa para elucidar a representação física dos deuses e os gestos que dão expressão aos seus estados de ânimo característicos (1995: 143-144).

Parece elucidativo que os sonhos saiam da esfera privada e tornem-se socialmente significativos, enriquecendo o *corpus* mítico (id. 143), mas não é evidente a *atualização* das imagens da divindade para esta presente pesquisa. Para o crente, as entidades podem ser conhecidas aos poucos através dos sonhos, são imagens de sua verdadeira forma ou da forma que podem assumir. Uma *atualização* supõe uma imagem criada pelo imaginário, o que parece bloquear o estudo do fenômeno da forma como está sendo abordado: a partir da própria experiência do devoto e da sua forma de compreendê-la. Além disso, cada orixá, por mais que possa ser identificado a partir de características gerais, possui características próprias, individualizadas: Ogun tem suas características em comum com os outros Oguns, mas o Ogun de tal pessoa tem sua forma própria, detalhes que concernem apenas a Ele e a nenhum outro Ogun.

O orixá pode se apresentar como ele mesmo é, o que é raro, apresentar-se em uma forma animal, como visto muito comum na religião; ou apresentar-se em uma forma reconhecível para o sonhador. Não há como verificar, mas esta última parece ser a que mais ocorre, pois possibilita ao orixá ser reconhecido, mas não ser conhecido em sua forma original e verdadeira, que só aos poucos vai se revelando, quando acontecem de se revelar.

Segundo a Ebome Zenaide, um orixá, qualquer que seja, pode se apresentar “menino, jovem maduro ou velho”. Essas são as três faixas etárias em que todos os orixás se apresentam.

Exú é talvez o orixá que mais apareceu neste estudo. O pesquisador desta dissertação sonhou com uma forma de Exú. Quem me confirmou que a entidade trata-se de Exú, foi Severino Lepê, integrante de antiga casa de culto de Recife e a Ebome Zenaide.

A casa era no alto de um morro. Eu estava lá e estava tendo uma festa. Depois eu via o pai da casa sentado na beira de um dos beliches que tinham em um quarto. Ele estava sentado na beira da cama e chorava, chorava muito como se estivesse arrependido de algo e dizia: - Felipe, isso aqui não é lugar pra você! Isso aqui não é lugar pra você! E depois eu me via saindo de lá por uma estrada de barro (as estradas que levavam até lá eram de barro) com um homem jovem, moreno, um pouco mais escuro que eu, forte, magro, careca e encurvado. Usava um short branco. Ele estava me acompanhando na minha saída, como se estivesse me tirando de lá. Ele dava cambalhotas rápidas no ar e brincava comigo. Batia na minha cara. Dava tapas, murros. Eu tentava revidar, mas meus movimentos não chegavam nem perto da velocidade dos dele. O estranho é eu não ficava com raiva dele, nem um pouco. Parecíamos dois grandes amigos.

Exú aparece encurvado e careca. Um tipo diferente do que sonhou Camilo. Camilo, que não é de candomblé, nem tem ligações com o culto. Além de aparecer para Camilo, o orixá se identifica com o sonhador.

Sonhei que eu tava dormindo e um homem entrava na minha casa e começava a olhar ela, caminhar por ela como se tivesse olhando ela toda. Eu acordei e o homem continuava olhando a casa, andando por ela. Até que ele veio até mim e disse: - Eu sou Exú e você é Exú. Você é Exú! Ele era negro, forte, mais ou menos da minha altura e tava sem camisa.

A Ebome Zenaide também teve seus sonhos com o orixá, como já citado:

Mas eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou seminu. Então, eu já sei, é Exú

E sonhou com uma forma diferente de Exú, que ela chama de Exú Coringa:

Sempre quando eu sonho é ele fazendo pirueta. É um coringa. É um Exú. Foi a primeira vez que Exú pareceu pra mim quando eu fui fazer Santo. Que eu assentei primeiro Exú pra depois fazer Santo. Ele me apareceu em forma do coringa todo contente dando cambalhotas, pulando, tocando e dançando, eu disse: - Ah! Eu sonhei com o coringa, ele tá satisfeito. Ele tinha um nariz vermelhão, parecendo um pimentão. Meu pai disse: - Seu Exú é velho. Foi com Ele que você sonhou.

Já Hugo, Iyawô, sonhou com uma forma animal que Exú assumiu. Como estava insatisfeito, pois Hugo ainda não o tinha assentado, o galo aparece fazendo algazarra.

Nessa noite, eu vou dormir, sonho com um galo monstruoso de grande, imenso mesmo, uma crista que não tem mais tamanho, um galo monstro, gordão, um galo sacana, que eu vou pra feira e compro o tal do galo e trago esse galo pra casa. Esse galo me bica, eu amarro ele. Esse galo faz uma arruaça tão grande, eu prendo o galo, amarro a cabeça dele. Esse galo começa a cagar todo mundo. Ele tinha como uma arma no ânus, abria o ânus e atirava merda nas pessoas. Até se bicar ele mesmo ele se bicava. Eu prendi ele todo, amarrei. Ele ainda botou todos os ovos dele pra fora pelo ânus e quando eu via ele tava virado cantando. Eu contei a história. Disseram que é galo de Exú mesmo. Está cobrando o dele: - Mas esse Exú cobra ser assentado viu, meu irmão! Essas coisas dos sonhos. Como eles dizem mesmo.

Hugo também sonhou com Iyemanjá, mas no sonho ela não vestia roupas dos orixás. A sensação é que indicava que era o orixá. Oxóssi também aparece, mas apenas é reconhecido por uma conta no pescoço.

E esse ano um sonho significativo que eu tive foi que eu ia subir numa montanha e via dois casarões de pedra, monstruosos e entre os dois casarões tinha uma área bem plana

e tinha um monte de orixás. Todo mundo virado de santo. E eu vinha subindo a ladeira com um amiga que não é de candomblé. Nós íamos subindo e via um dos orixás que parecia Iyemanjá. Só que ela não vestia roupa de candomblé, vestia uma roupa parecida com aquelas o Renascimento, bem bufantes que as princesas que a gente vê em filmes ou lê em literatura sempre aparece. E era uma roupa branca, bem branca e lustrosa. Eu sabia que era Iyemanjá. E minha amiga dizia: “- Fale! Fale! Olhe, Iyemanjá está falando conosco! Observe!” Eu perguntava: “- Como é que você sabe?”. Ela dizia: “- Você não está vendo? Iyemanjá está falando conosco! Ela está dizendo a você que você pode ficar tranqüilo, que a sua obrigação está toda resolvida. Está tudo muito bem resolvido e você pode acalmar sua cabeça!”. E Iyemanjá salvava, abria os braços, dava jinká e abraçava ela mesma como se estivesse dizendo pra nós que estava abraçando a nós. Girava, girava e dava jinká e voltava a abraçar. E eu lembro bem nesse sonho que eu contava e haviam seis Oxóssis. “- Ó, quanto Oxóssi!”. Ela dizia: “- Como é que você sabe que são Oxóssi? - Olhe que eles estão usando uma continha azul. É sinal que é conta de Oxóssi”. Eu via também duas estacas paralelas e dois indivíduos presos nessas estacas, como se fossem cipós amarrados nas mãos deles. Ela dizia: “- Pra que aquilo ali?”. Eu dizia: “- Essa não é nossa tradição, mas isso queria dizer que essas pessoas provavelmente é pra elas não ficarem apanhando quando forem receber o santo, se acostumando com a possibilidade de deixar o Orixá vir se manifestar”. Ela dizia: “- Que coisa estranha?!”. Aí eu dizia: “- Eu também acho, mas tradição é uma coisa que não se questiona.”. Eu dizia isso no sonho.

Hugo estava com problemas com suas obrigações e logo após esse sonho, seus problemas foram resolvidos.

A Ebome Zenaide também sonhou com Oxum:

Já vi minha Oxum, uma senhora muito velha com um cabelo bem alvinho, bem branquinho, na Soledade. Então, eu sonhei que eu passava na Soledade. Eu acho esse sonho bellissimo, um dos muitos que eu tenho com ela. Eu tava passando na Soledade, admirando as casas e dizendo: - Ó, se eu tivesse dinheiro, por certo eu ia morar numa casa dessa. Eu ia dar jeito de comprar uma casa dessa. Dessas casas é que é com minha personalidade. Nada de apartamento com piscina, não suporto isso. Eu queria é uma casa dessa! Eu olhando os estilos. De repente, eu vejo: - Faz-se jóias. E eu gosto muito de brincos. Ouriversaria. Aí, eu cheguei e ficava olhando nítido, quase palpável a placa dizendo: - Ouriversaria. Faz-se jóias! Tinha uma grande janela aberta, eu disse: - Ó, como pode uma pessoa fazer jóias e ter uma janela aberta? Eu vou olhar na janela. Aí, quando olhava na janela eu via uma mesa muito antiga, essa mesa tinha uma toalha de richilier e em cima da mesa tinha dois baús fechados. Mais nada. As cadeiras encostadas na parede. Uma casa muito antiga. Tudo muito bonito, muito limpo. Aí, quando eu tava olhando, via uma senhora e me assustava. Ela disse: - Não, pode ficar aí! Uma senhora. Ela tinha uma saia branca, amarelinha, quase branca! Uma bata muito bonita. Mas tinha uma pele branca e um cabelo branco enrolado aqui. Aí, ela dizia: - Pode entrar! - Não, senhora. Eu não quero entrar. - Pode entrar! Eu tô dizendo pra você entrar. Aí, ela dizia: - Você não gosta de brincos, de jóias? De brincos? - Eu gosto. Ela abria, dizia: - Qual desses você gostou? Eu disse: - Eu num posso gostar de nenhum que eu não tenho dinheiro pra comprar. - Mas você pode escolher. - Não, senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar. - Escolha aí, eu que estou lhe dando. -

Senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar essa jóia!! – Eu estou lhe dando. Ai, eu pegava e ficava olhando algumas centenas de brincos. Olhando a acordava.

Sobre esse sonho, que ocorreu há trinta anos, Zenaide interpretou que tem uma relação direta com um fato acontecido recentemente e sua vida particular. Preferiu não comentar. Quanto à personagem do sonho, Zenaide associa a sua cor com a cor do orixá Oxum:

– Por quê essa moça não é negra? Ninguém sabe explicar. É claro. É oxum. Ai, passa o tempo, eu sonho sempre com a minha Oxum. Ela apresenta uma moça loira, assim, assim, assim...

As escritoras da biografia de Mãe Menininha (Echeverria e Nóbrega, 2006: 10) iniciam o texto relatando um sonho que a Iyalorixá tinha quando criança com uma menina loira que lhe chamava pra brincar com pequenas conchas do mar: era Oxum.

Tudo começou com um sonho quando ela ainda era uma criança. Nele, uma garotinha linda, cachos dourados, chamava: - Menininha, venha cá! – Não, agora não posso, estou ocupada! – Venha Menininha, venha brincar comigo! Menininha não queria atender aos apelos da garota de seu sonho. Ela pedia e Menininha dizia não. Resistiu o quanto pode. A garota seguiu insistente, insinuante: - Menininha, venha brincar comigo! Sonho não tem lógica. De repente, Menininha trancou a porta de casa e foi com a garota para a beira do mar. Bem ali, elas começaram a brincar de um estranho, intrincado e fascinante jogo com pequeninas conchas do mar, iguaizinhas às antigas moedas de troca que se costumava usar em algumas partes do continente africano.

Ebome Zilda sonha com Oxaguiã, já foi visto o relato completo. Oxaguiã aparece a ela com roupa social:

Ai um dia eu tava dormindo no quarto do Axé, na esteira com a cara assim pra cima e sonhei que eu via um cara, ele era da minha cor, bem neguinho, e ele tava de camisa branca de manga comprida dobrada aqui assim, uma calça branca, um cinto largo marrom, de lado, eu não via o rosto dele, mas via que ele tinha um chapéu grande, ai eu vinha correndo de lá pra cá e tinha um buraco no chão.

Milena sonha com um bebê que seria filho do pesquisador. Perguntou-se à Ebome Zenaide e ela confirmou ser Oxaguiã.

Sonhei que estávamos os dois dormindo na sua cama de casal e tinha um bebê do meu lado que era seu filho. O nenê começava a chorar e eu pegava ele. Você estava dormindo, mas eu lhe via falar iyorubá fluentemente. Só lembro de uma palavra: ferêrê. Eu estava na sala em pé com a criança, quando vim pro quarto e você perguntou: - E ele é rico? – Ele é rico! Eu respondia: - Olha aqui a roupa dele! Vê com ele tá bonito?! E mostrava ele pra você ver a roupa, como tava chick! O nenê era seu filho, mas parecia algo de futuro. Não era filho seu ali, daquele exato momento. Ele vestia uma roupa toda branca. De gorro com aba. Sapatos, luvas, calça comprida, camisa de manga comprida com botões e um colete, desses que você só vê gente rica usar, com a gola da camisa por cima. Mas não era colete de tecido de lã, era um tecido grosso, parecido com tecido de paletó. Moda italiana! (risos).

