

Elementos para uma “Teologia da Criação” nas Religiões Afro-brasileiras

Notas preliminares: Antes de iniciarmos a exposição sobre o enunciado no título, faz-se necessários alguns esclarecimentos prévios delimitando nosso intento.

a) A expressão “Religiões Afro-brasileiras”. Esta expressão não é plural apenas em sentido gramatical, mas também em seu conteúdo. Vamos precisar melhor o sentido com que vamos aqui utilizá-la, usando uma explicação dada já em outra ocasião: “Os africanos trazidos para o Brasil como escravos por mais de três séculos eram oriundos de muitos povos: cada qual com sua língua, seus costumes, suas tradições, suas religiões... Ao sistema escravocrata, porém, contava quase que apenas a força de trabalho do escravo. Assim toda a rica bagagem trazida da África foi em grande parte dilacerada e perdida nestas terras. Esvaiu-se junto com o sangue de seus filhos e filhas. Em termos de religiões – o que queremos focalizar aqui – poucas foram as tradições que conseguiram sobreviver. Não que os escravos tivessem abandonado suas práticas religiosas. Destas temos diversos testemunhos históricos. Apenas que não conseguiram dar continuidade às tradições, pois nem à vida conseguiram dar continuidade¹. Somente no final do período da escravidão – século XIX –, quando começou a haver cada vez mais africanos (ou descendentes) livres, houve espaço para a retomada das tradições trazidas da África. Muitos elementos haviam já desaparecido. Entre as muitas tradições que foram retomadas, podemos contar a música, a culinária e a religião. Partindo de elementos religiosos trazidos da África, influenciados por outros elementos religiosos de tradições aqui encontradas – sejam cristãos, indígenas ou, como mais tarde aconteceu, espíritas –, as tradições religiosas africanas foram se agrupando. Em cada região as composições foram diferentes, cada região amalgamou a sua mescla. Estas mesclas foram aos poucos assumindo denominações e se institucionalizando. Esta institucionalização não aconteceu porém de modo centralizado. Assim ocorre que com a mesma denominação temos grupos com organização e práticas um tanto diferenciadas, dependendo da região do Brasil. Muitas destas denominações, com o correr do tempo, tornaram-se conhecidas em quase todo o Brasil. Principalmente os nomes Macumba, Umbanda e Candomblé. Há porém outros nomes como Xangô, Casa de Mina e Batuque. Destas denominações todas, os nomes Umbanda e Candomblé tornaram-se cada vez mais disseminados e foram – principalmente no ambiente urbano – sendo assumidos quase que exclusivamente como os nomes para as institucionalizações de tradições religiosas advindas da África. Há diferenças marcantes entre os diversos grupos que se denominam Umbanda, bem como os diversos grupos que se denominam Candomblé. Nos de Umbanda as diferenças são mais marcantes. Nos grupos de Candomblé as diferenças não são – comparativamente – tão acentuadas². Esta diversidade de sentidos da expressão “religiões afro-brasileiras” deve estar presente ao lermos o texto.

b) Uma “Teologia da Criação”. Nosso propósito é tentar captar elementos que possam apontar para uma “Teologia da Criação”. É ilusório partirmos do princípio da existência de uma tal teologia nas religiões afro-brasileiras. E isto em dois sentidos: em primeiro lugar por não existir nenhuma teologia das religiões afro-brasileiras como algo unificado, sistematizado, dentro de correntes de pensamento, com tradições formadas, etc. como conhecemos por exemplo de outras tradições religiosas como o cristianismo ou o budismo. Em cada uma das

religiões afro-brasileiras estão presentes concepções teológicas sem nenhuma preocupação com grandes sistematizações. Mesmo dentro de cada tradição também não há necessariamente a preocupação com alguma unificação. Em segundo lugar, ao usarmos aqui a expressão “Teologia da Criação”, a estamos pegando emprestado de outras tradições religiosas, que têm esta temática explicitada. Estaremos, pois, falando de maneira analógica, procurando nas religiões afro-brasileiras elementos que possam indicar como estas religiões entendem ter ocorrido o início da existência (a criação) e qual a implicância da divindade nisto (teologia).

c) A oralidade. O conhecimento acumulado nas religiões afro-brasileiras é passado de geração em geração de maneira contada. São religiões onde a tradição é baseada na oralidade. Existem hoje muitos escritos referentes a estas religiões, seja de membros, seja de estudiosos. Nenhum escrito, porém, é reconhecido como sagrado ou obrigatoriamente referencial. Mesmo na era em que a comunicação escrita ou digitalizada domina nossas sociedades, a tradição oral permanece a base do conhecimento nestas religiões. Certa feita, conversando com um líder do Candomblé a respeito do assunto, interroguei-o sobre o perigo de se perder muita coisa da tradição, se não seria melhor e mais seguro confiar mais em escritos e menos na memória. Ele respondeu-me que quando se confia a tradição passada oralmente de geração em geração, tem-se a certeza de que os conteúdos fazem parte das pessoas que os têm na memória. De que adiantaria ter estes conteúdos por escrito, se eles não são parte dos fiéis, questionou-me. A maior parte, pois, dos conhecimentos, nas religiões afro-brasileiras são ainda confiados à memória. Diversos mecanismos preservam esta memória como as cantigas, as saudações, os rituais e – principalmente – os mitos.

