



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
HUMANAS

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Maria Elisabete Pereira dos Santos

A Cidade do Salvador e as Águas

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Ciências Sociais do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a orientação da
Prof.^a Dr.^a Arlete Moysés Rodrigues.

- Campinas, 1999 -

UNIDADE	73C
N.º CHAMADA:	562590
V.	Ex
TOMBO BC/	40075
PROD.	278 / 00
C	☐
D	☒
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	27/04/00
N.º CPD	

CM-00134448-8

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Sa 59 c Santos, Maria Elisabete Pereira dos
A cidade do Salvador e as águas / Maria Elisabete Pereira dos
Santos. - - Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Arlete Moysés Rodrigues.
**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

1. Simondon, Gilbert, 1924-1989. 2. Água. 3. Salvador (Ba) -
Meio ambiente. 4. Candomblé. 5. Mito. I. Rodrigues, Arlete
Moysés. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

MARIA ELIZABETE PEREIRA DOS SANTOS

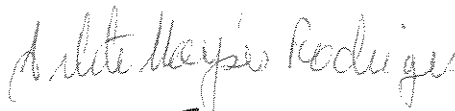
A CIDADE DO SALVADOR E AS ÁGUAS

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Arlete Moysés Rodrigues.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em ____/____/____

Banca:

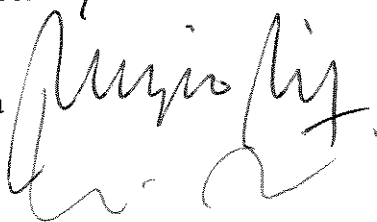
Profa. Dra. Arlete Moysés Rodrigues



Prof. Dr. Pedro Roberto Jacobi



Prof. Dr. Sérgio Salomé Silva



Prof. Dr. Henry Acserald

Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos



Novembro /99

869100028

**a minha mãe (*in memoriam*)
e a meu filho, Pedro**

agradecimentos

Arlete Moysés Rodrigues acreditou neste trabalho quando ainda era uma tênue promessa e, com sua orientação segura, competente e desafiadora, tornou-se um critério do que nele há de realidade. Júlio Braga, com imensa generosidade, abriu caminhos que tornaram possível a realização da nossa pesquisa e, de modo apaixonado, dispôs-se a falar horas a fio sobre candomblé e águas. Jaime Sodré mostrou o quão rica e complexa pode ser a relação entre candomblé e natureza. Ebomi Cidália, com sua imensa sabedoria, ensinou um modo diferente de ver as águas sagradas e a Ekedi Anita revelou quão vasto pode ser o imaginário do povo-de-santo. Agradeço, pois, a todos, bem como aos membros da banca de qualificação, os Profs. Drs. Octavio Ianni e Laymert Garcia dos Santos, cuja leitura foi benfazeja a esta tese, e também à Profa. Dra. Leila da Costa Ferreira pelo seu importante apoio no início desta aventura. Importa, enfim, manifestar meu agradecimento à CAPES pelo auxílio concedido.

SUMÁRIO

Resumo	07
Abstract	09
I - Águas, natureza e sociedade em Salvador: o século XXI e a busca de um lugar onde <i>a água seja realmente água e os peixes realmente peixes</i>	12
II - Águas e <i>crise</i> das sociedades pós-modernas: o fim do trabalho e da natureza	26
III - A dimensão ontológica da <i>crise</i> de paradigmas nas ciências da sociedade e da natureza	51
IV - Águas em Salvador	84
1. A constituição de uma <i>história das águas</i>	96
2. Problemática das águas	125
- A lógica da escassez	125
- Águas e pobreza urbana	141
- Às águas como espetáculo	162
3. As águas sagradas	184
- Águas e candomblé	193
- Candomblé e natureza	223
- O terreiro como recriação da sociedade e da natureza: candomblé e ambiente	234
V - As águas divididas: as águas como <i>bem econômico</i> e o direito às águas	242
VI - Águas	260

VII - Referências Bibliográficas	267
VIII - Anexos	286
1. Lendas dos orixás das águas	286
1.1 OLOFIN-ODUDUA cria o mundo em lugar de OXALÁ	286
1.2 Como OLOKUM torna-se a rainha das águas	291
1.3 Yemanjá	293
1.4 Oxum	296
1.5 Oxumaré	299
1.6 Disputa entre NANÃ BURUKU e OGUM	301
2. Entrevistas	304
2.1 Prof. Jaime Sodré (Ogã)	307
2.2 Prof. Dr. Júlio Braga (Pai-de-santo e antropólogo)	330
2.3 Ebomi Cidália (Ekedi)	358

Resumo

Este trabalho discute os múltiplos significados que as águas adquirem em Salvador — uma cidade que se insere de modo subordinado no atual processo de globalização. Defende-se então a tese de que a constituição de uma problemática das águas na cidade tem implicações de natureza ambiental e simbólica. Tal problemática conforma-se como *lógica da escassez e do espetáculo*, enquanto contraposta ao que qualificamos como *lógica da reciprocidade*. Dessa maneira, procura-se caracterizar, em particular, como se relacionam o comprometimento da qualidade ambiental e a radicalização de processos de dissociação entre sociedade e natureza — processos que têm significado ímpar no contexto social local e regional.

Em tempos de transformação das águas em *commodity*, as águas são, em Salvador, saúde e doença, conflito e promessa de desenvolvimento, fonte de purificação e de realização de desejos. E este complexo de relações só poderá ser devidamente explicado reportando-se aos significados das águas na história e na vida atual da cidade, às complexas relações entre tradição e pós-modernidade, enfim, aos desafios colocados pela crise das sociedades produtoras de mercadorias, da qual a problemática ambiental é um lídimo exemplo. Desafios assim colocam em questão as mais tradicionais formas de constituição e produção da natureza e da sociedade e do saber instituído e demandam novas formas de compreensão e de atuação política.

Nesse exato sentido, a problemática ambiental é paradigmática, pois sugere e demanda novas formas de conceber sociedade e natureza, o ser natural e o ser social, sujeito e objeto do conhecimento. Fundamentam, então, este trabalho formulações teóricas como as de

Gilbert Simondon, que, em sua busca pela recomposição de unidades, estimula a crítica às dualidades fundantes do pensamento moderno, buscando a recomposição de laços perdidos entre sociedade e natureza e entre sujeito e objeto do conhecimento. Sua concepção de história e seu conceito de individuação inspiram este trabalho no entendimento do quão diversos e complexos podem ser os desafios por que passamos neste final de século e de quão instigantes podem ser as relações entre Salvador e as águas.

Abstract

This work discusses the multiple meanings that water acquires in Salvador — a city which is inserted, in a subordinate way, in the current globalization process. Thus, it defends the thesis that the constitution of a set of problems derived from water in the city has implications of environmental and symbolic nature. Such a set of problems shapes itself as *the logic of scarcity and of the spectacle* when opposed to what we qualify as *the logic of reciprocity*. This way this thesis tries to characterize, in particular, how the environmental quality jeopardy and the radicalization of dissociation processes between society and nature relate — processes which have unique meaning in the local and regional social context.

In times of transformation of water into commodity, the water in Salvador is health and sickness, conflict and promise of development, source of purification and of fulfillment. And this complex of relationships can only be properly explained by referring to the meanings of water in the history and the present life of the city, to the complex relationships between tradition and post-modernity, ultimately, to the challenges issued by the crisis of the goods-producing societies, of which crisis the environmental set of problems is an authentic example. Challenges like those put in question the most traditional forms of nature and society constitution and production, show limits of the instituted knowledge and demand new forms of understanding and political acting.

With this exact meaning, the environmental set of problems is paradigmatic, for it suggests and demands new forms of conceiving society and nature, the natural being and the social being, subject and

object of knowledge. Thus, theoretical formulations like the ones of Gilbert Simondon are the basis for this work. In his search for the recomposition of units, Simondon stimulates criticism of the dualities which are the grounds to modern thought by searching the recomposition of bonds lost between society and nature and between subject and object of knowledge. His conception of history and his concept of individualizing inspire this work with the understanding of how diverse and complex the challenges we face this end of century can be and of how the relationships between Salvador and water can be instigating.

*"O século 21 terá que reinventar a relação
do homem com a terra."*

Virilio, 1997.

I. águas, natureza e sociedade em Salvador: o século XXI e a busca de um lugar onde *a água seja realmente água e os peixes realmente peixes*

Italo Calvino, em *Marcovaldo e as Estações na Cidade*, relata-nos um interessante exemplo de tentativa de reencontro com a natureza, com a boa e velha natureza, nas grandes cidades. Marcovaldo, melancólico e sonhador, não tem olhos propícios à leitura dos signos da vida urbana, da sociedade de consumo, e está sempre atento aos vestígios da natureza na cidade. Em sua incansável busca pela natureza perdida, vê-se enredado em situações em que as coisas mais simples parecem encerrar as mais estranhas armadilhas, em que a natureza parece uma fraude. Afinal, todos os dias a imprensa noticiava descobertas as mais espantosas nas compras do mercado: "*do queijo feito de matéria plástica, a manteiga com velas de estearina, na fruta e na verdura o arsênico dos inseticidas estavam mais concentrados do que as vitaminas, para engordar os frangos enchiam-nos com certas pílulas sintéticas que podiam transformar em frango quem comesse uma coxa deles. O peixe fresco havia sido pescado o ano passado na Islândia e seus olhos eram maquiados para que parecessem de ontem.*" Como fugir destas armadilhas senão buscando um lugar onde a natureza seja pródiga e intocada, onde "*a água seja realmente água e o peixe realmente peixe*"? (CALVINO, 1994:79/80)

Nessa busca constante, os dias de Marcovaldo tornaram-se longos e ele passa a olhar a cidade e arredores em busca de um rio. Sua atenção voltava-se principalmente para os trechos em que a água corria mais distante da estrada asfaltada. "*Certa vez se perdeu, andava e andava por margens íngremes e cheias de arbustos, e não achava nenhum atalho, nem sabia mais para que lado ficava o rio: de repente, deslocando alguns ramos, viu, poucos metros abaixo, a água silenciosa - era um*

alargamento do rio, quase uma bacia pequena e calma -, com um tom azul que lembrava um laguinho de montanha. A emoção não o impediu de averiguar embaixo entre as sutis encrespações da corrente. E, portanto, a sua obstinação fora premiada! uma pulsação, o deslizar inconfundível de uma barbatana aflorando na superfície, e depois outro, e outro ainda, uma felicidade a ponto de não acreditar nos próprios olhos: aquele era o local de reunião dos peixes do rio inteiro, o paraíso dos pescadores, talvez ainda desconhecido de todos exceto dele." (CALVINO, 1994:79/80)

Retornando para casa, cheio de alegria e de peixes Marcovaldo depara-se com o que parecia-lhe um guarda municipal.

"- Você aí! - Numa curva da margem, entre os álamos, estava parado um tipo com boné de guarda, que o olhava de cara feia.

- Eu? Qual é o problema? - retrucou Marcovaldo, pressentindo uma ameaça desconhecida contra suas trencas.

- Onde é que pegou estes peixes aí? disse o guarda.

- Hã? Por quê?

- E Marcovaldo já sentia o coração na garganta.

- Se os apanhou lá em baixo, jogue fora rápido: não viu a fábrica aqui em cima? - E indicava exatamente uma construção comprida e baixa que agora, superada a curva do rio, se avistava, além dos salgueiros, e que deitava fumaça no ar, e na água uma nuvem densa de uma cor incrível entre turquesa e violeta. - Pelo menos a água, terá notado de que cor é! Fábrica de tintas: o rio está envenenado por causa daquele azul e os peixes também. Jogue fora rápido, senão apreendo tudo.

Marcovaldo agora queria atirá-los longe o mais depressa possível, livrar-se deles, como só o cheiro bastasse para envenená-lo. Mas não queria fazer má figura na frente do guarda.

- E se os tivesse pescado mais acima?

- Aí já seria outra história. Além da apreensão, haveria uma multa. Acima da fabrica existe uma reserva de pesca. Não vê o cartaz? Bem na verdade - apressou-se a dizer Marcovaldo -, carrego a vara por carregar, pra mostrar aos amigos, mas os peixes foram comprados numa peixaria da cidade aqui perto.

- *Então nada a dizer. Só falta o imposto a ser pago para levá-lo para a cidade: aqui estamos fora do perímetro urbano.*

Marcovaldo já abria a cesta e emborcava no rio. Alguma das trencas ainda devia estar viva, pois deslizou toda contente."
(CALVINO,1994:81/82)

Marcovaldo é um triste exemplo da tentativa de reencontro com a natureza neste artefato humano que é a cidade. Qual o significado de uma tal procura em um século que sentencia o *fim da natureza e do emprego*? Em específico, em que medida as *relações entre Salvador e as águas* são um exemplo da hodierna crise ambiental, particularmente, da radicalização de processos que dissociam sociedade e natureza? As águas sempre foram presença marcante em Salvador. Por conta disso e no contexto das formas locais de organização econômica, social, cultural e religiosa, este elemento da natureza apresenta peculiar significado na vida da cidade, de modo que, em Salvador, as águas sempre foram e são elemento de confluência e conflito, substrato e substância, fonte de paradoxo, matéria e mito.

Nosso trabalho discute as relações que uma forma específica de organização sócio-espacial, a cidade, estabelece com a natureza, em particular com as águas; discute, pois, a constituição do que qualificamos como *problemática as águas*, que, em suas múltiplas faces, se materializa como transformação da abundância em escassez, como relação de conflito entre águas e pobreza urbana e como *espetacularização*. Entretanto, as relações que uma cidade como Salvador, que se insere de forma subordinada no atual processo de globalização, estabelece com as águas são bem mais complexas do que um primeiro olhar pode sugerir. Tais relações se materializam na forma de conflito, como promessa de desenvolvimento, mas também como substrato de um rico imaginário cultural e religioso, que encontra nos elementos da natureza sua referência mais forte e significativa. Assim, as relações entre Salvador e as águas colocam questões diretamente relacionadas com a qualidade do ambiente urbano, a economia e a

sociedade e também com a construção social de símbolos e práticas culturais e religiosos, secularmente instituídos na cidade.

A compreensão deste complexo conjunto de relações amplia e esgarça a noção de *crise ambiental*, passando esta a referir-se ao comprometimento da qualidade de recursos ambientais considerados fundamentais, como as águas, e à radicalização de processos de dissociação entre sociedade e natureza. Nosso desafio, então, será identificar, em Salvador, nas relações que grupos e classes sociais estabelecem com as águas, uma peculiar expressão de dilemas característicos das sociedades pós-modernas, da crise ambiental – que se traduz, em verdade, como crise das sociedades produtoras de mercadorias. Destarte, defendemos a tese de que a *problemática das águas* em Salvador (que se materializa enquanto lógica da escassez e do espetáculo e como conflito entre águas e pobreza urbana) se constitui em ameaça tanto às condições materiais de existência quanto a práticas religiosas secularmente instituídas na cidade (práticas que, a exemplo do candomblé, têm como fundamento a natureza – em especial, as águas). Tais relações são permeadas e instituídas por "projetos de desenvolvimento" e de "modernização", tecidos nas várias esferas de governo, cuja tônica é a transformação das águas em *bem econômico*, em *commodity*. Nesse sentido, Salvador constitui-se em um típico exemplo de como a crise das sociedades produtoras de mercadorias pode materializar-se em sociedades que se inserem de forma subordinada no atual processo de globalização. Salvador, cantada em prosa e verso pela prodigalidade dos seus recursos naturais e pela peculiaridade da sua cultura, ao transformar a abundância em escassez e radicalizar a mercantilização de Seres sociais e naturais, termina por fazer conviver e conflitar relações que situam tais elementos em campos ontológicos absolutamente diversos (às vezes antagônicos), radicalizando, assim, a dissociação entre manifestações sociais e condições de produção, entre sociedade e natureza.

Esta tese será explorada no **Capítulo IV** deste trabalho, quando então estabeleceremos dois recortes. O primeiro reporta-nos propriamente à qualificação do que denominamos de *problemática das águas*, ou seja, às dimensões ambiental, social e econômica das relações entre Salvador e as águas, à qualificação de como a sociedade local se reproduz e, ao fazê-lo, reitera, recria e confere significados conflitantes a este elemento da natureza. Procuraremos, então, demonstrar que a *problemática das águas* tem um duplo significado: em determinados momentos, tal *problemática* conforma-se como lógica da escassez; em tantos outros, como espetacularização. Como tais lógicas se constituem e articulam é um primeiro desafio deste trabalho. O segundo recorte reporta-nos à dimensão simbólica das águas, particularmente à relação entre candomblé e águas, ao fato desta prática religiosa fundamentar sua compreensão da sociedade e da natureza em princípios como os de "proximidade" e "semelhança" – princípios que sugerem uma contraposição em relação à *problemática das águas*. Exatamente, em que medida a pesquisa que fundamenta este trabalho confirma tais relações e contraposições? Afinal, convém reiterar, as águas em Salvador não são apenas um *problema ambiental*, elas não apenas *saciam a sede, conduzem dejetos e doenças* ou se constituem em *vantagem comparativa*; as águas também *purificam o corpo e a alma, realizam afetos, querências e desejos*.

Tal recorte dúplice tem suscitado dúvidas quanto à pertinência de tratar tais aspectos, tradicionalmente circunscritos em campos teóricos e metodológicos distintos, sob um mesmo ângulo. Não estaríamos assim correndo o risco de fazer má sociologia e má antropologia? Como relacionar "problemática ambiental" e "dimensão simbólica das águas"? Não seriam, afinal, duas teses? Pretendemos que não. O imbrincar de tais aspectos ou dimensões manifesta-se no cotidiano da cidade e da vida dos seus cidadãos. Procuraremos mesmo mostrar, ao longo deste trabalho, que o significado das águas, em Salvador neste final de século só pode ser explicitado através da articulação desses elementos, separáveis na esfera da produção do conhecimento (ao menos de uma

específica forma de produzir conhecimento), porém profundamente imbricados no imaginário e no tecido social. Deste modo, tal recorte tem tão somente uma função metodológica, e teremos cumprido os objetivos deste trabalho exatamente à medida que esvaziemos a especiosa pertinência da cisão.

Nossa exegese terá uma dimensão histórica, quando construirmos uma *história das águas*, que deverá revelar como as águas integram o processo de constituição da cidade, ou seja, o contraditório fato de a "modernização" de Salvador possibilitar tanto a melhoria da qualidade das águas quanto o seu comprometimento. Estaremos assim reafirmando que as relações entre sociedade e natureza só são devidamente equacionadas quando referidas à qualidade das complexas relações que as distintas classes sociais estabelecem entre si e para com a natureza no atual contexto de exclusão social, desregulamentação, flexibilização do trabalho e afirmação do fim da natureza. Esta recorrência histórica coloca em discussão *sob quais condições o progresso técnico implicou em progresso humano*, ou seja, em que medida o desenvolvimento tecnológico implicou na instituição de relações entre sociedade e natureza ambiental e socialmente mais adequadas.

É possível afirmar, inicialmente, que a constituição de uma *problemática das águas* em Salvador tem múltiplas faces e mesmo a noção de escassez, que eventualmente lhe possa ser associada, apresenta aqui um sentido particular. Salvador é uma cidade envolta e entrecortada pelas águas. Esta abundância é vizinha do assim chamado polígono da seca, onde a escassez absoluta das águas torna concreta e atual a previsão de que o século XXI terá na água um motivo de guerra. Entretanto, tal abundância tem progressivamente se convertido em escassez, particularmente pelos usos que transformam as águas em meio de diluição de dejetos. Quais são os elementos e práticas determinantes de tal processo, que qualificamos como *lógica da escassez* em Salvador? A resposta a esta questão deverá fornecer-nos os fundamentos

necessários à compreensão de como, sobre este substrato são tecidas relações de conflito entre águas e pobreza urbana. O processo de urbanização de Salvador, à semelhança do ocorrido em outras grandes cidades, ampliou e aprofundou as desigualdades e a exclusão. Dessa maneira, os principais problemas sócio-ambientais da cidade decorrem da complexa relação entre pobreza urbana (resultado de uma economia e mercado de trabalho estratificados e concentradores de renda) e a ausência de serviços de saneamento básico.ou estão relacionados com a precariedade dos investimentos do estado em serviços de consumo coletivo e, em particular, em saneamento.

As águas tornam-se então um problema ambiental dos mais graves, e isto se explicita da seguinte forma: apesar de ser um elemento dotado de extrema utilidade, vital à sobrevivência, à biodiversidade e ao conjunto da sociedade, as águas também são uma ameaça (decorrente da incidência de altos índices pulviométricos em uma topografia acidentada e em uma cidade favelizada) e um problema de saúde pública (em virtude da estratificação dos serviços de abastecimento, da inexistência de tratamento de águas servidas, da convivência diária com os resíduos sólidos e, em decorrência, da alta incidência de doenças de veiculação hídrica). A associação entre pobreza e acesso aos serviços de consumo coletivo, a padrões de atendimento e cobertura dos serviços de saneamento básico, é um dado estrutural das grandes cidades brasileiras e dos países "em desenvolvimento", que colocado à luz das diferenças regionais, passa a ter um peculiar significado na vida da cidade. Além de estar relacionada entre as capitais que apresentam os maiores índices de pobreza do país, Salvador também apresenta os menores percentuais de atendimento dos serviços de consumo coletivo, sendo sua distribuição das mais estratificadas e a qualidade dos serviços prestados das mais diferenciadas. Por conta dessas diferenças, a convivência diária com as águas servidas são um problema ambiental dos mais graves da cidade, sendo quase um truísmo afirmar que a *qualidade de vida em Salvador depende da gestão ambientalmente correta das águas*.

Entretanto, as águas em Salvador não são apenas aflição e doença. São também promessa de desenvolvimento, e esta é uma outra face da problemática das águas na cidade. Salvador nasce como um porto. A "Cidade da Bahia" nasceu e conformou-se com os olhos voltados para o mar, para a Baía de Todos os Santos, em direção à qual convergiam parcela expressiva da riqueza gerada no Recôncavo baiano e mercadorias produzidas nos principais centros comerciais do mundo. No atual contexto de crise da economia regional e nacional, quando a cidade busca inserir-se de forma competitiva no processo de globalização, Salvador conforma-se como uma cidade tipicamente terciária, com uma economia voltada quase exclusivamente para o comércio e a prestação de serviços, estando sua identidade no cenário nacional e internacional associada à condição de cidade *não industrial*, do *não trabalho*, cuja "vocação" seria a constituição de uma "economia do lúdico", fundada na mercantilização dos seus atributos naturais e culturais (particularmente, os da cultura afro-baiana). Nesse contexto, as águas, antes um *substrato* de caminhos por onde circulavam riquezas, tornam-se *substância* do atual processo de desenvolvimento econômico e, logo, ameaçadora promessa de transformação dos elementos da natureza e da cultura local em *espetáculo*.

Esse projeto "oficial" gesta alterações significativas na relação entre sociedade e natureza, aprofunda a mercantilização de elementos materiais e simbólicos, até então periféricos à "modernização" da economia e sociedade local. Quais as conseqüências de um tal processo de *espetacularização* da natureza e da cultura, de artificialização e conseqüente "desmaterialização" de relações que historicamente subsistiram à margem dos circuitos formais da sociedade e da economia? Seria a espetacularização uma manifestação correlata ao "gnosticismo" (manifesto nas relações mediadas por processos tecnológicos os mais sofisticados), estando esse referido a relações que têm como marca a radicalização da transformação de elementos da vida (naturais e culturais) em mercadoria? Discutiremos então em que medida noções como a de *gnosticismo tecnológico*, que expressa

profunda recusa ou afastamento da natureza (da *natura naturata* e mesmo da *natura naturans*) passa a ter uma peculiar correspondência com o processo de espetacularização. Apesar de encontrar-se à margem dos movimentos de reprodução dos setores mais avançados do capital o referido projeto dissocia o produto social das suas condições de produção, "fundo" e "figura", a "materialidade" do mundo. Com isso, a ode às águas, à natureza e às manifestações culturais de origem afro-brasileira traz, simultaneamente, a radicalização de rupturas, contra as quais historicamente se voltaram práticas culturais e religiosas, a exemplo do próprio candomblé.

E é exatamente a esta instituição religiosa que recorreremos para demonstrar que em Salvador as águas são também substrato de um conjunto de práticas culturais e religiosas. Assim, em Salvador, as águas não conformam apenas o que qualificamos como problemática das águas - e nisto reside sua peculiaridade. Mas não são exatamente estas manifestações culturais e religiosas que se constituem em objeto da economia do lúdico? Sim e não. Poder-se-ia dizer destas formas de organização e manifestação cultural e religiosa que, de forma simultânea, estão inseridas neste processo de mercantilização e também à sua margem. Assim, apesar dos modos sociais de uso e gestão das águas estarem profundamente marcados pela lógica do mercado, subsiste em Salvador um conjunto de práticas e manifestações derivadas da tradição africana, particularmente do candomblé de origem iorubá, que confere uma dimensão religiosa e mágica às águas, ampliando seus significados e atribuindo a este elemento da natureza a dupla condição de recurso e símbolo.