Zenaide também sonha com seu orixá, dessa vez é Oxalufã, velho e encurvado:

Eu sonho com meu Oxalá, um velho branco. Um velho muito velho, muito velho, corcunda. Com uma corcunda na frente e uma corcunda atrás que faz ele ser muito baixinho. Muito arriadinho. Uma imensa cabeça. Com os cabelinhos dele tudo assim, ó! (esticados, levemente projetados pra frente). Eu não vejo Ele negro. Ele é funfun.

Por fim, Hugo sonhou com Orunmilá. O que indica que seja o orixá é o fato de estar jogando búzios para ele e ser albino, como são os funfuns.

Um homem branco e peludo. O cabelo começava na cabeça e se estendia por todo o corpo. Tipo homem das cavernas. O cabelo todo branco também. Parecia uma espécie de urso. E o cabelo até o chão. E esse homem jogava pra mim. Jogava, jogava, jogava... e ele dizia que era o rio. Em algum momento ele dizia que era o rio. Depois eu tive outro sonho que o rio jogava pra mim. Como se ele se personificava e jogava pra mim.

Neste capítulo, percebe-se que os sonhos participam do cotidiano do candomblé e do filho de santo e que é preciso diferenciar a mensagem do orixá ou o sonho comum, motivado pela própria pessoa, processo nem sempre imediato, como visto. Nota-se a utilização do oráculo para esclarecer ou confirmar a mensagem onírica, cabendo ao orientador a forma de utilizá-lo.

Percebe-se a primordial importância dos sonhos no período de reclusão, quando participam na elaboração do nome do neófito, sua identidade mais profunda e essencial. Nota-se a relação dos sonhos com os ebós, recados de trabalhos a serem realizados e relata-se sobre uma categoria diferenciada de sonhadores que têm o Dom de trazer as mensagens oníricas para si mesmo ou para o grupo: os 'sonhadores mensageiros'. Através da análise, percebe-se que os sonhos estão inseridos na dinâmica religiosa do candomblé não apenas aleatoriamente, mas como parte integrante e ativa de sua composição.

CAPÍTULO 4

ALGUNS CASOS PARA ANÁLISE: *O CHAMAMENTO RELIGIOSO*

Para que se possa perceber a participação dos sonhos no trajeto pessoal dos integrantes, partimos para a análise de uns poucos casos mais completos. Em três dos cinco exemplos relatados, pode-se verificar que os sonhos cumprem o papel de um *chamamento religioso*, sem dúvida, uma de suas principais funções.

4.1. Cristina

Cristina é de Recife. Como muitos, Cristina não tinha proximidade com candomblé. Cursava Letras na Universidade Federal de Recife quando teve seu primeiro sonho com o tema:

O primeiro sonho que eu tive eu tava na praia e tinha a imagem de Iyemanjá de costas pra mim. Eu tava na areia. Era como se fosse essas santas de gesso, Nossa Senhora da Conceição, só que Iyemanjá, o cabelão preto, solto. Tinha azul, tinha vermelho, tinha branco. Algumas coisas como um batom, muito vermelho. Eu lembro que o mar era muito verde. Esse sonho faz muito tempo. Acho que 2001, 2002.

Iyemanjá, deusa do mar, é sincretizada com Nossa Senhora da Conceição em Recife. O primeiro sonho de Cristina despertou sua atenção para o culto e parece ter sido este mesmo o seu motivo, iniciando-a nos símbolos da religião.

Já em seu segundo sonho, Cristina recebe a revelação de seu orixá de cabeça. É claro, que, como já dissemos, é comum um filho de santo entrar para uma iniciação pensando que é de um orixá e um outro tomar à frente, portanto, pode não ser o orixá patrono de Cristina.

O segundo sonho uma Mãe de Santo dizia pra mim que eu era filha de Oxum e que eu tinha que procurar você.⁴³

Talvez a presença do pesquisador desta dissertação, tenha a ver com o seu estudo pelo culto, que já lia com interesse, mesmo antes de torná-lo projeto para uma dissertação. Supõe-se que a procura de Cristina não é pelo pesquisador, mas por alguém que possa orientá-la, esclarecer os símbolos da religião presentes no sonho. O Babalorixá de Cristina, que veio a conhecer pouco tempo depois, relatou um sonho muito parecido de uma outra filha de santo da sua casa, onde sua filha chamava por ele:

Amélia assentou Iansã há dez anos atrás. Ela sonhava com um negro que queria pegar ela e ela gritava por mim.

Cristina costuma sonhar muitos com mulheres negras, velhas:

Todos os sonhos espirituais que eu tive eram sempre mulheres mais velhas, normalmente negras que falavam comigo, diziam alguma coisa.

Mas o primeiro sonho que ela tem com um homem é seu pai carnal. Pouco depois deste sonho, ela vem a conhecer o seu Babalorixá.

Noutro sonho eu tava na minha casa e tava tendo uma festa e meu pai pegava uma guia, aquelas guias de vários fios, era uma guia verde e branca com os búzios brancos e ele fazia um círculo com essa guia e dentro desse círculo tinha muito sal grosso. Ele ficava

⁴³ Cristina é uma amiga que tenho há muitos anos. Pude acompanhar um pouco do seu trajeto com os sonhos.

ajeitando essa guia, que nem Seu Firmino ajeitou o akasá no bori que fez pra mim, que ela colocou as coisas dentro. Meu pai fazia a mesma coisa só que era com sal grosso e a guia verde e branca. E eu me assustei a primeira vez que eu fui pra festa, pro toque de Xangô no terreiro do Pai Firmino. A guia era verde e branca, mas foi a primeira vez que eu via uma guia de sete fios. Eu só sabia que tinha conta de um fio.

Depois deste sonhos, Cristina foi morar em São Paulo. Ela conta que sempre tinha um sonho, desde criança, que estava indo pra algum lugar. Quando foi pra São Paulo, esse sonho parou. Ao voltar pra Recife, Cristina diz que começou a compreender os sonhos de forma diferente, como uma forma de comunicação:

Depois que eu fui morar em São Paulo, a terapeuta me disse pra anotar meus sonhos, aí eu comecei a entender o significado dos meus sonhos. Um sonho que eu tinha desde criança era que eu tava indo pra algum lugar, um lugar desconhecido. Depois que eu saí de Recife, fui pra São Paulo, eu parei de ter esse sonho. Então eu comecei a entender meus sonhos de uma outra forma, ele se comunicando comigo. Então foi muito assim a necessidade de sair, pra entender a força dos meus sonhos e só depois que eu vim morar em Recife foi que esses sonhos do candomblé realmente começaram a acontecer.

Cristina diz que sua vida começou a dar errado. Nada dava certo. É comum os integrantes do candomblé relatarem momentos difíceis que antecedem seu encontro com a religião. Cristina começou a pensar que tinha algum problema espiritual. Teve então esse sonho:

Então teve um outro sonhos que tinham dois homens e tinha um bicho de pena que eu não se era um pato, ou ave, e era como se eu mergulhasse esse bicho de pena numa cera, numa panela grande de alumínio e sabe aquela coisa de você colocar cera de vela em formiga? Era mais ou menos isso, só que eu mergulhava esse bicho de pena nessa panela de alumínio. E um dos homens era um negro que tinha uma presença muito forte, mas eu não lembro de nada que ele dizia a mim e o outro dizia que tinha sido muito bom aquela oferenda, aquele sacrifício, num sei e que não tinha me machucado e que isso era extremamente importante. Eu acho que quando eu comecei a cutucar, entender meus sonhos eu fui a Pai Firmino. Apesar da minha vida tá super conturbada a única coisa que eu perguntei a ele foi a respeito desse sonho. Ele disse que na minha família tinham começado um trabalho no candomblé que não tinham dado continuidade e eu tinha sido escolhida pra dar continuidade e esse trabalho. Ele disse que eu não precisava me iniciar, mas que eu tinha que dar uma satisfação pro meu santo. Ele falou coisas da minha vida que ninguém sabia. Minhas ligações espirituais que ninguém sabia, só eu sabia.

Mas, depois do seu encontro com o Babalorixá, Cristina ficou com muitas dúvidas se deveria fazer a obrigação com ele ou não. Dizia que sua mente ocidental não aceitava bem a situação. Teve então três outros sonhos:

Sonhei que saía com minha mãe pra algum lugar e uma senhora branca começava a dizer alguma coisa pra mim, pregando algumas coisas assim. E eu começava a falar iorubá. Eu não sei nada de iorubá. E eu começa a falar iorubá e eu dizia pra minha mãe me levar até seu Firmino.

E em outro sonho eu tava com um astróloga, uma grande amiga minha e o recado desse sonho era que eu não precisava me iniciar, mas essa oferenda eu tinha que fazer. Que a iniciação era uma escolha minha, mas que o bori eu tinha que fazer.

Um outro sonho que eu tive, eu tava na livraria dentro do shopping Tacaruna, ou eu tava na casa de Bárbara, uma amiga minha e minha amiga dizia que eu tinha que ir até ele. Eu descobri que tinha que fazer isso em março. Além do medo e da incerteza, tinha a questão do dinheiro e um outro sonho dizia preu falar com Firmino.

Cristina então decidiu dar o Borí indicado por seu Babalorixá. Ela ainda não fez o assentamento do santo. É salutar que os sonhos tenham se tornado para Cristina um guia, uma forma de contato com sua espiritualidade e a descoberta de um “poder”, o de se guiar e se comunicar com sua espiritualidade através dos sonhos. Como vimos, o sonhador pode receber mensagens para si mesmo, para outra pessoa, ou para um grupo.

4.2. Nicolau

Nicolau é iyawô. Ele conta que sua família sempre esteve envolvida com os sonhos. Sua família tem ligações com o candomblé e sempre prestaram muita atenção às imagens oníricas. De acordo com Nicolau, sua história com os sonhos começa com um sonho da sua mãe carnal, quando ele ainda não tinha nascido:

Minha mãe sonhou com um homem rodando ela três vezes pela ponta do dedo e dizendo: - Oxóssi lhe entregou para Preto Velho! E jogava ela em cima da cama.

Para a mãe de Nicolau, este sonho tem a ver com o tempo atual: Nicolau e toda sua família, pensavam que ele era de Omolu. Perto de seu processo iniciático, veio a descobrir a possibilidade dele ser de Oxóssi, o que veio a se confirmar quando da iniciação.

Já adulto, dois sonhos vieram a indicar essa possibilidade:

Eu sonhei que os meninos estavam jogando bola na rua em Mussurunga onde eu morava e voava por cima do campo e ia descendo e chegava num lugar onde estava uma roda de pessoas assistindo uma mulher incorporada de Iansã e os atabaques tocando. Não tinha ninguém vestido de roupa de santo, não era candomblé. Essa mulher saía e vinha em minha direção com as mãos pra trás e os olhos fechados e dizia: - Você é de Oxóssi! Quando ela dizia isso eu via o fio de contas no meu pescoço de cor verde claro e azul claro. Eram 5 ou 7 continhas, verde claro, azul claro.

Senti coisas me apertando em várias partes do corpo e quando vi estava vestido de Oxóssi de uma forma que ainda não tinha visto. Me assustei e acordei.

Quando estava para fazer o santo, Nicolau não sabia da necessidade de assentar Ogun. Sonhou então:

Tive três ou quatro sonhos com acidente de carro antes de fazer santo. Eu tava dentro de casa e ouvia uma freada de carro com uma zoada de impacto em outro carro. E sentia que era alguém conhecido. Quando eu chegava da porta da rua pra sair Ogun me pegava e eu ouvia o grito dele, de Ogun e acordava assustado com o corpo todo esticado na cama. Num outro o carro batia em minha mãe e o grito de Ogun era mais longo. Quando eu tava assentando Ogun ele me pegou e eu ouvi o mesmo grito do sonho antes de incorporar.

Como já dito, Ogun é o orixá dos acidentes de carro. Orixá do ferro.

O próximo sonho de Nicolau, com ele mesmo diz, foi quando do assentamento do Santo em uma casa que ele começou a frequentar. O sonho não remete ao seu processo, mas a acontecimentos do mundo exterior:

Quando eu tava fazendo santo e lá na roça tinha falecido uma Ebome eu não sabia. *Mas eu sonhei com um cortejo, como se tivesse indo pra igreja do Bonfim. Eu sabia que um homem e uma mulher tinham morrido. Tinham estandartes com a fotografia dessas pessoas. As pessoas todas de branco.* E quando voltei da feitura de santo eu soube que a Ebome tinha falecido. E as pessoas disseram que era indício de Axexê.

