

Água e ancestralidade jeje-nagô: possibilidade de existências

ANA CRISTINA MANDARINO

*Professora convidada do Departamento de Antropologia,
Universidade Federal da Bahia*

ESTÉLIO GOMBERG

*Pesquisador do Laboratório de Desigualdades Sociais,
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,
Universidade Federal da Bahia*

Todas as culturas sempre prezaram o elemento água como fundamental a sua existência. Cada uma de sua forma enxergava nesta não só a possibilidade vital para sua sobrevivência e continuidade, como lhe dispensavam homenagens especiais como festivais e ritos elaborados, onde sua magnificência e importância eram continuamente reinterpretados para que as gerações futuras não esquecessem de sua importância não só para o futuro do grupo em questão, mas de todos os seres humanos.

A importância deste elemento tão importante da natureza não passou despercebida ao homem africano. Tanto aqueles que a usufruíam em abundância como aqueles que sofriam por sua falta, sabiam exatamente de sua importância e a ela dedicavam respeito além de lhe atribuir a própria existência. Nesta perspectiva, procuraremos discutir um pouco desta visão de mundo africana que traduzida e sobrevivente na diáspora, traduz para o povo de santo e adeptos em geral a importância que a água possui como elemento vital, relacionado à própria vida e suas duas celebrações a ela ligadas: O Ciclo das Águas de Oxalá e a Festa das Iabás. Além disso, também a importância conferida às duas mais populares divindades femininas, Oxum e Iemanjá, como símbolos de existência, ancestralidade e de saúde, elemento vital para o povo de santo. Discutiremos ainda a relação vital que o homem africano mantém com a natureza e que é expressa nos diversos rituais, sejam eles de caráter iniciático ou celebratório.

O mapa da África Atlântica¹ de onde vieram os primeiros escravos e posteriormente os maiores contingentes de negros africanos nos mostra que estes, sem sombra de dúvidas, vinham de cidades litorâneas ou próximas ao mar (SILVA, 1992; DEL PRIORI & VENANCIO, 2004). A proximidade com tal abundância naturalmente fez gerar lendas ou estórias que relacionassem suas vidas cotidianas às águas, sejam elas salgadas ou doces. Assim, vemos pela primeira vez esta se inserindo na vida do homem africano de forma tão intrínseca quanto à própria terra. Aliás, podemos dizer que o binômio terra/água era o que motivava e dava sentido à vida do homem africano. Diferente do homem ocidental, que via a terra apenas como um acúmulo que pudesse lhe angariar prestígio e poder, para este a terra possuía um sentido diferente, a sua conquista e posterior transformação do espaço não queria dizer somente poder, mas também possibilidade de sobrevivência. Costuma-se dizer na África que aquele que possui filhos e terra foi abençoado, pois um não teria sentido sem o outro. O homem africano precisa da terra para sobreviver e de braços saudáveis para tocá-la. Assim, um não subsiste sem a outra. (SILVA, 1992; KI-ZERBO, 1972).

Com uma visão de mundo baseada essencialmente na natureza, o homem africano fez desta sua maior fonte de inspiração. É dela que aquele vai retirar os elementos necessários para a confecção dos ensinamentos que serão determinantes para a cosmovisão do grupo; isso significa dizer que os elementos estruturantes de uma cotidiana serão alicerçados em uma visão associada à natureza, cujos sentidos serão apreendidos pelo grupo e passados de geração a geração.

Para o africano, a idéia de uma vida finda, esgotável é e era inconcebível. A idéia do renascimento através do nascimento era algo em que se acreditava, noção esta que vai ser primordial para entendermos o esforço para a manutenção de suas crenças religiosas, mesmo nas precárias condições em que se encontravam durante a escravidão, pois seria esta que lhes asseguraria a crença no ancestral renascido. Como escreve Hupert Deschamps,

(..) o isolamento é inconcebível. Sua força vital encontra-se em constante relação com os ancestrais e membros do grupo. A maior das calamidades consiste em ser separado dele e, assim, ser reduzido a uma existência precária, sem proteção, voltada para o nada. (VERGER, 2002, p. 93)

Presente desde o nascimento do indivíduo - ou a seu retorno como membro ancestral ao grupo familiar -, o elemento *água* possui papel relevante em todos os ritos propiciatórios, sejam eles de nascimento, iniciação e morte. Podemos dizer que este é o primeiro elemento que os seres humanos possuem contato, ainda em fase embrionária, no interior do corpo de suas mães, e não, por isso, este deverá estar presente também nos momentos finais quando a vida despede-se deste mundo. Pois em cerimônia fechada - entre os iorubás e fon² - deve-se possibilitar a libertação do *emi* (sopro divino) após a constatação da morte do corpo, e o elemento *água* será aquele que deverá ser o principal agente desta cerimônia, atuando ao mesmo tempo como libertador e propiciador de limpeza, purificação e abulação, tanto para o indivíduo quanto para o grupo (VERGER, 2002, p. 97).

A RELAÇÃO HOMEM NATUREZA

Em África, onde a organização das aldeias assumia um caráter aglutinador e coeso, pode-se perceber que a religião, além de assumir um caráter determinante, se apoiava também em sociedades secretas, cujo objetivo consistia em evocar os espíritos para a cura de doenças, assim como assegurar a fertilidade das mulheres e da terra (DEL PRIORI, 2004, p. 26).

