

Ponto convergente de utopias e culturas: o Parque de São Bartolomeu

ANGELO SERPA

“Há no mundo uma completa geografia da alma. Cada nação e cada civilização tem uma geografia deste tipo. Há lugares onde se faz contato com os deuses de cima e de baixo, lugares onde há bons e maus espíritos. É como se a psique do homem original se espalhasse por toda a paisagem”
(Von Franz, 1988, p.70)

RESUMO: Ponto de convergência de povos distintos como os índios Tupinambás e os escravos africanos da Nigéria, Benin, Angola e Congo, o Parque de São Bartolomeu resiste ao longo dos séculos ao crescimento desordenado da cidade do Salvador. A beleza especial do lugar parece ter exercido um fascínio e um poder de persuasão irresistível nos índios Tupinambás, que aqui fincaram raízes e fundaram uma grande aldeia, renunciando assim aos seus hábitos nômades. Também abrigou escravos fugitivos que aqui encontraram proteção e refúgio, organizando-se por volta do ano de 1826 no chamado Quilombo do Urubu. No presente trabalho discute-se a importância histórica e sagrada do Parque para os praticantes do candomblé e o sincretismo religioso resultante do encontro das tradições indígenas e africanas. Em muitos dos terreiros de candomblé, localizados nas cercanias do Parque, as divindades indígenas (caboclos) são cultuadas lado a lado com as africanas (orixás). Entrevistas realizadas com os praticantes do candomblé, demonstram que os descendentes dos Tupinambás e dos escravos africanos se afirmaram como principais usuários do Parque de São Bartolomeu.

UNITERMOS:
candomblé,
sincretismo,
religiões afro-brasileiras,
simbolismo,
percepção ambiental,
ecologia.

Doutor em Planejamento Paisagístico e Ambiental pela Universidade de Agronomia de Viena, Áustria.

Os primeiros habitantes e usuários do Parque de São Bartolomeu foram os índios Tupinambás – uma das tribos pertencentes ao grupo Tupi-guarani que, no século XVI povoavam todo o país com seus um milhão de habitantes. Os índios Tupi-guarani que os portugueses encontraram na sua chegada ao Brasil tinham acabado de chegar à região costeira, vindos do interior da futura colônia portuguesa. Motivados pela crença que o mundo estaria chegando ao fim migraram para a costa e encontraram os portugueses acabando de chegar ao Brasil.

“Todas as tribos Tupi-guarani acreditavam em mitos que preconizavam um dilúvio ou um incêndio apocalíptico. Por outro lado, acreditavam também que poderiam escapar à catástrofe e chegar à terra prometida se migrassem para o leste e atravessassem o mar. Por isso migraram para a costa” (Gerbert, 1970, p. 27).

Mas os Tupinambás parecem ter se conformado com essa faixa de terra hoje chamada Parque de São Bartolomeu e renunciado à travessia marítima: A beleza especial do lugar, com suas cachoeiras, florestas, pântanos e morros e, principalmente, a fartura de recursos naturais que propiciavam a pesca e a caça fartas, parecem ter exercido um fascínio e um poder de persuasão irresistível nos Tupinambás, que aqui fincaram raízes e fundaram uma grande aldeia, renunciando assim à sua vida tradicionalmente nômade. Aqui parecem ter encontrado a correspondência concreta para seus mitos que preconizavam a existência de uma terra prometida.

A colonização do Brasil começa ao mesmo tempo, com a chegada dos portugueses e da ordem dos jesuítas sob a liderança do padre Manoel da Nóbrega, no ano de 1549. Os hábitos dos indígenas, considerados bárbaros pelos colonizadores (poligamia, antropofagia, etc.), foram o pretexto usado pelos padres jesuítas para a fundação de aldeias onde ensinaram aos índios os princípios do cristianismo, induzindo-os ao abandono da vida nômade e à adoção de práticas agrícolas e de domesticação de animais. A luta dos padres jesuítas contra a antropofagia revelou-se porém infrutífera, já que o consumo de carne humana tinha para os índios caráter ritualístico e era, na verdade, parte indissociável da sua cultura.

O caráter “humanitário” da missão jesuítica teve também aspectos positivos, visto que as aldeias funcionavam como uma forma de proteger os indígenas dos ataques organizados pelos comerciantes de escravos. Em suas cartas, escritas no século XVI, o padre Manoel da Nóbrega relata a fundação de uma dessas aldeias, a Aldeia de São João Evangelista, nas cercanias do Parque de São Bartolomeu.

Eram os tempos da monocultura da cana-de-açúcar no Brasil, com seus latifúndios e engenhos. Porém, para ser rentável, a cultura da cana exigia o fornecimento de grandes quantidades do produto aos compradores europeus, somente possível com a introdução de mão de obra escrava de proveniência

africana. Vestígios destes tempos ainda podem ser encontrados hoje no bairro de Pirajá e na própria área do Parque: junto às barracas que comercializam bebidas alcoólicas por exemplo, o visitante se depara com ruínas de uma construção que muitos afirmam ser de um velho engenho de cana.

