

SOCIOBIODIVERSIDADE, CULTURA E NATUREZA NO TERREIRO ICIMIMÓ (CACHOEIRA / BA)

Marília Flores Seixas de Oliveira¹
Orlando José Ribeiro de Oliveira²

Resumo: Este trabalho aborda a relação entre cultura, natureza e sociobiodiversidade a partir de estudos sobre o Terreiro Ilê Axé Icimimó, de Aganju Didé, situado na zona rural de Cachoeira (BA), em pesquisa realizada no período de 2017 a 2019. Discute as especificidades da trajetória de constituição desta comunidade neste local, desde o século XIX, e apresenta alguns elementos étnico-culturais que influenciaram a constituição deste sítio, a partir de uma maneira própria de representar, de se relacionar e de interferir na natureza.

Palavras-chave: candomblé, sociobiodiversidade, cultura.

O processo histórico de ocupação territorial e a grande diversidade cultural do Brasil - aliados à imensidade geográfica e à diversidade ambiental do país - implicaram a existência de áreas de influência cultural mais próximas de uma ou outra tradição, o que modifica substancialmente as manifestações culturais e a relação com o ambiente. Saberes, conhecimentos, expressões, técnicas e práticas que fazem parte do acervo do patrimônio imaterial brasileiro - resultantes do caráter múltiplo da formação étnica do país - organizam e orientam as formas de existência, as visões de mundo e as respostas específicas às demandas enfrentadas por comunidades urbanas e rurais inseridas nos mais diversos cenários, contextos e ambientes do Brasil.

A diversidade das matrizes culturais no Brasil é, desta maneira, a base material e simbólica para a existência cotidiana de brasileiros, que vivem em contextos múltiplos e sociabilidades diversificadas, orientados culturalmente por repertórios específicos, construídos histórica, econômica e ambientalmente nas redes das relações sociais locais.

¹ Professora Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (DFCH/UESB), com Doutorado em Desenvolvimento Sustentável pela UnB e Pós-Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos (POSAFRO/UFBA). mariliaflores@uesb.edu.br.

² Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (DFCH/UESB), Doutor em Ciências Sociais (UFBA). orlando.oliveira@uesb.edu.br.

Este texto analisa a sociobiodiversidade³ de uma comunidade de candomblé – o Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didè –, localizada na zona rural de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, apresentando alguns elementos de sua formação cultural, no estreito vínculo com a natureza.

A história de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, remete ao século XVI e à implantação das culturas da cana-de-açúcar e do fumo/tabaco, tornando-se importante centro comercial desde o século XVIII, com utilização em larga escala de mão-de-obra escravizada. A região, originariamente de Mata Atlântica, sofreu, por séculos, impactos de monoculturas (cana, fumo, bambu) mas ainda conserva espaços verdes exuberantes, que permanecem, contudo, sofrendo riscos e impactos contínuos, contemporaneamente. A sociedade local é marcada por forte presença negra e por tradições culturais africanas, constituindo um núcleo de referência simbólico-religiosa profundamente enraizado no repertório de práticas e conhecimentos curativos/medicinais das comunidades de candomblé, já que a região foi berço de terreiros de várias nações, modelo litúrgico referencial para o Brasil.

O terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didè foi fundado na virada do século XIX para o século XX na zona rural de Cachoeira, numa localidade chamada Terra Vermelha, que abriga, ainda na contemporaneidade, muitas comunidades de matriz africana (grupos quilombolas, terreiros de candomblé, roças e pequenas propriedades rurais que desenvolvem agricultura familiar etc.). A localidade da Terra Vermelha, em que se encontra o Terreiro Icimimó, é uma territorialidade de maioria afrodescendente, compreendendo-se territorialidade a partir de Albagli (2004), como uma apropriação simbólica de um território (uma porção de espaço) por determinado grupo, estabelecendo elementos de coesão social que fomentam a sociabilidade e a solidariedade e sentimento de pertencimento, interferindo na constituição das identidades sociais. Majoritariamente constituídos de negros, os grupos sociais da Terra Vermelha expressam, em sua coletividade, uma cultura semelhante, mas com suas especificidades. Neste caso, pode ser classificado, em seu conjunto, como um território afrodescendente, sendo, conforme Cunha Jr. (2007, p. 71), um espaço em que se encontram grupos sociais de origens diversas, mas em que a população afrodescendente

³ Por *sociobiodiversidade*, compreende-se aqui a relação entre os bens ambientais culturais e os grupos sociais que, de alguma forma, estão historicamente vinculados à manutenção e à continuidade destes bens imateriais.

é majoritária, e em que “o espaço geográfico se revelou como base de processos da cultura, das identidades e das relações sociais das populações”. Há, ainda, neste território afrodescendente, alguns grupos quilombolas, produtores artesanais de azeite de dendê, cestaria, esteiras de palha e outros artefatos, que são vendidos à comunidade local.

Há, neste território de afrodescendente, outros terreiros históricos, na vizinhança do Icimimó (de tradição Nagô Vodum), como o Terreiro Viva Deus – *Asepo Erán Opé Olùwa* – (fundado em 1911, de tradição Ijexá), o Terreiro *Loba' Nekun* (datado de 1914, de nação Nagô e Congo), conforme Lobo (2015), além do Terreiro de Dona Mari. Em sua vizinhança e proximidade, constituem uma rede de conhecimento, antiguidade e solidariedade, em que as relações sociais se perpetuam por gerações.

O Terreiro *Aganju Didê* ou *IciMimó*, que na língua Nagô significa Xangô de pé, foi fundado por Judith Ferreira do Sacramento.

