

VIVER E MORRER ENTRE HUMANOS E ORIXÁS: A FINITUDE EM TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Ruy do Carmo Póvoas¹

Resumo. O texto objetiva abordar a questão da finitude sob a ótica dos integrantes de terreiro de candomblé. Toma-se o modelo mitológico vivenciado por tais comunidades, estabelecendo-se um confronto com os valores da sociedade mais ampla, no que diz respeito ao modo de interpretar e vivenciar a finitude. Partindo-se de conceitos abordados por Spinoza e Heidegger, aborda-se o sentido para a finitude construído pela civilização ocidental, num cotejo com o modo com que o fiel do candomblé entende tal limite do humano. As questões relativas à arquetipologia são tomadas a partir do entendimento que tem Jung sobre conceituação. O participante de terreiros constrói sua identidade a partir de concepções que englobam sua relação com forças da Natureza, sua ancestralidade e a crença de que, ao findar a existência sobre a terra, o Aiyê, ele parte para o universo paralelo, o Orun. Também entende que o nascer é uma questão de ajoelhar-se e escolher a cabeça, sob o testemunho de Orumilá. Tal entendimento implica um outro modo de lidar com a finitude que, não raro, se choca com valores da sociedade mais ampla.

Palavras-chave: Finitude. Terreiro de Candomblé.

Que o sol, quando nascer, todos os dias, venha
achar sua família feliz e contente, bem alimentada,

¹ Babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Itabuna, BA. Coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KAWÉ/Universidade Estadual de Santa Cruz. Membro da Academia de Letras de Ilhéus; Mestre em Letras Vernáculas (UFRJ). E-mail: ajalaha@uol.com.br.

fogo na cozinha, muita comida na despensa, alegria com a vida (OLINTO, 1978, p. 56).

2 IKU: A PERDA DA IMORTALIDADE

Contam os mais velhos que, no princípio do mundo, Obatalá criou tudo a mando de Olorun. Fez até os humanos com o barro molhado que Nanã lhe ofereceu. Aí, os humanos não tinham fim, pois eram iguais aos orixás. Mas eles tinham a obrigação de oferecer etutu a seus criadores. Etutu é uma obrigação que se faz para o orixá. Com o tempo, os humanos foram ficando rebeldes e nem mais se incomodavam com orixás. Principalmente porque, depois da criação, Obatalá deixou o Aiyê, a terra, e foi para o Orun, o espaço sagrado além da terra.

Obatalá foi observando a rebeldia dos humanos. Além de se esquecerem de suas obrigações, eles chegaram ao ponto de afrontar os orixás, pois não tinham o que temer. E Obatalá, calado, observava tudo isso. Havia uma liberdade muito grande e os orixás passavam para o Aiyê e os humanos passavam para o Orun. Nem era preciso pedir permissão, pois os humanos eram imortais também.

A rebeldia do povo cresceu tanto que muitos chegaram a querer audiência com Olorun, o Senhor de Tudo. Então, Obatalá se levantou para dar um jeito naquela situação. E vocês sabem o jeito que ele deu? Nem te conto: primeiro, separou o Orun do Aiyê e os vivos não tiveram mais condições de passar para lá. Depois, criou Iku, a Morte. E desde aquele dia, os humanos conheceram o final da existência.

Teve uma coisa: Iku recebeu poderes de acabar com a existência de tudo que fosse vivo, mas só Olorun é conhecedor do momento em que a existência vai ser cortada. Pois é: quem tudo quer com nada fica.

Complexo e multifacetado é o imaginário do brasileiro. Ainda que, oficialmente, a nação se apresente diante do mundo como oriunda de uma cultura de origem ibérica, o povo desta nação elaborou uma cultura em que se percebem vários imaginários em construção. No Largo do Machado, no Rio de Janeiro, come-se uma legítima tapioca de origem indígena, e em Parintins, no Amazonas, é possível vivenciar uma das maiores festas brasileiras de origem indígena. Em Salvador-BA, come-se caruru e vatapá, enquanto é possível frequentar um legítimo terreiro de candomblé. Isso, para uma referência, é apenas ao trivial. Por aí se vê como, às vezes, é difícil caracterizar o que é genuinamente brasileiro. Então, o que é brasileiro é um amálgama. E tanto é assim que, ainda profundamente marcado pelo preconceito e, muitas vezes, por isso, mesmo combatido e perseguido, um terreiro de candomblé não perde sua característica fundamental de brasilidade. No plano ideológico, porém, esse contingente social não participa do bolo da nação. O terreiro ainda não possui canais de TV e seus sítios quase sempre são invadidos por marginais.