Nessa mesmo processo, Nicolau sonha com um pássaro preto. Ele atribui o sonho ao fato de acreditar que não deveria ter passado pelo processo desta casa:

Eu lembro que quando eu fiz assentamento de santo na casa em que eu era abyian *eu sonhei com um pássaro preto parecendo um corvo e que tinha a cabeça de um homem, a cabeça de um velho de óculos. Esse pássaro dava gritos horrorosos e eu acordava assustado.* Quando eu acordei assustado, sonhando com esse pássaro, um gato entrou numa das casas lá de santo e quebrou tudo lá dentro da casa. Todo mundo acordou, era cinco horas da manhã. Foi na hora exata que eu tava tendo o sonho com pássaro. Na época não consegui entender nada. Hoje eu imagino que não era preu ter passado pelo processo de feitura daquela casa, que inclusive hoje eu tenho até alguns problemas.

Um tempo depois, Nicolau se sentia mal na casa de culto. Não tinha mais vontade de ir. Não sabia o motivo até que um sonho o esclareceu:

Exú vinha e me chamava quando a mãe de santo tentou prender eu e meu amigo. Ele saía do assentamento que fica na porta da casa de minha mãe e me levava até a mãe de santo. Ela chegava toda sem graça, toda arrumada como se tivesse indo pra rua e sentava: - Ah! Você tá aqui! Ai ei via uma Ekedí da roça, que é de Oxum, chorando na porta do quarto de Exú. Quando ela ia abrir a porta do quarto de Exú eu via tudo que tinha dentro do quarto e uma corda. Corda, cabresto, que o pessoal compra no mercado pra fazer ebó, enrolada, dado um nó e desmanchando toda, dentro de um buraco que tem no quarto de santo dela. Esse buraco existe. Depois eu vi a corda ali dentro amarrada. Eu sabia que era do meu amigo. A Ekedí de Oxum chorava e dizia: - Agora por quê ela fez isso? Pra quê ela fez isso, se sabe que não tem jeito? E ai eu via no outro quarto de Exú que fica no corredor das casas de santo uma outra corda mais nova dado um nó que eu sabia que era minha.

A Iyalorixá estava tentando prendê-lo à casa de culto. Outro sonho indica o mesmo processo de “amarração”⁴⁴

Sonhei que eu entrava na casa de uma mãe de santo de Oxum e ela muito triste, sentada na cadeira de Oxum, muito triste, me mandava entrar no quarto do santo pra olhar uma coisa que tava lá dentro, dizendo que tinha algo errado, que aquilo não tava bem, que aquilo não tava certo. E ela triste. Só que eu não tinha mais nenhuma relação com ela e eu sabia que não podia entrar no quarto dela porque eu estava na rua de carnaval, tava sujo e não ia entrar no quarto. Mas ela dizia: - Não, vá ai! Quando eu ia na porta do quarto do santo eu via os Otás dos orixás todos arriados no chão e não pode.

A família de sangue do pai de Nicolau tem ligações distantes com pessoas do terreiro do Gantois. Nicolau conta um sonho que para ele foi um anúncio do falecimento da última Iyalorixá Cleusa Millet.

Na época que Mãe Cleusa faleceu, tanto eu, quanto minha mãe, quanto meu irmão, ficamos sonhando uma semana com Maria Betânia, Gal Costa, Caetano, um monte de artistas. E Maria Betânia aparecia muito desolada. E a gente ia pro aeroporto e essas pessoas estavam se despedindo porque elas iam viajar e ia todo mundo de branco. Uma semana depois Mãe Cleusa faleceu. Eu sonhei duas vezes, minha mãe acho que sonhou duas vezes e meu irmão uma vez. No meu primeiro era uma festa na rua lá de casa. Essas pessoas estavam como se todos se conhecessem e estavam se despedindo. Eu lembro bem que elas iam embora. No meu segundo sonho eu lembro que tinha Malu Mader, que não tem nada a ver com candomblé, tinham uns jogadores de futebol, uns artistas e Maria Betânia novamente com Gal Costa. Meu irmão sonhou com Gilberto Gil, minha mãe sonhou com Maria Betânia e Gal Costa e com outras pessoas. Ela dizia que tava a família dela e a família de meu pai. A família de meu pai é que tem ligações com essas pessoas no Gantois.

As pessoas citadas no sonho por Nicolau são artistas: músicos e atores. Alguns deles são iniciados no terreiro do Gantois. Branco é cor comum na religião. Quase todos os adeptos estão sempre vestindo roupas brancas durante os ritos e no dia a dia do culto. Mas para este sonho, especificamente, pode-se relacionar o branco com o axexê, ritual fúnebre do candomblé onde

⁴⁴ Termo utilizado quando se tenta “prender” alguém a uma situação, geralmente amorosa. Para realizara a “amarração” manipula-se de energias através de ebós, especificamente, com este objetivo.

todos vestem roupas brancas. É de se supor que a viagem tenha uma simbologia comum de morte, passagem.

Nicolau também teve um sonho muito enigmático com Mãe Carmen, a atual Iyalorixá do terreiro do Gantois. Ele conta:

Certa feita, eu sonhei com Mãe Carmen, já deve ter isso uns oito meses. Mãe Carmen morava dentro do Gantois, ali na parte de trás. Ela estava com um vestido longo, colorido, um vestido, roupa de usar em casa mesmo e ela estava de cabelo solto, pintado de vermelho escuro. Eu nunca vi nada lá trás, nunca nem passei pra lá, muito menos conversei com Mãe Carmen no nível que estávamos conversando no sonho. Eu passava praquela parte ali de trás e era como se a casa dela fosse em cima da árvore e eu e ela estávamos conversando com um papagaio bem grande e ele falava de minha vida, de minha obrigação, de minhas coisas de santo e do Opô Afonjá e Mãe Carmen dizia que ia resolver. Ai eu me despedia dela. Eu descia a árvore, andava por dentro daquela mata ali em baixo, também outro lugar que não sei nem como é que é, nem como passa ali pra baixo e que andando por ali eu saía no Opô Afonjá. E quando eu chegava lá, passava pelo quarto de Oxalá e via a Iyakekerê, da cintura pra baixo, deitada. Depois eu a via arrumando umas obrigações de santo. Eu sabia que tinham umas pessoas de fora do Rio de Janeiro que eu nunca vi, não sei quem é, mas no sonho eu conhecia e todo mundo conversando com muita intimidade e eu tinha que resolver algum evento lá na roça e era coisa relativa mais a questão de santo. E tinham muitas pessoas também com roupas de ração. Todos de branco. O que eu lembro bem desse sonho pra mim que era marcante era a conversa com o papagaio que o pessoal fala que é bicho de Oxóssi e inclusive durante a minha feitura eu sonhei muito com esse tipo de coisa.

Não foi possível estabelecer relações da maioria dos elementos deste sonho de Nicolau com aspectos do culto. Vê-se, perceptível, uma única referência à morte. O colorido do sonho. As roupas dos Eguns são coloridas. De acordo com informantes, sonhos muito coloridos no candomblé podem ter relação com a morte.

O último sonho registrado na conversa com Nicolau, foi de uma amiga sua que sonhou com ele indicando-lhe um ebó. O sonho pode ser utilizado como resposta a aflições. Alguns filhos de santo já criam uma relação com os sonhos. Eles perguntam e recebem a resposta da sua pergunta pelos sonhos. Neste caso, não era a intenção da amiga de Nicolau ter a resposta pelo sonho, mas foi o que ocorreu. De acordo com a crença, o caminho que o orixá escolheu para transmitir seu recado.

Uma amiga minha, que inclusive não sabia que eu era de Oxóssi, teve um problema na família e queria conversar comigo pra saber se eu conhecia alguém pra fazer um ebó. *Aí ela sonhou que eu estava de Oxóssi e que Oxóssi no sonho falava todas as coisas que estavam acontecendo com o irmão dela, os problemas que estavam tendo no casamento e mandava ela e a mãe dela fazer um ebó.*

4.3. Hugo

Hugo também é iyawô. Entrou para o candomblé por necessidade. O orixá começou a pegá-lo e ele se iniciou. Antes de conhecer sua casa ele teve um sonho:

Eu sonhei com um lugar, a terra, a areia branca que eu andava, a distribuição das casas, não conhecia aquele lugar. Tinha um prédio grande, amplo e uma pessoa me pegava pela mão e me levava, descia um barranco e me levava pra uma casinha, uma espécie de casebre todo branquinho e me levava pra tomar benção de umas pessoas que estavam sentadas numa espécie de varanda. Só que eu me dava conta no sonho que essas pessoas não estavam mais aqui porque estavam mortas e eu tomava benção rápido porque não podia estar naquele lugar.

Hugo sonha com os ancestrais de sua casa de culto. O mundo dos vivos não se mistura com o mundo dos mortos. Mas na tradição de sua casa, todo mundo que vai fazer Santo tem que antes passar pelo terreiro de Babá Egun,⁴⁵ realizar uma oferenda ao ancestral e daí começar o processo de iniciação ao orixá. A sensação de não poder estar naquele local, Hugo atribui à separação entre orixás e eguns, mundo dos vivos e mundo dos mortos.

Quando já iniciado e inserido no grupo de culto, Hugo teve um sonho que parece indicar o falecimento de uma integrante da casa.

⁴⁵ O candomblé de Egun é o culto aos ancestrais, aos espíritos dos mortos. Chama-se terreiro de Babá Egun, como exposto. Babá significa pai. Em Salvador, o terreiro de egun mais conhecido é o do Alapini, Mestre Didi. Foi fundado na Ilha de Itaparica, mas foi transferido para o atual Bairro da Paz. É o terreiro do Axipá, nome que designa a família africana de onde Didi se origina e onde resgatou seu título de Alapini, o sacerdote supremo do culto egun.

Sonhei que estava indo pra minha casa de culto, só que não era como ela é. Tinha a casa de Oxum e quem estava tomando conta da casa de Oxum era meu pai Armando, um dos filhos de Oxóssi mais velhos da casa. Só que na frente da casa de Oxum tinham várias pessoas e eu ouvia dizer que estavam esperando uma Ebome bem mais velha chegar pra tomar conta da casa, que o cargo era dela e que ele estava ali apenas tomando conta enquanto a Ebome não retornava do Rio de Janeiro. A Ebome de Oxum. Só que quando eu ia pra casa de Oxum o terreno estava charquedo e cheio de capinzinhos. Quando eu chegava próximo eu pisava na lama e virava de santo, Logun me pegava e Logun começava a chorar, entrava chorando, chorando. Quando Logun ia entrando na lama, que ia entrando mais ainda e ia melando mais as minhas pernas e agoniado por causa da lama e chorando, chorando. Chorava muito, compulsivamente. E todo mundo ia até Logun pra saldar ele e Logun ficava tirando as pessoas com o braço. Tirava, não queria de jeito nenhum. E ia tirando. E tinha um detalhe que meu pai Armando estava com uma roupa amarela africana. Uma roupa lindíssima. Tinha uns fios, como se fossem linhas de ouro nele, uns fios de ouro costurados. E ficando vermelha em baixo. Era como se fosse o sol mesmo. E Armando dizia: - Vocês não estão vendo que Logun não quer que vocês se aproximem dele. Venha, meu pai Logun, venha! Quando chegava nos pés dele, Logun dava Dobale e ele levantava Logun e Logun chorando, chorando muito mesmo. E todas as pessoas de branco, mas muitas pessoas mesmo. Esse sonho foi na semana que uma Ebome antiga da casa faleceu.

A Ebome que faleceu era de Oxum. Oxum é mãe de Logun Edé, orixá de Hugo. De acordo com a interpretação de Ebomes de sua casa, Logun Edé chorava a morte de sua mãe, um anúncio mesmo da morte da Ebome.

O próximo sonho foi de uma amiga de Nicolau que não tem ligações com o candomblé e pouco conhece sobre o culto. É mais raro, mas pode ocorrer das mensagens chegarem a pessoas que não têm relações com o culto. Dentro da crença, seria possível dizer que sua amiga um dia entraria para a religião.

Tem uma companheira de trabalho que não é de candomblé e nada sabe de candomblé, que toda vez que eu ia fazer alguma coisa, arriava algum ebó, ela sonhava comigo e *sonhou com uma árvore muito grande, muito grande, frondosa. Descreveu a árvore toda e era Iroko, a gameleira. Até o formato das folhas. E que eu estava arriando umas coisas no Iroko. Não é que eu estava arriando umas coisas no Iroko! - Sonhei com você! Você passava por baixo de uma árvore, botava umas coisas na árvore e era como se você tivesse pedindo benção à árvore!* Ela nem sabe que Iroko é uma árvore, ela nem sabe que a gente pede benção a Iroko e ela também não sabe que as árvores frondosas e grandes também podem ser simbolizadas como o Iroko.