O caminho para chegar a Terra Vermelha, onde está localizado, é de aproximadamente 6 km entre a área urbana de Cachoeira e o terreiro, num caminho de ladeira sem asfalto, que dá para uma bela vista da cidade, ao mesmo tempo perigoso, cheio de curvas e despenhadeiros. Hoje, ao percorrer este caminho, vê-se o grau de dificuldades para chegar até um local de difícil acesso, onde está o último dos três históricos terreiros situados naquela região, dentre eles, o Viva Deus e o *Loba' Nekun*. (LOBO, 2015, p. 97).

No contexto histórico da fundação do Terreiro Icimimó, o acesso ao local se dava por pequenas picadas abertas que cruzavam a região, por onde as pessoas transitavam a pé ou montados em animais. A antiguidade da presença dos afrodescendentes no local se evidencia pela exuberância das árvores centenárias (mangueiras, jaqueiras, cajueiros...) que foram plantadas pelos antepassados dos que atualmente habitam a localidade e que ali ainda permanecem. Se a diversidade étnica história dos grupos sociais locais é evidenciada, por exemplo, pela variedade das nações/tradições dos terreiros de candomblé (Ijexá, Nagô, Congo, Nagô Vodum, Nagô Tedô), por outro lado, a condição afrodescendente é a característica de aproximação de todos, nesta territorialidade de referência.

As origens da comunidade tradicional do Terreiro Icimimó estão relacionadas a uma casa de candomblé mais antiga (já extinta), que ficava situada na zona rural do município vizinho de São Gonçalo dos Campos e que foi berço também de outros terreiros da região: o Terreiro da Lama Branca. Fundado pelo africano nagô Pai João, o Terreiro da Lama Branca é, por assim dizer, o “berço do axé” do Terreiro Icimimó, fundamentado nesta tradição nagô, mas também com influência jeje, afirmando-se como

sendo de nação nagô-vodum⁴. Pai João era famoso pelo poder mágico-religioso e também por seus grandes conhecimentos dos processos de cura, sobretudo utilizando práticas medicinais milenares trazidas da África, amparadas pelo uso da biodiversidade adaptada ao contexto brasileiro.

Conhecido como grande “feiticeiro”, “curandeiro” ou “calunduzeiro” (expressões utilizadas para designar os curadores africanos, que prestavam socorro e assistência medicinal à população desde o período colonial), Pai João ganhou fama e prestígio, mas também severa perseguição. Foi, inclusive, preso⁵, em 1874, no contexto da imposição do modelo higienista de saúde, tendo sido acusado de praticar rituais de “curandeirismo”, conforme pesquisa de Harding (2003). Para esta autora, no Recôncavo da Bahia do século XIX, os “feiticeiros”/sacerdotes do candomblé eram, constantemente, os principais cuidadores da saúde da maior parte dos habitantes da região, desde os afrodescendentes até os proprietários ricos e suas famílias, uma vez que não existiam políticas de saúde pública.

Registros policiais e notícias de jornais do século XIX referem-se recorrentemente ao duplo papel dos líderes religiosos afro-brasileiros, conhecidos em termos coloquiais como *curandeiros* e/ou *feiticeiros*. Numa sociedade em que médicos e farmacêuticos formados em universidades eram muito raros, curandeiros e feiticeiros africanos ou afro-brasileiros serviam como clínicos e como canais entre as energias humanas e as energias naturais/divinas. Pai João, um africano que morava na cidade de São Félix, no Recôncavo Baiano, por exemplo, foi acusado em 1874 de 'adivinhações, remoção de demônios dos corpos de pessoas, curas etc.' e um mandado de prisão lhe foi emitido. Especialmente desconcertante para a autoridade policial que registrou a ocorrência contra Pai João era o fato de que pessoas com *status* e respeitabilidade social figuravam dentre os clientes do africano. Embora Rodrigues tenha apontado que recorrer aos curandeiros-feiticeiros negros era uma prática comum entre a população da Bahia em geral no século XIX (ainda que ocorresse frequentemente de forma clandestina), parece

⁴ O terreiro Icimimó é de nação nagô, com a tradição vinculada ao yorubá, mas apresenta várias aproximações com a tradição jeje, evidenciada, por exemplo, na forma de se referir a alguns orixás, utilizando nomes dos voduns (*Ossaim*, orixá nagô, também é chamado de *Agué*, vodun jeje; *Oxóssi*, orixá nagô, também é referido como *Odé*, nome mais recorrente entre os jeje; *Iansã* (nagô) é chamada também de *Oyá* (jeje); *Oxumaré* (nagô) é chamado de *Bessém* (vodun jeje). Estes empréstimos mútuos, que se iniciaram desde África, foram intensificados nos terreiros da Bahia, na chamada fórmula jeje-nagô (padrões culturais originários dos grupos nagô-iorubá e jeje-fon).

⁵ Ainda que desde o período colonial já ocorresse a repressão às práticas mágico-religiosas de tradições não católicas, foi na segunda metade do século XIX que ela se intensificou (no contexto de imposição do modelo higienista e de controle da medicina), a partir da inclusão de três artigos no Código Penal de 1890, que, segundo Saad (2016, p.407), criaram “*mecanismos seculares reguladores de combate às práticas de feitiçaria*”: um artigo que se referia à prática ilegal da medicina, outro que proibia a prática de magia, espiritismo e “seus sortilégios” e o terceiro que extinguiu o ofício de curandeiro, vetando a prescrição de substâncias naturais. É neste contexto que Pai João vai preso.

que especialmente na região do Recôncavo – fora da capital –, onde a escassez de médicos era maior, os curandeiros-feiticeiros eram os principais responsáveis pelos cuidados com a saúde dos habitantes da região, incluindo abastados proprietários de terras e suas famílias (HARDING, 2003, pp. 77-78) [Livre tradução nossa]⁶.