Um outro aspecto a considerar é que os participantes de um terreiro também estão mergulhados e integrados na sociedade mais ampla. Assim, a sua memória e a sua identidade estão em permanente

embate. Se de um lado os laços que os unem num mesmo terreiro fortalecem a sua concepção de vida e de mundo sob a ótica afrodescendente, de um outro, o imaginário oficial o desafia para uma vivência de outros valores, outros costumes. Entre eles, a questão da morte e da finitude humanas.

O candomblé é uma religião da vida. E para seus praticantes, a vida é o dom maior que tem de ser festejado com alegria. Tal imaginário veio com os africanos e permaneceu agindo até hoje no povo brasileiro. Por isso mesmo, aqui tudo é motivo de festa e alegria: a vitória do time, a lavagem de escadarias de igrejas, o carnaval, a chegada de quem estava distante. E quando não houver motivos oficiais, constroem-se os motivos particulares: o churrasco na laje, o bingo no clube. Para além disso, no terreiro, o calendário litúrgico é extenso, pois há uma série de orixás que devem ser homenageados em datas fixas. A isso, acrescentem-se os motivos pessoais, a exemplo do aniversário de feitura no santo.

Diante de tal realidade cultural, uma outra realidade de valor universal se impõe: a finitude. Nos dizeres de Schramm (2002, p. 17-18),

Trata-se de um fato irrefutável perante nossos sentidos imediatos: todos os seres vivos, inclusive os humanos, morrem. Morrem porque são vivos, porque como sistemas irreversíveis são “programados” biologicamente para morrer e, talvez, devam morrer para que outros seres da mesma espécie possam vir a ser.

Então, construir e conviver com conceitos de vida e morte, para os integrantes de terreiro, torna-se um du-

plo desafio, tendo em vista que eles participam de uma sociedade mais ampla em que há vários imaginários em construção. Torna-se necessário alargar, por isso mesmo, a concepção de vida e morte, eternidade e finitude, a fim de que se possa entender mais detalhadamente como o povo de candomblé processa tal compreensão.

Do ponto de vista religioso, a concepção de vida está resolvida, através do entendimento de que o humano foi chamado à existência pelo pai criador, Obatalá e Oduduíya, a mando de Olorun, o Senhor do Céu. Por ser uma comunidade afrodescendente, cujo sistema de crença e fé religiosa muito diverge das concepções de origem judaico-cristã, a vida se explica através de mitos fundantes, e lidar com os vivos é reviver os mitos, através de modelos arquetípicos. Assim, a vida para os filhos de Exu é uma eterna sucessão de aventuras nas quais o lúdico predomina. Para os filhos de Ogum, no entanto, a luta, a batalha, a demanda e a peleja são os indicadores da vida. Sentimento e emoção marcam os filhos de Oxum, que passam a vida em busca do sucesso e da notoriedade, seja em qual nível for. Para os filhos de Oxalá, vale a construção da paz, nem que para isso seja necessário todo despreendimento. O inventário exaustivo merece páginas, mas esse não é o objetivo desse alinhavo.

Os padrões arquetípicos, no entanto, não podem ser vividos por indivíduos isolados. Daí, o estabelecimento de um viver comunal a que são afeitos os filhos de santo. É na comunidade onde os padrões do seu arquétipo se realizam, revestidos pelas imagens arquetípicas que os terreiros construíram e preservaram. No *xirê*, a dança ritual, numa roda que gira da

direita para esquerda, os arquétipos da vida se presentificam e a transitoriedade do humano se esfumaça com o contato com o divino. Naquele momento, o orixá aflora e é revestido por imagens arquetípicas, sob forma de indumentárias e insígnias. Por isso mesmo, as pessoas em transe são conduzidas ao interior do templo, para depois retornarem ao barracão das solenidades devidamente paramentadas. E reza a crença que, naquele momento, não são mais pessoas travestidas. Trata-se do orixá verdadeiramente incorporado. Assim, para apenas citar alguns exemplos, Nanã dança, limpando as mazelas do mundo. Omolu, sob o som do opanijé, dança os passos da cura. Iansã, com os braços erguidos como se fossem raios rasgando os céus, dança afugentando a Morte.

O terreiro ainda celebra vários ritos para festejar a vida, a exemplo dos festejos para nascimento, batismo e casamento. Bem verdade que raríssimos terreiros alardeiam isso e a maioria deles faz suas celebrações sem que isso seja anunciado à comunidade mais ampla. Nesse caso, de um modo geral, o alarde fica por conta de certos dirigentes que necessitam de afirmação pública. Muitos advogarão que tudo isso não passa de questão de fé e, do ponto de vista científico, tudo ficaria por explicar. Vale lembrar, no entanto, que a explicação do mundo e a interpretação do universo e da vida em comunidades desse tipo passam por longe da necessidade de uma explicação científica, pois o modelo arquetípico lhe é suficiente.