A floresta do Urubu – hoje conhecida como Parque de São Bartolomeu – também abrigou escravos fugitivos que aqui encontraram proteção e refúgio, organizando-se por volta do ano de 1826 no chamado Quilombo do Urubu. Ao contrário dos grandes latifúndios de cana, aqui se plantava de tudo - inclusive árvores frutíferas como mangueiras e jaqueiras, hoje encontradas em profusão no Parque –, e não só para o consumo dos escravos agora organizados em quilombo, mas também como fonte de renda, já que o excesso de produção era trocado com as aldeias vizinhas. Independência e autonomia não eram bons exemplos para os escravos negros e, como muitos outros quilombos, o do Urubu teve vida curta e foi logo dizimado pelos portugueses.

“No ano de 1826 os escravos rebelados estabeleceram quilombo nas matas do Urubu, perto da capital da Bahia, cujas atividades agressivas contra a estrutura dominante provocou sua destruição seguida de grande número de prisioneiros quilombolas, dentre estes a escrava Zeferina que valentemente manejou o arco e a flecha, lutou com denodo antes de ser capturada” (Do Nascimento, 1980, p. 52).

Valdina Oliveira (Terreiro Tanuri-Junçara) acha que a mata do Urubu foi um espaço onde o negro pôde ser realmente negro: “E ele foi negro na sua maneira de se organizar, na sua maneira de lutar, na sua maneira de rezar também [...]. Então daí foi consolidado um lugar sagrado a partir da prática. E tem verde, tem água. Onde tem planta, tem folhas, onde tem raízes, onde tem água, aí tem todo o manancial de recursos para o culto”.

Dona Léó (Terreiro Obá-Kisê) sente falta do tempo em que ela e outros participantes do culto organizavam romarias em direção às cachoeiras do Parque: “No meu tempo a gente fazia romaria. Eu mesmo depois que fiz o santo, a romaria da gente, depois do Senhor do Bonfim, a gente foi passear o dia todo, as iaô do meu pai-de-santo, tudo foi prá lá passar o dia [...]. Ia tomar banho quem era da seita. Mas chegou ali, molhou a cabeça, já tava indo s’imbora porque o orixá pegava”.

Seu Joselito (Terreiro Taiti) também recorda com saudades desses tempos: “A gente saía de nossa casa com as obrigações e quando chegava lá, antes de chegar nos milagres, a gente ia tomar um banho de asseio naquela cachoeira que corre naquelas primeiras pedras, descendo a ladeira de Pirajá. A pessoa tomava banho ali prá dali partir para os milagres de São Bartolomeu. Era um respeito estúpido, que hoje em dia já não há mais”.

“No princípio dos anos 40, eu era menino ainda, me lembro da minha primeira participação, junto com a comunidade, das caminhadas ao São Bartolomeu, costume que já se verificava antes dos meus avós [...]. Ali sob as águas da cachoeira, éramos batizados [...]. Todos se deliciavam com as frutas do local e lanches que cada um havia levado. No final do dia retornávamos com a alma leve e pura. Na volta, os comentários giravam em torno de como o outro vira o arco-íris de dentro da cachoeira. Essas caminhadas se repetiam no mínimo duas vezes por ano” (Everaldo Duarte, Terreiro do Bogum).

Com o passar dos anos foram realizadas tantas cerimônias, consumados tantos ritos, oferendas e sacrifícios que hoje torna-se difícil separar claramente as áreas sagradas e profanas no interior do Parque de São Bartolomeu: “Sabe por que? Porque tem muito axé assentado ali [...]. Faz de conta que eu vou lá, pego um ônibus, chegando lá eu não vou fazer a obrigação na frente de todos. Então muitos procuram seu lugar lá em cima, faz seus axés lá em cima e deixa. Então vai variando, cada lugar que o senhor for tem alguma coisa de axé ali” (Tânia Maria dos Santos, Terreiro Oxumaré).

As declarações acima, colhidas nos meses de março e abril de 1992 através de entrevistas com praticantes do Candomblé em alguns terreiros de Salvador, demonstram que os descendentes dos escravos africanos de diferentes nacionalidades (principalmente da Nigéria, Benin, Angola e Congo) se afirmaram como principais usuários do Parque de São Bartolomeu. Através da prática contínua de romarias, oferendas, banhos de asseio, batizados e sacrifícios e da estreita ligação do culto com a natureza, o Parque tornou-se morada dos deuses africanos.

“O Parque é procurado pelos gratificados, sozinhos ou em grupo, que lá vão banhar-se nas fontes e nas cachoeiras, que têm os nomes evocados de suas crenças, arriar ebós nas pedras e nas árvores, consagrados aos seus orixás, aos seus voduns, aos seus encantados, aos seus inquices e seus caboclos. Porque todas essas formas postuladas de poder estão por ali naquelas águas, naquelas pedras, naqueles matos” (Costa Lima, 1992).