Salvador é uma cidade com expressiva parcela da população de origem negra, e isto tem um significado marcante na conformação de práticas e relações entre sociedade e natureza. O imaginário e os ritos do candomblé, associados à prática de "lavagem" de espaços públicos e igrejas (expressão do sincretismo religioso local), marcam e perpassam a história e a geografia da cidade. Yemanjá, rainha das águas salgadas,

entidade "mítica" de forte presença no imaginário local, faz do dia 2 de fevereiro "dia de festa no mar". Remontando ao século XVI, com a chegada de negros de origem banto e posteriormente de jejes e nagôs, esse universo de culto aos orixás, que se faz múltiplo e diverso (que busca sua afirmação e identidade, que se mescla com o catolicismo oficial e com práticas de origem espírita), só pode ser devidamente compreendido no contexto das relações de raça e classe em Salvador. Situado na histórica condição de excluído e inserido em uma estrutura religiosa profundamente hierarquizada, o *povo-de-santo* (adeptos praticantes do candomblé), perpassando a religião e a magia, gesta uma concepção de mundo na qual natureza e sociedade são concebidas a partir de princípios como "identidade" e "semelhança", tornando-se difícil estabelecer os limites entre o social e o natural, entre ser e mundo. Nesse imaginário, as águas são águas primordiais, que diluem a história e possibilitam o reinstalar de uma nova condição individual e social. As águas "limpam" o terreiro e restituem o poder à natureza. Os orixás são concebidos como entidades que encarnam simultaneamente as forças da natureza e do coletivo social. O axé é um elemento que perpassa a sociedade e a natureza, o natural e o sobrenatural, conferindo unidade a estas "esferas" da vida e da existência. A prática do candomblé requer o contato direto, não-mediatizado com a água, a terra e o "mato", demanda uma natureza não "secundarizada", que a água brote da fonte e seja respeitado o "tempo" dos elementos da natureza que estruturam seu universo.

Concretamente, como se articulam em Salvador tais relações? Em primeiro lugar, para a compreensão da *problemática das águas*, reportamo-nos à crise ambiental, aqui qualificada e compreendida como uma forma de manifestação de uma crise mais global e estrutural, qual seja, a crise das sociedades produtoras de mercadorias. A análise da problemática das águas em Salvador terá como fundamento as considerações desenvolvidas no **Capítulo II**, no qual discutiremos a constituição da dimensão global da problemática das águas o que pode ser atestada pelo crescente aumento da demanda de água potável e pelo

caráter crescentemente limitado deste recurso — contradição que lhe tem conferido valor econômico estratégico. São cada vez mais freqüentes os conflitos resultantes da falta de água, estando hoje a maior parte dos recursos hídricos do planeta comprometida pela poluição doméstica, industrial e agrícola, por desequilíbrios ambientais resultantes do desmatamento e pelo uso indevido do solo. A utilização crescente das águas subterrâneas, como alternativa à das águas superficiais já comprometidas em sua qualidade, é expressão da conformação de uma ordem da escassez. A condição de "recurso básico", fundamental, indica que a escassez das águas coloca em risco não apenas padrões de consumo mas a manutenção da própria vida e que, diante do acelerado processo de comprometimento da sua qualidade, um dos grandes desafios para o próximo século será o de garantir o abastecimento de água potável nos grandes centros urbanos. Ademais, a dimensão supranacional das principais bacias hidrográficas e a desigualdade na distribuição dos recursos hídricos no mundo transformam o acesso às águas em constante fonte de conflito. Desse modo, a progressiva redução da quantidade de água utilizável, diretamente relacionada com os modos de produção ora hegemônicos, passa a conferir-lhe valor e a atribuir-lhe a condição de mercadoria.

A análise das dimensões material e simbólica das águas em Salvador será complementada com a discussão no **Capítulo V**, de algumas intervenções do estado em relação às águas, como a recente experiência de elaboração de uma política nacional de recursos hídricos, que institui a outorga das águas e as qualifica como um *bem econômico*, sujeito a cobrança. Tais iniciativas encontram-se em sintonia com mudanças estruturais na gestão das águas que vêm ocorrendo em significativo número de países, a exemplo de Espanha, França, República Tcheca, Peru e Costa do Marfim. Essas iniciativas têm como lastro comum um discurso sobre escassez e sustentabilidade; sob esse último conceito, encontram-se as mais variadas formas de gestão, todas elas unificadas pelo princípio de que "a água será o ouro do futuro" e que "a água tem que pagar a água". A proliferação de redes que

congregam organismos voltados à gestão das águas por bacias hidrográficas e a Carta de Paris são ilustrativas da dimensão supranacional que a gestão das águas vem adquirindo e do significado da privatização dos serviços de abastecimento, com a transformação das águas em *commodity*. Os elementos fornecidos por esta pesquisa (associados à supracitada análise da ação do estado como promotor de uma economia do lúdico) deverão possibilitar a compreensão do significado da transformação da água em bem econômico em uma cidade como Salvador. Tais iniciativas do estado, em seus diversos níveis, importam ao âmago mesmo do debate sobre a necessidade de não-subordinação do *direito à água* à lógica do mercado, à condição de mercadoria, e estão inseridas no contexto de uma luta política que busca conferir aos usos das águas um caráter "social" e defende direitos sociais universais e a função "redistribuidora" do estado.

Destarte, perpassa este trabalho a noção de *crise*, que se traduz como destruição ou comprometimento da qualidade dos "recursos ambientais", como radicalização da separação entre sociedade e natureza (e correlativa e contraditoriamente pela diluição da fronteira entre ser social e natural, pela porosidade entre sujeito e objeto do conhecimento), enfim, como crise das sociedades produtoras de mercadorias, que em suas determinações mais gerais perpassa as distintas esferas e modos de organização da sociedade. Ao nos reportarmos à relação entre Salvador e águas estaremos pois caracterizando uma dentre as várias formas de materialização da *crise ambiental* — crise que termina por adquirir significado particular quando referida ao processo de transformação ou "desintegração" por que passa a sociedade brasileira. Como afirma Laymert Garcia dos Santos, ao falar-nos sobre as relações entre tecnologia e natureza no atual processo de "redescoberta" do Brasil, a "obsessão do descompasso" e a necessidade de inserir-se de forma competitiva na economia globalizada têm levado o país a abrir mão da sua diversidade sócio-biológica em troca de uma inserção no mercado globalizado. (Cf. SANTOS, 1998:passim) Salvador, de modo similar, tem procurado valer-se do que restou da natureza e das suas manifestações

culturais, transformando-as em vantagem comparativa. Desta maneira, as relações entre águas, natureza e sociedade em Salvador, por suas peculiaridades, convidam-nos a refletir sobre o conteúdo paradigmático da crise ambiental e das sociedades produtoras de mercadorias, crise que atinge, ainda que de modo diferenciado, "vencedores" e "vencidos".

Este modo de circunscrever as relações entre Salvador e as águas fundamenta-se na consideração de que tal crise é paradigmática. Ela atinge modos de produção e organização social mas também modelos teóricos e explicativos historicamente consolidados no âmbito das ciências da sociedade e da natureza. Consideramos então que o atual estado de coisas demanda teorias capazes de conceber o ser social e natural para além da condição de "objeto" e, em decorrência, de repensar a relação entre sociedade e natureza, substâncias extensa e pensante, sujeito e objeto do conhecimento, enfim, de repensar dualidades que estruturam a racionalidade moderna. A discussão que travamos em torno destas questões, no **Capítulo III**, tem como fundamento a exegese do conceito de natureza, qualificada a partir de "emblemas" como a *vital machine* – expressão de uma forma particular de conceber a natureza e a relação entre ser e mundo. Situamo-nos então no âmbito do mecanicismo, no qual a natureza é concebida à imagem e semelhança de uma máquina, sendo porém representação que não mais se contenta com a clássica imagem do relógio pois opera a partir da diluição da fronteira entre o mundo natural e social, quando não mais é possível discernir o artefato do natural. Tal representação constitui-se em exemplo de uma compreensão de natureza que a coloca na condição de objeto em contraponto ao universo mítico e religioso do candomblé, no qual natureza e sociedade são concebidas como elementos indistintos e plenos de sentido.

Para exemplificar a extensão da crise de paradigmas no campo das ciências da sociedade e da natureza, recorreremos a resultados de pesquisas no campo da neurobiologia que fornecem interessantes elementos à crítica da clássica noção de objetividade no campo das

ciências. Tais estudos colocam em discussão a separação entre substância extensa e pensante, afirmam quão indistintos podem ser estes elementos e em que medida o conceito tradicional de razão precisa ser repensado. Teceremos então algumas considerações sobre a forma como alguns clássicos circunscrevem o objeto das ciências da sociedade e como, por sua feita, algumas teorias têm buscado constituir alternativas a tais formulações. É preciso, afinal, retomar os conceitos de 'sociedade' e 'natureza' à luz de formulações que buscam a recomposição das relações entre 'substância' e 'propriedades' e sejam capazes de reportar-se, a um só tempo, ao Ser social e ao Ser natural.

Nessa trajetória, deixamo-nos guiar por Gilbert Simondon, com quem parece-nos possível identificar as variadas e múltiplas formas de relação entre sociedade, natureza e tecnologia, sem nos limitarmos a uma concepção de história ou de racionalidade, linear e dualista. Desta maneira, conceitos como os de *individação* e *fase* adquirem relevância no nosso trabalho, uma vez que nos possibilitam compreender como, em Salvador, podem conviver lógicas e relações tão diversas entre sociedade e natureza e ainda por conferirem um igual estatuto aos universos regidos pela magia e pela razão (em seu sentido mais clássico). Este "deslocamento" do estrito campo das ciências sociais para o terreno da filosofia é problemático, sobretudo pelo desafio que a obra de Simondon apresenta, a saber, a produção de uma teoria capaz de dar conta do ser no tempo, a necessidade posta à filosofia de construir uma teoria do devir, capaz de recompor processos e dimensões obscurecidas pelas atuais formas de produção do saber. Muitas são as dúvidas em relação a um empreendimento de tal envergadura e, é claro, encontra-se longe de nós a pretensão de enfrentar tal debate. Estaremos satisfeitos caso consigamos lançar alguma luz ou alguma suspeita sobre o quão complexa e contraditória pode ser a crise sócio-ambiental neste final de século, da qual Salvador e as águas são instigantes exemplos.

II. águas e *crise* das sociedades pós-modernas: o fim do trabalho e da natureza

A análise das relações entre Salvador e as águas reporta-nos ao fato de o comprometimento da qualidade das águas e sua conseqüente escassez adquirirem uma dimensão global neste final de século. Tem sido cada vez mais freqüente a referência a graves problemas vindouros em função da escassez das águas, sendo corriqueira, na grande imprensa, a referência às águas como o "*ouro do século XXI*". Recentemente, um Relatório do Banco Mundial sobre o uso sustentável dos recursos hídricos trouxe a constatação, não mais inusitada, de que as guerras no século XXI terão como motivo não o petróleo ou a política mas sim a água: "*nos dias de hoje 250 milhões de pessoas, distribuídas em 26 países, já enfrentam a escassez crônica de água; no ano 2025, serão 3 bilhões de pessoas em 52 países*".¹ Segundo a mesma fonte, a demanda mundial de água tem dobrado a cada 21 anos e, nos dias de hoje, a maior parte dos recursos hídricos do planeta está comprometida pela poluição doméstica, industrial e agrícola, por desequilíbrios ambientais resultantes do desmatamento e uso indevido do solo. Desta maneira, neste final de século, "*the demand for water is increasing and the destruction of water-dependent ecosystems has accelerates*." (EL-ASHRY, 1995:1)

Recorrendo à afirmação de que o *século XXI terá como motivo de guerra a água*, poder-se-ia afirmar que esta já é uma realidade iminente

¹ Cf. DIAS, Otávio, "Escassez pode levar à guerra da água" in *Folha de S. Paulo*, 01/10/95. Diante do tom dramático de tais afirmações, convém lembrar a consideração de que a escassez é relativa ao conhecimento de determinada época e que "*flexibility, not rigidity, characterizes the relationship of modern man to the physical universe in which he lives. Nature imposes particular scarcities, not an inescapable general scarcity. Man is therefore able, and free, to choose among an indefinitely large number of alternatives*." (BARNETT, H. & MORSE, C., 1963:11).

para países do Oriente Médio, nos quais o suprimento de água é constante fonte de conflito. Estes países dependem basicamente de três grandes sistemas fluviais e de depósitos de água subterrâneos de difícil renovação. Em 1967, um dos motivos da guerra entre Israel e seus vizinhos (a Guerra dos Seis Dias) foi justamente a ameaça, por parte dos árabes, de desviar o fluxo do rio Jordão, que fornece em torno de 60,0% da água consumida em Israel e 75,0% da água necessária à Jordânia.²

O fato é que, dentre as questões relacionadas com a gestão dos recursos considerados renováveis, aquelas relativas às águas têm se mostrado de grande urgência e universalidade. Ao contrário dos combustíveis fósseis, a água é considerada um bem essencial e, apesar de renovável, progressivamente tem diminuído a quantidade considerada utilizável.³ Rios, lagos, águas subterrâneas, vapor atmosférico, umidade do solo, oceanos, calotas polares e geleiras: são as várias formas de existência das águas, mas "*os recursos tradicionalmente utilizados para consumo humano, indústria e agropecuária, compreendem as águas doces, isto é, as cujos teores de sólidos totais dissolvidos (STD) são inferiores a um grama por litro. Tais águas ocorrem naturalmente no estado líquido, nos rios, lagos e aquíferos subterrâneos pouco profundos.*" (REBOUÇAS, 1994:26)

² Cf. "Oriente Médio é foco de tensão", in Folha de São Paulo (Caderno Mundo), 1 de outubro de 1995. Conforme dados de Rebouças, a Líbia utiliza em torno de 374% das descargas médias totais da suas águas, o Qatar 174%, o Yemen 147%, Arábia Saudita 106% e Israel 110%. (Cf. REBOUÇAS, 1994:36.)

³ Como afirma El-Ashry, "*water sustains life, it sustains our environment, and it sustains our cultures*" (EL-ASHRY, 1995:1). Tal afirmação é corroborada pela historiografia que sempre destaca a importância das águas na formação das várias civilizações. A importância da água encontra registro desde tempos antigos, quando foi considerada por muitos historiadores importante fator de desenvolvimento mas também de declínio de civilizações. Culturas estruturadas a partir da irrigação tiveram lugar às margens de grandes rios, como o Nilo, no Egito, o Tigre-Eufrates, na Mesopotâmia, e o rio Indu, no Paquistão. O declínio da cultura sumeriana na Mesopotâmia chega a ser creditada à prática da irrigação e à salinização do solo e, de forma similar, o esgotamento dos aquedutos romanos contribuiu para a transformação do Norte da África em deserto.

Segundo Arnaldo Augusto Setti, o total de água na terra no "começo" pode ser calculado em torno de 1.600 milhões de km³, dos quais parte significativa estaria retida no interior da crosta terrestre. Tal quantidade tem crescentemente diminuído e, no presente, a quantidade de água livre sobre a terra é de 1.370 milhões de km³. Apesar da aparente abundância, em torno de 97,2% deste volume são águas salgadas, não utilizáveis para consumo humano, agricultura ou uso industrial, sendo que apenas 0,6% de água doce líquida é disponível, ou seja, apenas 8,2 milhões de km³ é passível de uso: *"desse total (8,2 milhões de km³), somente 1,2% se apresenta sob forma de rios e lagos, sendo os restantes 98,8% constituídos de águas subterrâneas. Metade da água subterrânea está situada abaixo de uma profundidade de 800m. (...) Resta pois, utilizável, o total de 94.000 km³ sob a forma de rios e lagos (e 4.050.8000 km³, sob a forma de águas subterrâneas), equivalentes a uma camada de 70,3cm, considerada distribuída ao longo da face terrestre (136 milhões de km²)."* (Cf. SETTI, 1996:74)

Além da progressiva redução das águas utilizáveis, existem dois outros aspectos que merecem destaque na constituição de uma problemática das águas. O primeiro é a dimensão supranacional das principais bacias hidrográficas do mundo, pois, das 214 grandes bacias hidrográficas existentes, a grande maioria é dividida entre países. Este fato ganha relevância quando analisado da perspectiva da gestão dos recursos hídricos, sobretudo quando se leva em consideração o segundo aspecto em relevo, qual seja, a desigual distribuição das águas no mundo. Dados de 1990 do *World Resources Institute* indicam que África, Austrália, Tasmânia, Antártida e Europa apresentam as menores médias mundiais de escoamento superficial, sendo a Ásia e a América do Sul as mais privilegiadas. Este dado se traduz nos indicadores divulgados pelo Banco Mundial, segundo os quais, no Leste e Norte da África, o consumo *per capita* anual de água é de 1,247m³ (um dos mais baixos do mundo), enquanto na América do Norte é de 18,742m³ e na América Latina de 23,103m³ anuais. (Cf. REBOUÇAS, 1994:36.) Em torno de 21% dos países do mundo apresentam demandas acima de 20% das

descargas médias, o que "*significa que a escassez de recursos hídricos poderá ser fator limitante ao desenvolvimento (...)*"(REBOUÇAS, 1994:36).⁴

O Brasil apresenta uma posição relativamente favorável em relação à disponibilidade de águas, sendo possível afirmar que o Brasil possui a maior reserva hidrológica do mundo. Levando-se em conta o conjunto do território brasileiro, o potencial hídrico do Brasil é da ordem de 5604 km³/ano e, considerando-se a vazão de tributários internacionais da bacia Amazônica, este volume passa para 7906 km³/ano, o que corresponde a 53,0% do potencial total da América do Sul e 12,0% do total mundial.⁵ Isto significa que, em tese, cada brasileiro possui à sua disposição 34 milhões de litros de água. A grande maioria dos estados brasileiros (em torno de 70,0%) tem coeficiente de utilização de recursos hídricos inferior a 5%, sendo esta inclusive a situação do Estado da Bahia. Mesmo os Estados que apresentam os maiores coeficientes de utilização dos potenciais hídricos, como Paraíba e Pernambuco (com 10,0% e 17,0%), têm coeficientes inferiores aos de muitos países desenvolvidos, como Estados Unidos (19%) e Alemanha (27%). (Cf. REBOUÇAS, 1994:37) Além disso, também deve ser considerada a distribuição desigual deste recurso no conjunto do país. Apesar de possuir uma das maiores reservas de água doce do mundo, mais de 80,0% dessa reserva estão na Amazônia, onde vivem apenas 6,0% da população do país. "*Isto significa que 94,0% da população dependem dos 20,0% restantes de toda a água, o que nos obriga a pensar de forma bastante pragmática, para não faltar água, em qualidade e quantidade.*"⁶ Desse modo, apesar de tal abundância, falta água para

⁴ Dos demais países, 57,0% apresentam demanda de água inferior a 5% das descargas médias totais e 15,0% apresentam índices situados entre 10,0% e 20,0% (Cf. REBOUÇAS, 1994:36).

⁵ Cf. REBOUÇAS, 1997:2.

⁶ Cf. BIO, publicação da Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental - ABES, 1997, Ano IX - Nº4, set/dez, p.17.

irrigar o Nordeste e os arrozais no Rio Grande do Sul e as grandes cidades estão a cada dia ameaçadas de racionamento.

Nesse contexto, têm peso decisivo na determinação da escassez das águas suas formas de utilização, porquanto diretamente relacionadas com os sistemas de produção vigentes, seus respectivos sistemas tecnológicos, estruturas de gestão e padrões de comportamento. Um contundente exemplo disto é a prática da irrigação intensiva em determinados países. Atualmente, este uso representa 73% da água consumida no mundo: *"irrigation's direct contribution to world agricultural growth has been substantial, because both the irrigated area and the yield from it have expanded rapidly. However, irrigation is extremely water intensive. It takes about 1,000 tons of water to grow one ton of grain and 2,000 tons to grow one ton of rice. In Asia, where more than half of the agricultural land is irrigated, agriculture faces the most severe water problems of any continent. Irrigation comprises 82 percent of percent of total water with withdrawals in Asia; in the USA, 41 percent; and in Europe, 30 percent."* (EL-ASHRY, 1995:1.) A escassez e a salinização do solo são os resultados mais danosos dessa prática.

Ainda em relação ao modo de produção, vale registrar o dado segundo o qual um agricultor nordestino gasta em média 18 milhões de litros anuais para irrigar um hectare, trinta vezes mais que um israelense, submetido a clima igualmente seco. Além do uso excessivo, o desperdício é fator determinante da escassez. Possuindo a maior reserva de água doce do mundo, o Brasil é também um dos países que mais desperdiça água. Segundo informações do Ministério do Planejamento do Governo Brasileiro, atualmente perdem-se até 40% do volume de água tratada, isto é 4,16 bilhões de metros cúbicos por ano, quantidade que daria para abastecer 35 milhões de brasileiros.⁷ Destarte, a preocupação em torno da escassez de água potável tem sido recorrente:

⁷ Cf. DOSSIÊ Água, Ouro do Século XXI, "Patrimônio líquido mal distribuído", Relatório, in *Gazeta Mercantil*, 19 de Novembro de 1998.

"of all natural resources needed for economic development, water is a crucial element." (EL-ASHRY, 1995:1.) E mais: "as we approach the 21 st Century we find ourselves facing formidable challenges: rapid population growth (another 1 billion people will be added by the turn of the century); increasing demands for water to satisfy peoples needs, both in agriculture and expanding urban centers; failing water quality, pollution, and associated health impacts; groundwater depletion; international conflict over shared water resources; a growing worldwide energy imperative; and the uncertainties of climate change" (EL-ASHRY, 1995:2).

O discurso em torno da escassez tem múltiplos significados, servido inclusive de fundamento à tese da transformação da água em mercadoria. A escassez das águas no contexto das sociedades de mercado terminaria por conferir-lhe a condição de *"valuable natural resources"*, de *valor econômico*, de uma mercadoria que requer a adequada gestão e inserção no mercado. A noção de que a água possui valor econômico e pode ser transformada em uma *commodity* rentável e atraente é relativamente recente sendo uma novidade do mercado de capitais a criação de uma nova alternativa de investimento: a *hidrocommodity* — papel que já existe no mercado internacional (surgiu na Holanda e na Austrália nos últimos três anos e nos Estados Unidos da América apenas em 1997) e que deve chegar ao Brasil ainda em 1999. A Secretaria de Recursos Hídricos do Governo Brasileiro, em parceria com Bolsa de Mercadorias & Futuros (BM&F), vem desenvolvendo estudos para a criação deste "papel", que garantiria o fornecimento do metro cúbico de água ou de esgoto tratado.

No Brasil, como veremos mais detidamente no Capítulo V, com as mudanças introduzidas na gestão dos recursos hídricos, particularmente a partir da implantação da Lei de Recursos Hídricos de janeiro de 1997 e de Leis estaduais de gestão por bacias hidrográficas, que instituem a cobrança pelo uso da água, procura-se viabilizar os investimentos privados em uma área até então considerada pouco rentável e atrativa.

Segundo avaliação de analistas, o mercado já compreende que *"a água é um bem escasso cujo preço do metro cúbico só tende a subir nos próximos anos, configurando um bom negócio para o investidor"*⁸ Desta maneira, com valorização certa ao longo do tempo, *"a água é um investimento mais seguro que café ou soja, que sofrem oscilações de preços em função da safra e dos estoques mundiais, ou mesmo um ouro."*⁹ A cobrança pelo uso da água — e não apenas pelo seu tratamento e distribuição — deverá generalizar-se na virada do século. Ademais, a escassez já produz fenômenos impensáveis no Brasil como a reutilização das águas. Na Grande São Paulo, onde poços e rios estão esgotados, empresas compram águas servidas, por preço menor do que águas tratadas.

Com efeito, esta situação de escassez apresenta maior gravidade quando se trata das grandes cidades, pois a relação da cidade com as águas é especialmente desigual: *"da água, do manancial se retira a subsistência da cidade e a ela tudo se devolve na forma de resíduo"* (WATCHOW, 1994:164) E tudo se agrava quando à contaminação somam-se os problemas decorrentes da deficiência ou precariedade do serviço de tratamento e abastecimento de água, da associação entre quantidade insuficiente, má qualidade e descontinuidade no abastecimento, por operação e manutenção precárias.¹⁰ São por demais conhecidas as conseqüências para a saúde pública da contaminação das águas pelos despejos domésticos e industriais. Não por acaso, dados recentes da Organização Mundial de Saúde revelam que em torno de 25,0% de todos os leitos hospitalares do mundo estão ocupados por enfermos portadores de doenças veiculadas pelas águas.¹¹ Desta

⁸ Cf. DOSSIÊ *Água, Ouro do Século XXI*, "Transformação em uma atraente Commodity", Relatório, in *Gazeta Mercantil*, Quinta-Feira, 19 de Novembro de 1998.

⁹ Cf. DOSSIÊ *Água, Ouro do Século XXI*, "Transformação em uma atraente Commodity", Relatório, in *Gazeta Mercantil*, Quinta-Feira, 19 de Novembro de 1998.