Sabe-se, no entanto, que o estar na existência já é suficiente para o humano pensar na sua finitude e que não existe o para sempre, pois a morte nive-

la todos os seres vivos num mesmo destino: sair da existência compulsoriamente. E como disse Antônio Olinto (1978, p. 114) “Pensar no lobo já é suficiente para matar o cordeiro.” Acontece que uma fé viva e arraigada nos enunciados ditos científicos domina a humanidade. Assim, mesmo que nunca se tenha visto uma molécula de água ou a hélice dupla do DNA, os humanos não discutem tal verdade posta no mundo. Predomina, aí, o crer sem ver e é também esse o pressuposto da religião e da fé. Ainda que seja válida a explicação de eu não vi, mas alguém viu, o mesmo conhecimento que se estrutura em tais bases não reconhece a validade de um outro conhecimento, que se estrutura no universo da crença religiosa. E como se isso ainda não bastasse, a religião se apresenta como verdadeiro campo de batalha, na contenda de conceitos antagônicos por parte daqueles que professam outras denominações ou participam de diferentes facções até dentro de uma mesma religião. Por causa disso também, as verdades e os conceitos vivenciados pelos participantes do candomblé têm sido causa de perseguições e combate por parte de praticantes de outras crenças. Há uma espécie de verdade tida como indiscutível nos códigos oriundos dos grupos dominantes. E essa verdade não admite a existência de outros códigos. Nesse âmbito, são discriminadas as práticas e crenças denominadas não cristãs, vivenciadas por grupos oriundos de outras culturas no Brasil, cujos povos construíram um imaginário diferente. Então, seus praticantes e crentes são tidos por comparsas do demônio. Em tal sentido, principalmente os negros e seus des-

centes foram atingidos em cheio por verdadeiras hordas de preconceitos. Em vista disso, o fato de apenas instituir reservas para negros nas universidades não lhes garante também o respeito pela legitimidade das crenças e práticas religiosas de vários segmentos de afrodescendentes.

Se a participação do negro na vida da sociedade mais ampla lhe exige alcançar um conhecimento dito científico, por outro lado, essa mesma sociedade nega-se a reconhecer como legítimo o sistema de suas crenças. Assim, um embate se estabelece e um ciclo vicioso se eterniza: a compreensão de vida em seu sentido maior não é reconhecida, a não ser do ponto de vista da cultura dominante.

Quando do último terremoto que se abateu sobre o Haiti, o mundo dito civilizado se espantou diante da maior dor do povo haitiano: não poder celebrar os ritos de passagem no enterro dos seus mortos. Acontece que, no imaginário daquele povo, continuar vivendo só faz sentido se aqueles que partem da existência saírem do mundo com a mesma dignidade com que entraram. Não se deve esquecer que o Haiti é uma nação de negros. No Brasil, entre o povo de terreiro, a crença é semelhante. Por isso mesmo, para tal segmento social, cuidar da morte faz sentido para a vida. Ainda que o viver pós-moderno esconda a morte, banindo sua presença para certos esconderijos, a exemplo de velórios e unidades de tratamento intensivo em hospitais, não há como dispensar certos ritos de passagem, para que a vida continue plena. Respeitar a morte é reafirmar a consideração pelos que ficam, é reconhecer a vida como o dom maior.

Na base de tal viver, está firmado um outro conceito de finitude. Se no conhecimento dito científico não se pode provar a existência de vida após a morte, no campo da religião, isso não precisa ser provado. E como o povo de terreiro estrutura a interpretação do universo e da vida a partir de modelos arquetípicos, fica entendido que Arquétipo não morre: apenas são descartadas umas imagens arquetípicas, enquanto outras são engendradas para ele. Evidentemente, tal concepção encontra respaldo em Jung (1985) e sua teoria dos Arquétipos. Enquanto houver a humanidade na face da terra, os orixás terão seus filhos e filhas. Ainda que se entenda que a manifestação do orixá numa determinada pessoa é única na face da terra, ele, o orixá, manifestaram-a em diferentes pessoas, através do tempo. E enquanto houver domínios da Natureza e forças criadoras do Universo, haverá orixás. Nisso reside a crença do povo de terreiro. Para além disso, sabe-se da existência dos nove espaços do Orun. Numa tradução um tanto aproximada, Orun seria uma espécie de universo paralelo, estruturado em nove espaços, espécie de Céu. Nem mesmo assim, essa aproximação semântica traduz tal conceito em sua plenitude e particularidade. Há um trânsito dos seres do Orun para o Aiyê, a Terra, e eles manteriam contato íntimo com os humanos. Se os cristãos têm seus santos, anjos, arcanjos, querubins, serafins, príncipes, tronos e potestades, o povo de terreiro tem seus orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e guias. Os cristãos declaram que o Anjo de Senhor anunciou a Maria e ela concebeu do Espírito Santo. Se o participante do terreiro disser,

no entanto, que Oxóssi avisou sobre uma determinada situação, isso será tomado por muitos cristãos como obra do demônio.