O mundo material e o mundo espiritual estão muito ligados na cosmologia e na prática do candomblé. Algumas substâncias e materiais desempenham um papel fundamental no culto. São vistos como portadores privilegiados de axé, de força natural, que deve ser constantemente renovada, reciclada e redistribuída entre as pessoas, as árvores, as pedras e os lugares. Os portadores de axé – chamados de “sangue” pelos praticantes do culto – podem ser divididos em três categorias (vermelho, branco e negro) e pertencer

ora ao reino animal, ora ao vegetal e ora ao mineral. A pesquisadora Juana Elbein dos Santos enumera alguns exemplos para cada uma das categorias acima citadas:

“O sangue vermelho compreende, por exemplo, o corrimento menstrual, o azeite de dendê, o cobre; o sangue branco, o sêmen, o álcool, a prata; o sangue preto, as cinzas de animais, o índigo e o ferro”
(Santos, 1986, p. 41-42).

No culto do candomblé, todos os sacrifícios e oferendas visam o equilíbrio e a harmonia da energia vital, do axé. Graças a essa energia é que todas as coisas, seres e lugares “existem”, é que o mundo e o universo “giram”. O manuseio correto das substâncias portadoras de axé pode proporcionar um equilíbrio de forças entre os mundos material (Àiyé) e espiritual (Òrum): é essa idéia de intercâmbio entre os dois mundos, de equilíbrio de energia, que explica o papel central dos sacrifícios e oferendas no candomblé.

Para entender o caráter sagrado do Parque de São Bartolomeu é necessário se deter mais nas práticas e nos ritos do candomblé. São esses ritos a expressão de uma cosmologia e visão de mundo precisas: Todos as ações dos praticantes do culto no Parque devem ser explicitadas e melhor entendidas, já que exprimem um profundo sentido estético, religioso e, por que não dizer, ecológico. Os sacrifícios e as oferendas aos deuses, as romarias às cachoeiras sagradas e a coleta de plantas rituais na área do Parque mostram uma ligação bastante forte do candomblé com a natureza, dão novos significados aos espaços e elementos naturais e fazem do Parque o local de morada de Oxumaré (orixá do arco-íris), Nanã (orixá da lama, das águas subterrâneas e dos pântanos), Oxum (orixá da água doce e da fertilidade), Obaluaiê (orixá das doenças que mantêm estreitas ligações com a terra e os troncos das árvores) e Tempo (orixá bantu da caça).

A escolha de lugares determinados no Parque para “moradia” dos orixás obedece a um critério de escolha ditado pelas características especiais do lugar e pelos elementos naturais que o compõem (presença de quedas d’água, grandes pedras ou árvores específicas, etc.). Os praticantes do culto parecem ter a capacidade de distinguir por detrás do mundo visível a presença dos seus deuses, sacralizando dessa forma o espaço físico e seus elementos formadores.

“O pessoal de Labatu, de Pirajá, muita gente ligada à seita, achou que aquele lugar ali era excelente para o culto. Porque nós achamos que ali tem muito axé, muita força. Quando a gente chega ali a gente recebe aquele ar puro, aquela simplicidade, aquela verdade. E quando a gente vê o arco-íris a gente ainda tem mais uma impressão” (Mãe Astéria, terreiro de angola).

Oxumaré é a serpente e o arco-íris. Ele seria um serviçal de Xangô (orixá do trovão), cuja principal tarefa consiste em recolher a água caída na

terra e trazê-la de volta às nuvens. Oxumaré é o senhor do movimento e da ação e ao mesmo tempo simboliza a obstinação e a perseverança. O orixá é representado freqüentemente por uma serpente, que se enrola em volta da terra para não deixar o mundo desintegrar-se. Oxumaré é homem e mulher e cultuado também como orixá da riqueza. Na Bahia é sincretizado com São Bartolomeu (cf. Verger, 1981, p. 206).

“A cobra de ouro é Oxumaré. É o arco-íris também. Ele é seis meses cobra, seis meses homem. Seis meses no seco, seis meses na água” (Seu Eliezer, terreiro Fé em Deus).

Um mito conta que Oxumaré teria sido um babalaô (advinho), explorado durante muitos anos pelo rei de Ifé, Olofin. O rei fazia freqüentes consultas com o babalaô mas pagava seus serviços com extrema parcimônia, tão pouco que Oxumaré era pobre e passava necessidades. Um dia Oxumaré foi procurado por Olokun, rainha de um reino vizinho, para que tentasse curar seu filho, vítima de um mal estranho e desconhecido. Oxumaré consegue cumprir sua missão com êxito e volta vestido a Ifé vestido com trajes azuis luxuosos e cheio de presentes dados a ele por Olokun. Ao ver Oxumaré vestido com tanta pompa, Olofin arrepende-se da sua avareza e dá a Oxumaré, ele também, presentes valiosos e um traje luxuoso, desta vez vermelho. Mas Olórun, senhor do Òrun, que já não enxergava bem, decide ter Oxumaré para sempre junto de si e o chama para compartilhar com ele o mundo espiritual, o Òrun. Mas sempre que pode, Oxumaré retorna ao mundo material, ao Àiyé, em forma de arco-íris, trazendo para os homens bem-aventurança e fortuna (cf. Verger, 1981, p. 206).