¹⁰ Cf. *Semana Interamericana da Água*, promovida pela Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental ABES-RS, março de 1997.

¹¹ Cf. BIO, publicação da Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental - ABES, 1997, Ano IX - Nº4, set/dez, p.26.

maneira, um dos grandes desafios do próximo século seria garantir água com qualidade nos grandes centros urbanos. A noção de escassez, nesse caso, não nos reporta propriamente à *ausência do recurso* mas ao *comprometimento da sua qualidade* – o que termina igualmente por inviabilizar seu uso. Este é o conteúdo da problemática das águas na maioria dos países (inclusive o Brasil) que apresentam demandas inferiores a 5% das descargas médias totais, ou seja, dos países em que a problemática das águas não se traduz simplesmente em inexistência mas em comprometimento da qualidade das águas disponíveis. Desse modo, neste final de século, a deterioração da qualidade das águas superficiais e subterrâneas é gravíssimo desafio, a ser enfrentado tanto por países ricos como por países pobres.

Diante do atual quadro de comprometimento da qualidade das águas superficiais, as águas subterrâneas têm sido amiúde apresentadas como a grande alternativa para abastecimento domiciliar e industrial no próximo século. Por prescindirem de ligações à distância e de tratamento, por serem naturalmente filtradas e purificadas, argumenta-se que as águas subterrâneas seriam financeira e ambientalmente o "grande negócio" deste final de século, e exemplo disto seria o acelerado crescimento da utilização de águas subterrâneas nos países europeus e nos Estados Unidos. "*Na União Européia, o manancial subterrâneo abastece 75% dos serviços de água, atingindo mais de 90,0% em países tais como Alemanha, Áustria, Bélgica, Dinamarca, Itália, Luxemburgo, Suécia e Suíça.*" (OECD, 1989 apud REBOUÇAS, 1997:2.) Desta maneira, em muitos desses países, há localidades nas quais, devido ao comprometimento da qualidade das águas superficiais, o abastecimento é feito quase exclusivamente com águas subterrâneas, tendo sido desenvolvida sofisticada tecnologia, que possibilita, inclusive, a mistura de águas superficiais e subterrâneas, visando à melhoria da qualidade das águas.

Nos Estados Unidos, estima-se que 75,0% da população rural, 40,0% dos serviços públicos de abastecimento e a quase totalidade das

indústrias são servidos por águas subterrâneas. Sua utilização tem crescido de forma acelerada em estados como Arizona e Califórnia, e cidades como Tucson dependem inteiramente dessa fonte para abastecimento.¹² Na cidade do México, a água subterrânea abastece 80,0% da demanda de quase 20 milhões de habitantes; em Lima, também em torno de 80,0% de uma demanda de 3 milhões.¹³ No Brasil, entretanto, o uso de águas subterrâneas ainda é incipiente, conquanto em franca ascensão. Segundo estimativas da Associação Brasileira de Águas Subterrâneas (ABAS), o Brasil dispõe de 112 trilhões de metros cúbicos de reservas de águas subterrâneas. Anualmente, são abertos no país de 90 a 100 mil poços artesianos (marca em muito distante da norte americana de 900 mil poços por ano), embora não haja, a este respeito, um cadastro oficial nem mesmo monitoramento. Em verdade, os dados relativos ao uso das águas subterrâneas não são muito claros. A Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM) chega a estimar que parte substancial da população brasileira é abastecida por água subterrânea: em torno de 50 a 60%. Nos estados de São Paulo e Paraná, é considerável o número das cidades que utilizam as águas subterrâneas para abastecimento. Segundo levantamento realizado por Rebouças junto às companhias de saneamento brasileiras, as águas subterrâneas são ainda utilizadas como importante fonte para abastecimento público das cidades de São Luiz (MA), Natal (RN), Mossoró (RN), Maceió (AL) e, suplementarmente, em grande parte das regiões metropolitanas, a exemplo de Manaus (AM), Belém (PA) e Recife (PE).

Rebouças, como muitos críticos da política oficial de abastecimento e saneamento, indica o uso das águas subterrâneas como a melhor opção para o abastecimento das grandes cidades brasileiras, pois, com um potencial para o abastecimento de mais de 70,0% de nossas cidades, elas representariam uma alternativa mais adequada e barata, uma vez que "*os custos de produção do metro cúbico de água*

¹² Cf. dados in REBOUÇAS, 1997:2.

¹³ Cf. dados in REBOUÇAS, 1997:2.

potável são de ordem de centavos, ou seja, mais baratos, entre 5 a 10 vezes do que a captação, adução e tratamento das águas dos rios (...)" (REBOUÇAS, 1997:4) O uso das águas subterrâneas tem assim aparecido como alternativa à política oficial implantada no país, que, sob a orientação do PLANASA, implementou programas de abastecimento de água e saneamento orientados por uma concepção que privilegiou a realização de grandes obras. O que se verificou no Brasil foi o desenvolvimento da engenharia sanitária e não necessariamente do saneamento básico: *"Efetivamente, o Brasil ostenta marcas invejáveis de 85,0% da população urbana com rede de água, acima do nível de 70,0% recomendados pela Organização Mundial da Saúde. Lamentavelmente, ter rede não significa ter água de boa qualidade, pois mais de 60,0% das internações hospitalares têm origem em doenças de veiculação hídrica, conforme dados do último censo."* (REBOUÇAS, 1997:4.) Além disso, tem-se salientado freqüentemente: *"as indústrias estão começando a perceber que abrir poços artesianos é um bom negócio. Elas estão seduzidas por duas vantagens: a possibilidade de economizar até 50% nos seus custos mensais e a qualidade da água extraída, que dispensa tratamento."*¹⁴ Segundo levantamento do Instituto de Pesquisas Tecnológicas do Estado de São Paulo (IPT), o número de pedidos de estudos na região da Grande São Paulo para abertura de poços artesianos quintuplicou nos últimos dois anos, e os maiores interessados têm sido a indústria têxtil e a química.

Várias são as conseqüências danosas advindas do uso intensivo da água subterrânea. O uso de tais reservas e sua exploração provocam o rebaixamento do aquífero prejudicando a estabilidade do solo. A título de exemplo, a exploração desordenada das águas subterrâneas na cidade do México provocou o rebaixamento do aquífero ocasionando o afundamento do centro da capital (20 cm a cada ano), e a Catedral Metropolitana já se encontra a dois metros abaixo do nível da rua. Na

¹⁴ Cf. DOSSIÊ *Água, Ouro do Século XXI*, "Redução de até 50% dos custos seduz as indústrias", Relatório, in *Gazeta Mercantil*, 19 de Novembro de 1998.

Alemanha, a vulnerabilidade do lençol freático ficou evidente quando se constatou a penetração de hidrogênios cloro-carbônicos. A indústria alemã produz em torno de 60.000 substâncias químicas, e a produção, transporte, transbordo, armazenagem, utilização e eliminação dessas substâncias sempre trazem grande perigo ao ambiente. Outras fontes de contaminação são a adubação agrícola, o emprego extensivo de pesticidas, a poluição do ar e correspondente modificação dos solos. *"O enxofre, óxidos nítricos e o ozônio constituem a causa de acidificação adicional também nos solos, em especial nos solos das florestas, nas montanhas centrais da Alemanha. Como consequência secundária se constata, sobretudo no âmbito dos novos estados da Federação, mas também nas montanhas centrais do lado ocidental, uma maior liberação de alumínio e metais pesados geógenos. Através do lençol freático, a frente de acidificação chega aos arroios, rios e represas de água potável. Os poluentes liberados, parcialmente tóxicos, só podem ser mantidos afastados da água potável com grandes despesas."* (KLUGE / SCHRAMM, 1994:79)

Para muitos países, *economizar, mudar os padrões de consumo e deter o processo de comprometimento das águas* já são imperativos ineludíveis. No Brasil, vale ressaltar, a escassez está relacionada, sobretudo, com práticas e intervenções que terminam por comprometer a qualidade das águas superficiais e subterrâneas. *"A principal fonte de contaminação das águas superficiais é o despejo direto dos esgotos domésticos gerando um maior risco potencial à saúde por sua presença em zonas densamente povoadas. A contaminação das águas subterrâneas se deve principalmente à infiltração de excretas provenientes de fossas sépticas e redes de esgoto com manutenção insuficiente, ausência de cobertura de saneamento, infiltração de compostos tóxicos de depósitos industriais e de vertedouros de depósitos de lixo."*¹⁵ As atividades econômicas que mais contribuem

¹⁵ Cf. dados da *Semana Interamericana da Água*, promovida pela Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental ABES-RS, março de 1997.

para o comprometimento da qualidade das águas no país são as industriais (através da liberação de resíduos químicos e biológicos dos efluentes industriais, em particular, das indústrias de papel, celulose, química, petroquímica, petróleo, metalurgia, alimentação e têxtil), as de mineração (através da emissão de metais pesados, ácidos e sólidos em suspensão e hidrocarbonos) e as agrícolas (através do uso de fertilizantes e pesticidas e do emprego inadequado da irrigação). Em geral, os efluentes industriais são mais perigosos que os domésticos devido à sua toxicidade e alta concentração de matéria orgânica, apesar de serem inúmeros os produtos domésticos que contêm perigosos compostos industrializados que são lançados diretamente nos cursos d'água.

A problemática das águas, desse modo, situa-nos no contexto da assim chamada crise ecológica ou ambiental (amiúde associada a desmatamento indiscriminado, erosão do solo, destruição das espécies, emissão de gases poluentes que contribuem para a destruição da camada de ozônio, etc.) e indica a possibilidade de estar-se rompendo, como em nenhum outro tempo, limites espaciais, temporais e naturais. É como se o homem estivesse devassando as últimas fronteiras, esgarçando todas as possibilidades, exaurindo e, como que brincando de Deus, desvendando a natureza. A título de exemplo, poder-se-ia dizer que "*as águas subterrâneas de 100m de profundidade ou mais podem ter até mais de 10.000 anos de idade e apresentam, sob condições naturais, os mesmos espaços de tempo para renovação*" (KLUGE / SCHRAMM, 1994:84).¹⁶ Os mananciais subterrâneos não são como os rios, que se renovam em 15 a 20 dias. Cada poço aberto é uma nova possibilidade de contaminação e o lençol chega a demorar alguns milhares de anos para

¹⁶ A discussão em torno do uso das águas subterrâneas tem sugerido que sejam utilizadas principalmente para consumo doméstico e apenas secundariamente para uso industrial. Além disso, tem-se questionado a grande dissociação entre as causas do comprometimento da qualidade das águas e algumas concepções e instrumentos destinados a seu combate. O recurso isolado ao zoneamento e a limitação de emissões através de valores universais não dão conta da extensão e complexidade das questões envolvidas nem captam a interação existente entre os diversos segmentos do balanço da natureza. Cf. KLUGE / SCHRAMM, 1994:82.

ser despoluído. Em se tratando de um bem essencial, deve-se olhar com cuidado a abordagem que sugere que, a partir do referido quadro de escassez, a água deva ser considerada um bem econômico, uma "*commodity*", como madeira e petróleo — idéia amplamente difundida pelo Banco Mundial e materializada na forma de incentivo à privatização dos serviços de tratamento e abastecimento de água.¹⁷

A constituição de um "mercado da água" coloca em pauta sua propriedade ou formas de apropriação e a universalidade do direito que possibilita o livre acesso a este elemento da natureza. Um exemplo disto é o fato de que, para os habitantes de Moutse, à leste de Johannesburgo, na África do Sul, a água não deveria ser motivo de preocupação, uma vez que vivem perto de uma enorme barragem alimentada por um dos maiores rios africanos, o Olifants. Entretanto, a falta de água é uma constante e a população é diariamente abastecida por caminhões-pipa. Os moradores de Moutse, apesar da abundância das águas não podem ter acesso à água, que lá pertence aos fazendeiros brancos para irrigar os campos de trigo, milho e laranjais: "*Na África do Sul, a água não é considerada patrimônio nacional — ela pertence aos indivíduos por cujas terras passa.*"¹⁸ Certamente, o acesso às águas (seja na África do Sul, seja em Salvador ou em qualquer outro lugar) não depende tão-somente dos desígnios da natureza ou de soluções técnicas, tendo a constituição da problemática das águas, nestas circunstâncias, uma dimensão sobretudo política.

Importa aqui destacar a necessidade de que as contradições e conflitos de classe e as relações entre homens e natureza sejam abordadas de modo articulado. Frequentemente tende-se a priorizar e colocar em campos distintos tais relações, como se a abordagem de um destes aspectos prescindisse do outro. Como afirma Arlete Moysés

¹⁷ A esse propósito, ver trabalho de Ismail Serageldin (vice-presidente do Banco Mundial para Desenvolvimento Sustentável), "Beating the water crisis", in *Our Planet, Water*, 1983.

¹⁸ Cf. KNOCH, Eddie, "África do Sul revê propriedade da água", in *Folha de São Paulo* (Caderno Mundo), 5 de maio de 1996.

Rodrigues, "*os problemas ecológicos parecem, à primeira vista, referir-se apenas às relações homem-natureza e não às relações dos homens entre si. É preciso, assim, ter cuidado para não ocultar a existência de classes sociais para compreender a problemática ambiental em sua complexidade, pois os problemas ambientais dizem respeito às formas como o homem em sociedade apropria-se da natureza.*" (RODRIGUES, 1996:2)

Neste final de século, o rompimento com limites espaciais e temporais, como diria Anthony Giddens, instaura um conjunto de *incertezas*, e as intervenções na sociedade e na natureza (assim como o conhecimento que se constitui em seu fundamento) passam a estar envoltas em *imprevisibilidade* e *risco*. Caso seja possível colocar a questão nestes termos, *o que poderia ser feito e dito acerca do homem e da vida neste final de século?* Tal formulação inspira-se na crítica que Giddens tece ao capitalismo, à influência do conservadorismo filosófico (como o liberalismo, ora estranhamente radical), ao pensamento ecológico (porque, envolto na "falácia naturalista", buscaria desesperadamente a preservação, restauração e conserto de uma natureza que não mais existe) e ao socialismo (que passa a assumir uma postura defensiva e restauradora). Tais críticas conduzem-no a afirmar o fim da natureza, a defender a constituição de uma "ordem pós-escassez", fundada na restauração de solidariedades danificadas, na democratização da democracia, e a perguntar-se sobre as possibilidades de uma vida em um mundo de tradições perdidas e natureza socializada. (Cf. GIDDENS, 1996:235)

É quase um lugar-comum a afirmação de que vivemos uma profunda "crise" nos modos de produção e organização da vida social e nas formas de conhecê-la. Poder-se-ia decerto afirmar que o sentimento atualmente compartilhado de que existe uma *crise do nosso tempo* não é exclusivo deste final de século, e a história está repleta de construções semelhantes. Ou mesmo que não seria lícito juntar, reduzir processos de mudança sob o denominador comum de *crise* (Cf. LEFORT, 1996:44 e

passim). Poder-se-ia ainda falar de uma crise da noção de "crise", tal a extensão com que esta noção parece perpassar as esferas da vida. Enfim, reportando-se à crise da razão ocidental, há mesmo quem afirme que esta seria, em verdade, coetânea ao seu próprio nascimento. Muitas das tentativas de explicação do atual processo de globalização fundamentam-se em uma noção de crise como superação de parâmetros instituídos pela economia capitalista do pós-guerra, à formulação de novas percepções e conceituações do tempo e espaço à constituição de uma sociedade pós-moderna. Várias são as consequências derivadas deste tipo de formulação. Reverte-se como um dado positivo indevidamente associado ao propalado "triunfo" da sociedade de mercado, à idéia de que a sociedade deve ser regulada como um mercado, reduzindo tanto quanto possível a intervenção do Estado. Esta versão "liberal" do atual processo de transformação geralmente destaca a dimensão homogeneizante da globalização (a constituição de uma "sociedade global") e confere pouca ênfase a diferenças e antagonismos no âmbito de cada país e em suas relações recíprocas. Correlativamente, e de modo genérico a noção de "crise ambiental" afirma a idéia de que a sociedade encontra-se diante de limites impostos pela natureza, requerendo sua superação e a instituição de relações de outra qualidade.

Cabe a seguir precisar a noção de crise utilizada ao longo deste trabalho, questionar em que termos seria possível falar da superação dos fundamentos instituintes da modernidade e em que medida o atual processo de universalização das questões sócio-ambientais e das relações econômicas possibilita a constituição de uma condição pós-moderna. Frequentemente, tem-se afirmado que as sociedades atuais distinguir-se-iam, afinal, das formações sociais que lhes foram anteriores tanto por estabelecerem formas de interconexão social que cobrem o globo, como também por alteram profundamente as mais íntimas e pessoais características da existência quotidiana. Acontecimentos pontuais podem ser modelados por processos localizados a extrema distância, e essa possibilidade redefine as noções de tempo e espaço, descontextualiza e reorganiza relações sociais e da sociedade para com a

natureza, desloca a vida social da fixidez, enfim, redefine as relações entre tradição e modernidade.¹⁹ Seria peculiar às sociedades neste final de século o fato de que, neste novo tempo, *"não mais existem territórios e formas de vida cujas existências não sejam, de uma maneira ou de outra, influenciadas pela ciência, pela tecnologia e pelos equipamentos do Estado e do mercado capitalista"* (ARAÚJO, 1998:65).

Essa noção de crise, a saber, consubstancia-se na idéia de não mais ser possível deduzir o presente de imagens do passado: o presente não mais iluminaria o futuro e *viveríamos em um tempo sem precedentes*. É como se estivéssemos vivenciando um tempo no qual duvidamos das nossas possibilidades e limites e nos tornamos incapazes de pensar ou nomear o que somos, como se a compreensão do mundo escapasse inteiramente às categorias de pensamento instituídas. A globalização, elevada à condição de conceito, reporta-nos ao que consideramos como o fundamento da crise das sociedades modernas; à mundialização de processos e de relações econômicas, sociais e ambientais e conseqüente modificação na divisão internacional do trabalho, à flexibilização da produção, dos processos e do mercado de trabalho e do consumo. Segundo Giddens, tal característica não aponta no sentido da superação da modernidade mas antes da radicalização e universalização dos traços que lhe são mais característicos. Este final de século caracterizar-se-ia, assim, por esgarçar e realizar de forma plena traços essenciais da modernidade – o que aliás tornaria a idéia de "superação" contida no termo "pós-modernidade" destituída de sentido. Ao defender tal tese, Giddens distancia-se do vasto campo teórico que afirma a substituição de um sistema e modo de produção industriais por um de outra *natureza*, fundado na informação e no capital financeiro; enfim, distancia-se daqueles que afirmam estarmos diante de um processo de transição em direção a uma nova *era*.

¹⁹ Cf. GIDDENS, 1991:69.

Concretamente, isto significa que um dos traços mais característicos da pós-modernidade (qual seja, a extensão das relações capitalistas de produção e circulação de mercadorias aos mais recônditos espaços e esferas da vida) é o fundamento primeiro da sua própria crise. Isto tem se materializado na forma de recusa ou de fim do trabalho e da natureza. As transformações tecnológicas em curso, que diferem das anteriores em muitos aspectos, terminam por viabilizar a reprodução ampliada do capital através da dispensa do trabalho e da compra de serviços. Este elemento, de fato diferenciador, capaz de produzir transformações radicais nas relações de produção capitalistas, é determinado por uma lógica que objetiva o fortalecimento das bases que constituíram a própria modernidade. Nesse exato sentido, a pós-modernidade se constituiria em um estado de realização e de plenitude de um dos desígnios mais fundamentais dos tempos modernos, a saber, a transformação dos elementos da natureza e da vida social em mercadoria. Porém, este estado de plenitude traz consigo modificações nas tradicionais formas de produção e realização da mercadoria, transformações estas que modificam as relações sociais até então vigentes. Nesse sentido, a reflexão de Robert Kurz vislumbra continuidades e rupturas no território constituído e circunscrito pela lógica das relações de produção de mercadorias. Com isso, desloca a genérica discussão sobre a natureza da sociedade moderna para a forma como as sociedades-cidades qualificadas como "em desenvolvimento" se inserem nesse processo e as conseqüências sócio-ambientais do atual processo de globalização.

Falemos, então, da noção de crise associando-a ao que Kurz qualifica como *colapso da modernização, como crise das sociedades produtoras de mercadorias*. A sociedade pós-moderna, que se caracterizaria por subordinar relações sociais e a própria natureza à condição de mercadoria, gesta também sua própria crise. A "pós-modernidade" desdobra-se-ia assim em várias possibilidades. A rigor, ela não é uma resposta ou alternativa à crise gestada pela modernidade (a não ser que a compreendamos como superação de determinados

aspectos e relações que o próprio modo de produção capitalista se encarregou de tornar obsoletos). Se a compreendemos como universalização de um modo específico de produzir mercadoria, podemos afirmar que também é expressão da crise dessa forma de produção. Estamos, pois, vivendo em plena crise das sociedades produtoras de mercadorias, e tal formulação coloca em termos os mais radicais a crítica às sociedades contemporâneas e mesmo à "derrocada" do socialismo, uma vez que no "binômio" capitalismo-socialismo não existe vencedor. Somos, enfim, todos perdedores, e este fato histórico resulta da crise global do sistema produtor de mercadorias, que atinge de forma diferenciada países capitalistas desenvolvidos, não desenvolvidos e países socialistas. Essa crítica, formulada por Kurz, perpassa "modos de produção" historicamente considerados antagônicos e tem como fundamento a idéia de que as relações de propriedade num e noutro modo não foram suficientes para diferenciá-los, sendo o que os assemelhava (o modo de produção do valor) o *leitmotiv* da crise que os atormenta. O estado burocrático construído pela experiência socialista não teria sido, assim, exatamente uma *alternativa* ao mercado, senão uma sua outra face.

Uma das manifestações mais contundentes desta crise é o fato de que o capitalismo, ao criar condições novas para sua reprodução, faz com que o aumento da produtividade prescindia do trabalho. Extrema heresia, o aumento da produtividade está significando, como em nenhum outro tempo, a dispensa de trabalhadores: *o capital começa a perder sua faculdade de explorar trabalho*. (Cf. KURZ, 1993:11) As novas tecnologias passam a constituir-se em alternativa ao padrão tecnológico e às formas de organização do trabalho e produção fundados em princípios tayloristas e fordistas, que até fins dos anos setenta viabilizaram altas taxas de lucro. A microeletrônica possibilita a flexibilização, a adaptação do aparelho produtivo à mudança do produto, a redução do tempo de produção e o conseqüente aumento da produtividade, além de um maior controle do processo produtivo. Como resultado tem-se o sucateamento dos parques industriais que não

conseguem atingir esse patamar de eficiência. Tal processo reestrutura a hierarquia urbana, institui novos tipos históricos de cidade (a exemplo da "cidade global"), aprofunda a segmentação do mercado de trabalho, as diferenças e desigualdades sócio-espaciais. Convivem lado a lado circuitos superiores do capitalismo e um conjunto de redes e estruturas relativamente especializadas e subordinadas, que apenas excepcionalmente conseguiriam romper os rígidos limites impostos por essa nova divisão e especialização econômica. Para Kurz, portanto, a origem da crise do capitalismo neste final de século decorreria da contradição lógica do inusitado desenvolvimento técnico e a limitada capacidade de compra, da dissociação entre os mercados financeiros e a produção efetiva. A globalização não se constitui assim em causa mas em resultado desta crise.²⁰ Por conseguinte, o esforço de países como o Brasil em busca de um lugar no mercado global e da modernização estaria fadado ao fracasso. Abrir-se-ia, então, uma época na qual o desmoronamento e a desestruturação dariam a tônica (Cf. KURZ, 1993:13). Haveria, assim, neste final de século, um processo de desindustrialização endividada, com a recusa do trabalho a expressivos contingentes populacionais. O capitalismo, como em nenhum outro momento histórico, passa a operar por exclusão, ganhando contornos dramáticos o desemprego estrutural.

Em sendo assim, como a noção de crise reporta-nos à noção de fim da natureza? Como a globalização da problemática das águas e a tão propalada crise ambiental podem ser referidas à crise das sociedades produtoras de mercadorias? Estas questões nos reportam às possibilidades e limites das atuais relações entre sociedade, natureza e tecnologia, enfim, à discussão acerca da noção de *sustentabilidade*. Façamos uma exegese deste conceito procurando identificar a noção de crise que o fundamenta de modo a explicitar sua dimensão propriamente política. Talvez devamos começar por um ponto tradicional de reflexão, ou seja, pelo que o Clube de Roma sugeriu em

²⁰ Cf. KURZ, "O Pensador da Crise", Caderno "Mais", *Folha de S. Paulo*, dezembro de 1997.

termos da relação entre sociedade e natureza. No fundamental, a idéia de *limites*, de que a natureza impõe limites à sociedade. Este documento, ou grito de alerta, advertia sobre uma possível crise mundial, caso se mantivessem os padrões de produção e de consumo das sociedades ocidentais, sugerindo então mudanças para evitar um colapso no sistema produtivo. (Cf. MEADOWS, 1972:182) Seria necessário redefinir a intensidade dos usos dos recursos ante uma situação de crise ou de ameaça de escassez absoluta. Preocupação absolutamente justa e pertinente, uma vez que a possibilidade de escassez pode efetivamente constituir-se em uma ameaça ao sistema. Trata-se de procurar "mudar" garantindo porém que o fundamental permaneça inalterado. Não resta muita dúvida acerca de quais interesses esses "homens esclarecidos e de bem" estavam defendendo.