Entre os iorubás e demais povos “aparentados” por contatos culturais diversos, era comum a veneração a várias entidades denominadas de *orixás*, divindades essencialmente ligadas à natureza e a elas representando, como rios trovões, arco-íris, etc. Dizem-nos as lendas, que na verdade estes orixás foram em tempos imemoriais seres humanos, que por seus feitos extraordinários acabaram por serem deificados e assim tornaram-se sagrados para os grupos que então passaram a cultuá-los, passando então a serem assimilados a ancestrais fundadores de dinastias (VERGER, 1981).

Neste processo de assimilação entre o homem e a natureza, vamos encontrar presentes os quatro elementos essenciais à vida humana: *água, terra, fogo e ar*. Dos vários orixás e deidades presentes em África, vamos encontrar com mais frequência cultuados entre os adeptos das religiões de matrizes africanas e afro-descendentes, o número de dezesseis orixás como aqueles que representariam o esforço coletivo de manutenção de traços culturais de sua religião ancestral. Divididos pelos quatro elementos, vão representar a

síntese da relação entre o homem africano e a natureza, que, transportada para o Novo Mundo, assume o caráter em *terra Brasilis*, ao permitir ao homem negro africano e seus descendentes, além da estrutura necessária para suportar as agruras da escravidão, reconstruir em solo brasileiro, ao menos em parte, um pouco de sua vida social e religiosa.

BASTIDE (2001), em seu trabalho intitulado o “O Candomblé da Bahia”, estaria convencido que a metafísica do Candomblé conservava os quadros de pensamentos africanos, referindo-se ao panteão dos orixás africanos como um sistema de classificação que conteria quatro grandes compartimentos, correspondentes aos quatro elementos tradicionais da natureza, *água, terra, fogo e ar*.” Esta idéia seria mais tarde retomada por ELBEIN (1986) e por BARROS (1993) em suas análises sobre a cosmogonia jeje-nagô .

A filiação a um deus em princípio obedecia a dois critérios: em primeiro lugar, estaria uma ancestralidade reconhecida e até mesmo esperada, seja pela devoção do grupo em determinado local ou por uma ligação familiar, que através do jogo adivinatório teria sua filiação confirmada; em segundo lugar, estaria à própria escolha do deus, que por algum motivo decidiu por escolher alguém aparentemente sem nenhum traço ancestral inicialmente reconhecido. Nesse complexo sistema de afiliações, estariam os negros reafirmando sua intrínseca ligação com a terra e suas origens, buscando a valorização tanto dos elementos familiares quanto dos aspectos da natureza. Assim, ao chegarem ao Brasil, embora separados de seus familiares e em sua maioria de seu grupo original, encontraram nas semelhanças entre a nova terra e a África, reconhecidas através da fauna e da flora, o sentimento capaz de motivar a sobrevivência através de uma lembrança, revivida diária e cotidianamente. Esta, ao lhes remeter a um ambiente familiar, lhes permitia reconstruções de um passado mítico que tornava suas vidas mais suportáveis.

Nesta terra nova e distante, porém farta de rios, matas e cachoeiras, o homem negro africano, relegado a condição de escravo, “*mera peça*”, viu a possibilidade de aqui também cultivar seus deuses e deusas. Aos poucos, este vai se aproximando desta natureza exuberante de então, traçando semelhanças, provando cheiros e sabores, além de traçar relações com os habitantes originais, os “*índios, donos da terra*”. Assim, adaptando suas crenças, fazendo alguns de seus deuses fundirem-se entre as lendas locais e adaptarem-se em uma tentativa inusitada de sobrevivência a novas condições, preservaram seu sentido original, o de manter vivo e coeso um complexo cultural rico e multifacetado. Nesse,

cada aspecto da vida cotidiana encontrava-se subordinado à vontade do deus que, conjugado à natureza e aos seus quatro elementos, ditava as maneiras de ver, agir, e sentir deste novo homem, cujo ethos e visão de mundo³ precisavam agora ser remodelados e adaptados a uma nova realidade.

Dos cultos que mais fortemente sobreviveram na nova terra, vamos encontrar aqueles consagrados às “grandes Mães”, – Oxum e Iemanjá –, embora todas as *Iabás* sejam reverenciadas em menor ou maior grau, de acordo com a região ou o grupo em questão.

Estas duas grandes divindades representam para os iorubás, afro-descendentes e adeptos aspectos das Grandes Mães Ancestrais, essencialmente relacionados à fecundidade dos campos e, por extensão, à própria mulher, cuja celebração encontra-se entre os meses de março a maio; logo, e, não por acaso, antes do período das chuvas. (VERGER, 1981; AUGRAS, 1989).

A possibilidade da existência de tão grande poder necessitava ser dividido, ocorrendo então seu desdobramento nas diversas figuras das divindades femininas. Assim, veremos um de seus aspectos mais temidos dissolvido nos mitos de origem e transformado em elemento essencial, descartando inicialmente seu poder mais terrível e destruidor, pois todas as Mães (divindades femininas) serão transformadas em rios. Assim, seu poder imenso e, por vezes, até mesmo cruel, é transformado em poder benigno, gerador de vida e de abundância, fartura e prosperidade. Ao transformá-las em rios – Rio Oxum, Rio Oiá, Rio Euá, Rio Oba – de águas límpidas e transparentes, onde se colhe o alimento e se mata a sede, um poder que as tornam auto-suficientes, seres andróginas que carregam dentro de si o Bem e o Mal, e as livrariam de seus aspectos aterradores que as fizeram reconhecidas e temidas, pois “(...) dentro delas, elas tem a feitiçaria e a anti-feitiçaria, elas têm absolutamente tudo, são perfeitas.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1984, p.8).