Ainda no século XIX, quando Pai João atuava como sacerdote do Terreiro da Lama, ele teria recebido uma orientação direta dos deuses (do Orixá Xangô, que regia aquela casa de candomblé) para que resgatasse uma menina nigeriana do sistema escravocrata, trazendo-a para o terreiro, para ser consagrada e iniciada na religião. Assim, deu-se início à formação religiosa de Judith Ferreira do Sacramento, que, quando adulta, tornou-se uma sacerdotisa muito conhecida em toda a região.

Nos anos finais do século XIX, por divergências internas, Judith saiu do Terreiro da Lama Branca e foi para a zona rural de Cachoeira, fixando-se num sítio onde fundou o novo terreiro, o Ilê Axé Icimimó Aganju Didé⁷. Em 1919, ela adquiriu formalmente a área⁸, constituída de cerca de 21 hectares, já existindo no lugar algumas árvores (jaqueiras, mangueiras, cajueiros), a que se somaram outras, que foram sendo gradualmente plantadas, segundo o repertório de uma etnobotânica própria das religiões de matriz africana. Desde que foi adquirido, o sítio do Terreiro Icimimó sempre esteve em posse da comunidade religiosa, que foi liderada, ao longo do tempo, por zeladores e zeladoras definidas pelo processo sucessório, desencadeado a partir da morte de Mãe Judith.

⁶ Texto no original: “*Nineteenth-century police records and newspaper accounts refer repeatedly to the dual role of Afro-Brazilian religious leaders, known in the parlance of the time as curandeiros (healers) and/or feiticeiros (sorcerers). In a society where university-trained medical doctors and pharmacists were few and far between, African and Afro-Brazilian healer sorcerers served as physicians and as conduits between human and natural/divine energies. Pai João, an African living in the Recôncavo town of São Félix, for example, was accused in 1874 of ‘divination, drawing the devil of the body, curing, etc.’ and a warrant was issued for his arrest. Especially disconcerting to the police authority who filed the report against Pai João was the fact that people of some status and respectability were among the African’s clients. While Rodrigues noted that recourse to black healer-sorcerers was widespread among Bahia’s general population in the nineteenth century (albeit often surreptitious), it appears that especially in the Recôncavo region — outside the capital city — where the dearth of medical doctors was greatest, curandeiros-feiticeiros were often the principle caretakers of the health of the region’s inhabitants, including wealthy landowners and their families*” (HARDING, 2003, 77-78).

⁷ A publicação do IPAC (Lobo, 2015) confirma a genealogia do Terreiro: Judith Ferreira do Sacramento (fundadora), que foi “iniciada por João da Lama. Linha de sucessão: Tio Marcos; Mãe Chica; Maria Guilhermina; Antonio Gomes da Silva e Antonio dos Santos da Silva”. Ressaltamos que Antônio dos Santos da Silva é o atual babalaxé, sendo conhecido por Pai Duda, ou Duda de Candola.

⁸ Segundo Lobo (2015): “Filha de santo de João da Lama, pai de santo que tinha terreiro situado em São Gonçalo dos Campos, Mãe Judith adquiriu as terras para fundação do *Icimimó* em 1913, da Companhia União Fabril da Bahia, um terreno foreiro da Fábrica São Gonçalo, pela quantia de 600\$000 (seiscentos mil réis)” (LOBO, 2015, p. 97).

Com o passar dos anos, a área foi se tornando um imenso horto de plantas sagradas e medicinais, em que se encontram espécies de referência para o culto aos orixás, bem como espécies com grande poder curativo, cujo uso se perpetua a partir da tradição oral. Há, na área do Terreiro, algumas nascentes de água doce, fontes que foram sendo sacralizadas pelo uso religioso, tornando-se dedicadas às entidades espirituais cultuadas (como a Fonte das Iyabás, o Poço de Xangô e o Poço de Ogum).

O conhecimento medicinal - e religioso-curativo - das tradições de matriz africana utiliza centralmente elementos da natureza e se ancora numa maneira particular de perceber e interpretar o mundo, sendo a natureza considerada como sagrada para as comunidades religiosas do candomblé. As folhas (*ewê*⁹) têm intenso uso ritual, ao integrarem todos os atos litúrgicos que se desenvolvem nos terreiros, além do tradicional uso curativo ou medicinal, ao serem prescritas para tratamentos terapêuticos sob diversas formas (chás, infusões, macerações etc.). No século XIX, essas práticas eram fundamentais para o cuidado e o tratamento da saúde, a que se associava, muitas vezes, o tratamento dos males espirituais além dos corporais. Houve, durante o período escravocrata, um fluxo constante de produtos vindos da África¹⁰, sobretudo para satisfazer às necessidades da atuação religiosa, bem como aconteceram constantes adaptações às espécies existentes no Brasil. Desta forma, foi sendo moldada uma sociobiodiversidade associada às comunidades interpretativas de matriz africana, compondo um repertório de práticas e usos a partir da associação dos conhecimentos étnico-medicinais com os culturais-religiosos.