Não é só aos fiéis e praticantes do culto que o arco-íris se mostra no Parque de São Bartolomeu, todos os dias, na cachoeira que leva o nome de seu orixá, Oxumaré. Também aos não-iniciados o arco-íris aparece através da fina neblina de água formada em volta da queda d'água de dez metros de altura, cuja nascente encontra-se no interior da mata do Urubu.

Outras duas cachoeiras são consagradas a Nanã Buruku e Oxum: Elas tem origem no mesmo rio Mané Dendê, cuja nascente encontra-se fora dos limites do Parque. O rio escorre por um grande rochedo para mais à frente dividir-se em dois e desaguar num pequeno poço conhecido como bacia de Oxum. De lá o visitante pode adentrar o caminho de cimento que leva às cachoeiras do Cobre e Oxumaré, tendo do seu lado esquerdo a mata do Urubu e do seu lado direito uma área de mangue, que cobre aproximadamente um décimo da área total do Parque. Algumas trilhas dão acesso à floresta, local de moradia de Oxóssi (orixá nagô da caça) e Ossain (orixá da vegetação).

Nanã Buruku é uma divindade muito antiga, associada aos primórdios da existência. Tem um aspecto maternal e foi considerada no Daomé como ancestre feminino de todas as divindades do panteão chamado Ànágónu. Está relacionada com a lama, a terra úmida, a agricultura, a fertilidade e aos grãos. É ela quem recebe os mortos e quem garante os renascimentos, o retor-

no ao Àiyé. Fazem parte de sua parafernália os cauris, desprovidos de seus moluscos, que constituem os símbolos por excelência dos doubles espirituais e dos ancestrais, as nozes do ópe-ifá (*Elaeis idiolátrica*) e as nervuras das palmas do igi-òpe. É também o orixá da justiça e por causa de seu poder é invocada e chamada a testemunhar em todos os tipos de pactos, particularmente nas iniciações e em relação com a guarda de segredos (cf. Santos, 1986, p. 81-84).

Oxum é a divindade de um rio na Nigéria com seu nome, que corre entre as cidades de Ijexá e Ijebu. Ela é o orixá da fertilidade, patrona da gravidez e dos peixes, associada no Brasil a todos os rios, córregos e cascatas.

Quando todos os orixás chegaram à terra faziam reuniões nas quais a presença de mulheres não era permitida. Oxum não se conformava com isso e decidiu se vingar, tornando todas as mulheres do mundo estéreis. Desesperados, os orixás procuraram Olórun para saber o que estava acontecendo. Olórun pergunta então aos orixás se Oxum havia sido convidada por eles para as reuniões, afirmando que sua presença era indispensável. Ao voltarem ao Àiyé os orixás convidam Oxum e as mulheres voltam a ter filhos (cf. Verger, 1981, p. 174).

A Oxum são consagradas as partes mais profundas do rio que leva seu nome na África: o rio nasce em Igèdè, desaguando num grande lago em Leke. Nas margens do rio em Oxogbô são realizadas todos os anos festas a Oxum para lembrar seu pacto com Laro, o primeiro rei de Oxogbô. Laro, que desejava fundar uma cidade nas margens do rio, foi confrontado já na sua chegada com um acontecimento inesperado e estranho. Uma de suas filhas desaparece ao banhar-se no rio. Volta somente no outro dia, vestida majestosamente, e conta ao pai da generosidade com que foi recebida pela divindade das águas. Laro, agradecido, envia muitos presentes a Oxum, que também o agradece enviando muitos peixes para as margens do rio: um deles espirra água na direção de Laro, que ele recolhe em um recipiente para depois bebê-la e consagrar seu pacto com Oxum (cf. Verger, 1981, p. 175).

Também os orixás Obaluaiê e Tempo marcam sua presença no Parque de São Bartolomeu por meio de duas grandes pedras a eles consagradas. Enquanto a presença de Obaluaiê é explicada pelo seu parentesco com Nanã Buruku (sua mãe) e Oxumaré (seu irmão) - os três orixás são cultuados juntos em quase todos os terreiros de Salvador e partilham do mesmo altar - a presença de Tempo não encontra explicação consensual, sendo ele próprio e o seu papel no culto contraditoriamente entendidos e explicados pelos praticantes do candomblé. Segundo Costa Lima (1992), Tempo é o correspondente de Oxóssi na mitologia Bantu e portanto uma divindade da caça, o que o coloca em relação direta com os mistérios da floresta. Alguns praticantes do culto por mim entrevistados o associam, no entanto, com o tempo meteorológico, mostrando com isso desconhecimento do papel de Tempo como “deus da caça”, hoje em dia desempenhado por Oxóssi em todos os terreiros de Salvador.