Na simbologia iorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe, e, assim como as escamas do peixe, suas penas aludem ao número infinito de descendentes que estão, por assim dizer, implicitamente presentes no corpo materno. Mesmo que estes ensinamentos encontrem-se compartimentados e pulverizados pelas centenas de terreiros existentes entre as diversas capitais e tradições, sua lembrança aparece ressignificada na importância que as divindades Oxum e Iemanjá assumem para o “povo de santo”.⁴ Saudadas como Grandes Mães, estas vão ser fartamente celebradas de Norte a Sul do Brasil em grandes comemorações que, em alguns aspectos, relembram os grandes

festivais africanos. Saudadas sempre à beira dos rios – Rio Guaíba, por exemplo no Rio Grande do Sul – e sincretizada com um dos aspectos de Nossa Senhora, ou do mar, como em Salvador, Aracaju, e Maceió, como Nossa Senhora da Conceição e, em Pernambuco, como Nossa Senhora dos Navegantes, como no Sul, onde também são padroeiras de cidades, como o Rio de Janeiro, estas encarnam a possibilidade de existência e ancestralidade concentradas exatamente em seu ventre fecundo. Iemanjá, por exemplo, em algumas lendas é tida como a mãe de todos os orixás e Oxum, a grande mãe da possibilidade de ser, já que além de reguladora da menstruação, logo da gestação, também tem a função de cuidar das crianças até a idade de três anos, onde estas minimamente possam se defender sozinhas, logo garantindo suas vidas.

Desta maneira, água e vida, ancestralidade e descendência se misturam em um contínuo vai e vem de possibilidades, cujo simbolismo encontra-se revelado nas águas límpidas dos rios e córregos. Mas, para tornarmos nossa explicação mais clara, vamos a alguns exemplos.

Conta a lenda que,

(...) logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábolos nos quais somente os homens poderiam participar. Oxum não se conformava com esta situação, pois ela própria era uma rainha importante e não entendia porque o convite não se estendia a ela também. Ressentida, esta então decidiu vingar-se dos seres humanos, condenando-os à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso os homens foram procurar Olodumaré, o senhor supremo, e este diz a eles que uma injustiça precisava ser reparada. O décimo sexto elemento deveria ser consultado, pois sem ele e seu poder, não haveria paz nem vida na terra. Esta secaria, não teria descendentes e em pouco tempo pereceria. Após longas súplicas, Oxum resolveu considerar sua decisão e então os rios voltaram a desabrochar, assim como as matas e fontes e as mulheres voltaram a parir. (ELBEIN, 1986; BARROS,1993; PRANDI,2001).

De outra feita,

Olodumaré quis castigar os homens, levando então as águas da terra para o céu. A terra tornou-se infecunda e homens e animais sucumbiam pela sede, assim sendo, então Ifá, o oráculo, foi então consultado determinando que se fizesse um sacrifício, um ebó, com bolos, ovos, linha preta, linha branca um agulha

e um galo. A escolhida para tal tarefa foi Oxum, que deveria levar o sacrifício até o céu. No meio do caminho esta se encontra com Exu, o mensageiro dos homens e lhe ofereceu os fios e a agulha. Em seguida encontrou Obatalá e entregou-lhe os ovos, e então Obatalá lhe ensinou o caminho da porta do céu. Lá chegando esta encontrou um grupo de crianças e repartiu entre elas os bolos que levava, comovendo desta forma Olodumaré que faz cair sobre a terra as chuvas que tudo inundam e renovam, e oferecendo a Oxum o título de “Mãe das Águas que tudo pode” restaurando então o equilíbrio. (PRANDI, 2001, p.341; informação verbal, julho de 2007).

O que podemos inferir destes dois *itans* relaciona-se antes de mais nada à força e ao poder feminino que desafiado pode gerar conseqüências graves e nefastas. O primeiro *itan* faz alusão as *Iábás* (rainhas) como detentoras da possibilidade de existência que precisam ser frequentemente lembradas e agradadas para que seu poder nefasto não entre em ação. O segundo exemplo se aplica mais à moral iorubá, cujo cumprimento das determinações do ebó\ oráculo, ao serem cumpridas à risca, propicia a recompensa. Em ambos os casos, podemos destacar ainda o papel destruidor e, ao mesmo tempo, benévolo de tal poder que, transmutado no elemento água – nos dois casos Oxum propicia a volta desta a terra – restaura a vida e o equilíbrio.

ÁGUA E MATO: OS ESPAÇOS SE INTERRELACIONAM

Assim, os terreiros de Candomblé, Roças, Abaçás ou simplesmente espaços de culto, representam em determinados aspectos a recriação em terras brasileiras por adeptos e afro-descendentes o lócus propício para o exercício de suas ancestralidades e, nos dizeres de Bastide, “um microcosmo de sua terra ancestral” (BASTIDE, 2001). Neste microcosmo, encontramos presentes não só diversos deuses de distintas regiões, como também seus elementos representativos, recriando desta maneira ao olhar do não iniciado a percepção de diversos aspectos que em África estariam ou isolados ou demarcados em seus locais de origem.