Para o primeiro Orun, o Orun apadi, vão os que ainda precisam retornar. Para o nono Orun, o Orun orerê, vão aqueles que se iluminaram. Isso significa, para os humanos, uma possibilidade muito mais ampla de comunicação com o Orun apadi. Entre tal “céu” e a terra, porém, há muito mais coisa do que possa pensar nossa vã filosofia, nos dizeres de Shakespeare. Lá se situa a “Olaria de Ajalá”, onde os que querem nascer na existência sobre a terra ajoelham-se e escolhem a cabeça com a qual desejam nascer. Então, Orumilá testemunha o ato da escolha e ao nascituro são concedidos emi, ori, ara, bara, axé, orixá e odu². É nesse pacote que a existência humana se constrói e a vida se faz.

Ocorre que tal composição vai implicar uma complexidade também para o retorno ao orun, quando se chegar à finitude do processo da existência. Assim, o emi, o sopro da existência que é dádiva de Olorun, retorna ao Eterno e o ara, isto é, o corpo, terá de ser devolvido à terra, pois ele é o pó que um dia foi animado. Normalmente, essa devolução é feita sob forma de um ritual, cuja complexidade varia a depender daquele que se finou. O enterro do fiel ocorre sob uma sucessão de atos que marcam o seu retorno ao Orun. Torna-se necessário romper os laços que o uniam à

² Para compreensão de tais conceitos, ler PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora**: mundo de preto em terra de branco. Ilhéus, BA: Editus, 2007. p. 279-285.

sociedade dos vivos, retirar-lhe o axé que lhe foi posto na sua iniciação. Assim, desde o momento do falecimento, são tomadas inúmeras providências das mais variadas ordens. De um modo geral, um iniciado com idade de santo maior que a do falecido presidirá os ofícios religiosos. No desenvolvimento das providências, muitos atos são considerados segredos do candomblé e eles nunca são narrados e sua composição jamais descrita.

O ato de retirada do axé, por exemplo, é cerimônia secreta e só poderão tomar parte dela as pessoas daquele terreiro, ou iniciados de uma outra Casa que gozem da confiança dos participantes do terreiro enlutado. Os objetos do morto, então, serão retirados do interior da casa e depositados em local provisório do terreiro, ajeitado naquele momento, especificamente para isso. É preciso cuidar da vida, então é preciso separar o morto do contato com os vivos. Tais objetos vão compor o grande *carrego*³ que será despachado no momento do axexê. Essa cerimônia fúnebre, de desenvolvimento complexo, de um modo geral, ocorre sete dias após a partida do morto. E cuidar de tudo isso é cuidar da vida, que não pode e não deve ficar exposta ao contágio com aquilo que esteve envolvido com Iku, a Morte.

No momento do enterro, são entoados cânticos específicos que remetem à ancestralidade, aos antepassados, àqueles a quem a comunidade é devedora de sua dedicação, trabalho, empenho e saber, enquan-

³ Conjunto de objetos que compõem certas espécies de *ebó*, que é despachado em locais determinados.

to estavam no mundo dos vivos. Afinal, cada componente do grupo se considera um elo de uma grande corrente que tem origem nos tempos imemoriais da África mítica. Na sociedade de terreiro, a ninguém é dado o direito de fazer obrigações na sua própria cabeça. Assim, todos são devedores a alguém que os iniciou. E os laços entre tal pessoa e o iniciado se constituem liames fundamentais para a construção da identidade e permanecem para sempre.

Conduzir o falecido a caminho da sepultura se constitui um andar diferenciado: não se vai de uma vez. A caminhada é realizada dando-se três passos para frente e um para trás. E a depender do grau do morto na hierarquia do terreiro, o esquife é conduzido à altura dos ombros daqueles que o carregam. Os acompanhantes entoam os cânticos necessários, muitos dançam, outros passam por manifestação de orixá. Sepultado o morto, os vivos têm ainda o dever de garantir e zelar pelos laços espirituais entre eles e quem partiu para o Orun. Por isso mesmo, determinados pertences do morto devem ser preservados. Assim, o destino do assento de seu orixá será decidido pelo próprio morto, no ritual do axexé. Primeiro, pergunta-se ao orixá se ele continuará no terreiro. Em caso afirmativo, consulta-se o morto, a fim de saber para quem ele deixa o assento de seu orixá como herança, e sua vontade deve ser regamente obedecida. Para quem vivencia tal imaginário, a finitude é compreendida por um outro viés.