A publicação de *Nosso Futuro Comum* reafirma alguns princípios do Clube de Roma; porém, traz um conceito que muda a forma como a noção de crise passa a ser compreendida. Trata-se do conceito de *sustentabilidade*, e este, de fato, coloca questões novas a respeito da problemática sócio-ambiental.²¹ Em primeiro lugar, ele se reporta não apenas aos limites impostos pelo *caráter finito da natureza*, mas à noção de necessidade básica, às "necessidades essenciais dos pobres do mundo". Assim formulado, o conceito de sustentabilidade passa a ter uma dimensão social peculiar. A capacidade de reprodução do sistema não se dissocia das "externalidades" geradas (como a pobreza); com isso, pensa-se pelo conceito não apenas no futuro da humanidade mas no presente e suas mazelas. Assim, o "*desenvolvimento supõe uma transformação progressiva da economia e da sociedade*" para alcançar a "*harmonia entre os seres humanos e entre a humanidade e a natureza*. O

²¹ O conceito de sustentabilidade ao qual nos referimos é o resultante da já histórica discussão em torno do nosso presente e futuro comuns e que tem sempre se conformado a partir da articulação diversa dos seguintes elementos: (a) preocupação com as gerações futuras; (b) satisfação das necessidades básicas (justiça social); (c) possibilidade de a tecnologia contribuir para a solução dos problemas sócio-ambientais (através de novos recursos, usos e procedimentos); (d) mudança no padrão de consumo; (e) democratização. Trata-se, sem dúvida, de um conceito amplo, podendo conter, por exemplo, diversas compreensões acerca de necessidade básica, justiça social ou democracia.

importante é que esses objetivos sejam buscados com sinceridade e que os eventuais desvios sejam corrigidos com eficiência." (CIMA, 1991:70/71.) Trata-se, é evidente, de uma forma diversa de compreender a problemática sócio-ambiental; não obstante, o sujeito deste projeto de sustentabilidade são todos os homens, ou seja, do ponto de vista social, ninguém.

Em *O Desafio do Desenvolvimento Sustentável*, estabelecem-se novos recortes e a sustentabilidade é vista sob a ótica dos países em desenvolvimento. Assim, a referência não se atém apenas a limites e externalidades mas também ao quão diversa é a responsabilidade em relação à crise ambiental. O conceito de sustentabilidade é "*concebido no contexto da "crise" de modelos e do esgotamento de um estilo de desenvolvimento que se mostrou ecologicamente predatório, socialmente perverso e politicamente injusto*" (CIMA, 1991:13). Efetivamente, este documento sugere: (a) ainda que nosso futuro seja comum, o presente nos diferencia e, nesse sentido, nossas responsabilidades, compromissos, limites e premissas são diversos; (b) a degradação ambiental e a pobreza resultam de padrões de desigualdades que caracterizam o estilo de desenvolvimento atual, com seqüelas como marginalização e desintegração social; (c) resultam ainda da fragmentação institucional da sociedade contemporânea, assim como das *imperfeições estruturais do mercado* e, finalmente, da função reguladora do Estado. (Cf. CIMA, 1991:22.) As sugestões relativas à mudança substancial nas formas de organização social e na interação com a natureza, embora tenham como pressuposto a participação e o controle social do desenvolvimento, são genericamente atribuídas às "instituições sociais e políticas" e ao Estado, que deve "*repartir responsabilidades com o setor privado, organizações não-governamentais e com a sociedade em geral*" (CIMA, 1991:24).

A emergência do conceito de "sustentabilidade" trouxe decerto avanços significativos para o debate sobre a problemática ou crise ambiental. Afinal, tal conceito desloca a reflexão da mera *possibilidade*

de desenvolvimento para a natureza do desenvolvimento e da sociedade desejáveis; por conseguinte, explícita quão impregnada de valor é a própria noção de desenvolvimento, cujo sentido depende da suas dimensões éticas e políticas. Como nos lembra Cornelius Castoriadis, o termo 'desenvolvimento' começou a ser empregado ao longo deste século quando se tornou evidente que o progresso não seria uma virtualidade comum a todos os povos. (Cf. CASTORIADIS, 1987:140) Seu questionamento ocorre assim no contexto da discussão do padrão de desenvolvimento ocidental e das diferenças, sempre crescentes, entre países e regiões qualificados como "centrais" e aqueles qualificados como "atrasados", "menos desenvolvidos", "subdesenvolvidos" ou "em vias de desenvolvimento". Inicialmente, começou-se a perguntar pelas *causas* do desenvolvimento de alguns e a impossibilidade de outros; em seguida, pelo *porquê* da distribuição desigual dos frutos do crescimento e, finalmente, *o que é desenvolvimento, o porquê do desenvolvimento, desenvolvimento de quem e em direção a quê*.²²

O conceito de sustentabilidade emerge, assim, no contexto da crise da noção de desenvolvimento, com a conseqüente necessidade de qualificá-lo além da noção do "ilimitado" e das "infinitas" possibilidades do atual padrão de produção e de exploração da natureza, da apropriação desigual de seus recursos e da onipotência virtual da técnica — elementos que efetivamente conformam a assim chamada "problemática sócio-ambiental". Tal conceito qualifica o tipo de desenvolvimento requerido para uma dada sociedade e sugere que são necessárias ações (em seus vários níveis) que confirmem materialidade a uma nova relação entre sociedade e natureza. Nesse sentido, torna-se possível restituir inteligibilidade às propostas de desenvolvimento, explicitar o *locus* a partir do qual são pronunciadas, as relações de poder

²² Como salienta Castoriadis, o conceito de desenvolvimento contém em si a noção de processo de *"efetivação do virtual, da passagem da dunamis à énergéia, da potentia ao actus. O que implica, é evidente, que há uma énergéia, ou um actus que podem ser determinados, definidos, fixados, que há uma norma referente à essência daquilo que se desenvolve; ou como teria dito Aristóteles, que essa essência é o tornar-se-conforme a uma norma definida por uma forma 'final': a entéléchéia."* (CASTORIADIS, 1987:140/142)

que supõem, instituem e possibilitam; enfim, torna-se possível desnaturalizar (em seus vários matizes) o discurso "desenvolvimentista", que é sempre parcial e tem implícitos um *modelo* e um *telos*. Esta recusa da "inocência" do conceito de desenvolvimento, sugerida pelo conceito de sustentabilidade, torna possível a emergência de outros conteúdos e possibilidades e explicita o fato de que a crise sócio-ambiental é um desafio sobretudo político. Nesse sentido, noções como "eqüidade social" e "uso não predatório com vistas ao atendimento das necessidades básicas das atuais e futuras gerações", efetivamente, delimitam territórios.

Entretanto, apesar de se constituir em um divisor de águas, o conceito de sustentabilidade encerra algumas dificuldades, podendo tornar-se vazio, uma peça de retórica. Dessa maneira, ao tempo em que se observa uma certa delimitação de "território", constata-se a formação de aparentes "consensos" em torno da idéia de sustentabilidade e, por conseguinte, de um certo "vazio" que subjaz a determinados consensos, porquanto terminam por encobrir antagonismos e contradições nem sempre conciliáveis.²³ O entendimento do(s) conteúdo(s) específico(s) das propostas de sustentabilidade requer um esforço por desvelar disjunções e interesses, caso contrário estaremos diante de formulações que não encontram na realidade elementos ou requisitos que as fundamentem e cuja unidade conceitual não resiste ao confronto com o real. Ao referi-lo, porém, a uma realidade específica e a uma dada cidade, podemos explicitar tais dificuldades e sobretudo identificar o quão difícil é identificar os atores cuja "razão social" seria a promoção do desenvolvimento sustentável.

Assim, ainda que circunscreva um campo de embate político e teórico, a natureza genérica de tais adjetivos e qualificação possibilita

²³ A propósito, convém lembrar que globalização não é uma realidade inelutável, mas, sobretudo, uma construção política e social, envolta em conflitos gerados pela diversidade e riqueza de situações e de formas de organização sociais – o que gesta a possibilidade de vários caminhos e alternativas de transformação social.

que conceito de sustentabilidade abrigue muitos sentidos, e mesmo aquilo que se constitui em nota comum e característica em suas várias definições (a exemplo das noções de equidade e uso não predatório) pode ser objeto de diversas (ou mesmo contraditórias e excludentes) proposições: *"não há qualquer possibilidade de considerar que a proposta de desenvolvimento sustentável se explicita na cidade. Assim, além da ausência de visão de classes na proposta de desenvolvimento sustentável, falta-lhe também uma visão espacial. (...) Desta maneira, a problemática ambiental não pode ser considerada sem um debate sobre o espaço, território, lugar e Estado. A sustentabilidade social é espacial, é política."* (RODRIGUES, 1995b:4) Desta maneira, ainda que apontem de forma adequada para os limites e iniquidades do atual padrão de desenvolvimento, os conceitos de sustentabilidade, em *Nosso Futuro Comum* e em *Nossa Própria Agenda*, elegem como sujeitos desse projeto "todos os homens" ou o "estado" e a "sociedade". Um projeto assim concebido corre o risco de transformar-se em um discurso vazio, em peça de retórica humanista.

Importa pois ressaltar que o conceito de sustentabilidade só ganha concretude quando referido a *lugar e tempo específicos, aos sujeitos sociais*, aos atores e agentes cuja razão social seria a implementação de um modelo de desenvolvimento sustentável ou de um padrão de sociedade segundo os quais o mercado e a produção de mercadorias não seriam os elementos norteadores das relações entre os homens e destes para com a natureza. Não se trata de negar a "eficácia" de um discurso assim constituído, mas sim de alertar para que a proposta de sustentabilidade não caia nas mesmas armadilhas do seu correlato (o conceito de desenvolvimento), encobrindo-se na imprecisão e na generalidade e, assim, ocultando interesses particulares ou estratégias de poder não tão legítimos, de um ponto de vista social e ambiental. Caso contrário, não será de fato possível ao conceito de problemática sócio-ambiental referir-se aos conflitos de natureza ecológica, econômica, social e política, resultantes *"das formas pelas quais a sociedade se apropria do meio ambiente natural"* (Cf. RODRIGUES,

1995b:1). Dessa maneira, antes de se constituir em um desafio teórico, financeiro ou tecnológico, a sustentabilidade coloca questões de natureza política.

Eis o que nos sugere a crise das sociedades que, neste final de século, afirmam o fim da natureza e do trabalho: este final de século coloca em questão elementos que lhes são estruturantes, e isto se explicita tanto no questionamento do conceito de desenvolvimento e da sua pretensa universalidade como também na busca de explicitação da dimensão política da proposta de desenvolvimento sustentável. Ademais, a problemática das águas e a correlata crise das sociedades produtoras de mercadorias associam as relações sociais de produção e apropriação da riqueza (tradicionalmente discutidas no contexto das teorias da estratificação e da luta de classes) ao debate sobre o estatuto teórico, ontológico e político da relação entre homem e natureza; afinal, a idéia de "fim da natureza" diz respeito à escassez de recursos e também à transformação da natureza em produto humano — o que contraditoriamente tem levado ao aprofundamento da dissociação entre natureza e sociedade. Ao estabelecer tal articulação, a problemática sócio-ambiental passa a ser compreendida como expressão, das mais profundas, da "crise" das sociedades modernas. Correlativamente, sugere-nos que estamos vivenciando profundas modificações nas formas de organização social e do seu conhecimento. Assim, um projeto de sociedade que transcenda as atuais condições de produção e reprodução da vida é um desafio político, teórico e epistemológico. Enfim, a questão ambiental é paradigmática, requerendo teorias outras da natureza e da sociedade — teorias capazes de concebê-las para além da condição de "objeto" e de dar conta das atuais formas de produção da sociedade e da natureza, de pensar tempo e espaço em suas múltiplas e complexas relações, pois a crise que anuncia o fim do trabalho e da natureza traz consigo o questionamento do conhecimento instituído acerca da sociedade e da natureza.

III - a dimensão ontológica da *crise* de paradigmas nas ciências da sociedade e da natureza

Nos dias de hoje, tornou-se quase um truísmo referir-se à crise de paradigmas como um dos traços característicos da crise das sociedades pós-industriais ou pós-modernas.²⁴ Por um lado, formulações mais exacerbadas chegam a afirmar uma *desconceitualização* das ciências e a insinuar violenta reação diante de tentativas mais sistemáticas e globalizantes de formulação teórica. Por outro, ocorrem movimentos, conquanto mais tímidos, em defesa dos clássicos. Discutiremos, ao longo deste capítulo, a idéia de que a crise das sociedades produtoras de mercadorias gesta uma correlata crise de paradigmas nas ciências da sociedade e da natureza e, por conseqüente, vivenciamos desafios de natureza política e teórica com profundos desdobramentos epistemológicos e ontológicos.

São deveras intrincadas as relações entre os processos de transformação social e a constituição e o crepúsculo de um dado corpo teórico. Um primeiro olhar sugere que as transformações na esfera da produção do conhecimento e a propalada crise de paradigmas resultam da emergência de novos temas, de deslocamentos conceituais, enfim, da constituição de problemas dos quais as teorias clássicas já não conseguem dar conta. Fala-se de conseqüências sociais, econômicas e políticas, da emergência de tecnologias de ponta, da vitória do mercado e do enfraquecimento do estado nacional, da extensão e profundidade dos problemas relativos ao trabalho, da necessidade de "democratizar" a democracia, da busca de vias alternativas para o desenvolvimento, das

²⁴ O conceito de paradigma tem aqui sentido bem preciso. Atemo-nos a uma clássica definição de Thomas Kuhn, qual seja, "*as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.*" (KUHN, 1996:13)

conseqüências dramáticas dos usos inadequados dos recursos naturais. Quase como uma decorrência, "*fala-se na decomposição dos modelos clássicos e na obsolescência de noções como sociedade, comunidade, capitalismo, divisão do trabalho social, consciência coletiva, classe social, consciência de classe, nação, revolução*" (IANNI, 1990:5). Enfim, o debate em torno das teorias da sociedade mais clássicas pulveriza-se com a despolitização da reflexão sobre os processos sociais em favor de um discurso sobre o fragmento, o local o efêmero.

Sem dúvida, a transformação das condições de produção da sociedade afeta o saber instituído. Nesse sentido, a crise de paradigmas, além de adicionar questões ou sugerir mudanças de abordagem, desconstrói noções e pressupostos que perpassam as ciências da sociedade e da natureza. É como se a realidade escapasse ao conceito e não mais fosse possível explicar sociedade e natureza nos termos de outrora. Desse modo, a tão propalada crise das sociedades reflete-se no questionamento dos modelos e pressupostos teóricos gestados no seu processo de constituição como também nas consolidadas noções de ser social e natural. Assim sendo, a crise de paradigmas em curso afigura-se bem mais profunda do que nos sugeriria uma primeira reflexão. Com efeito, estamos diante da transformação de tradicionais objetos de estudo e também de questões instituintes, ontológicas, que redefinem os seres sociais e naturais e, por extensão, o conhecimento produzido pelas ciências.

Parte significativa da produção teórica das ciências sociais esteve tradicionalmente voltada para a discussão do seu caráter positivo, da singularidade do seu estatuto epistemológico, do contraste ou unidade entre seus métodos e os das ciências da natureza. Essa contraposição fundamentou-se, basicamente, na idéia de que as ciências naturais desenvolvem explicações causais de acontecimentos exteriores; as ciências humanas, por sua feita, têm por objeto a conduta humana, suas ações, isto é, elementos significativos e interiores. (Cf. GIDDENS, 1978, *passim*.) Esse debate sói contrapor duas tradições: a primeira tem em

Comte, Durkheim e no funcionalismo americano seus melhores representantes; a segunda, de inspiração kantiana, pretende constituir-se em uma alternativa à compreensão "positivista" da ciência.²⁵ Esse "dualismo" epistemológico explicita-se originalmente no confronto de ciências empíricas a ciências eidéticas, na afirmação ou negação das peculiaridades da sociedade em relação à natureza, na constituição de uma ciência da natureza por oposição às ciências do espírito, do *Erklären* (explicar) por oposição ao *Verstehen* (compreender).

Um interessante exemplo de defesa da especificidade das ciências da sociedade em relação às da natureza pode ser encontrado em Giddens, quando considera que *"qualquer aproximação às ciências sociais que expresse uma epistemologia e ambição diretamente similares àquelas das ciências da natureza está condenada ao fracasso em seus próprios termos, e pode produzir apenas uma compreensão limitada do homem na sociedade"* (GIDDENS, 1978:14). Essa tese tem como fundamento uma diferença essencial entre a sociedade e a natureza: ao contrário da natureza, a sociedade é uma criação humana. *"Os seres humanos, é claro, transformam a natureza, e tal transformação é tanto a condição de existência social, como a força propulsora do desenvolvimento cultural. Mas a natureza não é um produto humano; a sociedade, sim. Embora não tenha sido feita por uma única pessoa, a sociedade é criada e recriada novamente, ainda que ex nihilo, pelos participantes de cada encontro social. A 'produção da sociedade' é um trabalho qualificado, mantido e 'provocado' pelos seres humanos."* (GIDDENS, 1978:15, grifo nosso.) Não obstante a elegância da formulação, talvez não mais seja possível fundar a produção do conhecimento em distinção tão rigorosa ou, ao menos, a distinção não pode ser tomada ao pé da letra. Por exemplo, como nos informam os mais recentes trabalhos e intervenções no campo da biologia, é possível

²⁵ Não nos referimos neste ponto a tradição marxista e à sua concepção de sociedade e natureza, pois nosso propósito é centrar o debate em torno de algumas formulações que instituem um tradicional campo de reflexão da sociologia.

que a "natureza" esteja a transformar-se em "produto humano".²⁶ Partindo dessa possibilidade ou pressuposto, cabe perguntar em que termos são colocados os objetos das ciências da sociedade e da natureza e em que medida é possível, como o faz Giddens, afirmar de modo tão categórico a especificidade do social em relação à natureza sem nos perdermos no fosso ontológico gerado por tal compartimentação. Por outro lado, somente pelo questionamento da especificidade do social pode ter sentido a condição de "produto humano" atribuída à natureza, ressaltadas possíveis ambigüidades. No mínimo, deveríamos considerar que tal distinção talvez deva ser redescoberta onde parecia anular-se.

O fato é que o atual debate em torno dos modelos teóricos das ciências da sociedade e da natureza deve ser referido a uma dupla desconstrução no campo da epistemologia e da ontologia: por um lado, à diluição da fronteira entre ser social e ser natural; por outro, ao questionamento da distinção entre sujeito e objeto do conhecimento. Dessa maneira, ainda que as discussões em torno da crise da sociedade produtora de mercadorias nos conduzam a questões de natureza econômica, política e social, uma outra dimensão desse processo, a ontológica, quicá subterrânea, ganha corpo e relevância. Situamo-nos, com isso, em um amplo e diverso campo teórico e aplicativo que perpassa, por exemplo, as ciências cognitivas e a biotecnologia. Procuraremos então mostrar que as "conquistas" da tecnologia neste final de século diluem a clássica distinção entre sujeito e objeto do conhecimento, que não mais é possível falar de uma rígida distinção entre ciências da natureza e ciências sociais, porquanto não mais é possível falar de uma rígida separação entre substâncias extensa e pensante, entre homem, mundo natural e mecânico, entre o orgânico e o inorgânico, o humano e o não-humano.

²⁶ Importa aqui o verdadeiro sentido da noção de "produto humano". A rigor, a biotecnologia, através da engenharia genética, passa a "controlar" de forma cada vez mais radical as condições de reprodução da vida, aproximando-se do que seria a sua própria criação.

Talvez possamos qualificar os processos que redefinem e reconceituam os seres sociais e naturais detendo-nos em uma palavra, em um conceito, o de natureza; ou melhor, em algumas das formas como este conceito tem sido compreendido e na tentativa de constituir um método capaz de abordar simultaneamente a sociedade e a natureza. A representação da natureza como *vital machine* é um singular exemplo de tal processo de desconstrução. Sofisticados conhecimentos e práticas resultantes do desenvolvimento tecnológico desvinculam a produção da vida das suas condições materiais e culturais reelaborando um conceito de natureza com raízes no mecanicismo do século XVII. As concepções de natureza e de sociedade como *vital machine* afirmam-se então como alternativa às teorias que, um tanto apressadamente, são qualificadas como "tradicionais".²⁷ Observaremos ainda o significado dos referidos processos de desconstrução e reconceituação em relação às noções de sujeito e objeto do conhecimento, referindo-nos, e. g., a estudos os mais recentes da neurobiologia que nos levam a pensar uma relação entre sujeito e objeto em termos distintos dos até então instituídos pela clássica noção de objetividade (que coloca em campos ontológicos distintos sujeito e objeto). Assim, exemplos particulares da relação entre sociedade e natureza sugerem quão instigantes são as questões ontológicas que este final de século nos coloca e quão urgente é o diálogo entre saberes amiúde compartimentados e entrincheirados.

Poucos termos são tão sugestivos e indeterminados quanto *natureza*. Por exemplo, Paolo Casini fala-nos que toda a história do pensamento filosófico e científico poderia ser escrita do ponto de vista da idéia de natureza.²⁸ Em sua acepção mais geral tal conceito refere-se aos princípios constitutivos essenciais dos "seres" e "coisas" que existem. A palavra 'natureza' deriva do verbo latino *nasci*, 'nacer',

²⁷ Ainda que tais representações da natureza se façam hegemônicas, convivem entremescla-se com tantas outras, particularmente com as que, segundo determinados autores, insistem em sobreviver ao audaz esforço de racionalização.

²⁸ CASINI, Paolo, 1987:7.

homólogo do verbo grego *physein*, 'ser gerado'.²⁹ Como nos lembra Micheli Gianni, ainda que ao longo da história o mundo permanecesse idêntico a si mesmo, ele teria rostos completamente diferentes para o homem. Assim, sob o termo, palavra ou conceito 'natureza' têm sido subsumidas 'coisas' bastante diversas; sob esse nome, "*os primitivos procuravam compreender a vontade dos deuses do mar, dos vulcões e dos rios; Aristóteles, uma hierarquia de formas organizadas; Descartes e os Modernos, as alavancas de uma máquina em que 'tudo se passa por número e movimento' (...)*" (LENOBLE, 1969:28).

Este final de século atualiza aquela que foi uma das representações mais caras do século XVII, qual seja, a noção de natureza e mesmo de sociedade como similares a uma máquina. Contudo, não se trata aqui de uma simples transposição, pois, em primeiro lugar, nestes novos tempos, não nos reportamos mais a simples relógios mas a engenhos da era da eletrônica e da comunicação; em segundo lugar, o mecanicismo nos dias de hoje é bem mais que um método para a compreensão da natureza e da sociedade, pois não se trata tão-somente de estabelecer analogias: *life became literally mechanical*. Assim, processos biológicos transformam-se, de fato, em processos tecnológicos. Para os estudiosos da vida, um organismo poderia então ser compreendido como uma "*very large machine*", composta por genes e moléculas, cujo funcionamento resulta das relações causais existentes no interior dessa máquina. (Cf. DAWKINS, 1991:1) É como se, ao longo da história, viéssemos eliminando, com paciência, certas discontinuidades e compondo unidades. Primeiro, o homem deu-se conta da unidade

²⁹ Nesse exato sentido, como o faz Micheli Gianni, poder-se-ia até mesmo estabelecer um certo paralelo entre os termos 'natureza' e 'nação', uma vez que, etimologicamente, seriam igualmente tributários da idéia de 'nascimento'. "*As expressões 'Filhos da Pátria', 'Mãe Natureza', 'Natura Mater' exprimem com clareza que pode existir um rigoroso paralelismo entre estes dois desenvolvimentos, social e cósmico, do mesmo tema: pertencer pelo nascimento, logo pela raça.*" Segundo Micheli Gianni, não por acaso, na Grécia antiga, as noções de lei natural e lei civil nascem ao mesmo tempo. "*Para que cada uma dessas linhas paralelas tenha chegado ao fim desse desenvolvimento — a natio, unidade de todos os seres que têm vínculos de parentesco, a natureza, unidade de todos os seres que surgiram sobre a Terra — é necessário que tenham progredido simultaneamente.*" (GIANNI, 1990:11)

entre a terra e o universo; segundo, entre o ser humano e o mundo orgânico; terceiro, entre a racionalidade e o mundo do inconsciente e, finalmente, entre o ser humano e a máquina.