Oxóssi é o patrono da caça e irmão mais novo de Ogum (orixá da

guerra e do metal). Como Ogun, Oxóssi é também um bom conhecedor dos mistérios da floresta e, por isso, tem estreita ligação com Ossain, orixá da vegetação. Nos terreiros de Salvador é contado que Oxóssi, Ogun e Exú seriam todos filhos de Yemanjá. Por causa do seu mau comportamento e indisciplina Yemanjá expulsa Exú de casa, enquanto os outros dois irmãos permanecem com ela. Ogun trabalhava como lavrador enquanto Oxóssi ia todos os dias à floresta caçar. Um babalaô adverte certa feita Yemanjá dos perigos da floresta, dizendo que ela deveria proibir Oxóssi de caçar, pois ele poderia ser enfeitiçado por Ossain e nunca mais voltar. Oxóssi não obedece à mãe e acaba enfeitiçado por Ossain, não retornando mais à casa. Ogun vai à floresta buscar o irmão e o traz de volta para Yemanjá, que, no entanto, não quer mais saber do filho desobediente. Ogun não se conforma com a intransigência da mãe e também abandona a casa. Desesperada, Yemanjá transforma-se num rio (cf. Verger, 1981, p. 113-114).

Ossain é o orixá de todas as plantas, ervas, folhas e raízes utilizadas na liturgia do candomblé. Sem Ossain não é possível a realização de qualquer cerimônia, já que o orixá dispõe da força mágica das plantas, indispensáveis para o culto. Os nomes e a utilização correta de cada planta e as palavras que evocam a sua força latente (Ofò) são o maior e mais bem guardado segredo do candomblé. Só os filhos de Ossain, os Olòdsayìn, estão autorizados a colher as plantas necessárias ao culto: elas devem ser colhidas de madrugada e em lugares “selvagens”. Os Olòdsayin devem, em estado de abstinência sexual e sem proferir palavra a quem quer que seja, pedir autorização a Ossain e deixar algumas moedas no solo, antes de iniciar a colheita (cf. Verger, 1981, p. 122-123).

“O que os santos comem é o que os homens comem” (Costa Lima, 1992). As oferendas de comidas e os sacrifícios¹ aos orixás desempenham um papel fundamental nos rituais realizados no Parque de São Bartolomeu. Essas oferendas têm caráter ritualístico e expressam o partilhar de bens materiais com o órun, o mundo espiritual dos orixás. As oferendas obedecem, no entanto, a critérios e regras específicas, que determinam o “paladar” de cada orixá. Oxumaré gosta de feijão, milho e camarão com azeite de dendê, Nanã Buruku, de galinhas de angola e cabras, para Oxum são sacrificadas cabras e oferecido mulukun, um prato com camarões, feijão, cebolas e sal ou adun, uma refeição a base de milho, mel e azeite de oliva. Para Obaluaiê oferece-se aberem (milho cozido embrulhado em folha de bananeira), galos e pipocas. Oxóssi gosta de peixe de escamas e abóbora, enquanto Ossain de milho vermelho e farofa de dendê (cf. Verger, 1981, p. 176, p. 207, p. 216, p. 240; Campolim, 1995, p. 24-25).

“O que fazemos com a paisagem está diretamente associado com a forma como a percebemos” (Finke, 1986, p. 9). O candomblé é uma religião de vivência que não se restringe somente à realização de cerimônias e rituais, mas que também influencia sobremaneira o cotidiano de seus fiéis e praticantes. A religião expressa a relação intensa entre homem e natureza e sacraliza o

¹ Sacrifícios e oferendas são chamados pelos praticantes do culto de Ebó. Sacrifício é a entrega de algo de valor e oferenda, uma espécie de presente, propriedade pessoal do doador e que expressa certo grau de iniciativa voluntária (Costa Lima, 1992).

espaço físico cotidiano, dando-lhe novos significados e modificando a percepção dos seus praticantes. A natureza é “humanizada”. Árvores, pedras, cachoeiras transformam-se em deuses, que por sua vez também podem adquirir forma humana. Os orixás dão o pano de fundo, o contexto sagrado, para que preocupações e tensões cotidianas sejam superadas e harmonizadas: o transe das iaôs (filhas-de-santo) trazem os deuses para o convívio da comunidade religiosa, torna-os de certa forma humanos. Assim, as iaôs funcionam como uma espécie de “ponte” entre o mundo real e o mundo espiritual.

Mas afinal quem são os praticantes do candomblé?