d) O Candomblé. O mundo das religiões afro-brasileiras é bastante amplo. Nosso intento aqui – tentar reunir elementos para uma “teologia da criação” – terá que se restringir a uma tradição. Para tanto escolhemos a tradição do Candomblé. Esta tradição religiosa descende do povo africano dos iorubás e se espalhou no Brasil sobretudo a partir de Salvador (BA). Nossa escolha deve-se ao fato de por um lado encontrarmos muitos estudos sobre esta religião que nos permitem perceber elementos para uma compreensão da criação e por outro ter esta tradição conseguido preservar – comparativamente a outras religiões afro-brasileiras – uma unidade maior em seu modo de pensar. Mesmo sendo o Candomblé uma religião entre outras das chamadas afro-brasileiras, ele é, sem dúvidas, a religião dentre elas que a todas mais influenciou.

1.

Os mitos – Memória do início e do por quê

A religião dos Orixás, como o Candomblé também é chamado, não tem uma tradição escrita. A memória religiosa é transmitida de geração em geração através do processo de iniciação, processo este que dura geralmente muitos anos. Assim as pessoas mais velhas e principalmente as detentoras de algum cargo dentro das casas de Candomblé carregam

consigo a grande responsabilidade pela transmissão do conhecimento. Um dos conteúdos extremamente importantes desta memória são os mitos.

A tradição do Candomblé tem uma vasta mitologia. Os estudiosos desta religião foram aos poucos descobrindo a importância destes mitos para a religião. Os primeiros estudos sobre o assunto – ainda no século XIX – deram-se já conta da existência desta mitologia. O médico Nina Rodrigues, o pioneiro destes estudos, via estes cultos como sinais de atraso cultural³. Suas descrições estão baseadas muito na observação dos aspectos rituais e principalmente no transe, fator que lhe interessava – como médico – sobremaneira. Arthur Ramos – também médico (psiquiatra) – outro nome importante dos inícios da pesquisas sobre estas religiões, amplia bastante o leque de estudos, descrevendo com muito mais esmero e detalhes conteúdos das religiões afro-brasileiras, observando diferenças, propondo classificações e interpretações. Seu vasto trabalho de campo – realizado na década de 30 – é um marco nas pesquisas destas religiões. Por motivos diferentes que os de Nina Rodrigues, conclui também porém estar diante de religiões primitivas: “O mundo mítico em que se movem os negros brasileiros é a projeção dessa psiquê primitiva onde todas as coisas se unem por laços invisíveis, em participações místicas impalpáveis, onde o eu se confunde com o não-eu, onde o microcosmo não se separa do macrocosmo, onde o real não conhece limitação com o irreal”⁴. Mesmo percebendo a existência de uma mitologia nestas religiões e tendo feito referências a diversos mitos, estes estudiosos não atentaram, porém, para a fundamental importância desta para a estrutura da religião. Com R. Bastide e principalmente com P. Verger os estudos das religiões afro-brasileiras receberam impulsos decisivos. Ambos recorreram muito aos mitos para entender as tradições religiosas. Principalmente na obra de P. Verger, a presença dos mitos é muito forte.

Cá e lá começaram a aparecer no Brasil na década de 60 pequenas coletâneas de mitos até então passados de geração em geração pela tradição oral. Mestre Didi é um dos exemplos claros disso⁵. O próprio P. Verger também preocupou-se com coletar mitos⁶. O maior trabalho de reunião e interpretação destes mitos feito até agora é sem dúvida a obra de Reginaldo Prandi “Mitologia dos Orixás”⁷. Nesta estão reunidos 301 mitos. No prólogo a esta obra, Prandi conta inclusive o mito de como surgiram os mitos: a necessidade de se encontrar explicação para os problemas.

E este é o significado primordial dado aos mitos na religião dos Orixás: a memória da sabedoria. Através dos mitos se tem “todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face ao adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte”⁸. Nada há na existência que não possa ser entendido através dos mitos, pois “para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes”⁹. O conjunto dos mitos forma um grande depositum sapientiae que contém as chaves de leitura da realidade. No Candomblé, quando se pergunta pelo por quê de alguma coisa, é muito comum que a resposta venha através de um mito. Pelo mito é que se sabe o por quê e isto pelo fato de que no início (um tempo mítico!) foi assim. Deste modo, os mitos ocupam um lugar central na compreensão da religião não só no sentido

de exporem uma visão do todo, mas também no sentido de dar explicação aos acontecimentos pequenos do dia a dia da vida de cada pessoa. Assim sendo, o conhecimento dos mitos é um dos pontos fundamentais do sistema oracular. E, tradicionalmente, eram os babalaôs os guardiães da sabedoria dos mitos, pois a eles cabia interpretar (através das consultas) a realidade¹⁰. No Brasil, este tipo de sacerdócio praticamente se extinguiu e com isto a prática divinatória não está muito ligada ao conhecimento dos mitos. “Os mitos, entretanto, continuaram presentes nas explicações da Criação, na composição dos atributos dos orixás, na justificativa religiosa, que são muito presentes no cotidiano do candomblé, no sentido das danças rituais, etc. Tudo porém difuso, embutido nos ritos, sem organização alguma”¹¹. Ou seja, a rica mitologia dos iorubás sobreviveu no Brasil, mas não sem marcas da passagem traumática que foi sua transposição da África para o Brasil. Assim sendo, a mitologia do Candomblé não conhece uma unificação, nem forma um corpus homogêneo. Há histórias independentes que sobreviveram nas memórias e ao serem contadas adiante conheceram também modificações, de modo que o mesmo mito é por vezes encontrado em diversos lugares, com versões porém diferentes.