Enquanto o mecanicismo do século XVII apenas tornava manifestos os aspectos mecânicos presentes no organismo, neste final do século XX, organismo e tecnologia seriam máquinas vivas. Desta forma, a metáfora para este final de século não é mais o relógio, tornado paradoxalmente anacrônico, mas a "*vital machine*", engenhos situados na fronteira entre o mecânico e o orgânico, expressão de uma "*bionic world view*". Como nos questiona Norbert Wiener, "*this is philosophically very different from what is done when a gene acts as a template to form other molecules of the same gene from an indeterminate mixture of amino and nucleic acids?*" (WIENER, sd:13.) É como se tivéssemos, portanto, chegado às últimas consequências da máxima segundo a qual **conhecer é fabricar**: é a plena concretização da passagem dos conhecimentos propriamente científicos para as realizações circunstanciadas do trabalho e da produção.

Com a modernidade, a clássica noção de natureza como *natura mater* cede lugar à noção de mecanismo e mesmo de máquina. Talvez possamos reportar-nos ao "momento" em que a natureza "*cai do seu lugar de deusa universal para se tornar, desgraça nunca até então conhecida, uma máquina*" (LENOBLE, 1969:258). O ano de 1632 é, neste caso, emblemático. Até então, apesar da nostálgica perda da unidade primitiva, acreditava-se que *nulla ars imitari sollertiam naturae potest*, ou seja, nenhuma arte humana poderia imitar a Natureza. Quando, em 1632, Galileu publica os *Diálogos sobre os dois principais sistemas do mundo*, o engenheiro, a quem se demanda a descoberta do "verdadeiro sistema do mundo", ganha a dignidade de sábio. Está-se, então, diante de uma atitude não mais de contemplação mas de uso, o homem "*deixa de a olhar como uma criança olha para a mãe, tomando-a por modelo; quer conquistá-la, tornar-se 'dono e senhor'*" (LENOBLE, 1969:260). Rompe-se, assim, com a pressuposição de uma diferença essencial entre

as experiências de laboratório e a ocorrência de fenômenos na natureza; afinal, a "verdade" sobre a natureza deveria então ser buscada na "experiência" e não mais no conhecimento das "essências". Decerto, é com reservas e uma certa boa dose de arbitrário simbolismo que se pode datar com precisão um movimento tão vasto do pensamento; entretanto, 1632 é uma data exemplar, um ponto de ruptura, um momento que aprofunda a dissociação entre homem e mundo, que estabelece e consolida dualidades. Enquanto o "físico" medieval dirigia-se a Deus buscando descobrir finalidades e intenções da natureza, o "físico" seiscentista eleva-se a Deus, buscando perscrutar os segredos do criador e desvendar a criação. O "engenheiro" torna-se o depositário do propício segredo divino.

Mas é o século XVIII que efetivamente começa a prescindir da fé. *"Tornando-se o lugar-tenente de Deus na Terra, o homem consegue dominar tão bem a natureza que se interroga sobre a razão de referir a um senhor o trabalho de suas mãos e da sua razão."* Tendo perdido a "alma", a natureza agora carece de "identidade", dissolve-se em "fenômenos" independentes, ligados por leis mecânicas. (Cf. LENOBLE, 1969:262/284 e passim.) A natureza seria um conjunto articulado de seres e acontecimentos interdependentes, ligados por relações mecânicas de causa e efeito. Um fenômeno (natural ou social) poderia ser explicado a partir dos seus elementos recorrentes e homogêneos, que, em contato com outros elementos e forças, interagiriam de acordo com leis predicáveis. Conhecer é transitar do complexo ao simples é, reduzir, através de metódico procedimento, manifestações complexas a processos elementares. Destarte, a compreensão do conjunto é fornecida pelo entendimento das partes que o compõem, tendo o homem transformado sua "senhora" em uma ferramenta: *"Essa ferramenta é-lhe entregue sem uma nota a explicar seu modo de emprego. (...) O homem, a princípio divertido, não vai tardar a apavorar-se com o seu poder e com o vazio que criou desta forma ao redor dele."* (LENOBLE, 1969:279)³⁰

³⁰ De fato, só é possível falar em uma relação orgânica entre técnica e ciência a partir da segunda revolução industrial, em fins do século XIX. Trata-se de um processo de amplas

A Cibernética, já nos anos sessenta deste século, realiza o que em outros tempos poderia ser considerado uma heresia, descortinando a possibilidade de estudar, a partir de um mesmo método, o comportamento do homem, da máquina e do animal. O suposto é que "*les machines, les animaux et les hommes ont une dimension continue*" e que é possível "*examiner le comportement des machines, des animaux et des hommes avec les méthodes les plus compatibles qu'on puisse inventer*". Wiener parte da consideração de que vivemos hoje em um mundo *des machines qui apprenent* e, o que é mais surpreendente, de máquinas cuja *personnalité se développe*.³¹ Trabalha-se aqui não mais com o conceito clássico de máquina (concebida como um sistema de transformação de energia, cuja imagem é a alavanca ou o motor a vapor), mas com um organismo cujo elemento fundamental é a informação — e esta, em certa medida, se autogoverna. É nesse sentido que razão e máquina se assemelham. A *tarefa da razão seria assim a construção de máquinas*, e mesmo a obra racional mais abstrata (a estruturação do próprio pensamento em forma lógica) seria assimilável a uma espécie de máquina simbólica.³² Compreender homem e máquina é

dimensões e com profunda repercussão social e política. Porém, com o século XVIII, já se inaugurava um novo modo de produção, no qual o "atelier" cede lugar à fábrica e esta diferencia-se não apenas por sua maior dimensão, mas por instituir uma outra relação entre homens e destes para com a maquinaria. Michelet descreve em tons bastante fortes as grandes oficinas de fiação e tecelagem, "verdadeiros infernos de tédio", comparando enfim o trabalho do artesão com a servidão do operário diante dos rolamentos automáticos. Enquanto a ferramenta era animada pela habilidade e virtuosismo do trabalhador, prolongando seu corpo e gestos e constituindo-se em mediação entre homem e natureza, o homem emancipa-se dos limites do seu próprio corpo com a máquina-ferramenta e transforma-se em elemento de mediação entre o objeto técnico e a natureza. (Cf. MICHELET, 1988:44-59) Como também afirma Karl Marx enquanto no atelier o processo de trabalho era determinado e ajustado ao artesão, na fábrica esse princípio subjetivo desaparece, cedendo lugar a uma adequação do trabalhador à máquina, "*complementos vivos de um mecanismo morto que existe independente deles*". O capital realiza então uma dupla abstração do trabalho: a primeira consiste na separação do trabalhador das condições objetivas da produção; a segunda, em uma inversão que transforma o trabalho em elemento intermediário entre maquinaria e natureza. A qualificação do trabalho não mais depende da subjetividade do trabalhador, mas provém das exigências, estruturas e natureza deste Ser que lhe é tornado estranho e hostil: a máquina (Cf. MARX, 1975:63).

³¹ Cf. WIENER: s.d: passim.

³² Cf. GRANGER, 1962:123.

construir modelos, e a obra do pensamento racional consiste em criá-los à luz de processos naturais, ações humanas e estruturas mecânicas. Como diria Granger, o destino de uma tal racionalidade estaria bem expresso pela fábula de Pigmalião, hábil escultor que, tendo modelado uma estátua de formas perfeitas, desejaria bem ter criado um ser vivo, ao invés de um simulacro inerte.

A tentativa de conceituar a natureza e de repensar o homem no contexto das relações que este estabelece com sua própria criação (aparentemente, cada vez mais autônoma e distante da condição de mero objeto), ou mesmo de identificar o quanto de humano existe no mecânico e vice-versa, termina por resultar em um certo reducionismo, que se enuncia quando se considera a possibilidade de conhecer a natureza e o comportamento humano a partir de sua decomposição em regras e modelos mecânicos. Saber se procedimentos dessa natureza são suscetíveis de revelar segredos da vida e do pensamento, isso já é outro problema.³³ Como salienta Granger, o constructo behaviorista, por exemplo, ao tomar como medida um dos pólos da relação, termina por perder de vista o que efetivamente existe de humano no mecânico e como a própria "natureza" transforma-se, de certo modo, em uma criação do próprio homem. E esta tentativa parece tão-somente resultar em um procedimento inverso àquele que considera a máquina algo dessemelhante do homem, com conseqüências igualmente complexas, do ponto de vista epistemológico e mesmo prático.

Várias foram as reações a tal forma de conceituar a natureza e de compreender o homem e a técnica. Afinal, o que é problemático na Cibernética é seu postulado fundante (a identidade entre ser vivo e objeto técnico) e o desconhecimento de que o objeto técnico apenas tende à concretização, enquanto que o ser vivo é efetivamente concreto: *"il ne faut pas confondre la tendance à la concrétisation avec le statut*

³³ Cf. GRANGER, 1962:124.

d'existence entièrement concrète".³⁴ A Cibernética seria apenas o fracasso do humanismo iluminista perante uma realidade em que homem e máquina não se apresentam de forma polarizada, e os artefatos mecânicos parecem ganhar vida própria e alguma autonomia, ou seja, a emergência da assim chamada "segunda natureza".³⁵

Este final de século radicaliza os postulados da Cibernética. Referimo-nos sim à crescente capacidade do homem em manipular os mais abscondos segredos da vida: os genes; à capacidade pois de "criar" novas formas de vida, de gerar *transgenic species* — seres que a rigor não mais podem ser considerados exclusivamente animais ou humanos. Estes desenvolvimentos no campo da engenharia genética, fundamentados nos *genes* como *chaves da vida*, utilizam-se de funções biológicas como ferramentas para a obtenção de bens e serviços. Operam, assim, uma redução que transforma as noções de *vida* e *natureza* em máquina, tornando atual o antigo debate entre vitalismo e mecanicismo. O que os novos desenvolvimentos em biotecnologia e, por exemplo, a inteligência artificial têm em comum? Efetivamente, o fato é que vivemos em um tempo no qual não mais é possível distinguir de forma tão clara entre o tecnológico e o orgânico, entre o artificial ou social e o natural. É como se tudo que o homem fosse, pensasse, sentisse e desejasse, não fosse mais que efeito das leis que regem as partículas físicas do seu cérebro; desta maneira, o conhecimento das leis físicas do funcionamento das partículas cerebrais é o passo decisivo à produção da inteligência artificial, de réplicas humanas. Dentro desta perspectiva, quando os sistemas artificiais forem complexos o suficiente para passearem sós pelo mundo, poderão ter, como os homens, a experiência de frustração, satisfação, dor e prazer. As emoções apareceriam, como

³⁴ SIMONDON, 1969:49

³⁵ Muito interessante é o debate travado, em 1965, na França, envolvendo filósofos e o criador da Cibernética, Norbert Wiener. Temos nele uma boa medida da radicalidade e importância das questões então colocadas. Por sinal, a formação acadêmica dos seus participantes (filósofos e engenheiros) já é um fato digno de atenção.

nos homens, como resultado ou função das suas complexas auto-representações. Se há 'espírito', ele é idêntico ao 'cérebro'.

É nesse sentido que se torna possível falar que a diluição da fronteira entre ser social e ser natural é uma realização, das mais desconcertantes, deste final de século. Como afirma Hermínio Martins, "*de todas as tecnologias contemporâneas é talvez a biotecnologia a que tem uma vocação mais decisivamente ontológica*" e é ela que possibilita uma dupla desconstrução. Em primeiro lugar, a tecnologia realiza uma radical desmaterialização da vida e institui um profundo gnosticismo expresso em uma espécie de *totum simul*, na repugnância pelo orgânico, "*na aversão pelo natural—certamente pela natura naturata — e um pathos metafísico por via do qual a "viscosidade" das coisas é sentida como radicalmente inimiga do espírito.*"³⁶ (MARTINS, 1996:172.) Reatualiza-se, com isso, um conceito de natureza que a destitui de toda dignidade, pois a transforma em domínio exclusivo da causalidade mecânica. Associada a uma certa concepção "biônica" da vida, que permite a manipulação dos seus "segredos" mais absconsos, observa-se o florescer de certo mecanicismo "pós-moderno" e de uma subjetividade dominadora, através da qual o homem tenta fazer-se Deus. Em segundo lugar, e de forma correlata, vemos a afirmação de teorias que recusam as "propriedades" e "substâncias" dos "objetos" naturais e sociais, que reificam, portanto, a forma e a estrutura. Tributária de vasta tradição positivista do conhecimento, a teoria sistêmica, por exemplo, apresenta-

³⁶ O conceito de gnosticismo tecnológico aqui utilizado é aquele definido por Hermínio Martins em "Hegel Texas: Temas de Filosofia e Sociologia da Técnica", in *Hegel Texas e outros Ensaio de Teoria Social*. Como afirma Martins, o conceito de gnosticismo é freqüentemente compreendido como aversão ao orgânico, ao corpo e ao natural. Em sendo assim, a noção de "gnosticismo tecnológico" parece-nos uma contradição em termos, uma vez que a tecnologia implica exatamente a manipulação material, sendo por extensão "inerentemente contragnóstica". "*Todavia, pela expressão superficialmente paradoxal 'gnosticismo tecnológico' quer significar o casamento das realizações, projetos e aspirações tecnológicas com os sonhos caracteristicamente gnósticos de se transcender radicalmente a condição humana (e não tão-somente de a melhorar e habilitar os seres humanos a triunfarem sobre forças naturais hostis). Ultrapassar os parâmetros básicos da condição humana — a sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial — aparece como um móbil e até como uma das legitimações da tecno-ciência contemporânea, pelo menos em algumas áreas.*" (Cf. MARTINS, 1996:172.)

se como alternativa necessária e suficiente aos desafios resultantes da diluição da fronteira entre Ser social e Ser natural.

Ao tempo em que se assiste à redefinição do conceito de natureza, observa-se o questionamento do conceito de sociedade. Segundo, por exemplo, Niklas Luhmann, pensou-se durante muito tempo que seria *"possível realizar uma ciência rigorosamente positiva dos fatos sociais e da sociedade, e tantos outros, com base na distinção entre ciência da natureza e do espírito"* – ciência que se definiria por uma relação de exterioridade entre sujeito e objeto do conhecimento. A ausência de vínculos entre sujeito e objeto do conhecimento se constituía em uma condição de cientificidade, o recurso ao método, em uma tentativa de garantir a não contaminação entre os respectivos elementos. Estivemos, assim, contribuindo tão-somente para o "isolamento" do objeto e, por extensão, do sujeito do conhecimento, oscilando entre um cientificismo ingênuo, o transcendentalismo e uma psicologia social. (Cf. LUHMANN, 1990:28) Teríamos assim um efetivo "obstáculo epistemológico" às ciências, explicitado no caso específico da sociologia pela constituição do conceito de 'sociedade'. A crítica a este conceito, sugere Luhmann, aponta para a construção de uma teoria do sistema capaz de estabelecer uma outra relação entre sujeito e objeto do conhecimento e de explicar a sociedade e a natureza.

No campo das ciências da sociedade, em particular, caberia a realização de uma tarefa, à qual, todavia, a sociologia ter-se-ia recusado, a saber, a construção de uma metodologia capaz de dar conta da chamada "complexidade organizada", de construir uma teoria geral sobre a sociedade. *"Como se pode explicar este fracasso da sociologia em relação a uma tarefa que pertence inequivocamente ao seu campo de investigação e que ademais seria importante para sua imagem social?"* (LUHMANN 1990:31) Tal "fracasso" só poderá ser explicado pelo fato de o conceito de sociedade estar referido e circunscrito ao homem, às relações que estes tecem entre si e a sua inserção no mundo, como também à sua dimensão territorial. Desse modo, seriam tarefas do

pensamento moderno a crítica à noção "humanista" e "territorializada" da sociedade e a constituição de um conceito "*radicalmente anti-humanístico e radicalmente anti-regional*". Correlativamente, tratar-se-ia de romper com o princípio de que "*as sociedades podem ser observadas de fora, como grupos de homens ou como territórios*" (LUHMANN, 1990:32/33).

Um dos pressupostos fundamentais de tal formulação é a idéia de que uma teoria atual da sociedade e da natureza tem como uma das suas principais tarefas libertar-se das noções de "substância" e "propriedade", tal como empregadas no mundo natural e social. Com tal pressuposto, reporta-se a teoria sistêmica à natureza e à sociedade e, em movimento de autêntica *Aufhebung*, acredita ser possível superar a polêmica entre vitalismo e mecanicismo. Niklas Luhmann considera que o princípio que revoluciona o antigo paradigma da teoria da sociedade e da natureza pode ser assim enunciado: "*o mundo, ou seja, o conjunto de fatos observáveis apresenta uniformidades estruturais que se manifestam nos diversos níveis, ou nas diversas disciplinas, por traços de ordem isomorfos*" (BERTALANFFY, 1977:286). Tratar-se-ia, portanto, de ater-se à estrutura, à organização *per se*, sem se preocupar com o que está organizado. Nesse sentido, tanto o mundo social como o natural podem ser compreendidos como um *sistema*, como um resultado da complexa interação entre os elementos que o compõem, podendo cada um destes constituir outros sistemas ou subsistemas, que, por sua feita, interagem com seus próprios componentes.

Luhmann reporta-se então à teoria da forma como uma alternativa às teorias "substantivas" da natureza e da sociedade. Descarta-se o conceito de "*objeto*" e, em seu lugar, fala-se em "*distinções*". Recusa-se a noção de "*substância*" e atenta-se tão-somente para os "*elementos estruturantes*". O conceito de "*forma*", que não trata de objetos particulares, associa-se às noções de "*sistema*" e "*entorno*", às condições sob as quais é possível falar em dependência e independência entre termos. Luhmann recorre assim a *Laws of Form*, de George Spencer

Brown, e define a forma como "*una distinción por tanto de una separación, de una diferencia*." A "*forma*" seria uma linha de fronteira que demarca posição, que possibilita identificação e localização. A relação entre o sistema e seu entorno é aqui compreendida a partir do conceito de auto-organização, da auto-produção das suas próprias estruturas, dos elementos e trama que o compõem. Estes elementos são fundamentalmente as *informações*, as distinções que produzem a diferença no sistema. Nessas condições, é possível falar em "auto-implicação" da teoria, em uma relação de "circularidade" entre sujeito e objeto do conhecimento, uma vez que toda tentativa de "descrever", de realizar uma "distinção" na esfera da sociedade, realiza-se no seu interior, na esfera da comunicação. *O objeto descreve a si mesmo, a descrição realiza o descrito, e observar significa distinguir e indicar.* Quem efetivamente realiza estas operações, o observador, não se constitui por isso em uma consciência, processo psíquico, grupo ou classe social, mas no "terceiro excluído", naquele ou naquilo que, abstraído e tornado independente do seu substrato material, emana e constitui o sistema, melhor dizendo, é o próprio sistema. Este é o exato sentido do reconhecimento da "circularidade" entre sujeito e objeto do conhecimento. O conceito de *forma* substitui o de *objeto*; o de *observador*, o de *sujeito*; e a racionalidade é, nesse contexto, a racionalidade do sistema, porquanto "*el sistema produce y observa la diferencia entre sistema y entorno*". A racionalidade seria, fundamentalmente, o reingresso da forma na forma (LUHMANN, 1990:77) — um aparente paradoxo, a resolver-se contudo pela possibilidade de realização da descrição e, assim, ao assumir-se um ponto de vista interno ou externo ao sistema.

A crítica aos conceitos de natureza e de sociedade como *vital machine* ou como sistema, buscando superar dualidades instituídas pelas teorias clássicas, reedita todavia outras tantas dualidades ao estabelecer um corte epistemológico entre forma e substância, instituindo na esfera da teoria uma dissociação que o capitalismo opera no mundo da vida, com a transformação dos mais recônditos elementos

da vida em mercadoria. Nesse sentido, tais teorias, quando menos nas versões abordadas, ao incorporarem as contribuições das ciências da vida e da comunicação, oferecem-nos conceitos de sociedade e natureza destituídos de materialidade e remetidos a "lugar nenhum" — conceitos a partir dos quais torna-se difícil compreender o contraditório processo de transformação por que passam sociedade e natureza, pois não nos auxiliam na compreensão do significado e das conseqüências da atual forma de articulação entre sociedade, técnica e natureza, da reificação da natureza e sua redução a uma *vital machine*.

Desse modo, conquanto se proponham a diluir "falsos antagonismos", tais teorias terminam por situar-nos no território da impessoalidade e da formalização extrema da sociedade, da natureza e mesmo da complexa relação entre sujeito e objeto do conhecimento. Como ater-se à forma, quando, neste final de século, questiona-se a possibilidade de unidade entre as substâncias extensa e pensante e de fundar o conhecimento e ações em outras bases? Como reificar o engenho, a máquina e o sistema quando a manipulação e a espetacularização da natureza e da sociedade recolocam a necessidade da busca de laços perdidos entre homem e mundo, dos quais o mito aparece como uma tênue lembrança? Não se trataria, então, de constituir teorias capazes de dar conta dos dilemas de Seres que se fazem ocultos, múltiplos, mistos, contraditórios, conformados a partir da destruição da sua própria alteridade?

Ademais, a crise de paradigmas não diz respeito apenas ao modo ou a processos de constituição do objeto social e do objeto natural. Também as relações entre sujeito e objeto do conhecimento passam por profundos questionamentos. Vejamos, de modo algo emblemático, o que a neurobiologia tem colocado como questão a este respeito. Qual o significado do quase anedótico "caso médico" Phineas P. Gage? Para António R. Damásio, em *O Erro de Descartes*, Phineas P. Gage (juntamente com tantos outros "casos médicos" semelhantes) se constitui em um exemplo material do, assim chamado, "erro" de Descartes, ou

seja, do equívoco da clássica separação operada por Descartes entre a substância extensa e pensante, entre corpo e alma — separação fundamental para a tese da objetividade científica, que dissocia razão e sentimento, circunscrevendo, em esferas distintas, sujeito e objeto do conhecimento. Segundo a tese defendida por António R. Damásio (em confronto com a neurologia tradicional, que afirma a dissociação entre mente e corpo), **a incapacidade de sentir emoções, resultado da lesão cerebral nos córtices pré-frontais, seria a causa da impossibilidade de tomar decisões e de agir de forma pessoal e socialmente adequadas.** A ausência de emoções e sentimentos incapacitaria o indivíduo a atribuir diferentes 'valores' às divergentes opções, tornando a sua paisagem de tomada de decisões desesperadamente plana, como estaria incapaz de decidir e de alimentar-se o asno faminto de Buridan, se colocado a igual distância de montes de feno idênticos. Destarte, *"ao contrário da opinião científica tradicional, os sentimentos são tão cognitivos como qualquer outra percepção"* e poder-se-ia mesmo afirmar que, da mesma forma que o "excesso" de sentimentos e emoções pode provocar distúrbios, também sua "ausência" é incapacitadora, podendo *"comprometer a racionalidade que nos torna distintamente humanos e nos permite decidir em conformidade com um sentido de futuro pessoal, convenção social e princípio moral"* (DAMÁSIO, 1996 :13/12).

Nesse sentido, a perspectiva racionalista "da razão nobre", que excluiria as emoções para alcançar os melhores resultados, aproximarnos-ia antes da forma como *"os doentes com lesões pré-frontais tomam suas decisões do que com a maneira como as pessoas normais tomam decisões"* (DAMÁSIO, 1996:203/204). Ainda segundo Damásio, poder-se-ia mesmo falar que as estratégias da razão humana não teriam se desenvolvido sem a marca da regulação biológica, da qual a emoção e o sentimento são expressão maior. *"Na perspectiva da hipótese exposta acima, o amor, o ódio e a angústia, as qualidades de bondade e crueldade, a solução planificada de um problema científico ou a criação de um novo artefato, todos eles têm por base os acontecimentos neurais*

que ocorrem dentro do cérebro, desde que este cérebro tenha estado e esteja nesse momento interagindo com seu corpo." (DAMÁSIO, 1996:18.) Assim, careceriam de sentido separações tradicionais entre "corpo" e "alma", fato e valor, entre substância extensa e pensante; enfim, careceriam de sentido a separação entre pensamento e corpo, a defesa de uma razão "pura", estritamente lógica, como fundamento primeiro para o conhecimento e ações humanos, bem como a noção de objetividade que fundamenta as ciências modernas e a separação entre sujeito e objeto do pensamento. Talvez, enfim, precisemos tão-só lembrar que não mais é possível pensar homem e mundo de forma dual, ainda que não saibamos exatamente o que somos e o que poderemos vir a ser. Está então posto um dos problemas fundamentais dos tempos modernos ou pós-modernos e este apresenta-se como contradição e conflito entre sociedade e natureza, entre formas de compreendê-las e vivenciá-las: a exemplo das que subordinam a vida a interesses e leis de mercado, essencialmente monocultor, desterritorializante e gnóstico, e tantas outras, residuais, não subordinadas inteiramente à condição de mercadoria, para a qual a noção de diversidade social e biológica constitui-se em fundamento e traço dos mais característicos.