4.4. Betania

O caso de Betania é curto, porém interessante. Betania é abyian. A Iyalorixá de sua casa já tinha lhe dito que Oxóssi iria lhe dar um emprego. Ela tava vivendo uma situação difícil, preocupada porque estava sem trabalho. No último São João, quando estava na cidade de Cachoeira, cidade histórica do Recôncavo baiano, Betania tem este sonho:

Sonhei que ia no terreiro e um Pai de Santo me recebia e um caboclo se manifestava nele. O cabolco me dizia que eu ia me empregar em trinta ou no máximo trinta e cinco dias.

No dia 27-07-2007, exatamente no trigésimo dia depois do sonho, Betania assinou contrato em um emprego muito bom. Ela contou a sua Iyalorixá e a orientadora disse que depois elas teriam que procurar alguém pra ver o que os caboclos queriam, pois na sua casa não se cultuavam caboclos. O sonho possibilitou Betania e a Iyalorixá reconhecer as entidades que a ajudaram a conseguir o emprego.

Como se percebe, esse sonho é premonitório e exato em sua premonição.

4.5. Mari

Mari não é iniciado em candomblé, mas já foi suspensa para Ekede. No entanto, não quer se iniciar. Ela trabalha como faxineira em uma Universidade Federal. Ela conta seu sonho:

Meu namorado é Ogã. Ele foi suspenso. Quando eu conheci ele, ele tava de resguardo, não podia beber, não podia ficar em bar, ficar com mulher, então, oito dias antes dele sair do resguardo eu sonhei com essa senhora, essa Ekede, ela em pé, num terreiro

assim, em baixo, uma casa com as telhas já velhas, assim branca e marron e ela botava a mão nas cadeiras (a mão na cintura) e dizia assim pra mim: - Poxa! Você não é mole, hein? Ele saiu do resguardo quinta-feira, sexta-feira você já estava saindo com ele. Ai, eu dizia assim: - Eu não! É ele que tá me chamando, não é eu que tô querendo ir! Ai ela me olha assim e eu ficava lá do alto com os braços cruzados e ele descia pra como se fosse pro terreiro de candomblé e ficava me chamando.

Mari estava trabalhando na Universidade e estava sendo realizado um evento. Neste evento, Mari reconhece a mulher que lhe falava no sonho. Mari vai até a mulher e lhe conta o sonho. É uma Ekede de uma casa de culto antiga de Salvador. A Ekede convidou Mari para ir a sua casa, mas como Mari não quer se aproximar do culto, não foi.

Mari também previu a morte de seu pai. Ela é filha de Iansã e é atribuído aos filhos de Iansã o Dom onírico de prever acontecimentos desastrosos, ligados à morte.

Eu sonhei que meu pai estava tocando num terreiro e um homem vinha de cima e matava ele. Oito dias depois ele morreu.

Mari também sonhou com um ebó e todos os detalhes deste ebó: o local, os elementos, a disposição dos elementos, numa encruzilhada próximo ao seu trabalho.

Tem mais ou menos um ano e pouco, numa descida que os carros descem pra Garibaldi, outros sobem pra Canal 5, naquela encruzilhada, eu sonhei que tinha uma mulher ali abaixada, botando um trabalho que não tinha mais tamanho e eu vi tudo o que tinha no trabalho. Tinha Champanhe, tinha cerveja, tinha não sei se era galo ou galinha, morto dentro do prato, tinha cachaça, tinha charuto, pano vermelho, pano preto, tinha rosas; tudo dentro do prato, lá no chão. Quando foi de manhã, que eu passei de ônibus, tudo que eu vi no sonho tava lá no chão.

Nas maioria das experiências oníricas relatadas, percebe-se que os sonhos esclarecem o caminho individual daqueles que se aproximam do culto. Como dito, uma de suas principais funções -também destacada no trabalho de Araújo- é o de *chamamento religioso*. O sonho identifica o sonhador com a religião, promove aproximação, introduzindo-nos seus símbolos, no seu sistema cosmológico e metafísico. É o que se pode perceber nos sonhos de Cristina: a

imagem onírica de Iyemanjá apresentada já em seu primeiro sonho com elementos do culto; a revelação do seu orixá de cabeça já no seu segundo sonho. As indicações do seu Babalorixá, do seu orientador espiritual e a compreensão dos sonhos como uma forma de comunicação com os orixás, com a espiritualidade sem a intermediação do oráculo, o que a aproxima dos sonhadores mensageiros.

Os sonhos adquirem função de chamamento religioso mais uma vez com Nicolau, entregue a Preto Velho, o sonho de sua mãe parece indicar, de acordo com conclusões de sua própria família, seu orixá de cabeça, Oxóssi, descoberto só há poucos anos atrás. A experiência onírica de Nicolau reafirmam a importância dos sonhos no processo iniciático e se revelam capazes de mostrar acontecimentos alheios ao conhecimento de Nicolau, como a “amarração” que a Mãe de Santo estava fazendo para ele.

Com Hugo, mais uma vez, os sonhos adquirem função de chamamento religioso e, além deste, revelam a casa de culto do devoto: os sonhos mostram os ancestrais da casa a que ele veio se integrar. Ainda com Hugo, os sonhos prevêm acontecimentos futuros: a morte de uma antiga Ebome da sua casa de culto.

Já com Mari, seus sonhos premonitórios reafirmam a características dos filhos de Iansã de preverem desastres e expõem seu Dom de “captar o que está a sua volta”, como o sonho com ebó que ela viu na manhã do dia seguinte ao que sonhou.

Com Betania, os sonhos revelam a atuação das entidades no cotidiano do filhos de santo, no seu dia a dia, influenciando em outras áreas de sua vida, como a área profissional, exposta no sonho. Além de reafirmar sua função premonitória.

Os sonhos podem encaminhar o indivíduo para a religião; participar na definição de seu caminho espiritual, sua natureza profunda e esclarecê-lo, enviar-lhe recados necessários a sua vida cotidiana e às suas experiências religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, faz-se necessário uma breve reiteração dos pressupostos teóricos utilizados para a análise; uma exposição das diversas situações em que os sonhos e sua interpretação ocorre e um comentário sobre a importância dos sonhos no candomblé.

A análise teve como base os direcionamentos teórico-metodológicos da 'nova antropologia onírica', surgida em meados da década de setenta. Propõe um interesse multifacetado pela pesquisa dos sonhos. Ela percebe o fenômeno onírico em uma "visada que inclui simultaneamente o indivíduo e a cultura, não separados ou em relação, mas agindo conjunta e simultaneamente na elaboração, relato e interpretação do sonho (Araújo, 2002: 40). O sonho passa a ser visto como um evento comunicativo compartilhado em momentos propícios e com ouvintes selecionados. Dá-se atenção ao próprio contexto em que o compartilhamento do sonho ocorre, ao sistema interpretativo da cultura em questão e à experiência onírica do indivíduo inserido em uma específica dimensão cultural.

Percebe-se que os sonhos remetem à vários aspectos da cultura e analisa-se a partir de dois caminhos: da observação das narrativas oníricas compartilhadas em seu contexto religioso e da coleta das narrativas oníricas realizadas em entrevistas.

Para dar base a análise, recordamos brevemente a história da fundação do candomblé, sua liturgia e os orixás cultuados.

Organizamos os sonhos a partir das categorias encontradas na própria pesquisa e vimos que os sonhos com conteúdos religiosos são geralmente identificados como mensagens dos orixás. E é preciso interpretá-las, às vezes utilizando o oráculo do jogo de búzios e outras vezes utilizando-se do conhecimento dos mitos, símbolos e liturgia da religião e do cotidiano do povo de santo.

Notamos a importância do oráculo e dos sonhos no processo iniciático, participando na elaboração do novo nome que o neófito irá receber, nascendo para sua nova realidade religiosa e conseguimos expor alguns exemplos desses sonhos, apesar de serem de caráter mais reservado.

Como vimos, eles participam na descoberta da natureza essencial do devoto e colaboram na definição do seu caminho religioso.

Comentamos brevemente sobre os sonhos sexuais, aspecto dos mais reservados dessa cultura, como constatou também Segato no xangô pernambucano.

Relacionamos os sonhos e os ebós, trabalhos espirituais indicados pelos sonhos e comentamos da existência dos *sonhos grandes*, aqueles que trazem as mensagens dos orixás para todo o grupo de culto.

Exploramos o Dom daqueles que convencionamos chamar de *sonhadores mensageiros*. Indivíduos que de alguma forma desenvolvem uma mediunidade através dos sonhos captando os recados das entidades e estabelecendo um “contato quase direto com o orixá”.

Ainda expomos alguns sonhos em que aparecem a representação dos orixás, a forma como eles se apresentam para os filhos de santo em sonhos.

E por fim, expomos alguns casos mais completos de sonhadores, onde pode-se perceber a participação dos sonhos no trajeto pessoal dos indivíduos. Em três dos cinco casos expostos, os sonhos cumprem um de suas principais funções: o *chamamento religioso*. Através do chamamento, o sonho conquista novos adeptos para o culto, introduz o indivíduo no conhecimento dos símbolos da religião, do seu sistema metafísico e cosmológico.

Em todos os casos, demos preferência às interpretações dos orientadores, dos integrantes da religião e dos próprios sonhadores, utilizando, quando necessário, o conhecimento adquirido em campo e nos estudos realizados.

Os sonhos são instrumentos de perpetuação da lei do santo, mais uma forma de manifestação das entidades, através do qual transmitem sua vontade e seus recados para o sonhador, para outrem e para toda a comunidade. Os sonhos transmitem valores do candomblé, reafirmam a importância de seus ritos, de sua liturgia.

Consideramos este trabalho com um caráter exploratório. Há pouca bibliografia sobre o assunto e muito ainda por investigar. Esperamos que esta dissertação contribua com a tradição

dos estudos desta religiosidade e reafirmem a particularidade cultural dos grupos religiosos do candomblé e sua contribuição na formação da cultura brasileira.

GLOSSÁRIO

Abébé – Leque de forma circular, ferramenta dos Orixás femininos.

Abyian – O abiyian é o noviço, o aspirante à iniciação. O abiyian, geralmente, passa pelo ritual de “lavagem de contas”, onde recebe o colar ritual correspondente ao seu orixá.

Acaçá – Bolo de milho, branco ou amarelo, ralado ou moído, cozido até ganhar consistência gelatinosa, e envolvido em folha de bananeira.

Ajebó – Oferenda de comida. Pode variar segundo o orixá. Pra Oxum pode ser feita, por exemplo, com oito quiabos e oito ovos.

Alguidar – Vasilha de barro ou madeira, rasa, usada para as oferendas de alimentos.

Arriar o ebó – Expressão utilizada pra denominar a entrega das oferendas. Arria-se as oferendas no local determinado.

Assentamento – Conjunto de objetos que formam a representação material do orixá e o firmam em um local de culto. É, literalmente, dar um assento para o orixá.

Atakã – Faixa que os orixás e seus filhos quando em obrigação usam em volta dos tórax. É chamado também de sutiã.

Axexê – Nome que se dá à cerimônia fúnebre do candomblé.

Babalaô – É o advinho africano, aquele que joga o Opelê Ifá, instrumento de adivinhação feito com cocos de dendê. Só homens podem ser Babalaôs e não entram em transe. Na África Iorubá, os Babalaôs detinham a maior parte do conhecimento litúrgico sobre os orixás e eram requisitados pra resolução de todas as questões espirituais. No Brasil, o jogo de búzios tornou-se predominante, mais simples e mais intuitivo que permite às mulheres jogarem.

Barco – Conjunto de pessoas que se iniciam juntas. Possuem uma ordem: dofono, dofonitinha, gamo, gamutinha, fomo, fomutinha, vito, vitutinha, domo, domutinha.

Didê – Expressão imperativa para a pessoa se levantar.

Dobale – Saudação dos filhos de orixás masculinos. Batem com a testa ao chão e deitam-se de bruços com o corpo estendido.

Ebó – Oferenda.

Ebome – A irmã ou irmão mais velho. Aquele que tem seu processo iniciático completo. Chegando à maturidade através da obrigação de sete anos de feita.

Ekeki – Cargo feminino que tem por obrigação cuidar dos orixás quando manifestados nos seus filhos. As Ekedis são preparadas para não receberem orixá.

Emi – Alma. Princípio vital associado à respiração. Significa também espírito ou ser.

Erê – Entidade infantil do candomblé. Alguns autores dizem que é um estado às vezes necessário entre a manifestação do orixá e a volta ao estado normal. Diz-se que diminuiu o peso do retorno ao estado normal.