Mesmo cientes destas limitações, não há como negar que os mitos são uma fonte privilegiada para se entender o mundo do Candomblé: tanto no que diz respeito à sua cosmovisão, como os seus rituais, a filosofia de vida dos fiéis, a organização das casas, as atitudes do dia a dia (o vestir, o comer, o comportar-se). Nosso intento de buscar elementos para uma “teologia da criação” nas religiões afro-brasileiras não poderá, pois, passar ao largo da mitologia. É a partir de um mito que iremos tentar elementos de resposta à pergunta pelo como do início.

2.

Igbá-odu – A cabaça da existência

Antes de analisarmos um mito criacional propriamente dito, é preciso ainda esclarecer a compreensão de universo no Candomblé. Há duas maneiras de existência: a maneira de orum e a maneira de aiyé. Nada há que não esteja em uma destas duas formas ou modo de ser. O orum é o modo de ser impalpável, não limitado, imaterial; o aiyé é o modo de ser palpável, material, limitado. Nas representações e mitos da tradição estas duas maneiras de ser tornaram-se quase que lugares geográficos e por vezes foram personalizados. Mas isto é próprio do jeito de pensar dos iorubás, povo do qual o Candomblé descende: as idéias ou compreensões nunca ficam abstratas. Elas sempre recebem formas concretas, recebem uma história, recebem uma personalidade. É a maneira pela qual se pode estabelecer uma relação com estes conceitos. Estas duas maneiras de ser formam a totalidade do universo. É porém uma totalidade dividida e por vezes até contraposta. Há mitos que contam que no início estes dois modos de ser estavam unidos, que não havia divisão. A situação atual da existência é porém a condição de divisão. Nesta compreensão há tanto a idéia de uma unidade, como de uma divisão. A existência, o universo é tanto unido como dividido.

“A representação mais conhecida do universo, da unidade que constitui aiyé e o orun é

sobretudo simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o aiyé, a metade superior o orun, e contendo em seu interior uma série de elementos”¹². Esta cabaça é chamada Igbá-odu (ou Igbadu), a cabaça da existência. Nesta representação aparece de forma muito plástica duas idéias importantes para a compreensão de existência: 1o a situação atual da existência, isto é, a forma como a experimentamos e vivemos, é a forma da divisão. Ou se existe à maneira orun ou então à maneira aiyé, pois a cabaça está cortada ao meio; 2o a existência como um todo é uma unidade, pois a cabaça é uma só. Ela só existe por causa das duas partes. Ou seja, por detrás da condição atual – que é divisão – existe uma realidade última – que é a unidade.

Sendo o universo Igbá-odu – uma caça dividida, mas uma só cabaça – é necessário que as duas partes se relacionem entre si. E é justamente o equilíbrio, a harmonia nesta relação entre orun e aiyé que vai caracterizar a existência. Todas as coisas boas são sinais de equilíbrio entre as duas partes, todos os infortúnios são sinais de desequilíbrio. Da manutenção deste equilíbrio depende a existência harmônica do universo. Este equilíbrio não é algo dado. Ele precisa ser constantemente alimentado e mantido (ou refeito). A comunicação entre os dois níveis da existência se dá através do sistema de troca, baseado principalmente na oferenda e no sacrifício. Dádiva e recompensa: este é o mecanismo de manutenção da harmonia. Do lado do aiyé são feitas as oferendas e sacrifícios destinados a orun, do orun se tem como recompensa o axé, a dinâmica para a existência individualizada.

Esta compreensão de que todo o universo é formado por um equilíbrio entre duas maneiras de ser, perpassa praticamente todas as atividades do Candomblé, inclusive sua compreensão de criação, como veremos.

3.

Mitos criacionais

A mitologia do Candomblé não é composta por um corpo unificado de mitos, com uma lógica que homogênea para todas as histórias. No grande número de mitos há aparentes contradições, há muitas coisas repetidas. O porquê de alguma coisa pode ser explicado de maneira um pouco diversa, dependendo do mito utilizado. Assim, há diversos mitos relacionados com a origem da existência tanto generalizada como individualizada, abordando cada um deles aspectos um pouco diferenciados. Temos, por exemplo, o mito da criação da terra firme, o mito da criação do ser humano, o mito da separação dos mundos, o mito da criação da cabeça do ser humano, o mito do surgimento da vida, o mito do surgimento dos povos, o mito do surgimento dos rios, dos peixes...¹³

Todos estes mitos poderiam ser classificados como “mitos criacionais”, quer dizer, mitos que algum aspecto do início da existência. Em todos estes há alguns aspectos que são comuns, como por exemplo o fato de que a criação cada vez é tarefa de algum Orixá e a separação/diferença que existe entre o modo de existência do mundo material (onde estão os

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

seres humanos) e o modo de existência dos Orixás. Um dos mais significativos mitos criacionais é o que conta como o ser supremo decidiu dar aos Orixás a tarefa de criar tudo o que existe. Obatalá foi colocado como líder desta empreitada, recebendo do ser supremo o “saco da criação”.