Recorrendo à noção de crise esboçada no início deste trabalho afirmamos que não podemos fugir ao *sentimento* (certamente comum a outros momentos históricos) de que estamos vivendo um tempo sem precedentes e que a presente crise diz respeito tanto a formas de organização e reprodução sociais como também ao conhecimento acerca da própria sociedade. O significado da universalização de problemas ambientais (como a escassez de recursos ambientais e o distanciamento sociedade/natureza) só é compreensível em sua extensão e profundidade no contexto dos desafios e limites das *sociedades produtoras de mercadorias*. Neste final de século, assistimos ao questionamento das tradicionais formas de circunscrever e delinear os objetos das ciências da sociedade e natureza — questionamento que, como o demonstram as tentativas de Luhmann, não tem encontrado no âmbito das ciências da sociedade a adequada alternativa aos dilemas a serem enfrentados.

Nesse sentido, a atual crise de paradigmas não encontra sua adequada ponderação no âmbito de teorias que, ao pretender superar os clássicos, recusa propriedades e substâncias reificando a forma e nos distanciando do mundo...

* * *

Dados os processos que ora redefinem e requalificam sociedade e natureza e, por conseguinte, as relações entre sujeito e objeto do conhecimento, apreciemos a possível constituição de uma referência teórica que nos auxilie na compreensão das relações entre Salvador e as águas, ou seja, das relações entre sociedade e natureza em um contexto social que se integra de forma segmentada e subordinada ao processo de globalização. Com esse objetivo, recorreremos a formulações teóricas de Gilbert Simondon, que apresentam a possibilidade de uma singular compreensão das relações entre sociedade, natureza e tecnologia, assim como do papel do pensamento filosófico ou reflexivo na construção de um outro ou de tantos outros saberes.³⁷

Como salienta Gilbert Hottois, é um tanto difícil situar o pensamento de Simondon no contexto filosófico do século XX. De forma indicativa, encontram-se em sua obra constantes referências a pensadores como Whitehead, Bergson e Merleau-Ponty; no entanto, estas indicações não são muito esclarecedoras nem explicam suficientemente o peso e o significado das questões abordadas por Simondon no contexto de sua obra, que compreende: "*une ontologie de l'être-devenir, une philosophie de la nature (du microphysique au vivant dans sa diversité et son évolution), une philosophie de la technique (synchronique et diachronique), une anthropologie philosophique avec*

³⁷ Gilbert Simondon, filósofo francês nascido em 1924, teve sua obra debatida em 1958, quando da publicação de *Du mode d'existence des objets techniques* e, em 1964, com *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Foi longo o período de esquecimento, mas, após sua morte em 1989, sua obra volta a ser debatida, sobretudo na França, em função da originalidade das suas formulações. Além dos trabalhos citados, estão publicados *L'Individuation psychique et collective* e artigos em várias revistas de filosofia.

une attention particulière à l'éthique et à l'esthétique (spécialement en relation avec la technique, d'où la notion d'une 'techno-esthétique'); une réflexion approfondie sur les sciences humaines, particulièrement la psychologie, dont l'intérêt pour la psychanalyse serait aussi considérable (telles les notions de pré-individuel et d'individuation en relation avec l'affectivité et l'émotion); une réflexion sur la société et la culture avec une attention particulière accordée à l'éducation" (HOTTOIS, 1993:8). Este vasto universo de preocupações é estruturado pelo sentido de articulação que seria próprio da filosofia. Para Simondon, não é concebível pensar a técnica sem pensar a natureza e o homem; por conseguinte, uma filosofia da técnica desdobrar-se-ia em uma filosofia da natureza e em uma antropologia filosófica, remetidas, em última instância, a uma ontogenealogia.

Quando as discussões em torno da Cibernética começaram a entrar em evidência, Simondon já afirmava que o desenvolvimento tecnológico estaria então a criar a possibilidade de *couplage* entre homem e máquina. Desta maneira, sua reflexão tem exatamente como pontos de partida a diluição de fronteira entre sociedade e natureza e a necessidade de dar conta de uma nova e complexa realidade, que este final de século tem sobremaneira exacerbado. Simondon coloca, então, em destaque a tese de não mais ser possível pensar as relações entre o homem e a técnica (erigida à condição de objeto técnico) sem redefinir as relações entre sociedade, tecnologia e natureza — afirmação que pode parecer algo corriqueira, mas da qual ele retira consequências teóricas extremamente atuais.

Simondon convida-nos a realizar um "deslocamento conceitual", qual seja, pensar homem, natureza e técnica de forma articulada. Veremos em que medida tal sugestão desloca-nos do estrito terreno da compartimentação das ciências e possibilita uma crítica mais radical às relações que determinam a lógica da escassez, a espetacularização e o gnosticismo tecnológico, ou seja, uma compreensão mais acurada das relações entre sociedade e natureza, particularmente entre Salvador e as

águas. Tal recorte possibilitaria o entendimento do significado de dualidades, de dimensões perdidas ou obscurecidas do próprio homem e do mundo à sua volta, favorecendo a explicitação de novas formas de percepção e *modos de ser no mundo* que a racionalidade contemporânea fez esquecer.

Isso implica, sem dúvida, em uma crítica a um dado saber que sói reconhecer a sua dimensão *utilitária* e *funcional*, expressando-o às vezes como extremo elogio (tecnicismo) ou como profunda recusa (hostilidade e estranhamento) na constituição de uma relação de servo ou de senhor entre homem, técnica e natureza. "*Nous voudrions montrer que la culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine, et que, pour jouer son rôle complet, la culture doit incorporer les êtres techniques sous forme de connaissance et de sens des valeurs.*" (SIMONDON, 1969:68.) Também é superado o estatuto seja de minoridade seja de maioria que qualifica e, simultaneamente, desqualifica o objeto técnico. Simondon coloca, portanto, a necessidade de superar uma compreensão fetichista da técnica e de reintegrá-la à cultura, explicitando-a enquanto "sentido" e "valor", o que nos conduz à construção de uma genealogia do objeto técnico fundada na positividade e na tecnicidade dos seus elementos. Semelhante abordagem parte do princípio de provir da realidade humana o que se inscreve no objeto técnico ("*c'est de la réalité humaine, du geste humain fixé et cristallisé en structures qui fonctionnent*"), não devendo a máquina ser um *meio* de conquista da natureza, um "*esclave qui sert à faire d'autres esclaves*". Esta é a condição primeira e fundamental para a inserção do objeto técnico na cultura: "*l'homme ne soit ni inférieur ni supérieur aux objets techniques, qu'il puisse les aborder et apprendre à les connaître en entretenant avec eux une relation d'égalité, de réciprocité d'échanges: une relation sociale en quelque manière.*"³⁸

³⁸ Ao inserir a técnica em uma dada organização social, ao situá-la no contexto das relações e condições de vida e de trabalho e mesmo em relação à própria natureza, esquecem-se ou obscurecem-se outras dimensões da relação entre homem e máquina. Não se trata de afirmar que uma abordagem econômica e social deva esgotar todos os aspectos em questão; efetivamente problemático é, porém, tendo assim circunscrito a relação entre homem e

A filosofia, pelo seu caráter reflexivo e por situar-se em um "lugar" privilegiado no campo teórico, teria importante papel na constituição de um saber capaz de reconhecer os múltiplos significados do mundo técnico e de suas relações com os demais modos de ser e pensar, de recuperar a gênese do processo de desdobramento que confere independência aos domínios da teoria e da prática, de conduzir a uma aliança entre ciência e ética, entre as várias esferas da vida e do saber. *"La prise de conscience des modes d'existence des objets techniques doit être effectuée par la pensée philosophique, qui se trouve avoir à remplir dans cette oeuvre un devoir analogue à celui qu'elle a joué pour l'abolition de l'esclavage et l'affirmation de la valeur de la personne humaine."* (SIMONDON, 1969:9.) Por tecnologia entende-se então o *saber fazer*, o *fazer o que a natureza faz em menos tempo*, a nossa *segunda natureza*.³⁹ Tal conceito de tecnologia reporta-nos de modo simultâneo à tecnologia moderna (que cada vez mais processa o imaterial, aproximando e afastando sociedade e natureza) e a uma *"outra tecnologia, a dos povos tradicionais, que atualmente é profundamente desvalorizada, mas que também é um processo de produção, de transformação e de interferência na natureza"* (SANTOS, 1992:16-17). Para fazer frente a este desafio, o pensamento filosófico precisaria estabelecer uma nova articulação entre conceito, intuição e idéia, entre teoria e prática, e ainda construir um saber no qual racionalidade e intuição não se situem em campos ontologicamente distintos. Tal articulação poderia quicá possibilitar uma melhor compreensão das relações que se manifestam nas dimensões material e simbólica entre sociedade e natureza, entre Salvador e as águas.

Na busca das condições para a construção de um saber no qual razão e intuição não estejam contrapostos e partindo do pressuposto de que existe uma vinculação orgânica entre o pensamento e o modo de ser

técnica, acreditar-se que se tenha dado conta de *tudo* quanto possa ser considerado teoricamente relevante e esgotado todas as suas dimensões (Cf. SIMONDON, 1969:12).

³⁹ Cf. SANTOS, 1992:16.

no mundo, Simondon constrói uma teoria da história e percorre a história em busca da gênese da tecnicidade. Segundo seus próprios termos, "*quel est le sens de la genèse des objets techniques par rapport à l'ensemble de la pensée, de l'existence de l'homme, et de sa manière d'être au monde?*" (SIMONDON, 1969:154.) Destarte, a gênese que engendra objeto técnico e tecnicidade constitui-se em um aspecto restrito de um processo mais amplo e vasto, de realidades objetivas e não objetivas, de redefinição das relações entre homem e mundo. Simondon situa pois objeto técnico e tecnicidade no âmbito de uma realidade mais vasta, que conforma o conjunto da relação do homem com a natureza. "*C'est donc vers une interprétation génétique généralisée des rapports de l'homme et du monde qu'il faut se diriger pour saisir la portée philosophique de l'existence des objets techniques.*" (SIMONDON, 1969:154.)

O conceito de *gênese* reporta Simondon ao *devenir* de um sistema de realidade, primitivamente *sursaturé*, rico em *potentiels* e possuidor de incompatibilidade interna; o *devenir* é multiplicidade de estruturação e individuação de um sistema, que não se subordina a um processo evolutivo, adaptativo ou mesmo a uma *finalité fonctionnelle*.⁴⁰ O conceito de *fase*, complementar ao de *gênese*, apresenta-se como aspecto resultante do desdobramento do Ser no mundo: *une phase n'est phase que par rapport aux autres* e são estas que, em conjunto, constituem a realidade, portadora de centros neutros, pontos de equilíbrio em relação aos quais é possível falar em defasagem. Como define Simondon, "*par phase, nous entendons non pas moment temporel remplacé par un autre, mais aspect résultant d'un dédoublement d'être et s'opposant à un autre aspect (...)*" (SIMONDON, 1969:159). Este é o caminho que o faz recorrer à história e constituir uma genealogia das relações entre sociedade, natureza e técnica, na qual a sucessão não envolve "necessidade" e a

⁴⁰ Conforme Simondon, "*il y a genèse lorsque le devenir d'un système de réalité primitivement sursaturé, riche en potentiels, supérieur à l'unité et recelant une incompatibilité interne, constitue pour ce système une découverte de compatibilité, un résolution par avènement de structure*" (SIMONDON, 1969:155).

negatividade não se constitui no "motor" do progresso. Para Simondon, afinal, *"il n'y a pas une fin unique et supérieure que l'on puisse surimposer à tous les aspects de l'évolution pour les coordonner et rendre compte de leur orientation par la recherche d'une fin supérieure à toutes les fins particulières"* (SIMONDON, 1969:156).

A gênese da tecnicidade, fundada nas noções de 'fase' e 'devir', supõe a reconceituação da concepção mágica e mítica da natureza e do mundo. Em geral, esta tem sido compreendida como um estado inefável, no qual o sujeito descreveria a realidade por imagens alusivas de uma vivência individual e efêmera, enquanto a realidade ela própria apresentar-se-ia como revelação, escapando ao terreno da experiência comum. Assim concebida, a experiência mística é *"um substitutivo da razão; melhor ainda, a razão não é senão um meio afortunado, um longo caminho de que são dispensados os eleitos que podem ter acesso aos atalhos reais do êxtase."* (GRANGER, 1962:29.) O conhecimento racional, em contraposição, é apresentado como conceitual, fundado na experiência coletiva e sujeito a verificação. Como nos lembra Eliade, a referência ao mundo mítico resulta quase sempre na representação do mito ocidental do "bom selvagem" ou do "homem natural", para além da história e da civilização, remontando, enfim, ao mito de uma Idade de Ouro e da perfeição dos começos.

A diferença entre a racionalidade ocidental e o mito expressa-se, em geral, nos mesmos termos por que se demarca o conhecimento filosófico: a. *"o mito pretende narrar como as coisas eram ou tinham sido no passado imemorial, longínquo e fabuloso, voltando-se para o que era antes que tudo existisse tal como existe no presente. A filosofia, ao contrário, se preocupa em explicar como e por que, no passado, no presente e no futuro (isto é, na totalidade do tempo), as coisas são como são; b. o mito narra a origem através de genealogias e rivalidades ou alianças entre forças divinas sobrenaturais e personalizadas, enquanto a Filosofia, ao contrário, explica a produção natural das coisas por elementos e causas naturais e impessoais. (...) c. o mito não se importa*

com contradições, com o fabuloso e o incompreensível, não só porque esses eram traços próprios da narrativa mítica, como também porque a confiança e a crença no mito vinham da autoridade religiosa do narrador. A Filosofia, ao contrário, não admite contradições, fabulações ou coisas incompreensíveis, mas exige que a explicação seja coerente, lógica e racional; além disso, a autoridade da explicação não vem da pessoa do filósofo, mas da razão, que é a mesma em todos os seres humanos." (CHAUÍ, 1994:31.) Tal contraste mostra-nos o quão diversa pode ser a relação entre as duas atitudes diante do mundo. Como afirma Gilles-Gaston Granger, é sempre muito difícil afirmar tão marcante distinção entre as categorias de um 'pensamento de participação' e as de um 'racional' e talvez pudéssemos afirmar que ambas "*constróem uma ordem do universo; por isso têm a mesma origem, por isso uma e outra são racionais*" (GRANGER, 1962:31). Ou mesmo, como afirma James George Frazer, talvez se possa falar de uma identidade fundamental de atitudes, que uma evolução lenta ou brusca mutação teria separado. Seria possível, por exemplo, referir-se ao uso das águas subterrâneas como expressão da "racionalidade", por um lado, e ao significado das águas, evocadas pelo candomblé como primordiais, um resquício a ser superado?

Robert Lenoble alerta preliminarmente para a tendência de se confinar o 'pensamento mágico' em um passado "*jámais volvido, cujo estudo não poderia interessar senão a um punhado de amantes de temas obscuros*". Não teria sentido, então, falar da evolução das idéias como uma paciente 'passagem' de um estágio 'primitivo', 'pré-lógico', para o reino da razão em sentido próprio. Esse tipo de teleologia estabelece, na história, cortes artificiais e enganadores, além de impossibilitar a percepção de quão mágicas podem ser nossas hodiernas 'cosmogonias'. Porém, o que faz Lenoble, recorrendo a Henri Bergson, ao afirmar que o poder de fabulação, tal como a razão, remonta a uma 'necessidade psicológica' do homem? Quando diz serem as primeiras imagens sobre a Natureza forjadas pelos homens (qualificados como 'mentalidades inferiores') semelhantes às de uma criança? Quando

considera primitivo e infantil o *animismo* (concebido como 'estado' e 'produto' da consciência), fruto da *impossibilidade* de conceber o Outro senão à sua própria semelhança? O que faz, enfim, quando afirma ser a compreensão mágica do Mundo uma extensão do modo de ser do Sujeito? Para Lenoble, o verdadeiro 'drama' do pensamento mágico é o fato de a consciência, ainda pouco segura de si, recusar-se a perder-se e, assim, a ver o mundo em sua verdadeira e trágica alteridade (Cf. LENOBLE, 1969:38 e passim). Ora, tal tentativa de conceituação não termina por descaracterizar e reduzir o mundo mítico? Quais seriam, afinal, os traços fundamentais dessas duas formas de reportar-se ao mundo? Em que medida é possível falar em ruptura ou continuidade e fugir à dualidade razão/desrazão?

Tal contraposição em geral situa-nos no terreno da profunda recusa ou da obediente e religiosa aceitação de algum desses termos. Nesse sentido, a referência à revolução francesa é sempre emblemática, afinal, como afirma Schama, "*a Revolução representava o cumprimento de uma profecia universal: a chegada da idade da razão*", mas "*esse edifício construído segundo os princípios da razão pura*" desaba em irracionalidade e medo. Como explicar o fato histórico da transformação do racionalista Robespierre em sacerdote do Culto do Ser Supremo? Ainda segundo Schama, tal questão era crucial, uma vez que, "*antes da Revolução, achava-se que os mitos e magia constituíam as maneiras pelas quais os ignorantes da ciência apreendiam as forças da natureza*", mas, após o terror, "*já não parecia tão evidente o axioma de que se podia explicar a religião como uma percepção defeituosa da natureza*". Destarte, para os contemporâneos e descrentes da Revolução, "*talvez o Universo não fosse nem a massa uniforme e indiferente que os materialistas viam quando olhavam para as estrelas, nem o brinquedo bobo do Altíssimo, feito a sua imagem e manipulado segundo sua vontade, como os cristãos afirmavam. Talvez a divindade fosse a Natureza – seu espírito incorporado em formas naturais como a vegetação e as águas do mundo.*" (SCHAMA, 1996:255/256.)

Simondon propõe-se a romper com esta tradição e procura fugir a tais dualidades reportando-se ao mundo mágico primitivo e caracterizando-o a partir daquilo que constitui sua especificidade e positividade, ou seja, sua unicidade, a inexistência de mediação entre homem e mundo. Ainda que a relação mítica entre homem e mundo resulte de uma projeção ou extensão ao mundo de propriedades humanas, subsiste a este modo de ser e relacionar-se com o mundo a noção de que a natureza e o mundo se oferecem de livre vontade à nossa sensibilidade; por conseguinte, a possibilidade de uma relação desimpedida entre Seres, quer sociais quer naturais. O pensamento mágico seria o mais vital, concreto e, simultaneamente, o mais vasto, uma vez que, não existindo intermediação entre o homem e mundo, tampouco haveria distinção entre sujeito e objeto. O mundo mágico seria então pré-técnico e pré-religioso, *"il est au contraire riche en organisation implicite, attachée au monde et à l'homme: la médiation entre l'homme et le monde n'y est pas encore concrétisée et constituée à part, au moyen d'objets ou d'êtres humains spécialisés, mais elle existe fonctionnellement dans une première structuration, la plus élémentaire de toutes (...)"* (SIMONDON 1969:156.) O mundo mágico seria então uma 'fase' ou um modo de ser, uma *forma particular de pensamento e existência*. Simondon sugere assim uma teoria da história que não pressupõe uma teoria da evolução no seu sentido mais tradicional. Poder-se-ia então falar de distintas "fases" que constituem o real, buscar suas particulares formas de constituição, revelando suas estruturas parciais, elementos permanentes ou provisórios que, por saturação, desencadeiam forças de convergência e divergência, colocando em curso desdobramentos que especializam funções de fundo e figura.

A peculiaridade de uma teoria da história assim concebida implica em não considerar o mundo mágico algo como a infância do homem, um estágio a ser superado. Para melhor explicar o significado do mundo mágico e do surgimento da técnica, Simondon recorre então à distinção entre *figure* e *fond* – dissociação que *"provient bien d'un état de tension, d'incompatibilité du système par rapport à lui-même, de ce*

que l'on pourrait nommer la sursaturation du système (...)" (SIMONDON, 1969:163). O "Fundo" tem aqui o preciso sentido de subjetividade, de estrutura que conforma a "figura". *"O fundo serve como uma estrutura ou moldura em que a figura está enquadrada ou suspensa e, por conseguinte, determina a figura."*⁴¹ Desta maneira, a tecnicidade surge como resultado do desdobrar-se do mundo mágico em religião e técnica.

Afirmadas objetividade e subjetividade entre o homem e seu meio, o princípio da unidade se rompe. A natureza não mais se apresenta como dádiva, *Istar* não é mais a responsável pela fertilização da terra; a "palavra" não mais é eficaz. Desencanta-se o mundo dos poetas (o *aedo*, como em Homero), do adivinho ou mago (o profeta) e do rei-da-justiça, que têm o dom da vidência, que são capazes de ver, para além da aparência sensível ou imediata das coisas, o passado, o futuro e o reino dos mortos; dos que têm a capacidade de fazer acontecer através da palavra. (Cf. CHAUI, 1995:35.) "Fundo" e "figura" se destacam; o primeiro conferindo sentido à totalidade e a segunda tornando possível o acesso ao mundo fragmentado. Remetida à esfera da religião, a subjetividade se universaliza, adquire a função de totalidade, desloca o homem do aqui e agora, torna-se totalidade do fundo. Esta transcendência faz de qualquer Ser algo menor, inferior, ultrapassado e precedido pela totalidade do espaço e imensidão do tempo. Após este deslocamento, a técnica perde sua relação de pertencimento, figura e fundo tornam-se estrangeiros um ao outro e o pensamento técnico apresenta-se, sempre, inferior à *unidade*. Nem mesmo sua multiplicação confere-lhe universalidade, uma vez que o objeto técnico adere ao mundo em um dado ponto e momento; ele é localizado, particularizado, e representa o ponto de vista do "elemento": *"la médiation en caractères figuraux et caracteres de fond traduit l'apparition d'une distance entre l'homme et le monde; la médiation elle-même, au lieu d'être une simple structuration de l'univers, prend une certaine densité; elle s'objective*

⁴¹ KOFFKA, s.d:194.

dans la technique et se subjective dans la religion, faisant apparaître dans l'objet technique le premier object et dans la divinité le premier sujet, alors qu'il n'y avait auparavant qu'une unité du vivant et de son milieu" (SIMONDON, 1962:168). O pensamento técnico operaria por fragmentação dos fenômenos em processos os mais elementares, substituiria o *por quê* pelo *como* e, assim estruturado, constituir-se-ia em paradigma da indução, porquanto nesta seus termos seriam sempre inferiores à unidade.

Ao circunscrever dessa forma o mundo mítico, Gilbert Simondon deixa de descaracterizá-lo pela simples alusão à racionalidade moderna e coloca como elemento central *o sentido da ontologia mítica*, a positividade da sua recusa da história e da alteridade por parte do homem "primitivo", a impossibilidade existencial e teórica de referir-se ao homem e à natureza como "entidades" separadas. Simondon destaca, enfim, o fato de que, com o desdobramento do pensamento mítico em técnica e religião, o homem e a natureza tornam-se estranhos um ao outro. A natureza torna-se máquina e objetividade; o homem, senhor e escravo. Para Simondon, a separação entre conhecimento e trabalho é exemplo de como pode materializar-se tal ruptura, pois expressa uma relação de dissociação entre sociedade, natureza e técnica, entre sujeito e objeto técnico, exemplo que perpassa o século XIX, faz-se presente de forma marcante ao longo do século XX e se constitui em ameaça ao século XXI. Destarte, uma nova articulação entre *fond* e *figure* deve resultar na modificação das condições em que são produzidos e utilizados os objetos técnicos, no reconhecimento do poder criador da invenção (potencialmente transgressora), na constituição de uma dialética da recuperação e da reciclagem, no fim da obsolescência, da perda e volatilização do trabalho humano, enfim, de uma outra relação entre sociedade e natureza. Desta maneira, a sugestão de Simondon de reinserir o objeto técnico na cultura e de repensar as relações entre sociedade e natureza "*nous invite à penser la totalité de l'être-devenir, en son unité et sa diversité sous le symbole de l'individuation*" (HOTTOIS, 1993:34).

Para Simondon, não é possível aludir a uma idéia de progresso humano, salvo reportando-se, simultaneamente, àquilo que o homem produz (como a linguagem e a técnica, dentre outras dimensões) e àquilo que o homem é. O objeto técnico transforma-se, evolui, ainda que não seja possível derivar desta formulação uma teoria do progresso, nem fazer equivaler o progresso da técnica ao do próprio homem. Se o progresso humano parece-nos hoje associado ao progresso das técnicas, é devido a seu extraordinário desenvolvimento; entretanto, a exemplo do que ocorreu no passado com o desenvolvimento de outros domínios e esferas da vida, várias outras possibilidades de progresso estão dadas ao próprio homem. Para Simondon, o sentido de progresso humano envolve um universo existencial e uma referência histórica mais amplos, ou seja, reporta-se também ao desenvolvimento da linguagem nas civilizações clássicas antigas, ao pensamento religioso no mundo medieval, dentre outros. Poder-se-ia então falar de uma fase técnica da mesma forma que de uma fase da linguagem, e também de uma fase religiosa, sem que uma tenha sido gestada pela outra. Isto não significa que cada uma em si seja auto-limitada — o que, como afirma Simondon, nos condenaria a viver aventuras sucessivas e a falar respectivamente de um progresso da técnica, de um progresso da linguagem e de um progresso religioso, mas não de um progresso do homem. Isto significa que uma estruturação concebida a partir do conceito de fase compreende o progresso como uma série de concretizações possíveis e "*qu'il y a progrès humain seulement si en passant d'un cycle auto-limité au cycle suivant, l'homme accroît la part de lui-même que se trouve engagée dans le système qu'il forme avec la concrétisation objective*" (SIMONDON, 1990:9).