É nesta configuração que se constituiu, historicamente, o Terreiro Icimimó¹¹, ocupando o sítio com plantas sagradas e medicinais, sacralizando-o ritualisticamente a

⁹ Oliveira (2017) analisa, em sua tese de doutorado, os âmbitos distintos que as folhas assumem, quando passam de sua condição de coisa natural até a sua consumação (ritual/ terapêutica) no âmbito religioso, quando assume a forma de *ewê* (erva sagrada). No contexto contemporâneo, em que as áreas verdes se tornaram cada vez mais restritas e os terreiros, em geral, mais imprensados pela urbanidade, é preciso que se recorra ao mercado para se dispor das folhas necessárias às práticas rituais. No entanto, no Icimimó, todas as plantas consumidas ritual ou medicinalmente são encontradas na própria área do terreiro, a partir desta sociobiodiversidade estabelecida pela constituição religiosa do que foi sendo plantado ao longo do tempo.

¹⁰ Era recorrente o recurso à importação de plantas africanas utilizadas com as finalidades medicinais ou rituais, no contínuo fluxo de idas e vindas que ocorreu entre África e Brasil, durante o período escravocrata.

¹¹ Desde 2014 o Terreiro Icimimó é Patrimônio Cultural Imaterial da Bahia, estando inscrito no Livro do Registro Especial de Espaços de Práticas Culturais Coletivas pelo IPAC (Decreto estadual nº 15.675/14). Em 2012 foi dada entrada no processo de tombamento pelo IPHAN, cujo caráter de tombamento definitivo pelas instâncias federal (IPHAN) e estadual (IPAC) é

partir de um sistema mítico que associa os deuses a elementos da natureza, cujas raízes estão na ancestralidade que vem da África, *locus* primordial do sistema simbólico-cultural desta comunidade, de onde emana o pertencimento étnico-cultural.

São árvores e plantas sagradas, um verdadeiro horto de ervas medicinais e rituais (controlado, plantado e cuidado continuamente pela comunidade religiosa), assentamentos de orixás a céu aberto, fontes de água doce que ocupam o solo do lugar, além da área edificada. A edificação principal é uma construção de taipa, alongada, com telhado baixo, onde se encontram o salão de festas públicas (barracão), os *sabajis* (antecâmaras dos quartos-de-santo) e os quartos-de-santo com os *pejis* (altares onde estão assentadas as divindades e se depositam objetos sagrados), além de outros cômodos para o repouso dos fiéis. Há, ainda, outras edificações secundárias, como a cozinha para preparo dos alimentos rituais, o sanitário de uso coletivo, bem como outra edificação aglutinando duas pequenas residências que alojam membros da comunidade religiosa por ocasião das festas e obrigações. Uma dessas é usada continuamente como moradia pelo caseiro que cuida do local. A arquitetura dessas edificações evidencia nítidas influências dos padrões arquitetônicos africanos tradicionais, principalmente da clássica “casa de três pernas” de origem iorubá (VLACH, 1976).

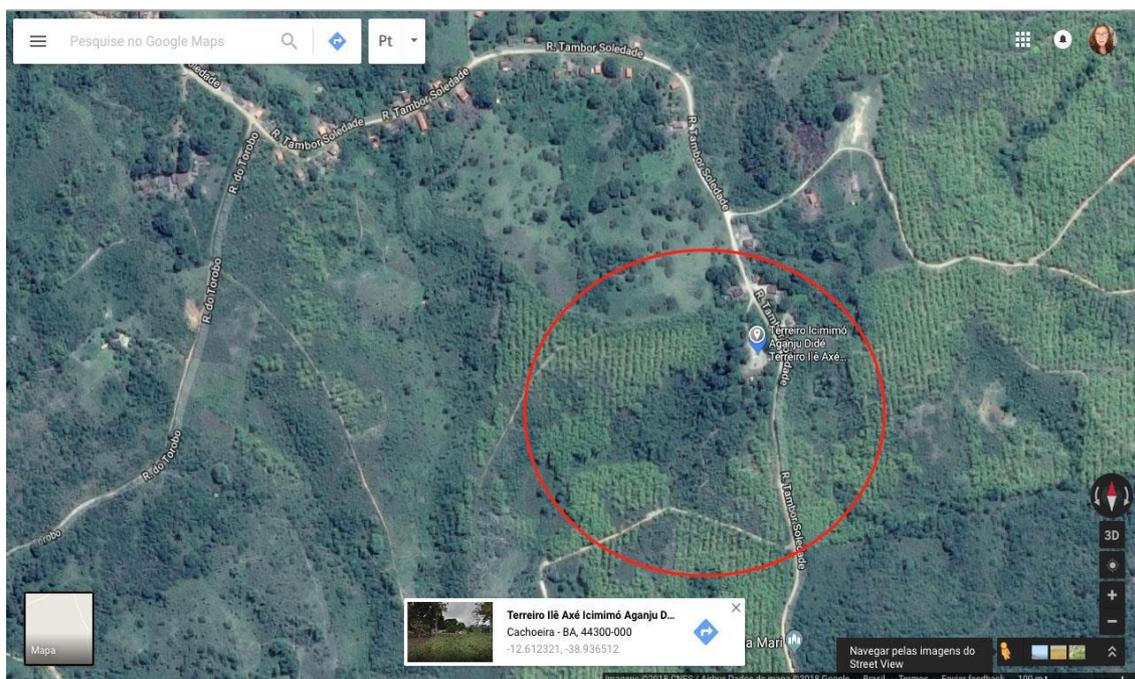


Figura 1 – Imagem aérea da área do Terreiro Icimimó destacada com um círculo (Google Maps).

aguardado com ansiedade pela comunidade religiosa, como recurso fundamental para que seja garantida a integridade da área e a proteção do patrimônio.