A relação entre os homens e os vegetais é vista por Barros (1993) a partir de outra divisão, a do espaço cultivado, que acredita ser mais abrangente. Em nossa visão, ela traduziria as necessidades dos homens modernos que, impossibilitados de transitarem nas florestas, pois encontram-se nas cidades,

cuidariam de reverter esta dificuldade. Assim, além dos espaços *mato e urbano*, destacados por BARROS (1993) e ELBEIN (1986), também a existência de um *espaço cultivado*, cujo protetor é Okô – antigo orixá da agricultura.

Em África, a delimitação de tal espaço tornava-se mais evidente devido a necessidade da efetivação de antigos rituais que simbolizavam a transformação da antiga floresta sob a ação do homem; são os ritos propiciatórios de colheitas, que marcam a passagem da utilização de plantas coletadas para plantas que necessitam cultivo, e a utilização de técnicas específicas, cujo fim destinava-se à melhor adaptação das espécies. No caso brasileiro, esta transformação e criação de um *espaço cultivado*, além da dificuldade ao acesso às florestas mais afastadas pela condição de prisioneiro ao qual o homem africano encontrava-se subordinado, envolvia a inadequação simbólica quanto ao desafio em manter-se única e exclusivamente um espaço destinado ao cultivo de plantas tão especiais e a um orixá cujo mérito estaria em proporcionar uma boa colheita e uma terra fértil, uma vez que estariam pela condição de cativos impossibilitados de desfrutá-la. A manutenção e a criação de um *espaço cultivado* dar-se-ia então pela necessidade de espécies vegetais que encontravam-se ou inexistentes em solo brasileiro – e para isso tínhamos o vaivém constante entre Brasil e África para solucionar o problema – ou de difícil acesso, daí seu cultivo em uma área privada.

O advento da modernidade não afetou apenas a sociedade ocidental. O microcosmo africano representado e simbolizado pelos terreiros também teve de adaptar-se à nova ordem vigente. A figura do *Babalossaim* (pai do segredo das folhas), paulatinamente, foi substituída por erveiros e simples mateiros que, ciosos de ganhos fáceis em função da crescente demanda, acabam por especializar-se em recolher as espécies mais utilizadas pelo povo de santo, mesmo que destes não façam parte. Uma outra consideração a ser feita é que, em grande parte, a prescrição que no passado era feita pelo *Babalossaim*, atualmente fica a cargo das *Ialorixás*, que ciosas de seu impedimento – algumas plantas são interditos femininos – acabam delegando a função da colheita a erveiros de sua confiança, prescrevendo-lhes em alguns casos total segredo sobre onde encontrá-las e sua serventia.

Em um de seus trabalhos, ELBEIN (1971, p.49-50) se refere ao poder sobrenatural emanado das árvores e plantas, reafirmando que o axé (poder) das folhas possui múltiplas funções, cujas propriedades particulares, quando misturadas, podem produzir preparações para usos medicinais ou rituais. A

integração do homem à natureza, como já dissemos, é uma relação que permeia a vida do homem africano desde o seu nascimento e torna-se responsável pela maioria dos ritos que estes dedicam aos deuses, uma vez que estes próprios representam a própria natureza em seus vários aspectos. Os mitos de criação iorubá nos dão conta desta relação desde o início, em que a relação homem natureza é exaltada e exemplificada como fundamental ao desenvolvimento da própria existência humana. Assim, um mesmo mito é apresentado por diversos protagonistas – ou orixás – nessa intrincada tentativa de explicar o mundo por meio de uma visão de mundo própria, cuja garantia da própria existência frente às dificuldades da vida cotidiana se sustentaria na crença de tais mitos e em sua moral conciliadora. Pois, afinal, para que servem os mitos senão para a ordenação de um mundo cujo sentido deve ser apreendido sem contestação?

A este respeito soubemos em conversa mantida por nós no Ilê Axé Omim⁵⁵ em Cachoeiras de Macacu, município do Rio de Janeiro, com o *Babalorixá (pai de santo)* que nos contou que:

(...) em tempos imemoriais, antes dos homens habitarem a terra, as árvores e os habitantes delas eram os senhores de todos os espaços. Entretanto, um dia Olorun ao observar a terra percebeu que esta estava vazia, triste. Então mandou Oxalá a terra para plantar árvores, alimentos e tudo que pudesse ajudar o homem em sua jornada pelo povoamento da terra. Então Oxalá deu aos homens a noz da palmeira original cujas nozes dão óleo e cujo suco sacia a sede, além de três outras árvores que foram regadas pelas primeiras chuvas da manhã.

Em tal mito, podemos perceber duas questões: primeiro, ele fala de um culto mais antigo, associado à natureza, à fitolatria, onde os espíritos da floresta eram reverenciados como os senhores de todos os espaços; em segundo lugar, fala-nos também da relação dos orixás *funfun* ou do branco, como aqueles que teriam sido os primeiros a habitarem a terra, daí sua primazia e senioridade. O número três neste caso representaria um número abstrato, cujo sentido poderia ser livremente traduzido como muitos. Por último, e mais importante, aquele destaca a importância das chuvas – elemento água – como elemento fertilizador do solo, logo promotor da vida e da continuidade, além do próprio deslocamento da figura feminina para a masculina.

Certa feita, ao chegarmos ao referido terreiro, foi possível assistir ao plantio de uma palmeira em frente à casa de Oxóssi – o grande orixá caçador

– e perguntarmos ao Babalorixá qual o sentido daquele plantio, já que existiam alguns *filhos de santo* presentes, alguns deles em estado de transe. Aquele nos respondeu que:

(...) como ele era filho de Oxalá todos os seus filhos como ele descendiam direto da palmeira, e por isso esta deveria ser reverenciada; além do mais, aquela dizia respeito ao tempo em que os homens se confraternizavam com as árvores e celebravam a aliança entre eles, que havia sido rompida na busca do homem por riqueza e poder, só restando à lembrança de Babá Okô, o deus da agricultura.