Funfun – Branco. É como são denominados os orixás da criação, primordiais. São os 152 tipos de Oxalá. A maioria dessas qualidades de Oxalá foi perdido quando da vinda da África para as colônias.

Iká – saudação dos filhos de orixás femininos: deitam-se no chão, viram sobre o braço esquerdo, depois sobre o direito e batem a cabeça no chão.

Iyabá – Os orixás femininos. Pode relacionar-se às mulheres.

Iyawô – Esposa do orixá. Aquele que se inicia para manifestar o orixá. É chamado de Iyawô até completar seus sete anos de iniciação.

Jinká – Saculejo dos ombros que dão os filhos de santo manifestados.

Obrigação – Refere-se aos rituais e oferendas propiciatórias. A obrigação pode referir-se aos rituais internos coletivos ou individuais, aos rituais de passagem de um estágio a outro nos graus hierárquicos.

Mariwô – Folha nova da palmeira de dendê. É utilizado para proteger as portas da casa de santo. Planta do orixá Ogun.

Ofá – Ferramenta de Oxóssi, símbolo do orixá, feita em metal: o arco e flecha.

Ogã – O Ogã é um título que é oferecido apenas a homens. São geralmente identificados com os “músicos” do candomblé: o Alabê, tocador de atabaque e quase sempre, também puxador de cantos. Mas podem ter outras funções sejam elas administrativas, políticas ou religiosas. O Ogã não incorpora com o orixá, tornando-se pai espiritual do filho de santo que o suspendeu e de todos os filhos daquele orixá, especificamente.

Oluô – Hierarquia máxima dos Babalaôs. Aqueles que trabalham com o Opelê Ifá que indica 256 caminhos, odus, pra resolução dos problemas. O Oluô é o vidente e no Brasil por muito tempo houve uma inversão de valores, o Babalaô era visto como de hierarquia superior. O Oluô mais conhecido do meio do candomblé faleceu em 1996, seu Agenor Miranda, ele jogava também os búzios.

Orí – O orí é a cabeça e orí é também um orixá. Diz-se nos mitos que orí deve ser sempre cultuado antes de qualquer orixá. Por esse motivo, se faz o borí, cerimônia de dar comida ao Orí, pra fortificar a cabeça da pessoa. Orí está relacionado diretamente com o destino, o destino pessoal do indivíduo e com ele pode se confundir.

Orixá patrono – É o orixá que preside a cabeça da pessoa. O dono de sua cabeça e seu principal orixá. É o pai.

Orun – O céu iyorubá.

Orunkó – Dia do nome, quando é gritado o nome do iniciado no barracão. Também pode relacionar-se ao próprio nome.

Otá – Pedra onde é fixada a força, o Axé do orixá. Cada orixá tem um otá que lhe corresponde.

Padê de Exú – Rito propiciatório ligado aos ancestrais e a Exú. a palavra iyorubá significa encontro.

Padilha – Entidade mais associada aos ritos de Umbanda. A Padilha é considerada como um Exú feminino e sincretizada com o orixá Iansã.

Páo – Palmas que saúdam os orixás. São batidas com as mãos em forma de concha extraindo um som fechado.

Peregun – Planta relacionada a Oxalá.

Rodante – Termo usado para referir-se às pessoas que manifestam orixás. Tradicionalmente, quando o indivíduo está entrando no estado de santo, ele dá voltas em torno de si mesmo, daí, o termo rodante. As voltas podem ser menos ou mais visíveis dependendo do terreiro e da forma como cada orixá manifesta no seu filho. Às vezes, o momento da volta, assemelha-se mais com espasmos e jogadas de cabeça reetidas para trás. Outras vezes, ela se faz quase imperceptível.

Suspenso – O termo “suspenso” refere-se à escolha do Ogã, que pode ser ‘apontado’ pela Iyalorixá, ou escolhido diretamente pelo orixá. Em um ou em outro a ocasião ocorre em uma festa, onde o orixá se aproxima da pessoa e o oferece uma de suas “ferramentas-símbolos” para portar, enquanto o apresenta à casa, às Iyás (Mães da casa. Geralmente à Mãe de Santo e à Mãe Pequena, segunda no comando) e o senta em uma cadeira, símbolo do Ogã, onde receberá os parabéns das pessoas presentes.

Xirê – Roda, círculo em que os filhos de santo cantam e dançam para os orixás. Pode referir-se também à festa do orixá.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Fernando Cesar de. *O imaginário onírico no campo religioso afro-brasileiro*. Belo Horizonte: FAFICH-UFMG, 2002. (Dissertação de Mestrado)
- AUGRAS, Monique. *A dimensão simbólica*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1967.
- BASTIDE, Roger. *El sueño, el trance e la locura*. Argentina: Amorrortu editores, 1976.
- _____. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1950.
- BASTIDE, Roger; VERGER, Pierre. *Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)*. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1953.
- BENISTE, José. *Orun, Aiye: O encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Barsil, 1997.
- BOCK, Philip. *Continuities in psychological anthropology*. San Francisco: W. H. Freeman, 1980.
- BRAGA, Júlio. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CAILLOIS, Roger; G. E. van Grunebaum. *Os sonhos e as sociedades humanas*. (org.) Roger Callois e G. E. van Grunebaum. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A.. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1989.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. (Org.) José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Tratado da história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Enciclopedia Internacional de Las Ciencias Sociales. Vicente Cervera Tomás (Diretor). Edición Española: Madrid, 1977.
- FROMM, Erich. *A linguagem esquecida: uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos*. Rio de Janeiro: Guanabara, Koogan, 1983.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1989.

- HILLMAN, Debora. Dream work and field work: linking cultural anthropology and the current dream work movement. In: Ullman, M (Org.) *The variety of dream experience*. Englsnd: Crucible, 1989.
- LEITE, Luiza Ferreira de Souza. *Relacionando territórios: o sonho como objeto antropológico*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu nacional, 2003. (Dissertação de Mestrado)
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: UFBA, 1977.
- Lévy-Brühl, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatan, 1957.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. "Aula inaugural". In: L. C. Lima (org.) *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópoles, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1968.
- NOVASKI, Augusto. Mito e racionalidade filosófica. In: Moraes, Régis de. (Org.) *As razões do mito*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. (Ilustrações Pedro Rafael). São paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1935.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: padè, àsèsè e o culto egun na Bahia*. Petrópoles: Vozes, 1986.
- SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- SERRA, Ordep. *Exposição de Motivos para Instrução de Pedido de Tombamento do Terreiro do Gantois, Ilê Axé Iá Omin Iamassê como Patrimônio Histórico e Etnográfico do Brasil*. Laudo Antropológico (Coleção do autor).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Crítica antropológica pós-moderna e a construção da etnografia religiosa afro-brasileira*. www.n-a-u.org/GoncalvesdaSilva.html
- _____. *Na encruzilhada com os antropólogos*. www.iser.org.br/publicue/media/rs24-2-artigo_vagner_da_silva.pdf
- SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha*. Salvador: Edições Maiangana, 2006.

TEDLOCK, Barbara. The new anthropology of dreaming. *ASD Journal Dreaming*, v.1, n.2, 1991. www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm

_____. (ed). *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992.

TURNER, Victor. *Florestas de símbolos: aspectos do ritual ndembu*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VERGER, Pierre. Orixás. *Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Ed. Corrupio, 1993 [1981].

**INDICATIVO DO *CORPUS* DOS RELATOS DE SONHOS DE
ENTREVISTADOS
TABELA - ANEXO**

	Nome	Idade/Sexo	Grau Hierárquico	Orixá Patrono	Procedência	Sonhos
1	Firmino	56 / M	Babalorixá	Oxaguiã	Recife	2
2	Zenaide	69 / F	Ebome	Oxalufã	Salvador	7
3	Zilda	46 / F	Ebome	Oxaguiã	Salvador	2
4	Nicolau	29 / M	Iyawô	Oxóssi	Salvador	15
5	Hugo	34 / M	Iyawô	Logun Edé	Salvador	9
6	Cristina	24 / F	Abyian	Oxum	Recife	10
7	Betania	24 / F	Abyian	Oxóssi	Salvador	1
8	Marília	27 / F	Abyian	Oxum	Salvador	4
9	Milena	25 / F	Abyian	Oxum	Recife	5
10	Shiva	26 / F	Simpatizante	Iansã	Salvador	1
11	Nêna	23 / F	Simpatizante	Iansã	Salvador	5
12	Gleice	32 / F	Simpatizante	Iyemanjá	Salvador	6
13	Mari	48 / F	Simpatizante	Iansã	Salvador	6
14	Marcelo	34 / M	Católico	-	Recife	1

TOTAL: 74

RELATO DOS SONHOS DOS ENTREVISTADOS

1. Firmino

1. 1. Uma filha de santo minha disse que sonhou, por exemplo, com uma menina loira e não saía o que a menina queria. Outra pessoa chegava e dizia que era a sua Oxum e queria algo dela.

1. 2. Amélia assentou Iansã há dez anos atrás. Ela sonhava com um negro que queria pegar ela e ela gritava por mim.

2. Zenaide

2.1. Eu via Lúcia em pé, ela só tinha Adriano, e ela estava em pé na beira de uma lagoa e ela dizia: - Zenaide, olha a sua neta! Olha onde ela está! E eu via a Emanuele, filha de Lúcia numa lagoa, mistura de barro e barrenta e Emanuele tinha na mão uma talisca de dendê como uma bengala. E ela muito concentrada, ela fazia assim no meio do barro (movimentos circulares). Ela dizia: - E aí Zenaide, você botou o nome dela de Ana, a menina agora não quer sair de dentro do barro. O cabelo dela era bem loiro, todo enrolado assim. Eu dizia: - Tá bom, Lúcia, deixa ela aí quieta, é a natureza dela. - Mas você já viu? Foi o nome que você botou nela! Bom, eu acordei.

2.2. - Eu sonhei que a senhora tava com uma roupa de caminhoneiro dirigindo um caminhão. Aí, ela ficou olhando pra ele. - Viu, minha Mãe, essas coisa de maluco! - Não é não. Seu sonho tá certo. Ela é de Ogun. O Ogun dela apresentou pra ele dirigindo um caminhão muito grande. Uma estrada muito boa. Ele do lado. É muito fácil você interpretar.

2.3. Já vi minha Oxum, uma senhora muito velha com um cabelo bem alvinho, bem branquinho, na Soledade. Então, eu sonhei que eu passava na Soledade. Eu acho esse sonho belíssimo, um dos muitos que eu tenho com ela. Eu tava passando na Soledade, admirando as casas e dizendo: - Ô, se eu tivesse dinheiro, por certo eu ia morar numa casa dessa. Eu ia dar jeito de comprar uma casa dessa. Dessas casas é que é com minha personalidade. Nada de apartamento com piscina, não suporto isso. Eu queria é uma casa dessa! Eu olhando os estilos. De repente, eu vejo: - faz-se jóias. E eu gosto muito de brincos. Ouriversaria. Aí, eu cheguei e ficava olhando nítido, quase palpável, a placa dizendo: - Ouriversaria. Faz-se jóias! Tinha uma grande janela aberta, eu disse: - Ô, como pode uma pessoa fazer jóias e ter uma janela aberta? Eu vou olhar na janela. Aí, quando olhava na janela eu via uma mesa muito antiga, essa mesa tinha uma toalha de rechilier e em cima da mesa tinha dois baús fechados. Mais nada. As cadeiras encostadas na parede. Uma casa muito antiga. Tudo muito bonito, muito limpo. Aí, quando eu tava olhando, via uma senhora me assustava. Ela disse: - Não, pode ficar aí! Uma senhora. Ela tinha uma saia branca, amarelinha, quase branca! Uma bata muito bonita. Mas tinha uma pele branca e um cabelo branco enrolado aqui. Aí, ela dizia: - Pode entrar! - Não, senhora. Eu não quero entrar. - Pode entrar! Eu tô dizendo pra você entrar. Aí, ela dizia: - Você não gosta de brincos, de jóias? De brincos? - Eu gosto. Ela abria, dizia: - Qual desses você gostou? Eu disse: - Eu num posso gostar de nenhum que eu não tenho dinheiro pra comprar. - Mas você pode escolher. - Não, senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar. - Escolha aí, eu que estou lhe dando. - Senhora, eu não tenho dinheiro pra pagar essa jóia!! - Eu estou lhe dando. Aí, eu pegava e ficava olhando algumas centenas de brincos. Olhando a acordava.

2.4. - Ah, eu sonhei algumas vezes. - O que é que você sonhava? - Era engraçado. Eu sempre brincando com um leão. Agora, meu jeito era humano, mas eu brincava o tempo todo com um leão como se eu fosse um filhote de leão. Ele vinha com aquela pata, a pata dele era macia, ele vinha com a unha no meu rosto e me fazia cócegas. Ele botava aquela pata grande com aquela unha na minha barriga e eu ria muito e rolava.