Há deste mito muitas versões, publicadas em diversas obras. Segundo R. Prandi, este mito apareceu pela primeira vez por escrito na obra “Mythologie de l’Atlantide” de L. Frobenius em 1949. Ele é, sem dúvida, um dos mitos mais conhecidos dentro do Candomblé. A partir dele iremos destacar alguns elementos que apontem para uma “teologia da criação”. Usamos aqui a versão deste mito apresentada por P. Verger¹⁵.

Olofin-Odudua cria o mundo em lugar de Oxalá

Olodumaré, o Deus Supremo, residia no além. No além de um mundo que ainda não existia. Ele aí vivia arrodado de seiscentos Imalés, as divindades criadas por ele. Duzentos Imalés permaneciam à sua direita. Quatrocentos permaneciam à sua esquerda. Dos primeiros, pouco falaremos. Eles eram maus, orgulhosos, desleais e mentirosos. Eles discutiam e lutavam sem parar. Olodumaré não tinha mais um minuto de descanso. Num instante de impaciência e de cólera, ele devolveu ao nada todos os Imalés da direita. Todos, menos Ogum.

Ogum, o valente guerreiro.

O homem louco dos músculos de aço que,

tendo água em casa, lava-se com sangue!

E o colocou como guia dos quatrocentos Imalés da esquerda. Num dia deste passado longínquo, Olodumaré os convocou e disse:

“Eu vou criar um outro lugar. Um lugar que será para vocês. Vocês, aí, serão numerosos. Cada um será um chefe e terá um lugar para si. Cada um terá seu poder e seu trabalho próprios”.

Deu a todos o que necessitariam e criou, com perfeição, tudo o que prometera. Olodumaré reúne, então, num só lugar, os quatrocentos e um Imalés. Orunmilá Eleri-Ipin, o testemunho do destino, mantém-se a seu lado. Todos os Imalés deverão pedir-lhe a palavra. Ele mostrará a cada um deles o caminho a seguir. O primeiro a responder é Obatalá, o rei do pano branco, chamado, também, Oxalá, o “Grande Orixá”. Ele é a segunda pessoa de Olodumaré. É a ele que Olodumaré encarrega de criar o mundo e lhe dá os poderes (abá e axé) do mundo (é por esta razão que é saudado com a expressão “Alabalaxé”). Obatalá os examina, coloca um sob o boné e o outro dentro do seu saco. O saco da criação que Olodumaré lhe confia. Antes de partir, ele vai a Orunmilá pedir-lhe a palavra, o caminho que ele deverá seguir e o que deverá fazer. Orunmilá lhe diz:

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

“Olodumaré lhe confiou a criação de um outro lugar. Faça uma oferenda para ser capaz de realizá-la e para que a realize com perfeição”.

Obatalá, que é muito obstinado, respondeu:

“Oh! Orunmilá! A missão que tens, nós te demos, foi por nós decidida, antes que fosses criado! Olodumaré e eu, Oxalá! Olodumaré, que é Deus Supremo, me envia em missão. Eu, sua segunda pessoa. Tu, Orunmilá, me dizes agora, que devo fazer oferendas para ser capaz de realizar meu trabalho com sucesso! Que acontecerá se não faço oferendas? Oferendas para a missão que vou realizar? Eu, portador do poder (abá e axé), alabalaxé! Mas, por que? Que necessidade de fazer oferendas?”

Obatalá contradiz Orunmilá. Ele tapa os ouvidos, recusando-se a escutar, e não faz as oferendas.

Todos os outros Imalés vão consultar Orunmilá. Este escolhe para cada um deles uma oferenda determinada. Olofin-Odudua é o que mais se evidencia. É uma espécie de Obatalá. Mas ele não tem posição nem reputação comparáveis às de Oxalá. Orunmilá responde:

“Se tu fores capaz de fazer a oferenda que vou te indicar, este mundo que criarei, ele será teu. Lá, tu serás o chefe!”

Olofin pergunta qual é a oferenda. Orunmilá lhe diz que ofereça quatrocentas mil correntes. Que ofereça uma galinha que tenha cinco garras, que ofereça um pombo, que ofereça um camaleão, que ofereça, ainda, quatrocentos mil búzios. Olofin-Odudua fez a oferenda completa.