Consolida tais formulações a noção de *individuation*, que tem papel estruturante no pensamento de Simondon, perpassando sua compreensão da natureza, da sociedade e da técnica. Trata-se de peça fundamental da crítica ao que ele qualifica como *hylémorphisme*, isto é, ao dualismo metafísico segundo o qual "*tout être est un composé de*

matière (hylè) et de forme (morphe)" (HOTTOIS, 1993:34). A noção de *individuation* mostra que uma "forma pura" e uma "matéria amorfa" não existem, que "*le moule est très réel*", que ele é um produto provisório e, sob certas condições, estável; e, conquanto arquétipo, ele é particular, singular. A matéria, por sua vez, já possui as virtualidades, as informações que indicam as suas potencialidades. "*On ne prend pas n'importe quelle terre pour faire une brique. La matière elle-meme est déjà informée et contient de l'information potentielle, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'être informée nouvellement, parce que des virtualités en ce sens existent déjà en elle.*" (Cf. HOTTOIS, 1993:36.) Existe portanto uma prioridade da ontogênese em relação à ontologia; "*la vie est ainsi une individuation continuée à travers le temps (...)*", e a evolução o resultado de integrações parciais (SIMONDON, apud HOTTOIS, 1993:37). A individuação possui algumas características peculiares: é *singular*, pois processo eminentemente concreto, conformado pela marca da historicidade; é *relacional, interativa e sistêmica*, não privilegia o elemento ou a totalidade, pensa os termos a partir das suas relações: "*c'est la relation qui est dynamique: sa mise en oeuvre est l'individuation même*"; é *transdutiva*, ou seja, considera que o pensamento lógico e o dialético (que opera de forma bipolar e considera a negação o motor do devir) não conseguem dar conta da realidade infinitamente mais rica (Cf. HOTTOIS, 1993:42).

Hottois considera, que a teoria da história esboçada por Simondon, sobre a qual se fundamenta o conceito de individuação, seria uma tentativa mal resolvida de abordar simultaneamente as dimensões sincrônica e diacrônica do ser. Assim, comportaria uma constante oscilação entre uma filosofia do ser e uma filosofia do tempo. A maior expressão disto seria uma permanente ambigüidade, uma oscilação do conceito de fase, que em determinados momentos afirma uma concepção de história fundada em uma seqüência não evolutiva, em certa medida atemporal (a exemplo das imutáveis repetições das fases da lua). Entretanto, em outros momentos, esse conceito aparece como resultado de permanentes desdobramentos de uma unidade primitivamente

perdida — unidade a ser reestabelecida pela filosofia, pelo pensamento reflexivo.

Concordamos com Hottois, quando afirma que persiste na teoria da história de Simondon um sentido de reunificação última, um ecumenismo deveras polêmico. Será que os movimentos globais de reunificação não são apenas aparentes, provisórios? Não seria possível reportar-se a processos de individuação sem se referir a um ser ou a um centro em permanente estado de desdobramento? (Cf. HOTTOIS, 1993:109.) Pontua Hottois: qualquer a atenção que Simondon confira à diferença, à singularidade, à descontinuidade, ao múltiplo, ele "*ne chante ni ne dramatise la différence et la altérité. Sa pensée célèbre des rites symboliques de reliance, de réparation, jamais les vertiges ou les fêtes de l'absolument autre, de l'irréductiblement singulier, de la diversité irréconciliable.*" (HOTTOIS, 1993:110.) Considera ainda Hottois que o papel reunificador atribuído à filosofia por Simondon (a busca da unidade perdida conduz não mais ao mundo mítico mas à convergência a ser realizada pelo pensamento filosófico) confere à filosofia um ecumenismo desmesurado, uma tarefa além das suas possibilidades. De fato, diante da referida crise da sociedade produtora de mercadorias e da crise de paradigma no campo das ciências da sociedade e da natureza, o recurso à filosofia (sobretudo à sua função reunificadora) seria necessário e suficiente aos dilemas enfrentados neste final de século?

Estas questões permanecem em aberto. Recorreremos a Simondon na busca do entendimento da clivagem entre sociedade, natureza e técnica, no esboço de uma crítica à relação de exterioridade entre forma e matéria e aos formalismos decorrentes de tais contraposições e dualidades, que gestam tanto o subjetivismo filosófico como o objetivismo científico, a concepção de natureza como *vital machine*, o gnosticismo e, sobretudo, a espetacularização.⁴² A despeito dos dilemas

⁴² Cf. CHAUI, 1994:IX.

e ambigüidades que cercam sua teoria da história, ela nos permite melhor compreender como práticas e concepções acerca da natureza e da sociedade podem constituir-se, conviver, mesclar-se e excluir-se sem necessariamente serem qualificadas como superiores ou inferiores (a menos que este seja um recurso ideológico necessário). Vejamos, pois, em que medida Simondon pode constituir-se em inspiração para a compreensão das relações entre Salvador e as águas, ou seja, de um exemplo da crise das sociedades produtoras de mercadorias.

IV. águas em Salvador

Fundamentando-nos nas considerações teóricas de Simondon, procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho a tese de que a problemática das águas em Salvador se constitui em uma ameaça às condições materiais de existência como também a práticas religiosas instituídas na cidade; que tal problemática se constitui em lídima expressão da crise que ora se traduz no comprometimento da qualidade dos recursos ambientais e na radicalização da dissociação entre sociedade e natureza — divórcio que se materializa na forma de espetacularização destes elementos, na radicalização de processos que, fomentados pelas atuais políticas públicas de gestão das águas e pela busca de inserção na economia globalizada, transformam em *commodity* elementos materiais e simbólicos. Destarte, os diversos e paradoxais laços entre sociedade e natureza neste final de século ganham contornos e cores em muito especiais na Cidade da Bahia, uma vez que, neste espaço, convivem e conflitam pobreza urbana e águas, as lógicas da escassez e do espetáculo e a da reciprocidade. E tudo isso em meio à radicalização de processos que transformam valores de uso em valores de troca, que dissociam matéria e forma, "fundo" e "figura", que terminam por decretar o fim da natureza e do social. Mas, afinal, *por que dirigir nossa atenção para um específico elemento da natureza (as águas), quando a crise ambiental indica o comprometimento do conjunto dos elementos e dos "recursos" ambientais considerados básicos?*

Vejamos, inicialmente, como se materializam em Salvador os assim chamados problemas urbano-ambientais e como a "problemática das águas" se destaca neste universo, conferindo à relação entre Salvador e as águas um significado especial. Em linhas gerais, os

problemas urbano-ambientais da cidade do Salvador e sua região decorrem do caráter concentrador, segregador e excludente do processo de urbanização, da sua economia e sociedade, da complexa e contraditória relação entre problemas urbano-ambientais e pobreza urbana e, finalmente, da histórica deficiência e precariedade dos serviços básicos de infra-estrutura, particularmente de saneamento urbano. Essa assertiva, que, em linhas gerais, poderia referir-se à grande maioria das cidades brasileiras e latino-americanas, ganha significado especial quando referida a Salvador e sua região, e este significado encontra sua melhor expressão nos usos e relações que em Salvador se estabelecem com as águas. Partimos, então, da evidência de que são as classes sociais mais desfavorecidas economicamente as mais diretamente expostas aos danos resultantes da degradação ambiental. Poder-se-ia afirmar que a estrutura de classes, que determina a distribuição da riqueza socialmente produzida e das oportunidades de ascensão social, também determina a forma específica como as distintas classes sociais são atingidas pela degradação ambiental.⁴³

Pesquisa recentemente realizada pelo Núcleo de Pós-Graduação em Administração (NPGA/UFBa) sobre meio ambiente e qualidade de vida em Salvador (que estratifica a amostra em função do nível de renda, escolaridade e tipo de moradia)⁴⁴ permite-nos constatar, mais

⁴³ O conceito de *classe social* ao qual nos reportamos situa-nos no campo teórico do marxismo, que determina a classe social por sua posição no processo de produção. Apesar de termos este conceito como fundamento, consideramos que ele não consegue dar conta, quando menos de forma plena, de realidades fortemente segmentadas como a de Salvador, que possui amplos segmentos sociais que efetivamente não integram os circuitos da produção. A compreensão de tal realidade supõe então a conjugação ao conceito de classe social de noções como a de exclusão, tal como definida por Boaventura dos Santos.

⁴⁴ Esta pesquisa, coordenada pelos professores Paulo Rogério Guimarães da Silva e Paulo de Arruda Penteado Filho, "*inspira-se num projeto de cooperação internacional financiado através do Banco Mundial e coordenado pelo SEI (Stockholm Environmental Institute) onde foi desenvolvido um estudo que era parte integrante de um amplo projeto de avaliação das condições ambientais urbanas em cidades do terceiro mundo. A pesquisa foi simultaneamente realizada em três metrópoles do terceiro mundo, Accra em Ghana, Jakarta na Indonésia e São Paulo no Brasil. Na cidade de São Paulo, este trabalho foi iniciado em 1991/1992 e finalizado em 1994 pelo CEDEC Centro de Estudos de Cultura Contemporânea) sob a orientação do Prof. Pedro Jacobi.*" (Escola de Administração, UFBa, NPGA, Projeto

uma vez, que não apenas os problemas do ambiente urbano atingem de forma diferenciada a população, mas que também a própria percepção dos problemas está condicionada pela inserção sócio-econômica dos distintos estratos e classes sociais.⁴⁵ Quando questionados sobre o principal problema ambiental do bairro ou domicílio que interfere na qualidade de vida do morador, 24,0% apontaram a **violência** como o mais relevante, tendo essa alternativa maior expressão entre os situados no estrato intermediário e superior de rendimento e escolaridade (estrato 3). O segundo problema relacionado foi a **falta de esgoto**, que aparece com 15,8% e apresenta maior peso nas menores faixas de renda e escolaridade (estratos 1 e 2). Em seguida, destaca-se a **falta de transporte coletivo**, em torno de 9,9% (com maior peso nos estratos 1 e 2), sendo relacionados em seguida problemas relativos à **falta de equipamentos de consumo coletivo** (particularmente de saúde), ao lixo e, de forma residual, à **qualidade da água**, à **poluição do ar e sonora** e à **falta de áreas verdes**. Neste conjunto, os aspectos relacionados têm uma relação mais direta com questões de segurança pública e precariedade ou falta de serviços e infra-estrutura urbana.

Não obstante, quando são agregados os dados relacionados com as águas (**a falta de esgotos, a qualidade das águas, contaminação das praias, rios, córregos e poços além das enchentes**), eles perfazem em

Integrado de Pesquisa Meio Ambiente Urbano e Qualidade de Vida em Salvador, Relatório Final [Versão Preliminar], Agosto de 1996.)

⁴⁵ A estratificação da amostra foi feita a partir das seguintes combinações de renda, tipo de moradia e escolaridade dos 1.006 entrevistados: **Estrato 1:** De 0 a 3 salários mínimos / analfabeto até o primeiro grau completo / apartamento ou casa unifamiliar, casa unifamiliar precária (autoconstrução), casa em favela (barraco), casa coletiva de aluguel (cortiço), cômodo; **Estrato 2:** mais de três a 10 salários mínimos / a partir do primeiro grau completo / apartamento ou casa unifamiliar, casa unifamiliar precária (autoconstrução), casa em favela (barraco); **Estrato 3:** Mais de 10 a 20 salários mínimos / segundo grau completo ou superior incompleto / apartamento ou casa unifamiliar; **Estrato 4:** Mais de 20 salários mínimos / curso superior completo ou incompleto / apartamento ou casa unifamiliar. (Cf. Escola de Administração, UFBa, NPGA, Projeto Integrado de Pesquisa Meio Ambiente Urbano e Qualidade de Vida em Salvador, Relatório Final [Versão Preliminar], Agosto de 1996.) Apesar de questionarmos a associação entre estratos / faixas de renda e classe social, tal estratificação, sobretudo por estar associada aos indicadores de escolaridade e tipo de moradia, parece oferecer uma quadro aproximado bastante sugestivo da diversidade social de sociedades como a brasileira.

torno de 27,0% das opiniões, superando, em muito, o percentual relacionado com a violência urbana. Observa-se que a falta de esgoto e as enchentes foram citadas sobretudo pelos estratos menores de renda, escolaridade e moradia, enquanto que a referência à qualidade da água (contaminação de rios, córregos e poços e praias) foi feita de forma uniforme pelos quatro estratos, apresentando, porém, um peso relativo maior nos estratos de maior renda. Portanto, na opinião dos moradores de Salvador os problemas ambientais relacionados com as águas são os que afetam de modo mais direto a qualidade de vida da maioria da população da cidade.⁴⁶

Um primeiro olhar sobre a qualidade do ambiente urbano em Salvador permite-nos afirmar que o comprometimento das áreas verdes e de espaços de sociabilidade, a poluição do sonora e do ar (relacionados apenas de forma residual pela referida pesquisa) atingem de forma mais uniforme o conjunto dos moradores da cidade, ainda que, digamos, a

⁴⁶ Os resultados de pesquisa semelhante realizada em São Paulo dá-nos idéia das diferenças e similitudes da problemática ambiental no país, como também da sua percepção. Segundo a pesquisa coordenada por Pedro Jacobi, os principais problemas ambientais relacionados pelos distintos estratos sociais revelam *"um retrato sem retoques das desigualdades no acesso aos equipamentos urbanos e, por outro lado, as diferenças entre estratos sócio-econômicos quanto ao impacto da degradação ambiental"* (JACOBI, 1996:179). A população situada nas maiores faixas de renda e residente nas áreas mais bem equipadas relaciona como principais problemas ambientais os que atingem diretamente sua qualidade de vida, ou seja, a poluição do ar e a sonora, enquanto a população situada nos menores estratos enfatizaram a falta de esgoto, o abastecimento irregular de água e a falta de equipamentos urbanos básicos (Cf. JACOBI, 1996:179). Uma trabalho desse gênero, importante para a compreensão de como a sociedade vivencia o ambiente urbano, ganha cores mais fortes quando situado no contexto de uma abordagem mais ampla, capaz de revelar a peculiaridade da problemática ambiental nos vários espaços nacionais — análise que, aliás, deve possibilitar uma compreensão mais apropriada do significado de percepções aparentemente idênticas. Afinal, a percepção do conteúdo da problemática ambiental e urbana em cidades como Salvador e São Paulo por parte da maioria da população pobre, sintetizada na afirmação da carência de serviços básicos como saneamento, não revela a grandeza e extensão deste problema em cada realidade específica. Guardando as devidas proporções, os problemas ambientais relacionados com a falta de saneamento e com o comprometimento da qualidade das águas têm relevância distinta nessas cidades — o que só pode ser devidamente equacionado ao reportar-nos a determinações locais e regionais, às desiguais formas de reprodução social, de modo a compreender o quão diversa pode ser a "distribuição" regional da riqueza e da pobreza no país e como são diferenciados os investimentos do estado em serviços de infra-estrutura urbana.

qualidade do ar e a relação entre população e área verde possa ser diversa nas distintas áreas da cidade. A exemplo do que acontece em outras grandes cidades, também em Salvador a *destruição das áreas verdes* e o *comprometimento dos usos dos espaços públicos como praças e parques* têm ritmo tão acelerado quanto a destruição da imagem e da memória.

Para se ter noção de quão acelerado foi o processo de destruição das áreas verdes do município, Salvador possuía, em 1965, 30m² de área verde por habitante. Atualmente tem apenas 4m², não satisfazendo sequer o parâmetro mínimo de quantidade de área verde de 16 m² por habitante, tal como internacionalmente é recomendado. A destruição do patrimônio vegetal da Salvador gera atualmente uma grande carência de áreas verdes e de espaços destinados à sociabilidade, além de agravar problemas como a formação de ilhas de calor — questão sobre a qual praticamente inexistem estudos. A busca de alternativas de moradia por parte da população situada nas menores faixas de renda, as ações do capital imobiliário especulativo, intervenções do próprio estado e invasões de "colarinho branco" têm sido responsáveis pela acelerada redução de áreas verdes na cidade.⁴⁷ Desse modo, avaliações recentes, realizadas por técnicos de instituições responsáveis pela concepção e implementação do sistema de áreas verdes, consideram que um dos seus problemas mais sérios para a implantação do Sistema de Áreas Verdes (SAV) foi a *"irresolução da questão fundiária, centrada na indefinição sobre os mecanismos de transferência das áreas afetadas para o poder público e as respectivas formas de indenização aos proprietários"*. Este fato e a dificuldade de controle e fiscalização das áreas em questão favoreceram o desaparecimento das características ambientais originais,

⁴⁷ Segundo dados da Comissão de Investigações de Terras Públicas, instituída pela Câmara Municipal de Salvador, a cidade conta atualmente com *"3 milhões de metros quadrados de terras invadidas por gente rica"*, sendo os bairros cujo custo da terra é mais valorizado naturalmente os mais visados pelos "empresários" deste mercado de terras, em sua grande maioria de propriedade pública. Cf. dados da Comissão de Investigações de Terras Públicas instituída pela Câmara Municipal de Salvador, in *A Tarde*, 30/6/1997.

possibilitando a liberação de empreendimentos nas respectivas áreas por várias administrações (Cf. CPM, 1996:10).

Segundo trabalhos produzidos pelo poder público municipal, a situação atual das áreas verdes em Salvador é a seguinte: i. as Áreas Arborizadas (AA's, ou seja, áreas de propriedade particular com recobrimento vegetal significativo, consideradas de preservação simples, nas quais não se restringe o direito de construir, embora se estabeleçam parâmetros e restrições) estão entre as mais descaracterizadas, principalmente as localizadas na área urbana contínua, pois em tais áreas, *"os critérios especiais para a ocupação do solo nunca foram integralmente aplicados"*; ii. as Áreas não Edificáveis de Propriedade Particular (ANE's) apresentam grandes problemas, uma vez que sua ocupação se deu *"sem critérios que garantissem a proteção de seus recursos naturais, por sofrerem grande pressão para a edificação em seus limites. Com o crescimento da cidade, as ANE's passaram a constituir grandes vazios em áreas totalmente urbanizadas, tornando-se, portanto, bastante valorizadas no mercado imobiliário"*; iii. as Áreas Não Edificáveis de Domínio Público (ADP's) estão entre as mais preservadas por terem função definida, particularmente como parques, embora muitas destas áreas apresentem problemas de invasão em seus limites. (Cf. CPM, 1996:10.)

Salvador dispõe atualmente dos seguintes espaços abertos e de recreação: o Parque Metropolitano de Pituaçu, o Parque Metropolitano de Pirajá (que inclui o Municipal São Bartolomeu, o Parque Florestal da Represa do Cobre e Sítios Históricos de Pirajá), o Parque Zoobotânico Getúlio Vargas, o Parque da Cidade Joventino Silva, a Área de Proteção Ambiental da Lagoa e Dunas do Abaeté e o Parque Municipal Lagoa e Dunas do Abaeté, três hortos florestais (Mata dos Oitis, Sagrada Família e Ibama) e o Dique do Tororó. O Parque Metropolitano de Pirajá é o maior da cidade (1.550 ha) e abrange o Parque São Bartolomeu e a reserva florestal do Cobre. Nos hortos municipais, a situação é

particularmente grave, pois, além das invasões, faltam fiscalização, segurança e insumos básicos ao funcionamento dos viveiros existentes.

É flagrante o abandono de praças, fontes, jardins e parques, inclusive de valor histórico e religioso, como o Parque São Bartolomeu, reconhecido pela UNESCO como uma das três áreas-piloto de reserva de biosfera da mata atlântica na Bahia e ainda santuário de ritos afro-brasileiros. Este parque é objeto de vários projetos, mas encontra-se seriamente afetado pela falta de segurança, devastação ambiental, poluição dos mananciais hídricos e proliferação de favelas. Esta situação tem trazido grande prejuízo para a cidade, particularmente para a população que encontra nestes espaços uma opção de lazer e de prática religiosa. Embora encontrem-se pooluídos, cachoeiras, matas, águas, rios, manguezais e demais elementos da natureza do parque são considerados sagrados: *"Caboclos, Inkisis, Voduns, Orixás e encantados de todas as nações são cultuados no Parque — eles vivem na natureza, eles são a natureza."*⁴⁸ Até começo da década de setenta, eram freqüentes as romarias "da gente" do Candomblé ao Parque São Bartolomeu. Entretanto, quem conhece o Parque sabe: *"São Bartolomeu e medo passaram a significar a mesma coisa."* Segundo ialorixá Leuí: *"eu tenho minha fé e já recebi muitas bênçãos aqui. Hoje a gente quer pedir e nem isso pode. Queremos que São Bartolomeu volte a ser o que era antes. Até metade desta década, uma hora dessas eram dez, doze ônibus parados na entrada. Agora nem uma bicicleta."*⁴⁹ Por outro lado, a *"devastação e poluição local afastaram muitas comunidades religiosas. Mas o candomblé ainda tem no Parque um dos seus mais exuberantes santuários."*⁵⁰ O Parque de São Bartolomeu congrega hoje entidades as mais diversas em sua defesa, particularmente terreiros de candomblé, ambientalistas e intelectuais.

⁴⁸ Cf. Projeto Memorial Pirajá, Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1997:passim.

⁴⁹ Cf. Jornal *A Tarde*, "Decadência prejudica Parque São Bartolomeu", Salvador, 4/7/1999.

⁵⁰ Cf. Projeto Memorial Pirajá, Centro de Educação Ambiental São Bartolomeu, 1997:passim.

A Superintendência de Área Verdes, vinculada ao poder público municipal, informa que oitenta por cento das árvores plantadas nos espaços públicos em Salvador apresentam problemas fitossanitários, representados por pragas, fungos e parasitas. A maioria das praças e logradouros públicos da cidade precisa de intervenção urgente, devido ao estado de destruição e abandono. Nem mesmo a maior e mais importante praça da cidade, o Campo Grande, escapa desta situação. Assim, depredadas e sem manutenção, as praças de Salvador têm se transformado em local de moradia da população marginalizada ou mesmo em pontos de comércio informal.

Um outro problema em Salvador que merece ser mencionado é a *poluição sonora*. Salvador é extremamente barulhenta, sobretudo no período de festas, quando os trios elétricos chegam a ultrapassar 130 decibéis. Esta situação motivou o poder público municipal a instituir uma Lei do Silêncio, que limita ruídos, define horários, enfim, tenta disciplinar a emissão de sons de máquinas, motores, geradores estacionários, alto-falantes, rádios, orquestras e aparelhos de som. Nesse sentido, a "vantagem comparativa" da cidade também é uma fonte geradora de conflito. Outro aspecto a ser levado em conta no contexto dos problemas urbano-ambientais em Salvador é o comprometimento da *qualidade do ar*, diretamente relacionada com a emissão de gases poluentes por parte da frota automotiva. Apesar de apresentar um peso relativamente menor em relação aos problemas anteriormente relacionados, este é um problema que ganha cada vez mais expressão na cidade. Em Salvador, tradicionalmente inexistia um efetivo controle das fontes poluentes do ar.⁵¹ Em todo caso, no conjunto da cidade, a dispersão de poluentes aéreos é relativamente favorável devido aos ventos moderados mas constantes. A condição de cidade litorânea (a constância de ventos enriquecidos de *spray* marinho) possibilita a eliminação de poluentes inorgânicos, particularmente o SO₂ e o NO, o

⁵¹ O Conselho Nacional de Trânsito determina que anualmente se verifique o nível de emissão de gases, e o Conama, que define parâmetros e índices, orienta para a criação de centros de inspeção.

que impede a precipitação de chuvas ácidas na Região. Os constantes ventos atlânticos, aliados à pequena variação de temperatura, impedem ainda a existência de inversões térmicas na cidade.

Salvador, entretanto, em sua área urbana mais tradicional, possui ruas estreitas que, além de não comportarem tráfego intenso, dificultam a dispersão dos gases, particularmente do óleo diesel gerado pela frota de ônibus urbanos. À exceção da ligação ferroviária Calçada-Subúrbios, o transporte urbano é todo feito por carros particulares e ônibus urbanos. Dados da Pesquisa Domiciliar de Origem e Destino, realizada em 1995, nos últimos dez anos, indicam um crescimento no percentual de viagens por transporte coletivo, que passaram de 40,0% para 52,0%, um crescimento moderado das viagens a pé, de 27,0% para 29,0%, e uma redução acentuada nas viagens por automóvel, que passaram de 30,0% para 14,0%. Tal aumento de viagens por transporte coletivo circunstancia-se numa melhoria lenta e bastante diferenciada da oferta dos transportes coletivos, que atualmente não dispõe de nenhum tipo de controle de emissão de gases. Vale registrar que, apesar da redução do poder de atração das áreas centrais mais tradicionais, o centro tradicional, com ruas estreitas e tortuosas, ainda se constitui na principal fonte de atração, com 16,85% das viagens realizadas na cidade.⁵² Certamente, estão nestas áreas os maiores índices de concentração de poluentes atmosféricos. Com efeito, na Região Metropolitana de Salvador (RMS), os problemas mais graves de poluição do ar concentram-se no município de Camaçari e seu entorno, onde se localiza o complexo petroquímico: *"As substâncias emitidas pelas indústrias do pólo compreendem desde os poluentes ditos convencionais (óxido de enxofre, óxidos de carbono e óxidos de nitrogênio) até os poluentes prioritários (compostos orgânicos tóxicos, tais como o benzeno vários*

⁵² Cf. SANTOS, ROCHA, 1996:59. No conjunto, *"as áreas da cidade que apresentam os maiores volumes de viagens produzidas e atraídas, abrangendo modos e motivos, ao longo de todo o dia, por ordem decrescente são: Relógio de São Pedro, Nazaré, Pituba, Itagira e Comércio."* A área que apresenta o segundo percentual de participação no total de viagens é a Barra (com 10,55%), sendo o terceiro o Cabula, com 9,82% das viagens realizadas (SANTOS ROCHA, 1997:59).

hidrocarbonetos, assim como os inorgânicos, a exemplo dos metais pesados)" (Cf. FRANCO, 1993:86).