A importância deste relato reside no fato de assumidamente alguém afirmar a descendência entre os homens e as árvores, origem pouco difundida, o que podemos atribuir a várias variantes que alguns mitos tomaram de casa para casa, de acordo com a origem da casa matriz do grupo; além disso, fala-se de uma aliança contraída e rompida pela ganância, o que poderia ser apontada como a causa de vários infortúnios e dissabores aos homens. Finalmente, a figura de Oxossi nos remete ao primeiro ancestral de todos os afro-descendentes ou adeptos, que se acreditam originários de ketu e deste orixá, considerado o “rei de todos os ketu”. Um dos atributos de Oxóssi é, além do grande provedor de seu povo, senhor da floresta e exímio caçador, zelar para que os espíritos errantes jamais ultrapassem o espaço dos matos e venham a assombrar as cidades, daí sua ligação com os espíritos dos mortos. Tal relação pode ser traduzida por um dos seus símbolos, o *irukerê*⁶, símbolo que o liga aos mortos e ao poder de afastá-los.

O Ciclo das Águas de Oxalá marca a celebração das festas em honra do grande *orixá funfun* Oxalá e de sua forma mais jovem e guerreira Oxaguiã. Sua data varia de casa para casa, de acordo com o calendário específico determinado pelo (a) dirigente. No entanto, no Ilê Axê Iyá Nassô Oká – Casa Branca do Engenho Velho – os festejos iniciam-se na última semana do mês de agosto, mais precisamente na quinta-feira e prolongam-se por dezesseis dias, até o primeiro domingo de setembro, quando então é festejado Oxaguiã – o orixá comedor de inhamé pilado. A cerimônia tem início com a retirada de Oxalá de sua casa e o seu transporte para um lugar específico dentro do axé, quando, ao raiar da primeira sexta-feira, todos os membros do terreiro, sejam a este orixá dedicados ou não, em ato de contrição e descalços, carregam água do poço ou da fonte para lavá-lo. Este ritual se repete na sexta-feira consecutiva para então,

no domingo, festejar-se Odudua – a terra fertilizada pela água sagrada – e, por último, como já foi dito, festeja-se Oxaguiã, o jovem guerreiro.

Mais do que celebrar os orixás *funfun*, acreditamos que esta celebração indique, aqui como em África, o início do ciclo das chuvas como indicado pelo nome, e marque assim o princípio da colheita após as chuvas fertilizantes. Estas, após reabastecerem rios e lagos, abundam as plantações e possibilitam o reinício do ciclo da vida, que é festejada publicamente no dia da colheita do inhame que é distribuído a todos os presentes como uma dádiva do orixá.

Seguindo este calendário, vamos nos deparar com a festa das Iabás, como aquela que oficialmente encerraria o Ciclo das Águas. Após a conjuntura de mitos e etnias diversas, proclamadas pela diáspora, orixás e divindades antes tratadas em separado, agora assumem um caráter de certa forma coletivo, pois independentemente de sua filiação mítica, todos se reúnem em torno de suas comemorações. Até porque, possuidoras de enorme poder, agradá-las nunca é demais. A relação entre os orixás *funfun* e as iabás vai além da lembrança de um casal mítico gerador; podemos perceber reminiscências ainda hoje nas casas mais tradicionais de rituais cuja simbologia estaria inscrita na idéia de fertilização e bem estar ou resquícios de um culto agrário feminino. Como relatado por BASTIDE (2001):

(...) o Gantois tem igualmente uma cerimônia que lhes é própria e que é sobrevivência de uma antiga festa africana das colheitas. A 13 de julho se minha memória não me falha, o terreiro celebra um serviço especial, dedicado a Iansã. No centro do barracão dispõem-se pratos de comidas e as filhas de santo dançam ao redor, depois se ajoelham e agradecem a Iansã por lhes ter dado de comer, enviando sempre alimentos aos da casa e aos de fora. Festa de ação de graças e de pedido sacramental que tem exatamente a aparência de uma festa estacional da agricultura. (BASTIDE, 1968, p. 264; apud 2001)

Nos últimos cinco anos, aos observarmos a festa de Oxum no Ilê Axé Yíá Nassô Oká – Terreiro da Casa Branca, em Salvador/Bahia – celebrada no dia 8 de dezembro e marcando o fim do ano litúrgico, percebemos que, além da oferenda dos animais sacrificados e de seus respectivos acompanhamentos, havia ainda a oferta de grande quantidade de frutas, cuja finalidade estaria em pedir ao orixá a garantia de um ano de fartura para a comunidade, sendo estas colocadas tanto aos pés de Oxum como ao pé de uma grande árvore, neste caso, a graviola (*Anona cherimolia* Mill, ANONACEAE).

Beier (1955, p.21 apud BARROS, 1993, p.29) fala a respeito da introdução da agricultura na sociedade iorubá por ser esta considerada primeiramente feminina e de responsabilidade das mulheres. A atividade agrícola estava, entretanto, relacionada com rituais mágicos, o que proporcionou às mulheres uma posição proeminente na organização social, já que eram as depositárias dos segredos que favoreciam as colheitas, o nascimento e a cura de doenças. Como o poder mágico podia ser utilizado para fins benéficos ou maléficos, os homens, ao restabelecerem sua superioridade na estrutura social, acusaram as mulheres de bruxaria.