Chegou o dia de criar o mundo. Obatalá chamou todos os Imalés. Eles começaram a caminhar e se vão. Já na estrada, eles chegam à fronteira do além. Exu é o guardião (onibode) desta fronteira e o mensageiro dos outros deuses. Obatalá recusa-se a fazer oferenda neste lugar, para que a viagem seja feliz. Exu aponta uma cabacinha mágica na direção de Obatalá. A sede começa a atormentá-lo. Ele vê um dendezeiro. Agita seu cajado de estanho (opaxorô) e se serve dele para perfurar o tronco da palmeira. O vinho escorre copiosamente. Oxalá se aproxima e bebe à vontade. Ele está plenamente satisfeito, mas fica embriagado. Ele não sabe em que lugar está, nem o que faz. O sono o invade e ele adormece à beira da estrada. Dorme profundamente e ronca. Todos os outros Imalés sentam-se à sua volta. Respeitosamente, eles não ousam acordá-lo. Esperam que ele acorde espontaneamente. De repente, Olofin-Odudua levanta-se e apanha o saco da criação, caído ao lado de Obatalá. Ele volta a Olodumaré e diz:

“A pessoa que fizeste nosso chefe, aquele a quem entregaste o poder de criar, bebe muito vinho de dendê. Ele perdeu o saco da criação. Eu o trouxe de volta!”

Olodumaré responde:

“Ah! Se assim é, tu que encontraste o saco da criação toma-o, vá criar o mundo!”

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

Então, Olofin-Odudua volta aos Imalés reunidos. Toma as quatrocentas mil correntes e, ainda no além amarra-as a uma estaca. Ele desce até a extremidade da última corrente, de onde vê uma substância estranha, de cor marrom, Esta substância forma um montículo na superfície da água. É terra!

A galinha de cinco garras voa e vai pousar sobre o montículo. Ela cisca a terra e a espalha sobre a superfície das águas. A Terra se forma e vai se alargando cada vez mais. Odudua grita:

“Ilè nfè!” (a terra se expande), que veio a ser o nome da cidade santa de Ilê Ifé. Olofin-Odudua coloca o camaleão da oferenda sobre a terra. Ele anda sobre ela com passos cautelosos. Odudua só ousa descer porque está atado à ponta da corrente. A terra resiste e ele caminha. Seu olhar não pode alcançar os limites. Todos os outros Imalés ainda estão no além. Odudua os convida a descer sobre a terra. Apenas alguns deles o seguem; os demais permanecem sentados à volta de Obatalá adormecido.

Obatalá acorda, enfim. Ele constata que o saco da criação Ihe foi roubado.

“Ah! Quem ousou fazer este furto?”

Os deuses que permaneceram fiéis Ihe dizem:

“Foi Odudua que se apoderou do saco da criação”.

Ele entende o que ocorreu. Encolerizado, Obatalá volta a Olodumaré que queixa-se do roubo do qual foi vítima. Olodumaré Ihe pergunta:

“Que fizeste para adormecer assim?”

As pessoas desta época não mentiam jamais. Obatalá, responde com sinceridade:

“Eu vi uma palmeira de dendê, furei o seu tronco com o meu opaxorô. Deste furo começou a sair água. Dela eu tomei e adormeci”.

“Ah! – diz Olodumaré – não beba mais, nunca mais, desta água. O que fizeste foi grave!”

Por esta razão, até hoje, o vinho de dendê é proibido a Oxalá e a seus descendentes. Olodumaré declarou:

“Não tendo criado a Terra, tu criarás todos os seres vivos: os homens, os animais, os pássaros e as árvores”.

4.

Elementos de uma “Teologia da Criação”

Uma “Teologia da Criação” no Candomblé precisa ser buscado nas entrelinhas. Não há nem uma tradição de discussão de conceitos, nem uma orientação que pudesse ser considerada “oficial”. Por isso o que iremos tentar fazer aqui são apenas algumas anotações a partir do mito narrado anteriormente do que julgamos ser pensamentos centrais para compreender como a criação (tanto o ato criacional, como as criaturas) é sentida do ponto desta religião. Não pretendemos aqui nem exaurir o tema e nem ter a pretensão de afirmar ser esta a maneira mais correta de compreender a temática a partir do Candomblé. O que queremos é apenas dar algumas pistas de reflexão.

1.

Criação como decisão de expansão da divindade

Na compreensão do Candomblé a existência está primeiramente contida na divindade. É Olodumaré que decide pela existência¹⁶. Esta decisão não é, porém, uma decisão pela criação ex nihilo: a partir do nada formam-se as coisas por ordem do ser supremo. A existência está toda contida em Olodumaré. Ele decide por assim dizer pela expansão desta criação. Este ato de decisão da expansão é colocado no mito como Olodumaré dando a Obatalá os poderes abá e axé. Primeiramente tudo – isto é todas as possibilidades do ser – está concentrado no ser supremo. Ele é “tanto o princípio de todas as coisas, aquele que distribuiu a responsabilidade aos Orixás, como também o possibilitador da existência, de sua dinâmica e seu objetivo. Olorum é a origem das três forças ou princípios do universo: Iwá, Axé e Abá”¹⁷. No Candomblé há a compreensão que todo o universo tem por detrás, como forças ou princípios de sustentação/possibilidade Iwá, Axé e Abá. Iwá é o princípio da existência em si. Axé é o princípio da dinâmica da existência. Sem Axé a existência seria estática. Abá é o princípio do objetivo. É pelo Abá que a existência, em sua dinâmica, pode chegar a objetivos. Estes três princípios são propriedade do ser supremo, são na verdade a essência do próprio ser supremo. Ao dá-los – segundo o mito - aos Orixás, é a própria divindade que se expande, possibilitando assim a existência individualizada. Há aqui duas idéias interessantes a serem destacadas.