A pessoa do candomblé constrói sua identidade em vários níveis. Se o ori do falecido precisa também ser tratado antes do sepultamento, para dissolver os

laços com a vida terrena, o orixá está muito além disso. Ele fornece traços para compor a identidade dos vivos, mas não é imanente a eles. Por sua vez, o axé, que uma vez compôs a identidade de quem se foi, está disseminado por todos aqueles a quem o morto iniciou, apadrinhou ou gestou espiritualmente. Tal integralização garante a continuação de linhagens e ligamentos por gerações sucessivas.

Todos aqueles que participam de solenidades, cerimônias e rituais para o despacho de quem se finou preservam-se, para não serem contagiados com o “ar de morto”. Então, inúmeros cuidados são tomados: ervas, banhos de folhas, defumações e pombas são ingredientes necessários em tais ocasiões. Tal contágio, no entanto, não acontece com aqueles que tenham de lidar com o assento, insígnias e indumentárias do orixá do falecido. Assim, nem tudo que pertencia ao finado deve ser descartado, uma vez que a ligação com o orixá está acima das sequelas humanas. Há terreiros que preservam o assento de orixá de seus antepassados por todo o tempo em que o terreiro existir. E ainda vale lembrar que é privilégio de quem está na existência lidar com o assento de seu orixá e isso não deixa, no entanto, contágio algum. O mesmo não acontece, porém, com todos os seus demais pertences.

Durante o ritual do axexê, quem se finou “informa” à comunidade o destino dos seus pertences. Assim, podem ser despachados *carregos* para as águas, para o mato, ou para qualquer outro local indicado pelo morto. Ele também “informa” para quem deixa determinados objetos de axé. Até nesse momen-

to, é possível acontecerem verdadeiras ondas de ciúme entre os vivos, por causa da herança deixada para uma determinada pessoa e não para outra.

Então, o que caracteriza a finitude para o povo de terreiro? Em que medida tal concepção pode ser relacionada com outras que também compõem o imaginário do brasileiro?

Do ponto de vista da civilização ocidental, as questões sobre finitude vêm sendo pontuadas desde muito. Abordá-las, no entanto, remete-nos a um quadro mais amplo de reflexão sobre o Ser. Para Spinoza (1989), em sua metafísica, o ser absolutamente infinito é a Substância que, por sua vez, tem infinitos atributos. Cada atributo teria infinitos modos. Considerando-se que a limitação dos modos significa finitude, aqui se encaixariam todos os seres vivos. Entre eles, os humanos, é claro.

O modo de ser dos humanos, no entanto, não se confunde com o dos demais seres vivos. Por causa disso mesmo, os humanos podem refletir sobre sua condição na existência, buscando entender sua finitude. E na ânsia de vencer tais limites, os humanos fazem tudo o que for possível. E para além disso, os imaginários nas diferentes culturas também estabelecem outros modos específicos. Por isso também, ainda que uma nação e um povo brasileiros estejam delineados, o imaginário do brasileiro não é uniforme. Tal quadro advém de sua formação original, da mistura dos povos dos quais somos originários, brancos, negros e índios.

Em certas tribos indígenas do Brasil, ainda vigora o costume de se enterrar o morto dentro do território

da taba. Isso, no entanto, é impossível de acontecer dentro do território de um terreiro de candomblé. O modo de ser desses dois segmentos sociais em apreço estabelece o trato para com a finitude.

Enquanto Spinoza se volta para a Substância, Heidegger (1989) investiga o sentido de Ser, os modos e as maneiras de enunciação e expressão do ser. Então, há de se pensar que o ser tem modos, pois há modos de ser. Assim, Spinoza e Heidegger não estão tão distantes um do outro. Acontece que o modo de ser num terreiro não é exclusivamente brasileiro; é afrodescendente. E nisso reside a exclusividade do povo de santo em lidar com a finitude.

Se na realidade factual não há estratégias para “domar” a morte, no âmbito do mitológico, Iku – como o povo de terreiro nomeia a morte – pode até ser enganado. A exemplo disso, veja-se o itan:

3 A ESPERTEZA DE EUÁ⁴

Contam os mais velhos que um homem estava bem de seu, assim, sentado à porta de sua casa, quando Iku, a Morte, apareceu de repente. Não precisou nem se identificar: o homem viu logo de quem se tratava... Iku se aproximou e foi logo avisando:

– Chegou o teu momento e eu vim te buscar.