Dentre as qualidades mais exaltadas atribuídas a Oxum e Iemanjá encontra-se poder curativo atribuído àquelas, graças às ervas a elas dedicadas. Tanto uma quanto outra possuem uma vasta coleção de fitoterápicos, cuja farmacopéia extrapola os muros dos terreiros e assumem, na atualidade, um reforço no combate às enfermidades enfrentadas pelas classes populares, cujo acesso não pode ser pensado em termos de impedimento ou exclusão, mas de uma opção a mais no itinerário terapêutico percorrido pelos doentes. São ervas disponibilizadas nas feiras livres e mercados populares por vários nomes que muitas vezes designam a mesma planta, demonstrando com isso a sua eficácia e aceitação popular. (GOMBERG, 2008)

Os vegetais são então utilizados por serem elementos primordiais na cosmovisão do grupo para fins litúrgicos e terapêuticos. Na composição das opções terapêuticas, a fitoterapia ocupa uma posição significativa e complementar com as demais; assim, por exemplo, biomédica ou acupuntura, que no interior do Terreiro surge como mais uma opção nas possibilidades de escolhas, conforme os interesses e a possibilidade de acesso pelos membros do Terreiro, tendo em vista a distância física e a dificuldade de acesso aos serviços de saúde disponibilizados pelo poder público.

Apontamos a importância de que seja estabelecido um diálogo frutífero entre segmentos religiosos e poder público, com vistas a definir e formular as políticas de saúde não somente destinada a promover a inclusão política e social de comunidades-terreiros, mas também como estabelecer alianças entre o poder público e estes. Elas resultarão, por certo, na compreensão de expressões e de divulgação de saberes, alicerçadas num modelo de comprometimento maior entre os diversos setores envolvidos no que tange a se relacionar com as diversas realidades presentes na sociedade brasileira.

Ao chegar ao Brasil, o homem negro africano se deparou com uma ex-

tensa e diversificada flora, com zonas de vegetação diversificadas, obrigando-o ao desafio de dominá-las e apreender sua eficácia, pois isto lhe garantiria tanto a sobrevivência física como cultural. A adaptação ao novo habitat e às novas condições sociais deu lugar a substituições indispensáveis das plantas que aqui não foram encontradas. A procura e a identificação de espécies vegetais objetivavam a manutenção de aspecto primordial de sua cosmovisão e, portanto, da sobrevivência de uma identidade enquanto negra e africana.

Como já dissemos anteriormente, os 16 (dezesseis) orixás mais amplamente cultuados nos terreiros jêje-nagô ou de outras denominações estão associados a um dos quatro elementos-compartimentos e conferem organização à existência nas comunidades, classificando e ordenando a vida material. (ELBEIN,1986, p. 100; BARROS,1993, p.61). O mundo vegetal também está dividido pelos orixás e, conseqüentemente, também está relacionado aos quatro elementos.

Segundo BARROS & NAPOLEÃO (2003, p.23), a divisão compartimental estaria assim disposta: as *evé aféefé* – folhas de vento; as *evé inón* – folhas de fogo; as *evé omin* – folhas de água; e as *evé igbó* ou *evé ilé* - folhas da terra ou da floresta. Não nos alongaremos mais no sistema de classificação dos vegetais jêje-nagô já que este não é o objeto central deste artigo; no entanto, desejamos acrescentar que somando à lógica deste sistema, uma vez que estamos preocupados em detalhar a relação do poder feminino com as folhas e as águas que curam, o que determina a condição para que uma folha seja masculina ou feminina é o seu formato, pois na concepção jêje-nagô a forma fállica (alongada) caracteriza o elemento masculino, enquanto a forma uterina (arredondada) determina o elemento feminino.

Passemos então passar à distribuição de algumas folhas mais conhecidas e suas atribuições genéricas. Para tanto utilizaremos o esquema classificatório descrito por BARROS E NAPOLEÃO (apud 2003).

FOLHAS DE OXUM

Nome Iorubá	Nome Popular	Função Terapêutica
Rínrin	alfavaquinha de cobra	combate as inflamações oculares
Bàlá	taioba	além de comestível como salada ou cozida, a taioba pode ser utilizada na cura de feridas ou úlceras
Awurépépé	agrião do Pará, jãmbu, treme-treme	além de comestível na forma de cozimento, o extrato das flores é utilizado sobre o dente cariado para o alívio da dor e expectorante infantil
Efírin	manjerição de folha graúda, manjerição de molho	utilizada em forma de chá, é indicada no combate a gases e cólicas intestinais, diarreias, afecções das vias respiratórias e urinárias, amigdalites, gengivites, estomatites e aftas.
Èmó	capim-carrapicho, espinho de roseta	além de suas folhas serem adstringentes, em cocção, são usadas para a secreção pulmonar, especialmente usada em casos de tuberculose
Ewé Obé	salsa	rica em ferro abre o apetite e é recomendada aos anêmicos, fracos e nervosos favorecendo também a digestão; recomendada em forma de chá no combate às febres, retenção de urina, obesidade, gases intestinais; estimula as contrações uterinas; contra as dores de dente.
Ewé Pépé	calêndula, malmequer, maravilha do jardim	em infusão, a calêndula acalma as dores de garganta e de ouvido; atua como regulador menstrual; as sementes são vermífugas; sobre a pele cicatriza as feridas.
Semin-semin	vassourinha de Oxum, vassourinha benta, vassourinha doce	o suco e a infusão são utilizados para combater gripes, bronquites, catarro pulmonar, hemorróidas e dores de ouvido
Àrùsó	alfazema do Brasil	sob a forma de banho, além de relaxante é também antifebrífugo