A comunidade, ali estabelecida por força de vínculos religiosos, é constituída por sucessivas gerações de famílias, cujo parentesco ritual tem sido o principal elemento de coesão social, em que mecanismos de solidariedade e de reciprocidade contribuem para a reprodução da mesma.

Uma grande diversidade de plantas rituais/medicinais é encontrada no sítio, sendo utilizadas pela comunidade para finalidades espirituais e curativas. Usadas em banhos iniciáticos, rituais de confirmação, preparação dos ambientes e espaços rituais, lavagem de objetos sagrados, assentamentos e outras finalidades, são descritas parcialmente no quadro anexo ao texto, elaborado durante pesquisa no Terreiro Icimimó (2018). A colheita, o manejo e a poda das plantas sagradas são realizadas pelos ogãs da casa, detentores de conhecimentos transmitidos entre gerações, num processo em que os antigos formam os iniciantes. Cada planta associa-se a um Orixá, determinando diferenças na coleta, modificada conforme o uso, havendo prescrições rigorosas quanto aos horários e ocasiões apropriados. A tradição determina também o ângulo de corte e o instrumento de coleta. Algumas destas plantas requerem plantio nos altares a céu aberto, constituindo, em seu conjunto, os assentamentos (“*atins*”) de alguns orixás de referência no Terreiro, outras plantas sofrem interdições de acesso, sendo que nem todo mundo pode tocá-las, para manter sua integridade mágica religiosa, e as técnicas obedecem a regras ancestrais.

Desta maneira, o sistema etno-ambiental do Terreiro Icimimó, construído e preservado centenariamente por esta comunidade religiosa, está associado à história do lugar e a de seus fundadores, e aos sistemas míticos e ritualísticos do grupo, registrados na memória coletiva, numa geografia mítica-espacial própria e particular. Na sociobiodiversidade do Terreiro Icimimó, a África mítica ancestral é retomada como referência para uma recriação ambiental e cultural singular, associada a uma cosmovisão epistemológica que se diverge do padrão hegemônico, pois aproxima o homem da natureza e de seus elementos.

Funcionando como uma fonte de saber e de conhecimento, a maneira de estar no mundo referenciada pela instância imaterial do candomblé constrói uma etno-espacialidade particular, vinculada à sacralização da natureza. De maneira destacada, a etnobotânica dela resultante impregna de sentidos a área do sítio do Terreiro, a partir de

uma peculiar sociobiodiversidade, com maneiras próprias de reprodução, manejo, conservação e cuidado de um horto, com grande biodiversidade¹².

O uso das plantas (*ewé*) ocupa lugar central nas práticas religiosas e nos rituais do Icimimó, marcados por um calendário litúrgico de festas e obrigações para os Orixás, destacando-se, no que se refere aos rituais de caráter público: o presente para Yemanjá, em fevereiro; a obrigação para Obaluaê (ininterrupta desde o século XIX), que acontece em julho; a festa dos erês e de Olunda, em setembro e a festa de Xangô, em dezembro. O uso das plantas está presente em todos os momentos destas festas e rituais, desde os banhos de folha que as pessoas tomam antes dos rituais até a lavagem de contas, dos animais, das oferendas, dos objetos e dos instrumentos sagrados, obedecendo a regras e saberes ancestrais, oralmente transmitidos. Em algumas dessas festas, os rituais saem do barracão para a área verde, em locais dedicados a um ou outro orixá: a área do Terreiro é considerada espaço sagrado, interpretado pela singular etno-geografia que o consagra.

A obrigação anual dedicada a Obaluaê, por exemplo, que é um ritual com mais de um século de tradição, percorre a área do sítio, entre árvores e plantas sagradas, levando oferendas para o orixá protetor da saúde e da cura. Novamente aqui as folhas estão presentes em todos os âmbitos da cerimônia ritual, desde os preparativos até o local em que se finaliza, em assentamento repleto de árvores e plantas sagradas. O conhecimento medicinal e ritual acumulado na comunidade religiosa sobre as folhas e seus usos terapêuticos atravessa o tempo e persiste, ancorado em sistemas ritualísticos e etno-agrícolas, que resultam na salvaguarda deste patrimônio imaterial e na preservação ambiental do lugar.

As narrativas míticas dos orixás, que dão a base simbólica para as práticas e os rituais, se associam em torno do lugar, constituído, assim, como um “sítio simbólico de pertencimento”, conforme estabelecido por Zaoual (2003). Para este autor, tal conceito pode ser compreendido a partir da imagem de três caixas interligadas, correspondentes a três níveis de realidade articulados, que, atuando em conjunto, representam um lugar de “encontro e ancoragem” às pessoas que se encontram a ele vinculado. Na primeira caixa estariam os mitos fundadores da comunidade (narrativas de origem, trajetórias), as crenças e as experiências acumuladas; na segunda (conceitual) se encontram os saberes

¹² Compreende-se o termo *biodiversidade* em seu sentido clássico, conforme adotado por Edward O. Wilson na década de 1980, significando toda a vida biológica no planeta em seus diferentes níveis (de genes a ecossistemas), a “variabilidade” da vida (cf. ALBAGLI, 1998).

e conhecimentos, as teorias e modelos explicativos e, na terceira (a de ferramentas), estão ancorados os modos de ação, os ofícios e os fazeres. Segundo Zaoual, o senso comum partilhado pelos integrantes de uma determinada comunidade interpretativa se constitui a partir da interação destes três âmbitos, percorrendo diferentes níveis de realidade: “mitos, ritos, sítios estão interligados” (ZAOUAL, 2003, p.55).