Mãe Astéria é a líder espiritual de um terreiro localizado na comunidade de Ilha Amarela, próximo ao Parque de São Bartolomeu, que conta com cerca de cem adeptos. Todos eles foram iniciados por Astéria ao longo dos seus 44 anos de candomblé. Sobre seu papel como mãe de santo ela diz o seguinte: “Eu vejo o que é preciso. Por exemplo, uma pessoa chega e diz que não está bem, então eu vou pro jogo prá ver por que aquela pessoa não está bem. Aí eu vou ver se é por falta de mentalidade daquela pessoa ou se é por falta do orixá olhar pela pessoa. Deus me deu esse direito”.

O templo é, segundo Astéria, “terreiro de Angola” (origem Bantu), mas junto às divindades africanas também são cultuadas entidades indígenas, os caboclos: “Eu tenho um caboclo que se chama caboclo gentil da guiné, que é o dono da minha casa. E há muitos anos! Já veio da minha bisavó e a minha bisavó que era índia foi pega no mato pelos cachorros”. Em estado de transe, mãe Astéria não incorpora só as entidades africanas, mas também sua parte cabocla, “dos índios”. Ela afirma que o estado de transe é muito parecido com o sono: “É uma energia que vem em nosso coração, o coração dispara... Parece como quando a gente está dormindo, não vejo nada do que está se passando”.

Em outros quatro terreiros localizados nas cercanias do Parque também foi possível constatar a presença das divindades indígenas (caboclos), cultuadas lado a lado com os orixás:

- Terreiro de Amona (“Caboclo-Angola”): a Yalorixá do templo, dona Dedé, é mãe de santo há quatorze anos e foi iniciada no culto há 27, como filha de Yemanjá (orixá das águas salgadas). O terreiro leva o nome de batismo de sua líder espiritual (“dijina”) e conta com trinta adeptos, dos quais seis são iaôs.

- Terreiro Fé em Deus (“Ketu-Caboclo”): o Babalorixá, seu Eliezer, é filho de Oiá-Yansã (orixá dos raios e tempestades) e tem “quase trinta anos dentro do candomblé”. A maioria dos cerca de vinte fiéis da casa é do interior e só vem a Salvador para as festas da comunidade. Durante as festas, quando são festejadas as divindades africanas, o pai-de-santo incorpora o caboclo, que ele também considera como o “dono da sua casa”: “Nós somos Ketu da água suja, porque se o caboclo entra não somos Ketu puro. O caboclo é angoleiro”.

- Terreiro Taiti (“Caboclo-Angola”): o pai de santo, seu Joselito, entende o candomblé como um processo dinâmico, onde se está sempre

aprendendo alguma coisa nova: “É a mesma coisa que você entrar no ginásio ou na faculdade. Você vai estudando, aprendendo... Eu ainda tou no curso, só vou terminar quando morrer”. Seu Joselito foi iniciado há 48 anos como filho do orixá do trovão, Xangô, mas recebe também um caboclo. A comunidade tem cerca de 50 adeptos, entre os quais algumas iaôs.

- Terreiro Obá-Kisê (“Ketu-Caboclo”): Dona Léo classifica o seu templo – com algumas reservas – como Yorubá (Ketu), mas ressalva que também recebe um caboclo em estado de transe. “É um Ketu da água suja. Porque Ketu puro não recebe caboclo. E eu recebo caboclo, quer dizer então que é misturado”. Dona Léo foi iniciada no culto há 60 anos, chamada, segundo ela, por Xangô em pessoa, que começou a manifestar-se no seu corpo e deixá-la em estado de transe: “Eu não sabia explicar, eu não entendia nada, viu? E quando eu vinha dar conta de mim, eu sentia que o negócio me pegou”. Ela conta que o orixá do trovão começou a usar de métodos mais violentos, começou a molestá-la:

“E eu me sentei ali no pé do peji². Então eu peguei o tal de berra-boi, botei no azeite de dendê, botei no cartucho de pólvora, chegava na vela e triscava, e minha irmã pegava a dar risada. Numa daquela, eu não sei se foi a faísca da vela que caiu, aí incendiou! Incendiou e me tomou toda. E eu: ‘me acuda, me acuda’, o povo fez de mim um galo de bozó, porque me melaram toda de azeite de dendê e o vestido veio no fogo, se o povo não chega e não mete a mão prá lascar, eu me queimava era toda. Xangô deixou a marca em mim, né, meu filho?”

Valdina Oliveira, Macota (=Equede)³ do terreiro Tanuri Junçara acredita que o sincretismo indo-africano é uma consequência do contato estreito entre os povos indígenas e os negros Bantu vindos de Angola e Congo: “Chegou angoleiro no Brasil, do início ao fim do tráfico. O povo Bantu teve desde o princípio contato com o dono da terra, e ele tinha consciência de que nem ele era o dono da terra, nem o branco. O dono da terra era o índio. E muitas vezes o índio ajudou o negro na fuga, na formação de quilombos. Então esse culto que ficou aos caboclos é o culto aos ancestrais indígenas e que ficou muito forte para nós do candomblé de angola”.