FOLHAS DE IEMANJÁ

Nome Iorubá	Nome Popular	Função Terapêutica
Balabá	lírio do brejo, lágrima de Vênus ou borboleta	Utilizada em forma de chá tem função anti-reumática e purgativa
Etitaré-	maricotinha, alfavaca de cobra	nas inflamações oculares, dores de ouvido, afecções da bexiga, uretra e rins; aplica-se o suco ou decocto nas regiões; em forma de chá é antifebril, expectorante antidiabético.
Ewé Ajé	folha da riqueza, periquito, apaga fogo	em forma de chá é um poderoso diurético
Ewé Boyí	bétis-cheiroso, pimenta de macaco	pertence tanto a Oxum quanto a Iemanjá e é indicada para os corrimentos vaginais, hemorragias, úlceras; possui função sedativa quando é aplicada sobre feridas e úlceras.
Ewé Yjá	pariparoba, capebá do norte, malvaíscó	pertence tanto a Oxum quanto a Iemanjá; sementes e secas e trituradas, misturadas ao óleo de linhaça, são aplicadas sobre furúnculos e abscessos para apressar o processo de maturação; é indicada contra prisão de ventre, sífilis, hemorróidas e reumatismo.
Ewé Latipá	mostarda	pertence tanto a Oxum quanto a Iemanjá; as raízes em efusão são indicadas no combate às afecções das vias urinárias tuberculose e debilidade orgânica; as sementes são utilizadas nos casos de reumatismo, gota e paralisias.
Agbéye	melão de água	recomendado para as mulheres com dificuldade de engravidar

Estes poucos exemplos, em verdade, representam uma parcela do poder feminino e curativo atribuído às *Iabás*, senhoras do elemento água e geradoras da vida e da continuidade de existência. A interação homem/natureza como

parte integrante do sistema cultural jêje-nagô pode ser resumida como um dos aspectos relevantes de resistência cultural do negro africano no período escravocrata (ervas que produziam envenenamentos, abortos, feitiços...). Permanece ainda hoje como estratégia de parcela significativa da população que se reconhece, direta ou indiretamente portadora de um legado cultural diferenciado que comporta particularidades específicas que os fazem únicos em sua forma de ver e sentir o mundo.

A nosso ver, este complexo cultural constitui um

padrão de significados transmitidos historicamente, incorporando em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 1989, p.103).

Se, para HALBWACHS (1990, p. 85), “a constituição de um espaço é fundamental para a história de um povo, ao afirmar que não há memória coletiva que não se desenvolva em um quadro especial”, podemos dizer então que os Terreiros, Roças, Abaças ou simplesmente Casas de Santo representam o lugar de uma memória. Um lugar onde aqueles que viveram a condição limite de escravos, brutalizados, peças de mercadoria, podiam e podem pensar ser o local onde poderiam voltar a exercer sua natureza ancestral. Trata-se de atuação que possibilitará que sua cultura seja preservada para as gerações futuras, revivida no rituais e experiências que a cada ciclo de festas são reatualizados no sentido de manter viva uma tradição que à custa de todos os esforços contrários continua forte, atuante e principalmente delimitadora de uma identidade única e especial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Simbolicamente, os Terreiros de Candomblé buscaram/buscam reproduzir a flora, a fauna, os símbolos e as relações míticas da(s) África(s) com uma lógica alicerçada em mecanismos e processos sociais evocando e cultuando as divindades através de rituais privados e públicos. Delimitar este espaço foi/é uma ação estratégica para preservação e reprodução da cosmovisão do grupo

com formatos tradicionais e modernos, manifestando e afirmando a primazia do sagrado frente à sociedade mais ampla.

A percepção deste “espaço mato” nos Terreiros, na atualidade, como reprodutor da África mítica, necessário para as práticas litúrgicas, foi se tornando escassa ao longo do crescimento e do desenvolvimento das cidades. Todavia, os Terreiros e Roças que conseguiram resistir a esta expansão, foram sendo apropriados e ressemantizados com finalidades litúrgicas. Aqueles que porventura não conseguiram se manter nos centros urbanos em consequência deste crescimento, com o tempo acabaram por ser empurrados para as periferias dos grandes centros onde procuravam recriar minimamente um espaço apropriado para a realização dos rituais. Devemos lembrar, no entanto, que isto não é a regra; a grande maioria dos Terreiros, por serem dirigidos por pessoas mais humildes, assim como sua clientela e filhos, acaba por submeter-se às condições mais adversas, cuja única presença de um espaço-mato vem a ser um canteiro de jardim ou mesmos alguns vasos, onde algumas espécies mais resistentes são cultivadas.

A história da organização dos Terreiros de Candomblé e das demais modalidades de religiosidades de matrizes africanas no Brasil foi marcada por episódios de discriminações, perseguições, estigmatizações nos diversos espaços sociais, ao mesmo tempo em que alianças com os poderes públicos e movimentos sociais eram firmadas na tentativa de uma legitimação e visibilidade que lhes garantisse seu funcionamento.