2.5. Mas eu posso sonhar assim: com um homem numa rua nu, ou semi, nu. Então, eu já sei, é Exú.

2.6. Sempre quando eu sonho é ele fazendo pirueta. É um coringa. É um Exú. Foi a primeira vez que Exú pareceu pra mim quando eu fui fazer Santo. Que eu assentei primeiro Exú pra depois fazer Santo. Ele me apareceu em forma do coringa todo contente dando cambalhotas, pulando, tocando e dançando, eu disse: - Ah! Eu sonhei com o coringa, ele tá satisfeito. Ele tinha um nariz vermelho, parecendo um pimentão.

2.7. – Deixe eu contar uma coisa a você. Eu tive um sonho uma vez com uma pessoa muito interessante. Ela era de Iansã, recolhida, dormindo, o Pai disse: - Ó Zenaide, por favor, vá dormir com fulana. Dormir quer dizer: dormir, rezar e dar banho. Aí, uma das noites eu tô dormindo assim, aí alguém bate no meu pé, quando bate no pé da gente a gente acorda. Aí, quando acordava eu via a menina em transe. Ela não falava nada, ela me puxava pela mão, ela tinha um ixã na mão, ela tava com um pano branco amarrado aqui, um ixã, ela abria a mala com o ixã e ia tirando toda a roupa de cor da mala, botando pra fora e fazia assim, aí guardava. Ela não é de vestir roupa de cor, usa só branco.

3. Zilda

3.1. Depois de um ano de feita eu tava dormindo no quarto do axé, na esteira, com a cara assim pra cima e sonhei que eu via um cara, ele era da minha cor, bem neguinho, e ele tava de camisa branca de manga comprida dobrada aqui assim, uma calça branca, um cinto largo marrom, de lado, eu não via o rosto dele, mas via que ele tinha um chapéu grande. Aí eu vinha correndo de lá pra cá e tinha um buraco no chão e ele tava dentro do buraco. Ele era tão grande que cabia no buraco inteiro. Eu vinha correndo e parei, freiei com meus dois pés e disse: - Quase eu caio aí nesse buraco! Aí ele olhou pra mim e disse: - Eu sempre vou lhe aparar! Sempre vou estar aparando você!

3.2. Eu sonhei com uma filha minha pequena de Oyá dizendo que já tinha arrumado todas as gavetas da casa e ia chamar Fernanda pra fazer uma revisão nas gavetas. Não deu outra, três dias depois o Balogun morreu.

4. Nicolau:

4.1. Minha mãe sonhou com um homem rodando ela três vezes pela ponta do dedo e dizendo: - Oxóssi lhe entregou para Preto Velho! E jogava ela em cima da cama.

4.2. Sonhei com uma casa num lugar todo cercado de mato. Era um condomínio. Eu estava entregando à dona a casa. Mostrando a ela que estava tudo arrumado.

4.3. Sonhei que conhecia uma pessoa que parecia muito próxima, era ligada, como se eu já tivesse intimidade e conversando sobre candomblé e algo de pesquisa e dois, três dias eu conheci você.

4.4. Minha infância toda eu era sonâmbulo e minha mãe me conta que quase todo o dia eu tinha um sonho que era amarrado numa pedra. Uma pedra gigantesca, cinzenta e eu via minha família me jogando dessa pedra embaixo. Eu pequeno. Eu acordava gritando socorro, dizendo pra não me deixar aí.

4.5. Exú vinha e me chamava quando a mãe de santo tentou prender eu e meu amigo. Ele saía do assentamento que fica na porta da casa de minha mãe e me levava até a mãe de santo. Ela chegava toda sem graça, toda arrumada como se tivesse indo pra rua e sentava: - Ah! Você tá aqui! Aí eu via uma Ekedí da roça, que é de Oxum, chorando na porta do quarto de Exú. Quando ela ia abrir a porta do quarto de Exú eu via tudo que tinha dentro do quarto e uma corda. Corda, cabresto, que o pessoal compra no mercado pra fazer ebó, enrolada, dado um nó e desmanchando toda, dentro de um buraco que tem no quarto de santo dela. Esse buraco existe. Depois eu vi a corda aí dentro amarrada. Eu sabia que era do meu amigo. A Ekedí de Oxum chorava e dizia: - Agora por quê ela fez isso? Pra quê ela fez isso, se sabe que não tem jeito? E aí eu via no outro quarto de Exú que fica no corredor das casas de santo uma outra corda mais nova dado um nó que eu sabia que era minha.

4.6. Sonhei que eu entrava na casa de uma mãe de santo de Oxum e ela muito triste, sentada na cadeira de Oxum, muito triste, me mandava entrar no quarto do santo pra olhar uma coisa que tava lá dentro, dizendo que tinha algo errado, que aquilo não tava bem, que aquilo não tava certo. E ela triste. Só que eu não tinha mais nenhuma relação com ela e eu sabia que não podia entrar no quarto dela porque eu estava na rua de carnaval, tava sujo e não ia entrar no quarto. Mas ela dizia: - Não, vá aí! Quando eu ia na porta do quarto do santo eu via os otás dos orixás todos arriados no chão e não pode.

4.7. Eu sonhei que os meninos estavam jogando bola na rua em Mussurunga onde eu morava e voava por cima do campo e ia descendo e chegava num lugar onde estava uma roda de pessoas assistindo uma mulher incorporada de Iansã e os atabaques tocando. Não tinha ninguém vestido de roupa de santo, não era candomblé. Essa mulher saía e

vinha em minha direção com as mãos pra trás e os olhos fechados e dizia: - Você é de Oxóssi! Quando ela dizia isso eu via o fio de contas no meu pescoço de cor verde claro e azul claro. Eram 5 ou 7 continhas, verde claro, azul claro.

4.8. Senti coisas me apertando em várias partes do corpo e quando vi estava vestido de Oxóssi de uma forma que ainda não tinha visto. Me assustei e acordei.

4.9. Tive três ou quatro sonhos com acidente de carro antes de fazer santo. Eu tava dentro de casa e ouvia uma freada de carro com uma zoadada de impacto em outro carro. E sentia que era alguém conhecido. Quando eu chegava da porta da rua pra sair Ogun me pegava e eu ouvia o grito dele, de Ogun e acordava assustado com o corpo todo esticado na cama. Num outro o carro batia em minha mãe e o grito de Ogun era mais longo. Quando eu tava assentando Ogun ele me pegou e eu ouvi o mesmo grito do sonho antes de incorporar.

4.10. Na época que Mãe Cleusa faleceu, tanto eu, quanto minha mãe, quanto meu irmão, ficamos sonhando uma semana com Maria Betânia, Gal Costa, Caetano, um monte de artistas. E Maria Betânia aparecia muito desolada. E a gente ia pro aeroporto e essas pessoas estavam se despedindo porque elas iam viajar e ia todo mundo de branco. Uma semana depois Mãe Cleusa faleceu. Eu sonhei duas vezes, minha mãe acho que sonhou duas vezes e meu irmão uma vez. No meu primeiro era uma festa na rua lá de casa. Essas pessoas estavam como se todos se conhecessem e estavam se despedindo. Eu lembro bem que elas iam embora. No meu segundo sonho eu lembro que tinha Malu Mader, que não tem nada haver com candomblé, tinham uns jogadores de futebol, uns artistas e Maria Betânia novamente com Gal Costa. Meu irmão sonhou com Gilberto Gil, minha mãe sonhou com Maria Betânia e Gal Costa e com outras pessoas. Ela dizia que tava a família dela e a família de meu pai. A família de meu pai é que tem ligações distantes com essas pessoas no Gantois.

4.11. Um sonho que eu tenho tido depois que fiz santo é que eu ando com os braços pra trás, com a cara enterrada no chão como se fosse um bicho e correndo muito como cachorro ou gato corre. E é sempre de noite como se eu tivesse procurando alguma coisa pra comer. E acordo com a boca cheia de saliva.

4.12. Certa feita, eu sonhei com Mãe Carmen, já deve ter isso uns oito meses. Mãe Carmen morava dentro do Gantois, alí na parte de trás. Ela estava com um vestido longo, colorido, um vestidão, roupa de usar em casa casa mesmo e ela estava de cabelo solto, pintado de vermelho escuro. Eu nunca vi nada lá trás, nunca nem passei pra lá, muito menos conversei com Mãe Carmen no nível que estávamos conversando no sonho. Eu passava praquela parte alí de trás e era como se a casa dela fosse em cima da árvore e eu e ela estávamos conversando com um papagaio bem grande e ele falava de minha vida, de minha obrigação, de minhas coisas de santo e do Opô Afonjá e Mãe Carmen dizia que ia resolver. Ai eu me despedia dela. Eu descia a árvore, andava por dentro daquela mata ali em baixo, também outro lugar que não sei nem como é que é, nem como passa alí pra baixo e que andando por alí eu saía no Opô Afonjá. E quando eu chegava lá, passava pelo quarto de Oxalá e via a Iyakekerê, da cintura pra baixo, deitada. Depois eu a via arrumando umas obrigações de santo. Eu sabia que tinham umas pessoas de fora do Rio de Janeiro que eu nunca vi, não sei quem é, mas no sonho eu conhecia e todo mundo conversando com muita intimidade e eu tinha que resolver algum evento lá na roça e era coisa relativa mais a questão de santo. E tinham muitas pessoas também com roupas de ração. Todos de branco. O que eu lembro bem desse sonho pra mim que era marcante era a conversa com o papagaio que o pessoal fala que é bicho de Oxóssi e inclusive durante a minha feitura eu sonhei muito com esse tipo de coisa.

4.13. Quando eu fiz assentamento de santo na casa em que eu era abyian eu sonhei com um pássaro preto parecendo um corvo que tinha a cabeça de um homem, a cabeça de um velho de óculos. Esse pássaro dava gritos horrorosos e eu acordava assustado.

4.14. Quando eu tava fazendo santo e lá na roça tinha falecido uma Ebome eu não sabia. Mas eu sonhei com um cortejo, como se tivesse indo pra igreja do Bonfim. Eu sabia que um homem e uma mulher tinham morrido. Tinham estandartes com a fotografia dessas pessoas. As pessoas todas de branco. E quando voltei da feitura de santo eu soube que a Ebome tinha falecido. E as pessoas disseram que era indício de Axexê.

4.15. Uma amiga minha, que inclusive não sabia que eu era de Oxóssi, teve um problema na família e queria conversar comigo pra saber se eu conhecia alguém pra fazer um ebó. Aí ela sonhou que eu estava de Oxóssi e que Oxóssi no sonho falava todas as coisas que estavam acontecendo com o irmão dela, os problemas que estavam tendo no casamento e mandava ela e a mãe dela fazer um ebó.

5. Hugo:

5.1. Um homem branco e peludo. O cabelo começava na cabeça e se estendia por todo o corpo. O cabelo todo branco também. Parecia uma espécie de urso. E o cabelo até o chão. E esse homem jogava pra mim. Jogava, jogava, jogava... e ele dizia que era o rio. Em algum momento ele dizia que era o rio. Depois eu tive outro sonho que o rio jogava pra mim, como se ele se personificasse, e jogava pra mim. Eu sonhei também com uma pessoa jogando pra mim com víceras de lixo.

5.2. Eu sonhei com um lugar, a terra, a areia branca que eu andava, a distribuição das casas, não conhecia aquele lugar. Tinha um prédio grande, amplo e uma pessoa me pegava pela mão e me levava, descia um barranco e me levava pra uma casinha, uma espécie de casebre todo branquinho e me levava pra tomar benção de umas pessoas que estavam sentadas numa espécie de varanda. Só que eu me dava conta no sonho que essas pessoas não estavam mais aqui porque estavam mortas e eu tomava benção rápido porque não podia estar naquele lugar.