Poucos sabem que também em alguns dos terreiros Yorubá (nagô) mais tradicionais os caboclos encontraram “abrigo”: “Sabe-se igualmente que no Ilê Oxossi, um dos três terreiros nagôs fundadores, existe um assentamento para caboclo (entidade que representa o índio brasileiro junto à cosmogonia negra). Explica-se: o índio é, para o terreiro [...], o dono original da terra brasileira e, através daquela inscrição simbólica, é reverenciado do mesmo modo que os antepassados ilustres da comunidade negra, os Eguns. O próprio culto do caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais” (Sodré, 1988, p. 57).

² Peji significa para os praticantes do culto “altar de orixá”.

³ Não recebe santo. Cuida dos orixás incorporados e de seus objetos (Campolim, 1995, p. 29).

Quando Sivanilton da Mata nasceu, todos no terreiro Oxumaré sabiam, graças ao oráculo, ao ifá, que ele seria o futuro babalorixá da casa. Ele foi iniciado como filho de Oxumaré e assumiu realmente, anos mais tarde, a liderança espiritual do terreiro. Sivanilton coloca a “pureza” dos terreiros mais tradicionais da cidade do Salvador em xeque, afirmando que em todos eles se pode verificar o entrelaçamento entre as diferentes “nações africanas”: “As pessoas dizem ‘nação pura’, mas no Brasil não existe nação pura porque uma tem influência sobre a outra [...]. Os Gêge são de certa terra africana, Daomé, que hoje em dia não existe mais, é Bênin. Os Ketu vem da terra Yorubá, a Nigéria. Então o povo que veio para cá primeiramente era da nação Gêge, mas esse conhecimento foi muito pouco passado, então nós tivemos que recorrer ao Ketu”.

Mãe Astéria afirma que os deuses Bantu e os deuses Yorubá pertencem todos à mesma “família”: “Os deuses são os mesmos, mas com princípios diferentes. É como com as pessoas mortais, o meu nome é Astéria Ferreira, o seu é Angelo Serpa, a diferença é então de nome e sobrenome. É o sobrenome, são as cores, as cores de Angola são mais claras, as do Ketu mais escuras”. Já seu Joselito acha que a principal diferença está nos ritmos: “Os orixás são os mesmos, o ritmo é que muda. As cores também. A Yansã no Ketu é vermelha, e no Angola é rosa. Aí modifica muita coisa”. Como ressalta seu Eliezer também os atabaques são tocados de forma diversa: “O Ketu é tocado de baqueta e o Angola é tocado só na mão grande”. E dona Dedé afirma que “os orixás são os mesmos, as cantigas e as danças é que são diferentes”.

É verdade que todos os idiomas africanos falados no Brasil foram, com o passar do tempo, sofrendo um processo de empobrecimento, mas ainda hoje é possível observar diferenças durante a recitação dos cânticos durante os rituais e cerimônias, como descreve Valdina Oliveira: “Em relação à língua ritualística muita coisa se perdeu, já que foi uma coisa transmitida oralmente. Mas mesmo um leigo pode hoje em dia identificar diferenças no ritmo, na maneira de tocar os atabaques, na maneira de dançar, na língua que é falada nos cânticos públicos [...]. Mas para o povo de candomblé é a mesma coisa, o vento é o mesmo. Este é o verdadeiro sincretismo que existe, porque prá gente existe uma equivalência, você bota no mesmo plano, quando você trata de orixá, vodun ou inquice”.

O suposto sincretismo entre as religiões africanas e a religião católica é considerado por Valdina, no entanto, como uma falsa interpretação de alguns teóricos – na maior parte católicos – da estratégia de sobrevivência lançada pelos escravos negros no sentido de preservar a sua religião: “Quando é que o negro, que vivia num regime de escravidão, tinha alguma pequena folga? Era quando os senhores estavam folgando, festejando os seus santos católicos. Então lógico que os negros aproveitavam para fazer também suas manifestações. Foi a maneira que eles encontraram para esconder seu culto. Eles não tinham liberdade. Então diziam que estavam adorando Nossa

Senhora não sei das quantas, Senhor do Bonfim não sei dos quantos, mas isso não era, não é sincretismo. Porque sincretismo seria se você entrasse num terreiro de candomblé e na hora que você fosse fazer um rito, você cantasse também o hino do Senhor do Bonfim, de Santo Antônio não sei das quantas, e você falasse o nome deles. Mas você não tá nem aí prá eles”.