De certa maneira, vale considerar que uma das perspectivas neste momento contemporâneo, é a de que o advento da sociedade moderna não significou o fim da religiosidade. Assim, a pluralidade e fragmentação religiosa decorrem da própria dinâmica da modernidade, ofertando uma diversidade de universos religiosos, possibilitando a existência e o funcionamento das sociedades sem um princípio único ordenador religioso. Ao contrário, os novos tempos vão permitir que o sujeito individualista conceba suas próprias expressões espirituais e religiosas conforme seus valores e seus interesses, combinando materiais, símbolos, sinais e enunciados lingüísticos em um formato de bricolagem religiosa, especialmente, na interação com a natureza, proporcionando valores extraordinários a ela.

NOTAS

¹ A utilização do termo África Atlântica denotando uma certa especificidade é recente e originou-se da expansão ultramarina em áreas compreendidas entre Senegâmbia e Angola. As razões desta separação ao menos em termos nominais, devia-se ao fato de boa parte do ouro que circulava nas cidades da Idade Média tinham origem nesta região, daí a necessidade de diferenciá-la. (DEL PRIORI & VENANCIO, 2004, p.21)

² A utilização deste grupo significa neste contexto que estamos tratando de grupos culturais cuja influência foi mais notadamente marcante a partir do século XIX, especialmente na Bahia cujos rituais serviram de inspiração para a fundação das primeiras casas de culto organizadas nas cidades de Salvador e do Recôncavo Baiano.

³ Na discussão antropológica recente, os aspectos morais e éticos de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sobre o termo *ethos*, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais forma designados pelo termo *visão de mundo*. (GEERTZ, 1989, p.143)

⁴ A expressão utilizada pelo senso comum “povo do santo” ou “povo de santo” serve para definir os indivíduos que cultuam os orixás, voduns e inquices, as divindades das religiões de matrizes africanas em terras brasileiras.

⁵ O Ilê Axé Omim descende direto do Ilê Axé Iyá Nassô OKá, Cidade de Salvador/Bahia, cuja tradição oral nos aponta ser este o primeiro terreiro de Candomblé do Brasil, cuja historiografia mais recente não só corrobora este fato como também sua fundação teria sido em verdade em 1789. (SILVEIRA, 2006)

⁶ Irukerê: feixe de pelos compridos de mais ou menos 0,25cm é terminado por cone de flandres nas cores dourado ou prateado que além de representar a realeza, também é um símbolo com o qual se afasta os espíritos dos mortos.

BIBLIOGRAFIA

- AUGRAS, M. De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e Símbolos da Libido In: MOURA, C.E.M. (org.) *Meu Sinal Está no Corpo*. São Paulo: Edusp, 1989.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARROS, J.F.P. *O Segredo das Folbas: sistema de classificação de vegetais nos terreiros jêje-nagô da Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1993.
- BARROS, J.F.P. & NAPOLEÃO, E. *Uso Litúrgico e terapêutico dos orixás nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. A Feitiçaria entre os Nagô-Iorubá In. *Revista Dédalo*, n 23 p.1- 15, São Paulo, 1984.
- DEL PRIORE, M. & VENÂNCIO, R. P. *Ancestrais: uma introdução à História da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. Ésú Bara Principle of Individual Life in the Nagô System. In. *Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire, Paris, CNRS, 1971*.
- _____. *Os nagô e a Morte*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- GOMBERG, E. *Encontros Terapêuticos no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladé, Sergipe/Brasil*. 2008. Tese – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia.
- HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. Viseu, Portugal Publicações Europa-América, 1972.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SILVA, A.C. *A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses*. São Paulo: Nova Fronteira, 1992.
- SILVEIRA, R. da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

RESUMO: O ensaio pretende apreender a significação da água para os povos africanos e na Diáspora Africana no Brasil. Apresenta processos históricos e sociais que evocam e cultuam as divindades através de rituais privados e públicos, ressemantizando este elemento natural para finalidades litúrgicas. Sendo assim, água e vida, ancestralidade e descendência se misturam na interação com a natureza, proporcionando valores extraordinários a ela. Desta forma, a história da organização dos Terreiros de Candomblé e das demais modalidades de religiosidades de matrizes africanas no Brasil é marcada pela bricolagem religiosa, onde a pluralidade e fragmentação religiosa decorrem desta própria dinâmica da modernidade, ofertando uma diversidade de universos religiosos, possibilitando a existência e o funcionamento das sociedades sem um princípio único ordenador religioso nesta relação com as águas.

PALAVRAS-CHAVE: água, religiões afro-brasileiras, candomblé, vegetais.

ABSTRACT: Cet essai vise à comprendre l'importance de l'eau pour les gens en Afrique et dans la diaspora africaine au Brésil. Fournit des processus historiques et sociaux qui évoquent les dieux et le culte en privé et en public les rites, les ressemantizando cet élément naturel pour fins liturgiques. Ainsi, l'eau et de la vie, de l'ascendance et la descendance sont mélangés dans l'interaction avec la nature, offrant une valeur exceptionnelle à lui. Ainsi, l'histoire de l'organisation de terreiros du candomblé et d'autres types de matrices de la religiosité africaine au Brésil est marqué par le bricolage religieux, où la pluralité religieuse et de la fragmentation de la dynamique des flux de la modernité, offrant une diversité de milieux religieux, ce qui permet au existence et le fonctionnement des sociétés, sans un seul agent de principe religieux par rapport à l'eau.

KEY-WORDS: l'eau, la religion afro-brésilienne, Candomblé, l'végétal.