O homem, que não queria morrer de forma alguma, deu um pinote no meio da rua, saiu louco, desvairado, correndo para escapar de Iku. Entra aqui e sai ali

⁴ PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002. p. 37-38.

e Iku atrás dele. Pediu socorro na casa do governador, na igreja, na escola, no hospital. Todos ficaram penalizados, mas disseram que não havia como socorrer e que o jeito era ele ir com Iku.

O homem não desanimou e continuou em fuga, desesperado, enlouquecido, numa carreira igual ao vento. Adiante, tomou o leito de um rio raso e foi correndo por dentro d'água. Iku ia atrás, ora próxima, ora distante, pega aqui, pega ali, pega acolá.

Depois de uma curva do rio, o homem se esbarrou com um bando mulheres lavando roupa. Sobre uma pedra, uma formosa senhora, muito bem vestida, estava sendo penteada por suas damas de companhia. Era Euá, a casta esposa de Obaluaiê, o Dono do Mundo, temível guerreiro.

Com a alma saindo pela boca, o homem se dirigiu a Euá, pedindo que ela lhe socorresse pelo amor de Deus e lhe livrasse de Iku. Euá levantou suas anáguas e mandou que o homem se escondesse debaixo delas. Ele obedeceu e ficou ali, quietinho, bem escondidinho.

Euá continuou o que estava fazendo, como se nada estivesse acontecendo. Nisso chega Iku, enrolado no seu eterno manto preto, porrete na mão, procurando pelo homem. Dirigiu-se a Euá e fez uma saudação, perguntando:

□ Salve, Senhora, Esposa do Grande Senhor da Terra! Acaso vistes um homem em desabalada carreira rio abaixo?

Euá sabia que a força de Iku devia ser respeitada também. Mesmo, a ignorância é atrevida e quem deixa passar passa também. E então, respondeu com firmeza na voz, educação e cortesia:

□ *Salve, Nobre Senhor das Sombras! O homem passou por aqui, sim. Até entendeu de se esconder nas anáguas.*

Então, Iku quis saber:

□ *E o que é anágua, Senhora?*

Euá explicou:

□ *Intimidade feminina...*

Iku, muito ignorante das coisas da vida, entendeu que o homem se ousara com as mulheres.

A mucamba de Euá acrescentou:

□ *Não se sabe que rumo ele tomou. Passou em desabalada carreira e sumiu.*

Nem mesmo Iku ia ter a ousadia de perturbar a esposa do temível Dono do Mundo. Correu os olhos pelas margens, mirou o rio que sumia muito lá adiante, resmungou qualquer coisa, deu meia volta e desapareceu rio acima. Quando Iku sumiu, Euá suspendeu as anáguas e o homem saiu debaixo delas. O coitado, de tão surpreso com tudo, nem sabia como agradecer. Mas Euá apenas confortou o homem com um conselho:

□ ***Nesse mundo, tem tempo pra tudo, até mesmo para escapar da morte. Mas nem sempre Euá está no caminho.***

Compreende-se, então, através da narrativa mítica, que a finitude é resolvida por um outro viés. Tomemos a trilha do texto. “O homem viu logo de quem se tratava.” Significa dizer que as imagens arquetípicas da morte também têm seu lugar no imaginário do povo de terreiro. Enquanto na cultura da sociedade mais ampla, a morte é feminina e carrega uma foixe consigo, nesse outro imaginário que criou a nar-

rativa em apreço, a morte é masculina e carrega um porrete no lugar da foice. O manto negro, no entanto, é o mesmo. É o Feminino que detém o conhecimento para a escapatória da morte, fato que é realizado com estratégias de dissimulação. A proteção de Euá advém de sua esperteza. O recurso, no entanto, só funciona porque o homem reagiu à ação de Iku. Tal reação persiste nele, ainda que o socorro lhe seja negado. Se as estâncias humanas não o socorrem, o encontro com o divino o acolhe e o põe em segurança. Esse é um dos fundamentos da crença nos orixás por parte do povo de terreiro. Não se trata de uma questão de adiar a morte, mas de percorrer um caminho que garanta proteção à vida.