5.3. Sonhei com um monte de formiga, um monte de formiga mesmo.

5.4. Sonhei que ia subir numa montanha e via dois casarões de pedra, monstruosos e entre os dois casarões tinha uma área bem plana e tinha um monte de orixás. Todo mundo virado de santo. E eu vinha subindo a ladeira com um amigo que não é de candomblé. Nós íamos subindo e um dos orixás parecia Iyemanjá. Só que ela não vestia roupa de candomblé, vestia uma roupa parecida com aquelas o Renascimento, bem bufantes que as princesas que a gente vê em filmes ou lê em literatura sempre aparece. E era uma roupa branca, bem branca e lustrosa. Eu sabia que era Iyemanjá. E minha amiga dizia: - Fale! Fale! Olhe, Iyemanjá está falando conosco! Observe! Eu perguntava: - Como é que você sabe? Ela dizia: - Você não está vendo? Iyemanjá está falando conosco! Ela está dizendo a você que você pode ficar tranqüilo, que a sua obrigação está toda resolvida. Está tudo muito bem resolvido e você pode acalmar sua cabeça! E Iyemanjá salvava, abria os braços, dava jinká e abraçava ela mesma como se estivesse dizendo pra nós que estava nos abraçando. Girava, girava e dava jinká e voltava a abraçar. E eu lembro bem nesse sonho que eu contava e haviam seis Oxóssis. - Ó, quanto Oxóssi! Ela dizia: - Como é que você sabe que são Oxóssis? - Olhe que eles estão usando uma continha azul. É sinal que é conta de Oxóssi. Eu via também duas estacas paralelas e dois indivíduos presos nessas estacas, como se fossem cipós amarrados nas mãos deles. Ela dizia: - Pra que aquilo ali? Eu dizia: - Essa não é nossa tradição, mas isso quer dizer que essas pessoas, provavelmente, é pra elas não ficarem apanhando quando forem receber o santo, se acostumando com a possibilidade de deixar o Orixá vir se manifestar. Ela dizia: - Que coisa estranha?! Aí eu dizia: - Eu também acho, mas tradição é uma coisa que não se questiona.. Eu dizia isso no sonho.

5.5. Sonhei que estava indo pro Afonjá, só que não era como ele é. Tinha a casa de Oxum e quem estava tomando conta da casa de Oxum era um Ebome da casa, um dos filhos de Oxóssi mais velhos da casa, feito pela Iyalorixá. Só que na frente da casa de Oxum tinham várias pessoas e eu ouvia dizer que estavam esperando uma Ebome bem mais velha chegar pra tomar conta da casa, que o cargo era dela e que ele estava ali apenas tomando conta enquanto a Ebome não retornava do Rio de Janeiro. A Ebome de Oxum. Só que quando eu ia pra casa de Oxum o terreno estava charquedo e cheio de capinzinhos. Quando eu chegava próximo eu pisava na lama e virava de santo, Logun me pegava e Logun começava a chorar, entrava chorando, chorando. Quando Logun ia entrando na lama, que ia entrando mais ainda e ia melando mais as minhas pernas e agoniado por causa da lama e chorando, chorando. Chorava muito, compulsivamente. E todo mundo ia até Logun pra saldar ele e Logun ficava tirando as pessoas com o braço. Tirava, não queria de jeito nenhum. E ia tirando. E tinha um detalhe que o Ebome estava com uma roupa amarela africana. Uma roupa lindíssima. Tinha uns fios, como se fossem linhas de ouro nele, uns fios de ouro costurados. E ficando vermelha em baixo. Era como se fosse o sol mesmo. E ele dizia: - Vocês não estão vendo que Logun não quer que vocês se aproximem dele. Venha, meu pai Logun, venha!. Quando chegava nos pés dele, Logun dava Dobale e ele levantava Logun e Logun chorando, chorando muito mesmo. E todas as pessoas de branco, mas muitas pessoas mesmo. Esse sonho foi na semana que uma Ebome de Oxum faleceu.

5.6. Eu sonhei com Logun comendo umas sementes e eu dizia: - Que marmotagem é essa? Orixá comendo? e meu amigo dizia: - Orixá come! E na minha cabeça Orixá não comia. E eu, Logun, chegava num terreno de areiazinha, como se fosse areia de praia e entrava numa casa de santo, que depois eu identifiquei como a casa do Babalorixá Henrique. Expliquei a algumas pessoas como era e disseram que era a casa de Henrique. E lá na casa, uma pessoa vinha, pegava Logun e levava pra ele. E a pessoa dizia: - Meu pai, cuide bem! Cuide bem! Cuide dele! E Pai Henrique dizia assim: - Você não está ouvindo? Ele está dizendo a todo mundo que eu não posso cuidar dele? Você

não está ouvindo não? Que ela está dizendo que eu não posso tocar nele? Vocês não ouviram ele dizer isso? Pai Henrique falava irritado com a pessoa e dizia: - Você está escutando o que Orixá está dizendo? Você está insistindo numa coisa que não pode?

5.7. Ogum dizia que não ia perdoar o que a pessoa tinha feito. Que não adiantava de forma alguma. Que a pessoa podia fazer o que quisesse, mas ele não ia perdoar. Se a pessoa quisesse muito batesse um ajebó pra Oxum e quem sabe pedindo a Oxum ele não ouvia a mãe. Mas era a única possibilidade que tinha, mas de antemão já estava avisando que não ia adiantar, mas que podia ter uma saída que é fazendo isso.

5.8. Tem uma companheira de trabalho que não é de candomblé e nada sabe de candomblé, que toda vez que eu ia fazer alguma coisa, arriava algum ebó, ela sonhava comigo e sonhou com uma árvore muito grande, muito grande, frondosa. Descreveu a árvore toda e era Iroko, a gameleira. Até o formato das folhas. E que eu estava arriando umas coisas no Iroko. Não é que eu estava arriando umas coisas no Iroko! - Sonhei com você! Você passava por baixo de uma árvore, botava umas coisas na árvore e era como se você tivesse pedindo benção à árvore! Ela nem sabe que Iroko é uma árvore, ela nem sabe que a gente pede benção a Iroko e ela também não sabe que as árvores frondosas e grandes também podem ser simbolizadas como o Iroko.

5.9. Sonho com um galo monstruoso de grande, imenso mesmo, uma crista que não tem mais tamanho, um galo monstro, gordão, um galo sacana, filha da puta, que eu vou pra feira e compro o tal do galo e trago esse galo pra casa. Esse galo me bica, eu amarro ele. Esse galo faz uma arruaça tão grande, eu prendo o galo, amarro a cabeça dele. Esse galo começa a cagar todo mundo. Ele tinha como um arma no ânus, abria o ânus e atirava merda nas pessoas. Até se bicar ele mesmo ele se bicava. Eu prendi ele todo, amarrei. Ele ainda botou todos os ovos dele pra fora pelo ânus e quando eu via ele tava virado cantando.

6. Cristina

6.1. O primeiro sonho que eu tive eu tava na praia e tinha a imagem de Iyemanjá de costas pra mim, de frente pra mim. Eu tava na areia. Era como se fosse essas santas de gesso, Nossa Senhora da Conceição, só que Iyemanjá, o cabelão preto, solto. Tinha azul, tinha vermelho, tinha branco. Algumas coisas como um batom, muito vermelho. Eu lembro que o mar era muito verde. Esse sonho faz muito tempo. Acho que 2001, 2002.

6.2. O segundo sonho uma Mãe de Santo dizia pra mim que eu era filha de Oxum e que eu tinha que procurar você.

6.3. Todos os sonhos espirituais que eu tive eram sempre mulheres mais velhas, normalmente negras que falavam comigo, diziam alguma coisa.

6.4. Noutro sonho eu tava na minha casa e tava tendo uma festa e meu pai pegava uma guia, aquelas guias de vários fios, era uma guia verde e branca com os búzios brancos e ele fazia um círculo com essa guia e dentro desse círculo tinha muito sal grosso. Ele ficava ajeitando essa guia, que nem Pai Firmino ajeitou akasá no bori que fez pra mim, que ela colocou as coisas dentro. Meu pai fazia a mesma coisa só que era com sal grosso e a guia verde e branca. E eu me assustei a primeira vez que eu fui pra festa, pro toque de Xangô no terreiro do Pai Firmino. A guia era verde e branca, mas foi a primeira vez que eu via uma guia de sete fios. Eu só sabia que tinha conta de um fio. Esse sonho com meu pai, foi o primeiro que tinha homem. Até então, só as figuras femininas estavam presentes.

6.5. Um sonho que eu tinha desde criança era que eu tava indo pra algum lugar, um lugar desconhecido.

6.6. Então teve um outro sonhos que tinham dois homens e tinha um bicho de pena que eu não se era um pato, ou ave, e era como se eu mergulhasse esse bicho de pena numa cera, numa panela grande de alumínio e sabe aquela coisa de você colocar cera de vela em formiga? Era mais ou menos isso, só que eu mergulhava esse bicho de pena nessa panela de alumínio. E um dos homens era um negro que tinha uma presença muito forte, mas eu não lembro de nada que ele dizia a mim e o outro dizia que tinha sido muito bom aquela oferenda, aquele sacrificio, num sei e que não tinha me machucado e que isso era extremamente importante

6.7. Sonhei que saía com minha mãe pra algum lugar e uma senhora branca começava a dizer alguma coisa pra mim, pregando algumas coisas assim. E eu começava a falar iorubá. Eu não sei nada de iorubá. E eu começa a falar iorubá

e eu dizia pra minha mãe me levar até seu Firmino. E em outro sonho eu tava com um astróloga, uma grande amiga minha e o recado desse sonho era que eu não precisava me iniciar, mas essa oferenda eu tinha que fazer. Que a iniciação era uma escolha minha, mas que o bori eu tinha que fazer.

6.8. Um outro sonho que eu tive, eu tava aqui na livraria dentro do shopping Tacaruna, ou eu tava na casa de Bárbara, uma amiga minha e minha amiga dizia que eu tinha que ir até ele. Eu descobri que tinha que fazer isso em março. Além do medo e da incerteza, tinha a questão do dinheiro e um outro sonho dizia preu falar com seu Firmino.

6.9. Outro sonho eu tava em São Paulo, eu ia numa mulher pra ela colocar tarô pra mim e era uma mulher branca. E essas figuras de mulheres brancas ou negras são muito presentes. E ela colocava tarô pra mim e falava de um amor do passado, num sei o quê e dizia o nome do meu primeiro namoradinho e eu dizia que não que o nome dele não era esse. E essa mulher de repente se levantava e começava a mexer no meu chakra da cabeça e eu não tinha forças, não tinha como brigar com ela porque ela tava levando toda a minha energia.

6.10. Um outro sonho, faz muito tempo, acho que foi em 2000. No barzinho, o bigode, eu geralmente não vou nesse banheiro, mas no sonho eu tava no banheiro e a porta desse banheiro era aberta, era de madeira, mas tinham uns espaços nessa porta de madeira. Chegava uma mulher negra querendo entrar e eu dizia que eu tava bem, que ela esperasse que eu ia sair logo e ela colocava a mão por esse buraco e tentava tirar meu coração e esse foi um sonho muito forte.

7. Betânia:

7.1. Sonhei que ia no terreiro e um pai de santo me recebia. Um caboclo se manifestava nele e me dizia que eu ia me empregar em 30 ou no máximo 35 dias. O que aconteceu foi que no dia 27/07/2007, exatamente no trigésimo depois do sonho eu assinei contrato num emprego muito bom pra mim e tudo haver com meu trabalho.

8. Marília:

8.1. Eu estava no Gantois, na Federação, e sentia como se fosse no alto, bem no alto. Eu entrava no terreiro e era recebida por Mãe Menininha. Ela estava mais nova com seus 40, 50 anos e me recebia muito bem e toda sorridente. Eu entrava com minha irmã e estava havendo uma festa e as filhas de santo estavam dançando em círculo e só elas podiam estar lá naquele círculo, todas estavam de branco, só elas dançavam. Mãe Menininha me falou que eu não podia dançar na roda porque não fui convidada. Falo para minha irmã: - Já que estamos aqui, podíamos ir à praia. Descia e via no mar uma mulher negra toda de vermelho com o vestido que cai sobre os olhos e tinha movimentos lentos e dançando, como se fosse uma dança interior. Não levantava os olhos. Era como se ela estivesse num casulo, se gestando pra sair.

8.2. Sonhei com minha vó biológica, já falecida, que tinha uma casa onde tinha um cascalho e embaixo como uma marezinha. Muita gente que eu não conhecia também. Um rapaz pegou minha toalha branca e jogou no mangue. Ele tava com um jeito bem desleixado. Eu perguntei se foi ele que jogou minha toalha e ele respondeu: - Fui eu mesmo! Porque? Desci pra pegar minha toalha e aí vi uns siris amarelos. Peguei a toalha e ela estava alva. Não melou na lama. A água foi subindo.

8.3. Sonhei também que eu estava com meu ex-namorado, que eu lembro muito apesar de ter sido há muito tempo. Nós estávamos conversando. Eu tinha esperança na conversa, mas percebia que ele não era pra mim mesmo não. Dávamos *tchau* e ele esquecia uma mala de viagem, mas era mais de trabalho, tinha muito papel e um chocolate. Eu comia um pouquinho do chocolate e gritava por ele. Cheguei nele, devolvi a mala e disse que comi um pouquinho do chocolate: - Você não se preocupa não? Eu acabei comendo só um pouquinho! Ele parece não ter se importado.