A primeira delas é o fato de que a existência (o que chamamos de criação) já está desde sempre presente na própria divindade. Isto fica expresso quando se diz que Olodumaré confiou a Oxalá o “saco da criação”. É toda a existência/criação que está ali já presente. Se por um lado o fato da existência é entendido como uma expansão da divindade, por outro lado a divindade não se divide, não fica menor ao fazer “sair” dela a criação. Daí é que certamente

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

vem a idéia de que tudo o que existe no nível da materialidade, tem seu duplo ou correspondente no nível do Orum: “Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc. possui um duplo espiritual e abstrato no Orum”.¹⁸ Não que devamos entender que para cada ser que surge no nível da materialidade, também se “faz surgir” um outro no nível espiritual ou vice-versa. A compreensão mais correta é que cada existência individualizada só é possível justamente por estar já presente como possibilidade no ser supremo. Nada existe sem existir a possibilidade de existir. E esta é prerrogativa do ser supremo.

A segunda idéia interessante a ser destacada aqui é a passagem da existência generalizada para a existência individualizada. Este é justamente o “momento da expansão” ou o momento da criação individualizada dos seres. Se tudo existe desde todo o sempre no ser supremo, não haveria como falar em criação. A existência do todo no ser supremo é porém a existência generalizada, a existência como possibilidade. A expansão da divindade para existência individualizada foi tarefa dada aos Orixás.

2.

A criação individualizada é de responsabilidade dos orixás

Olodumaré é o ser a partir do qual tudo é possível. Ele é a possibilidade absoluta da existência. Mas ao mesmo tempo não é uma compreensão de divindade “ativa” na criação. Isto aparece claro na própria organização da religião: a ele não é feito nenhum culto, a ele não há templo dedicado, a ele os fiéis não dirigem sua devoção. No mito da criação esta compreensão de divindade aparece também claramente. É a partir de Olodumaré que tudo existe, pois é ele que confia o “saco da criação” a Obatalá. O aparecimento da criação individualizada é porém responsabilidade dos Orixás. E não apenas a responsabilidade pela criação, mas também pela sua dinâmica (axé) e pelo seu objetivo (abá).

Deste modo há no Candomblé a compreensão de que tudo o que existe, toda a criação, está sob os cuidados de um dos Orixás. Nada há que não tenha o seu Orixá: assim as florestas são de Ossaim, os rios são de Oxum, os lagos de Nanã, os metais de Ogum, os caminhos de Exu, etc. Cada ser humano também está sob algum Orixá e aqui se diz que cada pessoa é filho/filha deste ou daquele Orixá. E esta filiação determina o modo de ser desta pessoa.

Os Orixás são entendidos como intermediadores do ser supremo. A ação do ser supremo nunca se dá diretamente. Os Orixás são forças pelas quais as ações acontecem. Assim se diz que os Orixás são portadores de axé (dinâmica). Entende-se isto de uma forma muito concreta: Se uma árvore cresce, há ali uma força, uma energia que determina o crescimento – esta é Ossaim; se um rio corre, há uma energia faz a correnteza acontecer – esta é Oxum. Isto também se diz das atitudes humanas: se há a força que clama por justiça e move alguém a fazer justiça, esta é Xangô; se há a força para buscar a pacificação, a reconciliação, esta é Oxalá. A força, a dinâmica, a energia que move tudo e todos na criação são os Orixás. E a tradição religiosa os personificou, deu nome, criou mitos em torno deles, criou formas de

buscar contato com estas forças. Mesmo com tudo isto a tarefa dos Orixás não muda: administrar a dinâmica e o objetivo da existência. Esta eles receberam de Olodumaré.

3.

Tudo está submetido à lógica da troca

O mito mostra a importância central que tem o conceito da troca entre orum e aiyé no sistema religioso do Candomblé. A troca é a base para a manutenção da harmonia da existência e – como o mito mostra – a base inclusive da existência mesma. O próprio início da criação depende desta troca. Ela é possibilitadora, desencadeadora da criação: para que Obatalá possa cumprir a sua tarefa, ele deve fazer uma oferenda. Ao recusar-se a fazer a oferenda, na verdade Obatalá está recusando a colocar em ação o próprio dinamismo da existência: a troca. Só no dinamismo da troca acontece a existência. O não cumprimento acarreta desequilíbrio: ou seja não houve a troca - de um lado oferenda como dádiva, de outro lado o axé (dinamismo) e principalmente o abá (objetivo) como restituição. Ao não acontecer oferta e restituição não há a existência, pois a existência acontece (subsiste) justamente na dinâmica entre os dois modos de existência. Esta não troca ocorrida no mito tem como consequência o desequilíbrio: Obatalá sente sede, é levado a tomar vinho de palma, adormece e não cumpre a sua tarefa.