Por se tratar de uma história oriunda do imaginário nagô para as lides com o oráculo, ela encerra uma lição, um ensinamento: “Nesse mundo, tem tempo pra tudo, até mesmo para escapar da morte.” Não está tão longe assim daquele outro ensinamento: “Todas as coisas têm seu tempo e todas elas passam debaixo do céu [...]” (BÍBLIA SAGRADA, 1977, p. 711). Se todas as coisas passam, Iku pode passar também. E “passar”, aqui, tem o sentido de não realizar o ato. Então, depreende-se que, se a finitude é uma fatalidade da qual não há escapatória, a preservação da vida está na dependência do que cada um faça com ela. Mesmo, o ato de Iku vir buscar o homem (“Chegou o teu momento e eu vim te buscar”) leva a entender que Iku o tirará de um lugar para conduzi-lo a um outro, ainda que isso aconteça à revelia daquele que é buscado. Então, a finitude pode ser compreendida sob um outro viés: passa-se de um

estágio para outro. É o apego a este mundo, no entanto, que faz os viventes tomarem Iku como o arqui-inimigo. Afinal, Iku foi criado por Obatalá, conforme narra o primeiro mito, para finir a arrogância dos humanos, fazê-los reconhecer sua natureza humana, da qual eles tinham se esquecido, quando resolveram afrontar o divino. Outros povos dizem a mesma coisa, em narrativas parecidas: “Comerás o pão com o suor do teu rosto, até que voltes a terra, de que foste tomado; porque és pó, e em pó hás de tornar” (BÍBLIA SAGRADA, 1977, p. 28). A particularidade da atitude do povo de terreiro frente a tal fato, no entanto, reside na crença de que, mesmo considerando a irreversibilidade da finitude, existe a possibilidade do encontro com Euá, pelo caminho. E como o eixo norteador da tradição do candomblé é o sistema de trocas e, ainda, acredita-se que se pode intervir no “destino”, o mito de Euá é muito elucidativo nesses aspectos.

Um outro itan narra uma outra maneira de se lidar com a morte:

4 A CILADA CONTRA IKU

Contam os mais velhos que uma cidade estava sendo castigada por uma epidemia. Era uma festa para Iku, que andava atarefado em levar tanta gente para fora deste mundo. Mas havia um homem que resolveu fazer diferente. Ele foi em busca de um conselho de Orumilá. Então, ele procurou um babalaô para fazer uma consulta, saber o que o Pai Maior tinha para lhe

dizer. Não deu outra: o babalaô jogou o opelé e Orumilá respondeu direitinho ao que o homem queria saber.

Foi recomendado que o homem fizesse um ebó com certos objetos de segredo e seguisse todo o preceito. Também conseguisse um quati vivo e amarrasse o bicho acima da porta de sua casa. O homem voltou de lá muito confiante e foi providenciar os objetos necessários. Encomendou um quati vivo a um caçador e amarrou o bicho pendurado acima da porta, para que todo mundo visse aquilo.

Vai daí que Iku entendeu de fazer uma visitinha à família do homem. Foi chegando, todo enrolado em seu manto preto, porrete na mão, seguro de si, confiante no seu poder. De repente, ele suspendeu a cabeça e viu o bicho pendurado acima da porta. Disse para si mesmo:

– Coisa boa! Vou ter até uma sobremesa...

Foi se aproximando, se aproximando... E o quati bem quieto, pendurado. E quando Iku estirou o braço para pegar o quati, o bicho deu um bote na cara de Iku. Todo mundo sabe que as garras de um quati cortam igual a navalha. Quando um caçador vai para o mato e seus cachorros avistam um bicho desse, a primeira coisa que ele faz é chamar os cachorros de volta. Do contrário, o quati deixa os cachorros em pedaços. Pois bem: as garras do quati lanharam a cara de Iku. Com o porrete que levava, Iku tentou acertar o quati, mas errou o golpe e acertou na corda. O bicho se soltou e pulou na cabeça de Iku, que saiu em desabalada carreira pelo mundo a fora, prometendo tão cedo não voltar ali.

Pois é: para espantar a morte, basta reinventar a vida.

No itan anterior, “[o homem] saiu louco, desvairado, correndo para escapar de Iku.” No itan acima, “um homem [...] resolveu fazer diferente.” Nessa diferença, uma outra atitude frente à finitude: em vez de fuga, o enfrentamento. E isso se dá através de sua aliança com Orumilá. A busca do recurso para o enfrentamento é pela via oracular e um babalaô é o intermediário. Se o humano não pode ir mais ao Orun, isso não o impede de manter contato com os seres que lá habitam. E é o mesmo Orumilá, tido e considerado como Testemunha do Destino, que ensina a saída: uma cilada contra Iku. A cilada surtiu efeito e Iku saiu derrotado. Até a morte tem lá suas fraquezas e se ela é atrevida, a vida também não deixa por menos.