8.4. Tive um último sonho, bem real. Era numa roda de candomblé. Eu tava assistindo e tinha uma Padilha dançando com aqueles negócios cobrindo o rosto, toda de azul, com um baton vermelho bem forte e com algo na mão. Atrás dela tinha um homem. Ela me via e o homem também. Eu ficava olhando pra Padilha, mas o homem era meio enfezado. Eu senti que o homem não tinha simpatia por mim. Ele disse: - Essa aí, não! E ela disse: - Essa aí, sim! Ela me puxou, rodou-me ao lado dela e voltei.

9. Milena:

9.1. Estava eu, Salviano (um amigo que é historiador) e uma mulher jovem, que lembro o rosto, mas não conheço, sentados numa cama de casal num quarto bem pequeno conversando sobre várias coisas, entre elas, as questões familiares de Sal, sua relação com seu pai e sua mãe. Aí, de repente, Sal começa a envelhecer bem rápido: a pele envelheceu, os cabelos ficaram brancos, ele ficou curvo, pareceu cena de cinema, e começou uma música. Era um toque de Oxalá que algumas vezes ouvi no terreiro da Iyalorixá. Aí, Sal, velho, começava a dançar uma dança igual as que já vi no terreiro quando tocam pra Oxalá. Sal dançava e olhava tão penetrante pra mim, só dançava e olhava pra mim. Era um olhar tão forte, igual ao olhar das pessoas em transe nas festas. Eu ficava com medo, porque não entendia o motivo do olhar tão fixo pra mim. Então eu ouvi uma voz, não sei de onde, que dizia várias vezes em tom imperativo: - Olhe pra mim! Mas o olhar dele era muito forte e eu não conseguia fixar o olhar. O Olhar dele foi se tornando cada vez mais forte até eu acordar com um susto e uma angústia, uma coisa que não era nem ruim, nem boa.

9.2. Uma senhora que é rezadeira e já foi de umbanda, sonhou comigo catando pequenas flores brancas e, segundo ela, significa que eu receberei uma proposta que pode ser de diversas naturezas. Espero que seja coisas boa!

9.3. No quintal de casa, muitos sapos surgem e começam a me atacar e eu consegui fugir deles, menos de um sapo que tinha uma forma de gente. Mãe Amara disse que significava bruxaria, magia negra, trabalhos de alguém para mim. No candomblé é um sonho muito ruim. Aí, fui no terreiro, tomei um banho de limpeza com as ervas de Oxum e ascendi velas para os Orixás.

9.4. Eu estava deitada na minha cama e aparecia um homem desconhecido (não tenho certeza, mas acho que estava de amarelo) ficou irradiado e incorporava com Exú e olhava pra mim e eu o olhava também com calma. Ele falava sem voz: - Ainda não é o momento! Espere, vai chegar o momento, ele mandou dizer! Eu sabia que era referente aos meus orixás se manifestarem, não sei de que forma. E quanto ao homem que mandou dizer, eu sabia que era Oxalá. Senti uma energia tão forte que bateu uns tremores involuntários no meu corpo, minha mente ficou meio que paralisada, sem conseguir pensar nada, mas estava ainda consciente. Quando os tremores passaram, ele falou, também sem voz, algo que eu não conseguia entender. Depois já com alguma voz perguntou se eu conseguia entendê-lo. Fiz sinal de não. Ele repetiu com alguma voz: - Se mandarem você fazer alguma oferenda pra orixá, algum trabalho, não faça não que é coisa ruim, Ele (Oxalá) mandou dizer. Eu entendia que essa pessoa do trabalho era algum desconhecido. Fiz sinal que entendi. Então ele levantou-se e começou a andar pela casa. Eu acordei às 6:00 horas da manhã, cansada e não consegui dormir mais.

9.5. Eu tava dormindo e uma voz falava no meu ouvido dos orixás: - Oyá é o orixá... e eu não lembrei; Nanã é o orixá..., de novo não lembrei; Oxum é o Orixá... e assim por diante. No final falou: - Você tem muito poder. Você só precisa... E mais uma vez eu não lembrei.

10. Shiva:

10.1. Eu tive um sonho voando. Mas um tipo de vôo diferente, muito bem controlado, à vontade, subindo e descendo, indo e voando, com domínio total do espaço.

11. Nêna:

11.1. Sonhei que uma vendedora me oferecia um abará. Eu gosto mais de acarajé que abará, mas neste dia tinha comido um abará. A vendedora ofereceu através de minha mãe. A minha mãe me dizia pra comer que não tinha problema, mas eu escutava uma voz que dizia pra não comer. Eu, teimosa, disse: - Ah! Agora é que vou comer! Como e começo a sentir dor de estômago no próprio sonho. De repente aparece uma mulher na minha frente dizendo pra não comer. Ainda retruco e a mulher, negra e vestida de vermelho, diz que é Iansã e repete pr'eu não comer o abará. Acordo assustada, com dor no estômago e corro direto pro banheiro vomitar.

11.2. Também vinha tendo sonhos constantes com um cão. E o cão me perseguia. Eu ia mais à festas de candomblé, mas não estava mais gostando de ir depois que comecei a passar mal nas festas. Este sonho com o cão ocorreu nesta época.

11.3. Outro sonho foi com Mariene de Castro no teatro. Mariene subiu ao palco do teatro e começou a dançar até que veio a sua Oxum. Então, era Oxum dançando. Logo depois eu entro no palco, danço e recebo Oxóssi. Alguém diz pra mim dançar e eu digo: - Não! Eu não sou Oxóssi! Eu sou uma Iyabá!

11.4. Meu marido também teve um sonho. Ele é músico e trabalha na Fundação Pierre Verger. Ele estava sonhando com uma Ebome. Ela lhe contava as histórias míticas de Iansã. Até que a própria Iansã apareceu no sonho e ele acordou assustado.

11.5. Quando sonho com dente, alguém morre. No último sonho com dente, senti uma dor de dente e acordei com o dente doendo. Depois fiquei sabendo que uma amiga da minha mãe tinha falecido.

12. Gleice:

12.1. Eu estava muito doente, não sabia o que era. Eu tava tendo febres altíssimas. Sonhei com meu pai Omulu, era minha mãe incorporada com o Erê sereno, dizendo que eu tinha que tomar chá de arueira e ele me abraçava forte.

12.2. Sonhei com meu pai dentro de um ônibus, aqueles antigos que a gente ia pro interior. Sonhei com meu pai jovem, comigo na viagem e eu sabia que ele estava morto e ele fedia. Eu sentia o seu fedor. Aí o ônibus parava e eu ia pra uma festa de candomblé com minha mãe. Eu via as pessoas todas vestidas de roupas coloridas, com muito cetim e eu tava vestida toda de verde, só que minha anágua era enorme, quase dois metros e eu em cima dessa anágua. Minha mãe Dalva estava nessa festa também, minha mãe adotiva e ela já tinha falecido.

12.3. Sonhei que eu tava num lugar que era alto, de onde se vê o mar, mas o mar era azul, um azul vibrante e eu entrava no mar e o mar ia até meu pescoço. Quando eu entrava eu sabia que Iyemanjá estava debaixo da água me abraçando e eu saía andando e ao mesmo tempo sentindo que ela me queria. Esse sonho eu tive quando estava afazendo as coisas pra ela.

12.4. Sonhei que tava dentro do carro de uma amiga e ficava apavorada porque ouvia e via as cobras dentro do carro. Muita cobra. Eu queria sair dali e não podia. E eu tenho pavor de cobra.

12.5. Eu sonhei que tava num cemitério muito estranho por que as tumbas eram grandes e tinham um tipo de desfile de pessoas que ficavam perto dessas tumbas, um desfile de mulheres aleijadas. Depois de um tempo, eu ficava em cima de uma delas e daqui a pouco, eu ficava numa mata fechada e depois uma estrada imensa de barro, aberta, e com uma mata de um lado e de outro e eu dizia: “- Onde é que isso vai parar?” E ficava perdida por um tempo até que encontro uma amiga e ela diz: - Gleice, vamos alí, vamos alí que alí tem uma casa! E era uma casinha pequena de roça e aí uma amiga me acordou.

12.6. Sonhei que tava com dois cestos grandes: um era uma boneca no fundo toda vestida de cor de rosa, a boneca era negra, aquelas bonecas de plástico simples, toda de flores amarelas e a outra era um outro balaio de flores brancas e uma outra boneca de amarelo dentro do balaio. Eu ia pra uma lagoa arriar, uma lagoa em Lauro de Freitas, onde primeiro deixei a oferenda pra Oxum e depois pra Iyemanjá. Dentro do balaio tinha pente, espelho, sabonete e por baixo, que eu não sabia muito bem, as comidas. Eu sabia que tinha fruta, milho, tudo isso.

13. Mari:

13.1. Meu namorado é Ogã. Ele foi suspenso. Quando eu conheci ele, ele tava de resguardo, não podia beber, não podia ficar em bar, ficar com mulher, então, oito dias antes dele sair do resguardo e ela eu sonhei com essa senhora, essa Ekedí, ela em pé, num terreiro assim, em baixo, uma casa com as telhas já velhas, assim branca e marron e ela botava a mão nas cadeiras (a mão na cintura) e dizia assim pra mim: - Poxa! Você não é mole, hein? Ele saiu do resguardo quinta-feira, sexta-feira você já estava saindo com ele. Aí, eu dizia assim: - Eu não! É ele que tá me

chamando, não é eu que tô querendo ir! Aí ela me olha assim e eu ficava lá do alto com os braços cruzados e ele descia pra como se fosse pro terreiro de candomblé e ficava me chamando.

13.2. Eu sonhei que meu pai estava tocando num terreiro e um homem vinha de cima e matava ele. Oito dias depois ele morreu.

13.3. Sonhei que tava deitada num lugar estreito onde tinha uma cova e eu ficava deitada nessa cova e vinha um homem com um bocado de boi e vinha um boi lindo, mas o boi era a coisa mais linda! Eu dizia: - Meu Deus! Eu tenho medo de boi, deixa eu levantar. Aí eu levanta correndo, quando eu levantava vinha esse boi, só esse boi, o boi mais bonito que tinha atrás de mim. Quando ele vinha correndo atrás de mim, aí eu dizia: - pronto, agora não tem mais jeito, esse boi vai me pegar e eu tenho que me jogar dentro dessa cova. Aí eu me jogava dentro da cova e o boiadêro, o homem que vinha com os bois, dizia assim pra mim: - Levante daí que o boi não vai mexer com você, não! E não é você que vai deitar aí. Aí eu saía, o boi passava por mim, não mexia comigo, nem nada e vinha um avizinha minha e deitava nesse lugar. Quando voltei do trabalho no dia seguinte fiquei sabendo da notícia que o meu vizinho tinha morrido.

13.4. Tem mais ou menos um ano e pouco, numa descida que os carros descem pra Garibaldi, outros sobem pra Canal 5, naquela encruilhada, eu sonhei que tinha uma mulher alí abaixada, botando um trabalho que não tinha mais tamanho e eu vi tudo o que tinha no trabalho. Tinha Champanhe, tinha cerveja, tinha não sei se era galo ou galinha, morto dentro do prato, tinha cachaça, tinha charuto, pano vermelho, pano preto, tinha rosas; tudo dentro do prato, lá no chão. Quando foi de manhã, que eu passei de ônibus, tudo que eu vi no sonho tava lá no chão.

13.5. Eu tava tendo muito atrito com uma colega aqui no trabalho e eu tava sentindo que eu ia sair aqui do trabalho. Numa noite de terça pra quarta eu sonhei que vinha um homem escuro, alto, magro e de chapéu, não sei se azul ou preto, e ele dizia assim a mim: - Olhe! Não tenha medo do seu trabalho, não! No seu trabalho tá tudo bem com você porque quem tá tomando conta aqui desse pedaço, aqui onde você tá trabalhando, quem tá tomando conta é Giramundo! Pode ficar calma que tudo vai acalmar. Não vai ficar assim com você não. E acalmou.

13.6. Eu trabalhei dez anos em Química. Dois meses antes de vir praqui, eu sonhei com uma mulher alta, toda de vermelho, de vestido de renda, muito bonito o vestido, ela botava as mãos na minhas cadeiras e dizia assim: - Mulher, eu vou tirar você desse buraco! Você agora vai subir! Dois meses depois eu saí lá de baixo de Ondina e vim aqui pra cima. E ela dizia que era pra um lugar melhor. E realmente eu vim prum lugar melhor mesmo.

14. Marcelo

14.1. Sonhei que eu tava dormindo e um homem entrava na minha casa e começava a olhar ela, caminhar por ela como se tivesse olhando ela toda. Eu acordei e o homem continuava olhando a casa, andando por ela. Até que ele veio até mim e disse: - Eu sou Exú e você é Exú. Você é Exú. Ele era negro, forte, mais ou menos da minha altura.