Visto deste modo o propalado sincretismo católico-africano não foi nada mais do que um disfarce com os santos católicos servindo de máscaras para os deuses africanos. Por outro lado, muitos dos praticantes mais velhos do culto parecem ter introjetado os valores do homem branco e afirmam identidade com a religião católica. Mãe Astéria, quando perguntada se vê os deuses africanos como seres humanos, afirma o seguinte: “Não, eu os vejo todos como servos de Jesus Cristo. Porque eu sou católica, não trabalho para o mal. Meu Angola é um Angola limpo, não se assenta Exú”. Confrontada com essa postura, Valdina Oliveira admite que a maioria dos praticantes do culto ainda pensa de certo modo como nos tempos da escravidão: “A nossa sociedade ainda faz com que se pense assim mesmo, não aceitam e não reconhecem o candomblé como religião. A maioria das pessoas se esconde no manto da religião católica. Pergunte se essas pessoas vão à missa regularmente. Não vão! A gente aprende que a gente não tem religião, que negro não tem religião, tem seita”.

“Os ambientalistas baianos toparam com uma visão de mundo onde a natureza é fundamental (‘sem folha não há orixá’) – e, em conseqüência, viram que nenhum discurso sobre a questão ambiental na Bahia pode passar ao largo do candomblé” (Risério, 1993, p. 3). Os terreiros de candomblé entenderam também que a preservação de áreas naturais, como o Parque de São Bartolomeu, representa para eles uma questão de sobrevivência. E é por isso que encontramos hoje em dia mães e pais de santo que junto ao discurso político e religioso também falam e discutem “ecologia”.

No dia 6 de Junho de 1993 os quatro mais antigos e tradicionais terreiros da Bahia, junto com a Secretaria Municipal do Meio Ambiente, se comprometem em manifesto público a salvar o Parque de São Bartolomeu das ações predatórias que colocam em risco a sua existência:

“Estamos aqui reunidos, no Parque de São Bartolomeu, em função de uma luta comum. O Parque de São Bartolomeu é, ao mesmo tempo, uma reserva ecológica e um lugar sagrado. Um espaço fundamental para a preservação ambiental de Salvador apresentando ainda vestígios da Mata Atlântica – e para o candomblé, área da prática de rituais e de colheita das plantas necessárias ao culto nos terreiros. Apesar de sua importância na vida da cidade, entretanto, o Parque de São Bartolomeu está hoje ameaçado. O desmatamento, a poluição e as invasões ameaçam a continuidade e a permanência dessa área verde e de todas as suas tradições históricas, culturais e religiosas.

É preciso barrar esse processo destrutivo e preservar o Parque, com todo o esplendor do seu verde e das suas pedras, árvores e cachoeiras sagradas.

Nada mais natural – e importante – que os terreiros de candomblé e a Secretaria Municipal do Meio Ambiente caminhem de mãos dadas nessa luta comum, defendendo um precioso patrimônio de todo o povo desta cidade”.

Recebido para publicação em fevereiro/1995

SERPA, Angelo. Converging point of utopias and cultures: the São Bartolomeu Park. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 177-190, october 1996.

ABSTRACT: Converging point of distinct people such as the Tupinambás Indians and African slaves from Nigeria, Benin, Angola and Congo, the São Bartolomeu Park resists to the disordered growth of the city of Salvador. The special beauty of the place seems to have exerted a fascination over the Tupinambás Indians, who founded a town there, abandoning their nomad habits. This place was also a shelter for the fugitive slaves that found there protection and help, organizing in 1826 the so-called “Quilombo do Urubu”. The present paper discusses the historical and sacred importance of the São Bartolomeu Park for the participants of the candomblé sect and the religious syncretism deriving from the indian and African traditions. In many “terreiros de candomblé” (place where the ritual is practiced) located near the São Bartolomeu Park, the Indians divinities (caboclos) are side by side with the Africans (orixás). Interviews carried out with those who follow the candomblé sect show that Tupinambás and African slaves descendants are the major users of the São Bartolomeu Park.

UNITERMS:
candomblé,
syncretism,
afro-brazilian
religions,
symbolism,
environmental
perception,
ecology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CAMPOLIM, Sílvia. (1995) Candomblé. *Super Interessante*, São Paulo, 9 (1): 18-31, janeiro.
- COSTA LIMA, Vivaldo. (1992) *Sacrifícios e oferendas: uma perspectiva antropológica*. Palestra proferida nos Seminários Preparatórios para o Curso de Guias e Guardiães. Salvador, 2 de abril.
- DO NASCIMENTO, A. (1980) *O quilombismo*. Petrópolis, Vozes.
- FINKE, P. (1986) Landschaftserfahrung und Landschaftserhaltung. Plädoyer für eine ökologische Landschaftsästhetik. In: SMUDA, M. (org.). *Landschaft*, Frankfurt.
- GERBERT, Martin. (1970) *Religionen in Brasilien*. Berlin, Colloquium Verlag.
- RISÉRIO, Antônio. (1993) Os Orixás no Terreiro da Ecologia. *Mais!*, Folha de São Paulo, 13/06.

- SANTOS, Juana Elbein dos. (1986) *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes.
- SODRÉ, Muniz. (1988) *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes.
- VERGER, Pierre. (1981) *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Currupio.
- VON FRANZ, Marie-Louise. (1988) *O caminho dos sonhos*. São Paulo, Cultrix.