Pensando o candomblé do Terreiro Icimimó a partir deste modelo conceitual de Zaoual, percebe-se que o sistema de mitos e as narrativas sobre os orixás constituem-se como fundamento classificatório e explicativo para as plantas e os lugares e que os conhecimentos acumulados e transmitidos pela oralidade se refletem nas práticas atuantes sobre o corpo e seus cuidados, sejam de ordem espiritual ou medicinal, fazendo convergir as referências simbólicas da identidade cultural coletivamente partilhada. De maneira semelhante, Mãe Stela do Axé Opô Afonjá (SANTOS, 2006) ressalta o poder dos símbolos na associação com os mitos, os ritos, a arte e os costumes, na compreensão do mundo¹³.

Percebe-se, no contato com a comunidade do Terreiro Icimimó¹⁴, que a tradição oral é vital para a experiência religiosa, não apenas no que se refere ao próprio conhecimento dos ritos e demais processos religiosos, transmitidos oralmente a partir da presença e da experiência, mas também como definidora para as identidades culturais e religiosas das pessoas, de maneira semelhante ao que ocorre em outros locais filiados a religiões afro-brasileiras. Há uma concordância, nestes termos, com Risério (2004, p. 283), quando destaca a ausência de corpos doutrinários rígidos como uma das características do candomblé, sendo a tradição baseada na oralidade. Neste sentido, a oralidade vai estabelecendo a tradição, herdada dos antepassados rituais e atualizada na prática, o que constitui uma especificidade das religiões de matriz africana, diferindo-as de outras tradições religiosas que se alicerçam em textos e escritas. No candomblé, a palavra falada se encontra em outro patamar: tudo que se sabe precisa ser aprendido por transmissão oral, pela palavra pronunciada, dita e ouvida em presença.

¹³ “A gente pode dizer que um símbolo detém o poder de indicar, sugerir e estimular. Isto intensifica a afirmativa de que o mito, o rito, o culto, a religião, a arte e os costumes, assim como a consciência e os conceitos referentes à sua compreensão do mundo encontram seus fundamentos no símbolo” (SANTOS, 2006, p. 13-14).

¹⁴ A relação dos autores com o Terreiro Icimimó se iniciou desde 2011, com um vínculo constante de frequência e filiação ritual. Entre 2018 e 2019, a Profa. Dra. Marília Flores desenvolveu pesquisa de Pós-Doutorado sobre as narrativas de origem do Terreiro Icimimó, pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (POSAFRO-UFBA).

Os processos identitários vinculados às origens africanas são continuamente atualizados na vivência das manifestações culturais rítmicas e musicais das comunidades afro-brasileiras, sobretudo naquelas em que cantar e tocar tambores se associam à temática da ancestralidade, como é o caso do candomblé nagô, que apresenta uma vinculação imediata com as entidades espirituais (orixás, voduns etc.) e também com os pais e mães-de-santo, os sacerdotes anteriores da casa, em cuja filiação de axé a atualidade se funda. Ancorados por práticas culinárias, de dança e de música, com cânticos e toques específicos de atabaques, os rituais religiosos do candomblé requerem um vasto conhecimento que só é possível acumular-se ao longo do tempo, por um aprendizado processual e lento, que só é possível de acontecer na imersão comunitária, na vivência cotidiana da comunidade, a partir do contato direto dos mais velhos com os mais novos.

A diversidade cultural existente no Brasil é claramente perceptível quando se observa as manifestações culturais localmente situadas, bem como a relação de cada comunidade com a natureza. Saberes, conhecimentos, expressões, técnicas e práticas que fazem parte do acervo do patrimônio imaterial brasileiro - resultantes do caráter múltiplo da formação étnica do país - organizam e orientam as formas de existência, as visões de mundo e as respostas específicas às demandas enfrentadas por comunidades urbanas e rurais inseridas nos mais diversos cenários, contextos e ambientes do Brasil.

A comunidade interpretativa do Terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didè, que foi implantada na zona rural de uma comunidade eminentemente negra do interior da Bahia (Cachoeira), herdou de seus ancestrais nagôs-africanos uma bagagem cultural que significou também uma atuação diferenciada sobre o ambiente, o que resultou numa sociobiodiversidade própria, fundada na tradição religiosa e evidenciada na constituição da etno-geografia do sítio deste Terreiro.

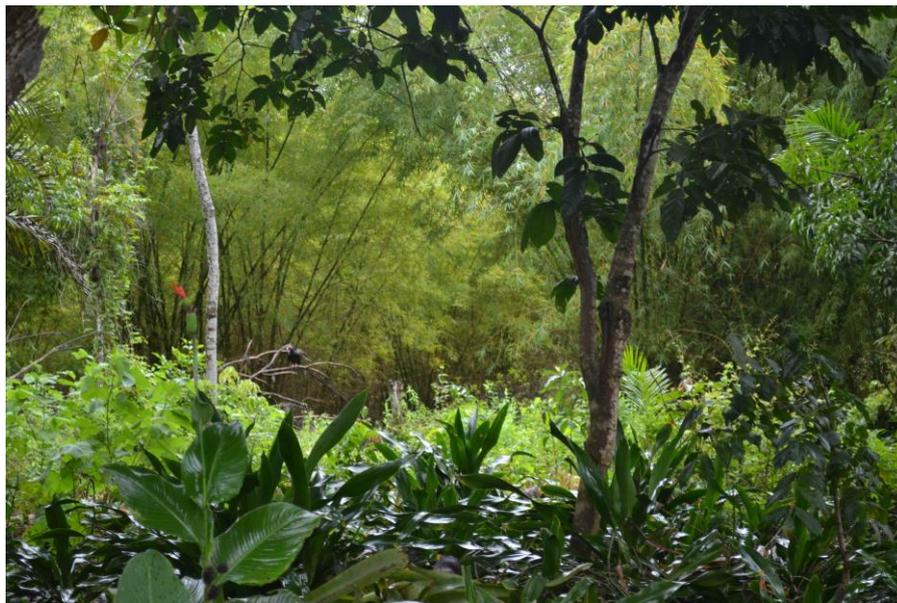


Figura 2 - Aspecto da área do sítio do Terreiro Icimimó / Foto: Marília Flores, 2016.