Esta lógica da troca, da oferta e restituição (dádiva e recompensa), tudo permeia e determina no Candomblé. Todas as ações religiosas, todo o comportamento religioso do dia a dia, toda a compreensão de mundo, toda a organização da comunidade, todos os seus rituais, enfim tudo, está voltado para o cultivo do equilíbrio entre orum e aiyé. As ações ordinárias na religião são vistas como mecanismos responsáveis pela manutenção do equilíbrio; e quando há algum infortúnio – sinal de desequilíbrio – é necessário então que se façam ações reparadoras do equilíbrio. A esta lógica da troca como fundamento da existência o próprio orum está submetido: Obatalá não cumpriu a oferenda, não pode realizar a sua missão.

Para acentuar mais ainda como é marcante esta lógica da troca, é de se notar no mito que mesmo antes que seja criado o aiyé é já necessária a troca. A necessidade da troca é uma concepção que a tudo envolve, por isto esta lógica é inclusive pré-criacional. Por outro lado é de se notar que não é uma troca com o ser supremo. Este não precisa de troca. Ele está acima desta lógica. Ele é em si. A troca é necessária para o vir a ser, para o acontecer. Ou seja, a troca é uma necessidade “interna” da condição criatural.

4.

A existência é conflitiva

Uma passagem intrigante e interessante no mito é a rivalidade entre Obatalá e Odudua. Obatalá recebe a tarefa da criação. Ele falha ao não querer submeter-se à lógica da troca. Odudua toma de Obatalá adormecido o “saco da criação”, volta a Olodumaré e recebe deste a tarefa da criação. Disposto a entrar na lógica da troca, ele faz o sacrifício e com isso cria o mundo. Tanto no diálogo entre Odudua e Olodumaré, quanto no entre Obatalá e Olodumaré, aparece uma certa rivalidade entre Obatalá (que acusa Odudua de ter se apoderado do “saco da criação”, de tê-lo roubado) e Odudua (que acusa Obatalá de estar bêbado e ter perdido o “saco da criação”). Esta rivalidade entre os dois orixás aparece em muitos mitos. O que estaria por detrás desta rivalidade? Há duas possibilidades de explicação, ambas legítimas, a nosso modo de ver.

Uma das explicações aparece na obra de P. F. Verger: “As relações tempestuosas entre divindades podem ser consideradas como transposição ao domínio religioso de fatos históricos antigos. A rivalidade entre os deuses dessas lendas seria a fabulação de fatos mais ou menos reais, concernentes à fundação da cidade de Ifé, tida como berço da civilização iorubá e do resto do mundo”¹⁹. Segundo Verger, Obatalá teria sido rei dos igbôs, um povo instalado próximo ao local onde teria sido fundada mais tarde a cidade de Ifé, enquanto Odudua teria vindo do leste, por correntes migratórias vindas desde o Egito. A explicação de Verger vai na linha de muitos estudiosos de mitos que identificam na rivalidade entre divindades um reflexo de rivalidade entre povos com cultos diferentes. O povo vencedor impõe a sua divindade. Como reflexo desta situação, os mitos fazem a leitura desta realidade como guerra entre as divindades e a vitória de um povo sobre outro é retrabalhada mitologicamente como o seu Deus que se impõe frente a outro.

Outra explicação interessante para a rivalidade entre Obatalá e Odudua é o fato de que a tradição viu em Obatalá o princípio criador masculino e em Odudua o princípio criador feminino²⁰. Quem tem um espírito mais criativo: o masculino ou o feminino? Quem tem a primazia na criação: o masculino ou o feminino? A quem cabe a iniciativa criacional: ao masculino ou ao feminino? Sem dúvida, perguntas que dão margem a uma grande discussão sobre a relação de gênero na história da humanidade. Relação esta que historicamente não é marcada necessariamente pela concordância. O mito criacional exposto anteriormente parece também refletir esta conflitividade (ou pelo menos diferença) entre masculino e feminino.

Ao mostrar uma certa conflitividade presente já no ato criacional, fica aparente mais uma característica importante da religião do Candomblé: a sua ligação com a imanência. A religião do Canbomblé não mostra-se muito preocupada com o além, com a transcendência. Suas ações estão muito mais voltadas para o agora, para o aqui, para a imanência. E a conflitividade entre masculino e feminino é sem dúvida um elemento presente nesta imanência.

5.

A criação: uma obra permanente de expansão da divindade

O último ato do mito narrado acima traz mais uma idéia a ser anotada no âmbito da

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

compreensão da criação: A criação não é entendida apenas como um ato do passado, mas um acontecimento permanente. Olodumaré dá novamente a Obatalá a tarefa de uma criação específica: “tu criarás todos os seres vivos: os homens, os animais, os pássaros e as árvores”. Mesmo havendo no Candomblé a idéia de que Olodumaré não é uma divindade que interage com a criação, nem havendo a idéia de que a criação deve a Olodumaré alguma obrigação cultural, o ser supremo é permanentemente o possibilitador da criação. Isto porque ele é a fonte de Iwá (princípio da existência), Axé (princípio da dinâmica da existência) e Abá (princípio do objetivo da existência).