No ensinamento do itan, a exposição de uma outra maneira de se encarar a finitude: é reinventando a vida que se espanta a morte. E nesses tempos pós-modernos, quando a vida não é reinventada, a depressão, esta meio irmã da morte, ocupa logo os espaços vagos deixados pelo encolhimento da vida. Então, para o povo de terreiro, a vida está em eterno estado de reinvenção através do ritual. Ritualizar a vida é colocar uma espécie de quati acima da porta da existência. Isso não significa que não se morre, se se ritualiza a vida. É, no entanto, através do ritual que se apreende o sentido mais profundo da existência. Um sentido no qual a finitude ganha outros contornos, uma vez que, mesmo morrendo, o fiel do candomblé sabe que fica vivo na memória de sua comunidade, eternizado no seu axé que faz parte de toda a confraria.

Porque a explicação para a finitude é alcançada através de um sistema que se fundamenta no mito, todos creem que morrerão porque são vivos. Creem também, no entanto, que permanecerão “vivos” para sempre, fazendo parte de uma memória que lastreia todos aqueles que passarem pela existência, integrados ao terreiro do qual eles fizeram parte um dia. E quanto mais o tempo passar, marcando a distância da época em que eles partiram, mais a memória dos que ficam envolverá seus mortos no manto da ancestralidade. E é a ancestralidade um dos pilares mais fortes de sustentação de qualquer terreiro.

Entre os mais velhos iniciados, existe até um ebó denominado “troca de cabeça”, através do qual aquele que está para morrer, em determinadas circunstâncias, pode trocar a sua cabeça com um animal, que é morto em lugar daquele que se finaria. Isso, no entanto, está circunscrito àquela área denominada Segredo.

É necessário também entender que o sistema de trocas e a possibilidade de se interferir no “destino” não anulam a finitude. Propiciam, no entanto, outras maneiras de se lidar com tal realidade. Por isso mesmo, não são raros os momentos de choque entre aqueles que nisso creem e outros tantos que pensam diferente, quando pessoas de terreiro se recusam a internar certos doentes em UTIs de hospitais. A finitude é aceita e, não raro, até mesmo esperada, como fazendo parte do existir. Acredita-se que propiciar àquele que está saindo da existência a dignidade da despedida é honrar a condição humana em seu mais elevado grau. Aí se estabelece uma grande diferença para com a sociedade mais ampla que deposita na mão dos médicos todas as esperanças de “driblar”

Iku. E o povo de terreiro acredita que, se Euá não resolver, ninguém mais resolve. Nos terreiros, não é raro ouvir os mais velhos pedindo: “Pelo amor de Deus, quando eu estiver de partida, não deixem me colocar naquela jaula de vidro do hospital.” Eles acreditam que, ao chegar o momento da finitude, nenhuma “jaula de vidro” impedirá a partida e, se o momento ainda não foi chegado, o remédio surgirá, seja lá por onde for. E como escre-

veu Pirandello, assim é, se lhe parece.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. 34. ed. Trad. da Vulgata Pe. Matos Soares. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. Sein und Zeit. Petrópolis: Vozes, 1989.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. Trad. M. L. Appy. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLINTO, Antônio. **A casa da água**. Rio de Janeiro: DIFEL; São Paulo: INL, 1978.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A fala do santo**. Ilhéus, BA: Editus, 2002.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco**. Ilhéus, BA: Editus, 2007.

SCHRAMM, Fermin Roland. Morte e finitude em nossa sociedade: implicações no ensino dos cuidados paliativos. **Revista Brasileira de Cancerologia**, 2002, 48 (1), p. 17-18. Disponível em: http://www.inca.gov.br/rbc/n_48/v01/pdf/opiniao.pdf. Acesso em: 14 jan. 2010.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Trad. J. de Carvalho et al. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

LIVING AND DYING BETWEEN HUMAN AND ORIXÁS: FINITUDE IN THE SACRED GROUND OF CANDOMBLÉ

Abstract. The text aims to address the issue of finitude from the perspective of members of Candomblé yard. Using the mythological model experienced by those communities, we try to establish a confrontation with the values of the society trying to understand and experience finitude. Based on Spinoza and Heidegger, this article approaches the meanings for finitude built by western civilization, in comparison with the faithful of Candomblé and its beliefs about human finitude. The construction of identities of the members of the yard includes their relationship to forces of nature, their ancestors and the belief that by the end of their existence on earth, Aiyê, they go to a parallel universe, Orun. Also believes that birth is a matter of kneeling and raising its head under the witness of Orumilá. This understanding implies another way of dealing with finitude, sometimes clashing with the values of society.

Keywords: Finite. Yard Candomblé.

Recebido em fevereiro de 2010

Aprovado em abril de 2010