REFERÊNCIAS

- ALBAGLI, S. *Da biodiversidade à biotecnologia: a nova fronteira da informação*. Ciência e Informação, 1998, v. 27, nº 1.
- _____. Território e Territorialidade. IN: LAGES, Vinícius [et. al]. *Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Brasília, DF: SEBRAE, 2004.
- BARROS, J. F. P. de; NAPOLEÃO, E. *Ewé Òrìsà - Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.
- BASTIDE, R. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.
- CUNHA JUNIOR, Henrique; RAMOS, Maria Estela Rocha (orgs.) *Espaço Urbano e afrodescendência: estudo da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas*. Fortaleza: Edições UFC, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (Coord.). *História geral da África: volume 1: Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. p. 181-218.
- HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- LOBO, Graça (org.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon: IPAC, 2015. (Cadernos do IPAC, 9)

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. “Terra de Macumbeiros”: Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jeje-Nagô em Cachoeira e São Félix - Bahia. Salvador, UFBA, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, 2007. Dissertação de Mestrado.

OLIVEIRA, Marília F. S. de e OLIVEIRA, Orlando J. R. de. *Na trilha do caboclo: cultura, saúde e natureza*. Vitória da Conquista, Edições UESB, 2007.

OLIVEIRA, Orlando J. R. de. *O mercado das folhas na pedra: produção e circulação de plantas rituais/medicinais na feira de São Joaquim, Salvador (BA)*. Tese de Doutorado. Salvador, UFBA, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (PPGCS/UFBA), 2017. Disponível em <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/23813> . Acesso em 10/02/2019.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RISÉRIO, Antonio. *Uma história da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

SAAD, Luísa. A maconha nos cultos afro-brasileiros. MacRAE, Edward e ALVES, Wagner Coutinho (orgs.). *Fumo de Angola: cannabis, racismo, resistência cultural e espiritualidade*. Salvador, EDUFBA, 2016.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Ôşósi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.

TRINDADE SERRA, Ordep. J. A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxonômico. O modelo da liturgia. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006. p. 289-302.

VLACH, J. M. Affecting Architecture of The Yoruba. *African Arts*, Vol 10, no 1, Out. 1976, pp 48-53

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e Diversidade Cultural*. São Paulo: Cortez, 2003.

ANEXO – Quadro com relação de plantas rituais e medicinais cultivadas no Terreiro Icimimó, elaborado por Orlando José Ribeiro de Oliveira a partir de pesquisa de campo (2017).

Relação de algumas espécies de plantas rituais/medicinais cultivadas no Terreiro Icimimó

Nome popular	Nome científico (Espécie, Gênero, Família)
Água-de-alevante	<i>Mentha gentilis</i> L. Lamiaceae. Uso: Sinusite, pressão alta, dor de cabeça e pós-parto. Nome no candomblé: Eré Tuntún. Orixá: Oxum
Akokô	<i>Newbouldia laevis</i> Seem. Bignoniaceae
Alecrim de caboclo	<i>Croton zehntneri</i> Pax e Hoffm. Euphorbiaceae <i>Baccharis sylvestris</i> L. Asteraceae.
Alfavaca	<i>Ocimum gratissimum</i> L. Lamiaceae (Origem: Índia) - Usada como diurética, estomáquica, anti-séptica e contra doenças respiratórias. Nomes populares: alfavaca; alfavaca-do-campo; remédio-de-vaqueiro; alfavaca-cheirosa. Nome no candomblé: efínfin. Orixás: Xangô, Omulu e Exu. Uso ritual: em trabalhos contra azar e para chamar dinheiro.
Amescla	<i>Protium heptaphyllum</i> (Aubl.) Mart. Burseraceae
Arco-de-barril	<i>Cupania vernalis</i> Cambess, Sapindaceae
Aroeira	<i>Myracrodruon urundeuva</i> Allemão (Origem: Brasil) - Usada em banhos de assento após o parto, e contra afecções cutâneas, problemas do aparelho urinário e das vias respiratórias. Tem efeito anti-inflamatório, antiulcerogênico, cicatrizante. Contra hemorróidas, ferimentos na pele, gastrites, úlceras gástricas, cervicites, vaginites, gengivites, infecções de garganta e outras afecções. Nomes populares: arendiúva; aroeira; aroeira-da-serra; aroeira-do-campo; aroeira-do-sertão; aroeira-preta; caracuramira; urundeuva.
Baba-de-boi	<i>Cordia superba</i> , Boraginaceae
Babosa	<i>Aloe vera</i> Mill Liliaceae
Batatinha de teiú, batata-de-teiú	<i>Croton pedicellatus</i> Kunth, Euphorbiaceae
Bete	<i>Piper aduncum</i> L. Piperaceae
Boldo	<i>Peumus boldus</i> Mol Monimiaceae
Caatinga-de-porco	<i>Caesalpinia pyramidalis</i> Tul., Caesalpinioideae
Cajá	<i>Spondias mombin</i> L., Anacardiaceae
Canela-de-velho	<i>Miconia serialis</i> DC. Melastomafaceae
Capianga, lacre vermelho	<i>Vismia guianensis</i> (Aubl.) Choisy Clusiaceae
Capim-santo, capim limão	<i>Cymbopogon citratus</i> Stapf. Poaceae
Carqueja	<i>Borreria verticillata</i> (L.) G. Mey. Rubiaceae (Origem: América) - Usada contra diarreia, hemorróidas, erisipela, queimadura. Nomes populares: vassourinha; vassourinha-de-botão; carqueja; erva-botão; erva-de-lagarto; poaia; poaia-rosário; poaia-preta. Nome no candomblé: kànerì. Orixá: Oxossi. Uso ritual: no preparo do àgbo e em banhos para filhos de Oxossi.
Cordão-de-são-francisco	<i>Leonotis nepetaefolia</i> Benth. Lamiaceae (Origem: África e Índia) - Considerada antiespasmódica, anti-hemorragica uterina, diurética, vulnerária, estomáquica, péquica, peitoral, tônica, sudorífica, anti-reumática, contra asma, bronquite, tosse, dores reumáticas, inflamação urinária, reumatismo, nelvragias, artrites, úlceras, icterícia e para eliminar ácido úrico. Nomes populares: cordão-de-frade; cordão-de-são-francisco; catinga-de-mulata; pau-de-praga; rubim; tolonga; corimdiba. Nome no candomblé: moborò.