Sendo Olodumaré a fonte destes três princípios, sempre que acontece criação, esta só é possível a partir dele. A criação com isso não é um ato único. Ela é sempre novamente possível a partir da expansão da divindade. Este expandir nunca terá fim, pois Olodumaré não o tem. Acontecer criação é assim uma realidade permanente aberta.

BIBLIOGRAFIA

- V. J. BERKENBROCK, A experiência dos Orixás. Petrópolis, Editora Vozes 1995.
- V. J. BERKENBROCK, A festa nas religiões afro-brasileiras. In: M. PASSOS, A Festa na Vida. Editora Vozes, Petrópolis 2002.
- A. DE OXALÁ, Igbadu – A Cabaça da Existência. Rio de Janeiro, Pallas 1998.
- J. ELBEIN DOS SANTOS, Os Nagô e a Morte. Petrópolis, Editora Vozes 1975.
- V. GONÇALVES DA SILVA, Orixás da Metrôpole. Petrópolis, Editora Vozes 1995.
- A. MIRANDA ROCHA, Caminhos de Odu. Rio de Janeiro, Pallas 1998.
- R. PRANDI, Mitologia dos Orixás. São Paulo, Companhia das Letras 2001.
- A. RAMOS, O Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, Ghaphia 2001.
- P. F. VERGER, Lendas Africanas dos Orixás. Salvador, Corrupio 1997.
- P. F. VERGER, Os Orixás. Deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador, Corrupio 1997.

Volney J. Berkenbrock
Caixa Postal 90023
25689-900 Petrópolis, RJ
volney@itf.org.br

Existência é expansão da divindade

Escrito por Webmaster

Qua, 15 de Setembro de 2010 20:16 - Última atualização Dom, 14 de Julho de 2013 17:56

1 A grande maioria dos escravos trazidos ao Brasil eram do sexo masculino e pelas condições árduas de trabalho os escravos sobreviviam em média apenas 7 anos à sua chegada no Brasil.

2 V. J. Berkenbrock, A festa nas religiões afro-brasileiras. In: M. Passos, A Festa na Vida, Editora Vozes, Petrópolis 2002. p. 191-192.

3 Cf. V. Gonçalves da Silva, Orixás da Metrôpole, Petrópolis, Editora Vozes 1995, p. 34-37.

4 A. Ramos, O Negro Brasileiro, Rio de Janeiro, Gaphia 2001, p. 236 (a primeira edição desta obra foi publicada em 1934).

5 São de Mestre Didi as coletâneas “Contos negros da Bahia” (1961), “Contos de nagô” (1963), “Contos crioulos da Bahia” (1976), “Contos de Mestre Didi” (1981) e “Por que Oxalá usa ekodidé” (1997).

6 Principalmente suas obras “Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo” (1981), “Lendas dos Orixás” (1981) e “Lendas Africanas dos Orixás” (1985).

7 R. Prandi, Mitologia dos Orixás, São Paulo, Companhia das Letras 2001.

8 R. Prandi, Mitologia dos Orixás, São Paulo, Companhia das Letras 2001, p. 17.

9 R. Prandi, Mitologia dos Orixás, São Paulo, Companhia das Letras 2001, p. 18.

10 Um belo exemplo dos mitos usados para o processo divinatório temos em Agenor Miranda Rocha, Caminhos de Odu, Rio de Janeiro, Pallas 1998. Esta obra é a publicação do caderno de anotações do Professor Agenor Miranda feito em 1928.

11 R. Prandi, Mitologia dos Orixás, São Paulo, Companhia das Letras 2001, p. 18-19.

12 J. Elbein dos Santos, Os Nagô e a Morte, Petrópolis, Editora Vozes 1975, p. 58.

13 Há inclusive uma obra romanceada, que apresenta de certa maneira os mitos da criação de uma forma conjunta, alinhados de tal maneira a formar uma só história: Adilson de Oxalá, Igbadu – A Cabaça da Existência, Rio de Janeiro, Pallas, 1998.

14 R. Prandi, Mitologia dos Orixás, São Paulo, Companhia das Letras 2001, p. 558.

15 P. F. Verger, Lendas Africanas dos Orixás, Salvador 1997, p. 83-87.

16 Olodumaré um dos nomes usados na tradição do Candomblé para o ser supremo. A palavra quer dizer “Senhor do destino eterno”. Outro nome usado é Olorum, “Senhor do Orum”.

17 V. J. Berkenbrock, A experiência dos Orixás, Petrópolis, Editora Vozes 1995, p. 187.

18 J. Elbein dos Santos, Os Nagô e a Morte, Petrópolis, Editora Vozes, 1975, p. 54.

19 P. F. Verger, Os Orixás. Deuses iorubás na África e no novo mundo, Salvador, Corrupio 1997, p. 253.

20 Cf. J. Elbein dos Santos, Os Nagô e a Morte, Petrópolis, Editora Vozes 1977, p. 77-79.