Cordão-de-são-francisco	Orixás: Obaluaiê e Oxossi. Uso ritual: em àgbo, em banhos purificatórios e no preparo de pós.
Dandá, junça, tiririca, capim-dandá	<i>Cyperus rotundus</i> L. Cyperaceae
Dendê	<i>Elaeis guineensis</i> N. J. Jacquin Palmae
Erva cidreira	<i>Lippia alba</i> N. E. Br. Verbenaceae
Espada de Ogum (São Jorge)	<i>Sansevieria zeylanica</i> Willd. Dracaenaceae
Fedegoso (Fabaceae)	<i>Cassia fistula</i> L. (Origem: Índia) - Usada como laxante, purgativa, adstringente e tônica, contra dores reumáticas e picada de cobra. Nomes populares: cássia-imperial; canafistula; chuva-de-ouro; tapira-coiana; fedegoso; fístula-amarela. Nome no candomblé: fitíba. Orixá: Oxossi. Uso ritual: em rituais de iniciação, banhos purificatórios e sacudimentos.
Folha-da-costa, saião	<i>Kalanchoe brasiliensis</i> Camb. Crassulaceae (Origem: Brasil) - Usada em doenças pulmonares e topicamente contra dores, inchaços, para maturar abscessos e como cicatrizante. Nomes populares: folha-da-costa; saião; folha-grossa; paratudo; erva-grossa. Nome no candomblé: òdúndún. Orixá: Oxalá. Uso ritual: em ritos de iniciação, àgbo, banhos, oferendas e para lavagem de búzios divinatórios.
Folha-de-urubu	<i>Philodendron laciniatum</i> , Araceae
Ingá	<i>Inga edulis</i> , Fabaceae Mimosoideae
Jaqueira	<i>Artocarpus integrifolia</i> L. Moraceae
Maria-preta	<i>Senna alata</i> (L.) Roxb. (Origem: Brasil) - Usada contra infestação de bactérias e fungos, impingens, pano branco, herpes, sarna, afecções na pele. Como purgativa, emenagoga e antifebril. Nomes populares: manjeroba-do-pará; manjeroba-grande; maria-preta; mata-pasto; dartrial; candelabro.
Melissa, malícia, erva-cidreira	<i>Melissa officinalis</i> L. Verbenaceae Lamiaceae (Origem: América) - Usada contra cólicas, problemas digestivos, gota, gripe, febre, dores e problemas respiratórios. Nomes populares: alfavacão; alfazema-de-caboclo; alfazema-brava; alfavaca-de-caboclo; cheirosa; salva-limão; bamburral; betônica-brava; mentrasto-graçú; melissa-de-pison; cheirosa; pataquera; betônica-branca; catônia; celine; erva-cidreira; salva-limão.
Murici	<i>Byrsonima sericea</i> D.C. Malpighiaceae
Narciso	<i>Narcissus poeticus</i> , Amaryllidaceae
Pau-brasil	<i>Caesalpinia echinata</i> Lam. Caesalpiniaceae Fabaceae
Peregum, dracena vermelha	<i>Cordyline terminalis</i> Kunth. Agavaceae Rusceae
Pindoba	<i>Attalea Oleifera</i> , Arecaceae
Pitanga	<i>Eugenia uniflora</i> L. Myrtaceae
São-gonçalinho	<i>Casearia sylvestris</i> Sw. Flacourtiaceae
Sucupira	<i>Pterodon emarginatus</i> , Leguminosae, Papilionoideae
Tapete-de-oxalá, boldo-brasileiro	<i>Plectranthus barbatus</i> Andr. Lamiaceae (Origem: Mediterrâneo) - Usada contra males do fígado, rins e estômago. Nomes populares: boldo; falso-boldo; boldo-do-reino; alumã; malva-amarga; malva-santa; tapete-de-oxalá. Nome no candomblé: ewébábá; ewúrobábá. Orixá: Oxalá. Uso ritual: em banhos de purificação.