Um lugar que sintetiza o processo de degradação do ambiente urbano em Salvador é a J. J. Seabra, a célebre Baixa do Sapateiros, tradicional área comercial freqüentada pela população pobre e um dos pólos comerciais mais dinâmicos da cidade. Segundo projeto de revitalização da área, *"a poluição sonora figura entre os fatores apontados com maior freqüência como causa do desconforto ambiental na Baixa dos Sapateiros."* Tal "desconforto" é imenso: alto-falantes instalados nas lojas comerciais, circulação intensa de automóveis e transportes coletivos, exigüidade dos espaços abertos imposta pela sua acentuada ocupação, falta de arborização e a conformação topográfica de um corredor, que *"propiciam a concentração elevada dos gases emitidos pelas descargas de veículos, resultando em acentuada insalubridade"* (Cf. FGM, 1993:9). A Baixa dos Sapateiros tem passado por intensa descaracterização da paisagem, notadamente do conjunto arquitetônico, sobretudo pelas alterações *"realizadas ao longo do tempo, na utilização dos imóveis para fins estritamente comerciais. Os engenhos publicitários colocados sobre perfis metálicos ou de alumínio, recobrimdo totalmente as fachadas originais, culminou com a desfiguração de inúmeros imóveis de interesse arquitetônico e com o comprometimento da ambiência do conjunto em causa. O comércio local, no afã de atender à competitividade do mercado, lançou mão de elementos apostos às fachadas, o que prejudicou sobremaneira a fruição da paisagem urbana, rica de significados na sua diversidade. As tradicionais atividades aí desenvolvidas e seu espaço construído, referenciais para uma considerável parcela da população, assumem papel de relevância na memória coletiva."* (Cf. FGM, 1993:9.)

Em linhas gerais, estes são os problemas urbano-ambientais que atingem de forma mais ampla (ainda que heterogênea) o conjunto da cidade. Entretanto, apesar da gravidade desses problemas, não seria possível qualificá-los como geradores de uma situação de "crise

ambiental"; efetivamente, esta se constitui e ganha identidade quando passamos a tratar dos problemas urbano-ambientais decorrentes ou relacionados, de forma direta ou indireta, com as águas. Vejamos, pois, como esta problemática de constitui construindo uma **história das águas**, quando buscaremos qualificar processos e, recorrendo a Simondon, procuraremos demonstrar que é preciso identificar sob quais condições o progresso técnico significa progresso humano.

Em nosso caso, o recurso à técnica possibilitou a implementação e a melhoria da qualidade dos serviços de abastecimento de água, além da adoção de processos produtivos e projetos de desenvolvimento que, por suas externalidades e desdobramentos, comprometem a qualidade deste recurso. Em seguida, procuraremos qualificar a **problemática das águas**, nos dias atuais, em Salvador, o que se apresenta como comprometimento da qualidade das águas, como fator gerador de escassez, como relação de conflito entre pobreza e águas e como espetacularização, que transforma este elemento da natureza, em associação à cultura local, em vantagem comparativa, em substrato de um projeto de desenvolvimento "alternativo" e "pós-moderno", que pretende viabilizar a inserção de Salvador no atual cenário da economia globalizada. A problemática das águas transforma assim a fartura em escassez e aprofunda a dissociação entre homem e natureza. Estas lógicas apresentam contradições internas, uma vez que se torna difícil para tal projeto de desenvolvimento compatibilizar desenvolvimento turístico com degradação, pobreza e problemas ambientais.

A partir da qualificação da problemática das águas, procuraremos demonstrar como as lógicas que a estruturam convivem e conflitam com a **dimensão sagrada das águas**, que demanda uma natureza não secundarizada e se fundamenta nos princípios de 'proximidade' e 'semelhança'. Finalmente, tais questões deverão ser referidas ao que qualificamos como uma política das águas, que substancialmente busca criar as condições institucionais necessárias para a transformação das águas no "negócio" do século XXI. Tais temas e questões deverão ser

abordados à luz das considerações anteriormente feitas e sua articulação deve possibilitar a demonstração da tese central deste trabalho. Concretamente, deveremos explicitar a seguir *qual(is) o(s) significado(s) das águas em Salvador, como tais significados se imbricam e conflitam e qual a peculiaridade das relações entre Salvador e as águas neste final de século.*

1. a constituição de uma *história das águas*

*"Triste Bahia! ó quão dessemelhante
Estás e estou do nosso antigo estado!
Pobre te vejo a ti, tu a mi empenhado,
Rica te vi eu já, tu a mi abundante.*

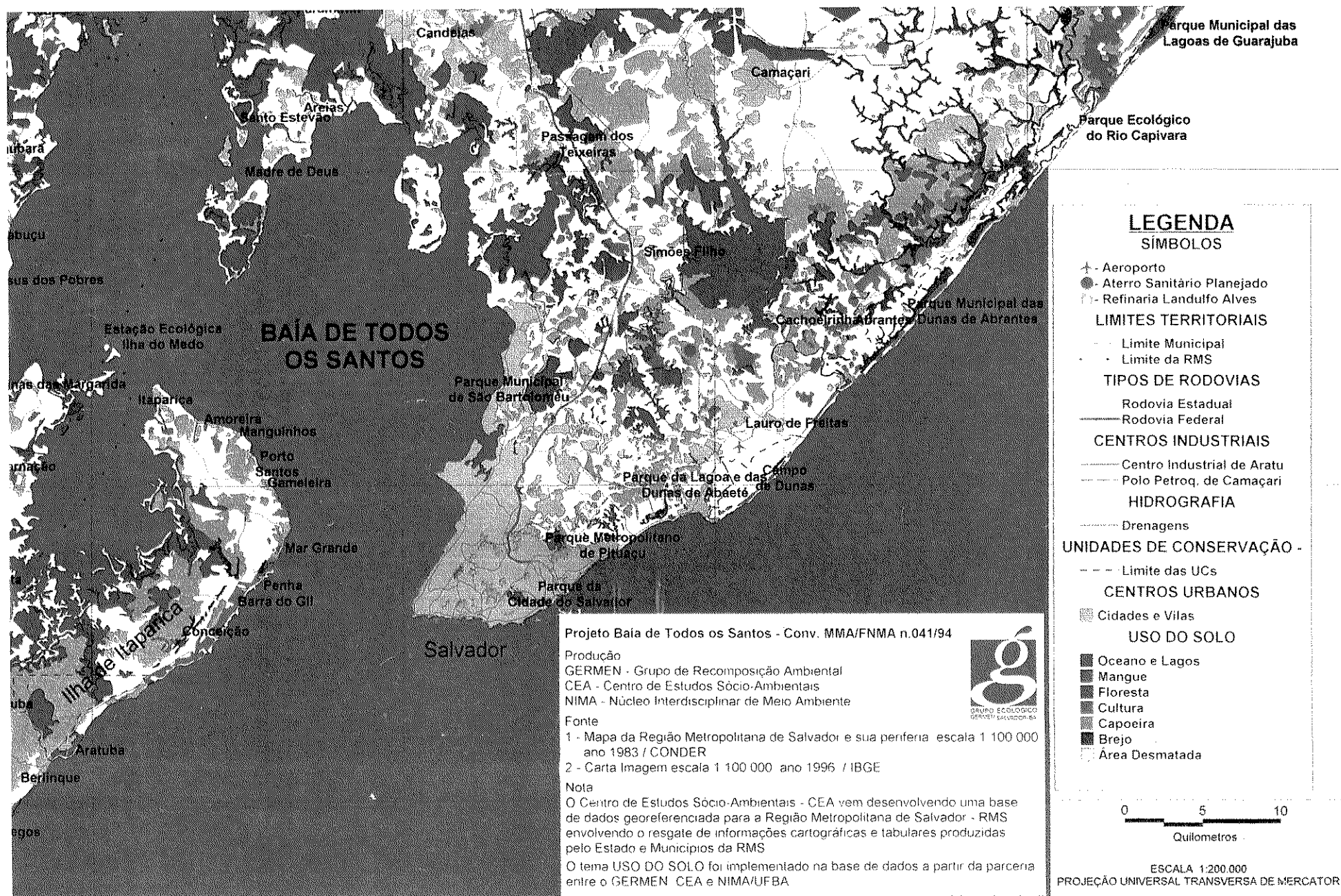
*A ti tocou-te a máquina mercante,
Que em tua larga barra tem entrado,
A mim foi-me tocando, e tem tocado,
Tanto negócio e tanto negociante."*

Gregório de Matos, 1981.

É quase um lugar-comum a afirmação de que a história da cidade de Salvador é profundamente marcada pela presença das águas. Salvador nasceu e conformou-se com os olhos voltados para o mar.⁵³ Tomando como referência tal consideração, experimentaremos construir uma *história das águas*, melhor dizendo, revisitaremos alguns dos momentos mais expressivos do que qualificamos como uma história das águas e, ao fazê-lo, recorreremos a processos e relações constituintes da cidade e de sua região. Em sendo possível contar uma "história da natureza" ou de elementos que a constitui, das suas mais recentes transformações, poder-se-ia dizer que esta se encontra intimamente associada aos processos e eventos econômico-sociais mais significativos.

Voltemos a Simondon, à noção de *individuação*, na tentativa de compreender a relação entre sociedade e natureza como devir, à sua consideração de que existe uma *prioridade* ou *anterioridade* da

⁵³ Vide mapa a seguir.



ontogênese sobre a ontologia, ou seja, da impossibilidade de dissociar forma e conteúdo, o conhecimento do processo de constituição do ser, o produto social das suas condições de produção; afinal, a história não é determinada por antecipação, não pode ser compreendida como um processo evolutivo, senão como estados permanentes de diferenciação e desdobramento. Pensar a individuação implica em não sacrificar o elemento à totalidade ou este àquele e, sobretudo, "*le principe d'individuation exige que l'on pense les termes à partir de leur relation, de leur milieu, du centre où 'cela se passe' réellement*" (HOTTOIS, 1993:42). Poder-se-ia assim afirmar que, referido à realidade de Salvador e as águas, o conceito de *individuação* permite-nos compreender as peculiaridades das relações entre Salvador e as águas ao longo da história da cidade e sua região e ainda *perguntar sob quais condições o progresso técnico significa progresso humano e como se articulam, ao longo do tempo, abundância e escassez*.

Em linhas gerais, podemos delinear alguns grandes marcos na constituição de uma história das águas em Salvador e sua região, a saber, o fato histórico da fundação da cidade, as primeiras década do século XIX (como exemplares do que foi a Salvador colonial) e os anos cinquenta e os anos setenta deste século. Tais recortes não se propõem a estabelecer uma periodização. Apenas identificamos momentos e processos significativos, nos quais fatos históricos conferiram especial significado às águas em Salvador.

Jacques Le Goff muito apropriadamente nos lembra que a constituição das cidades quase sempre esteve associada à presença das águas. As cidades geralmente eram portos, bastando um pequeno curso d'água, um atracadouro de madeira. Salvador nasce como um porto...

A primeira capital do Brasil colônia constrói sua identidade a partir da sua baía. A importância das águas na localização da colônia pode ser facilmente atestada em relatos da época: "*Em 1549, por ordem de D. João III, Tomé de Souza aporta na Baía de Todos os Santos para*

estabelecer e conduzir o Governo Geral desta nova colônia de Portugal. Ainda nos mandatos que acompanharam Tomé de Souza, para orientá-lo na escolha do sítio onde deveria ser assentado o primeiro povoado, consta claramente a importância da disponibilidade de boa água para o consumo das populações e para o abastecimento das frotas comerciais e esquadras. Além dos condicionantes ambientais que orientaram a escolha do sítio, outras de ordem estratégica foram também determinantes. A Baía de Todos os Santos representa, geograficamente, o centro de gravidade da costa leste da América do Sul, portanto, de suma importância para o domínio militar do Atlântico Sul." (Cf. CAIRES DE BRITO, 1994:57.)

A Baía de Todos os Santos é a maior baía de toda a costa brasileira; possui uma área de 927km², volume total aproximado de 6,39 x 10⁹m³, profundidade média de 6,9m e máxima de 102m. Devido a suas dimensões e peculiaridades físicas, ao seu aspecto recortado e conspícuo, a Baía distingue-se da retilínea costa nordestina e assim foi batizada por ser o dia da sua descoberta, 1 de novembro de 1501, dia de Todos os Santos. A vastidão das suas águas e a boa ancoragem constituíram-se em forte atração no conjunto da costa recém-descoberta. Portugueses e logo franceses (já em 1504) descobriram as vantagens desse porto e do comércio do pau-de-tinta, tintura assaz preciosa para os fabricantes de tecidos. (Cf. CAIRES DE BRITO, 1994:56.)

Durante todo o período colonial, a Baía foi o *locus* da riqueza, espaço para onde convergia a produção da mais antiga rede urbana do país: o Recôncavo, cenário de uma complexa economia, centrada principalmente na produção do açúcar e do tabaco.⁵⁴ Neste período a

⁵⁴ Como afirma Milton Santos, poder-se-ia falar em vários Recôncavos; afinal, este sempre foi "*mais um conceito histórico que mesmo uma unidade fisiográfica*". Para efeito deste trabalho, sempre que nos referirmos ao Recôncavo, estaremos nos referindo aos municípios relacionados por Milton Santos em "A Rede Urbana do Recôncavo": Alagoinhas, Aratuípe, Cachoeira, Camaçari, Castro Alves, Catu, Conceição de Feira, Conceição do Almeida, Coração de Maria, Cruz das Almas, Feira de Santana, Irará Itaparica, Jaguaripe, Maragojipe, Mata de São João, Muritiba, Nazaré, Pojuca, Santo Antônio de Jesus, Santo Amaro, Santo

peculiaridade de Salvador no Estado decorria da sua função político-administrativa, da histórica condição de sede do capital mercantil e importante centro de importação e exportação de pau-brasil, açúcar, algodão e fumo, disputando com o Rio de Janeiro o primeiro lugar como porto, mercado de escravos e praça de comércio. Salvador era um empório para os produtos manufaturados vindos da Europa e do Oriente e o mais expressivo mercado de escravos trazidos da África. (MATTOSO, 1992:78.)

Ao longo do período colonial, a história da Baía confundiu-se com a história do Brasil e o Recôncavo foi propriamente a região da cidade do Salvador. O Recôncavo, em fins do século XIX, contava com uma profusão de engenhos de açúcar e rapadura, fábricas de charutos, engenhos de aguardente, fábricas de tecido, de selas e arreios, de velas, de beneficiamento de produtos alimentícios, bancos e companhia de seguros: "*com uma superfície de aproximadamente 1.000 km² e uma orla de quase 200km; aí está um mediterrâneo de história, com extensos manguezais, enseadas e lagamares, praias arenosas e rochosas, trinta e cinco ilhas*" (BRANDÃO, 1997:30).

Durante o período colonial, a vida da Cidade do Salvador girava em torno das riquezas produzidas nas "terras em volta d'água" e das mercadorias que circulavam nas águas da Baía de Todos os Santos. Então aportaram na "Cidade da Bahia" escravos vindos de todo o litoral africano, principalmente de Angola, Daomé e Guiné, uma "migração" sem paralelo na história mundial, ou seja, 10 milhões de africanos, entre os séculos XVI e XIX. Como afirma Francisco de Oliveira, no segundo dia da criação, o Senhor Branco precisou de um não-outro, "*a mercadoria escravo: e este era negro, ou preto, como diziam as estatísticas e os relatos da época. Era preto e escravo, logo preto era escravo. Recorte de uma não identidade cuja primeira raiz era a mercadoria.*" (OLIVEIRA, 1987:20.) A constituição da população de origem africana em

Estevão, São Félix, São Francisco do Conde, São Gonçalo dos Campos, São Sebastião do Passé e Salvador (SANTOS, 1997:61).

mercadoria, em "coisa", e sua exclusão da estrutura produtiva posterior: eis a base a partir da qual se constrói a sociedade local. (Cf. OLIVEIRA, 1987:21.) Também são as bases da matriz cultural e religiosa que constitui a "Cidade da Bahia". E, nestes tempos coloniais, as águas que traziam mercadorias e faziam circular riquezas também trouxeram tradições, crenças e práticas religiosas. Esse é o caminho que torna ainda mais complexa a formação social local e regional.

O viajante do século XIX, ao adentrar na Baía de Todos os Santos, depara-se em um "golpe de vista" com a cidade baixa, centro de todos os negócios, lugar onde as atividades comerciais se exerciam. Um espaço delimitado, ao sul, pela *"belíssima basílica de Nossa Senhora da Conceição, que se ergue no bairro chamado 'da Preguiça', e ao norte — onde é menos íngreme a ladeira que liga as cidades Alta e Baixa — pela Igreja de Nossa Senhora do Pilar. Esse espaço, de apenas dois quilômetros de comprimento, era cortado, até 1870, por uma única rua paralela ao mar. Nela estavam os prédios da Alfândega, do Celeiro Público, do Arsenal da Marinha e da Bolsa de Mercadorias (...). Era também nessa rua que ficavam os entrepostos e armazéns onde se guardavam os produtos destinados a exportação e os que chegavam de ultramar. Nela se concentrava ainda uma profusão de bazares, lojas e mercados em que se podia comprar toda sorte de mercadorias, legumes frescos e escravos."* (MATTOSO, 1992:46.) Na Cidade Baixa, a rua era lugar onde se comercializavam mercadorias, comia-se e bebia-se, sendo suas "cores", "sons" e "odores" objeto de observação de muitos dos seus visitantes. Espremida entre a falha geológica e o mar, a Cidade Baixa expandiu-se às custas da conquista do mar, do aterro das águas.

Como nos relata Mattoso, a sujeira sempre foi "indefectível" nos relatos da época. A inglesa Maria Graham, conhecedora de muitos países, teria relatado então nunca ter visto *"lugar mais emporcalhado que a Cidade Baixa de Salvador"* (MATTOSO, 1992:437). Porém, foi o cônsul inglês, residente em Salvador entre 1843 e 1857, que deixou imagens as mais expressivas: *"De manhã, ao se passar pelas ruas da*

Cidade Baixa, o nariz do transeunte é assaltado por uma profusão de cheiros, que positivamente nada têm a ver com os da 'Arábia bem Aventurada'! De todo o lado as atividades culinárias dos pretos estão em andamento (...) formam mais um prato que exala o mesmo cheiro execrável." (MATTOSO, 1992:438.) Mas a Cidade Baixa, ainda que suja, fervilhava... E, pelo que se tem registro, a Cidade Alta era apenas um pouco menos suja. Diante da inexistência de canalização e esgoto, os poderes públicos lutavam em vão contra a corriqueira prática de lançar detritos e *águas sujas* nas ruas. Buscando remediar esta situação, costumava-se cavar uma vala longitudinal destinada ao escoamento das *águas pluviais* – precaução indispensável em uma cidade exposta a tempestades tropicais e cheia de ladeiras íngremes. Porém, na prática, *"estas valetas viravam o escoadouro de todo tipo de água suja e detrito. 'O pior castigo para o passante (...) nem é o odor, mas o arriscar-se a cada passo a afundar na lama suja'. Só as chuvas fortes limpavam de quando em quando esses esgotos a céu aberto."* (MATTOSO, 1992:442.) Posturas municipais obrigavam a despejar o lixo das ruas e excrementos das casas em locais preestabelecidos ou no mar. *"Nos hospitais, só os muitos doentes usavam urinóis, que eram acumulados na enfermaria entre os doentes. Os que podiam iam satisfazer suas necessidades numa estreita faixa de terra, entre a parede externa do hospital e o muro que o cercava. Não há de se estranhar que, para não pisar em ruas tão sujas, os mais aquinhoados se valessem de cadeirinhas de arruar, mesmo para visitar alguém na mesma rua. A princípio, a cadeirinha, sustentada no ombro de quatro escravos, foi durante muito tempo, veículo de locomoção de fidalgos. Posteriormente, vulgarizou-se, podendo ser alugada pelos que não tinham escravos, para cobrir longas distâncias ou subir ladeiras íngremes e lamacentas."*⁵⁵

São conhecidos os registros de solicitação da vereação ao rei no sentido de impedir a prática de lançar lixo nas ruas e de fazer recolher à

⁵⁵ SAMPAIO, Consuelo N., "Como surgiram os serviços urbanos", in *Salvador 450 anos*, Jornal *A Tarde*, Salvador, Bahia, 29/3/1999.

terra, aos "canos reais", os condutos das águas servidas. Em 1759, a vereação composta de Pedro de Albuquerque da Câmara, Francisco Gomes de Abreude Lima Corte Real e do Capitão Antão José Leite dirigiu a seguinte carta ao rei: "*Pomos nas presença de Vossa Magestade o grande dano e prejuizo que padece esta cidade com os canos de varias casas particulares, as inundam por forma que não só faz dificultosa a passagem nos atos de procissões e sahida do SS. Sacramento; mas ainda resulta grave prejuízo na saúde pública, e como os senhorios dos ditos canos com posse de mais de ano e dias, talvez pelo descuido dos antepassados, se fazem precisas multiplicadas demandas a este senado para obrigar a recolher os ditos canos por debaixo da terra, e metelos nos canos reais, e para que possam ser obrigados os ditos senhorios a este fim, sem que sejam necessários os dispendios de muitas demandas, recorrem a Vossa Magestade para que se digne mandar que todos os senhorios dos edificios que tiverem canos particulares que desaguam para a rua, sejam obrigados a subterral-os por fórma que fique a cidade livre dos maos halitos não so nos atos particulares, mas ainda nas unções e procissões e sahidas do Sacramento, e não fazendo os ditos senhorios no tempo que assignar por essa camara o mandará fazer este senado acusta dos mesmos donos.*" (RUY, 1996:153.) Entretanto, como o registram as atas da Câmara Municipal, Salvador continuava a crescer desprezando as mais mezinhas regras de higiene e do urbanismo, sendo um lugar extremamente propício às epidemias que, de tempos em tempos, assolavam a cidade, como a das bexigas, "*dizimando às centenas, os escravos das senzalas das casas ricas e os presos das lóbregas enxovias da Câmara*" (RUY, 1996:192).

Sol e chuva nunca faltaram em Salvador, mas, graças a uma armadilha da natureza, "*as terras onde foi edificada a cidade de Salvador são boas para hortas e pomares, mas não são recomendáveis para construção.*" (MATTOSE, 1992:46) Esta observação é verdadeira, sobretudo, para os subúrbios, devido às características das suas terras pouco apropriadas para construção. Mas, "*o principal é que — esta é a imensa riqueza da Cidade Alta — há água em toda a parte. Com efeito,*

*o solo cristalino do horst é impermeável, mas a espessa camada oriunda de sua decomposição é extremamente porosa, servindo de reservatório a águas sempre renovadas nesse clima úmido. A porosidade do solo é de cerca de 20% (cada metro cúbico é capaz de conter duzentos litros de água) e sua espessura média é de vinte metros (freqüentemente atinge mais de trinta metros). É fácil imaginar o enorme reservatório representado pelo solo da Cidade Alta: é só cavar um poço. Basta um afloramento, ao contato com a rocha matriz e com seu solo em decomposição, para ver jorrar uma nascente. Os mananciais e as fontes estão em toda parte em Salvador, na base do horst como nas trilhas de menor fratura, do menor deslocamento de terreno do mais insignificante vale. São águas cristalinas, filtradas naturalmente ricas em sais minerais. **Salvador é a cidade de mil fontes.** Uma cidade úmida, onde o grau higrométrico do ar pode subir até quase 100%, mas onde o mar onipresente e a orientação diversificada dos vales favorecem ventos fracos mais refrescantes, verdadeiras correntes de ar naturais que tendem a descer pelas colinas, a soprar de ou para o alto-mar. Sítio em que a ecologia natural favoreceu a fixação de colonos, Salvador é verdadeiramente a cidade de todos os Santos, que lhe deram benção e proteção." (MATTOSO, 1992:46, grifos nossos.)*

Até 1852, a água para abastecimento da população de Salvador era proveniente de fontes naturais. Apesar de a cidade possuir excelentes aguadas e fontes, estas eram contudo insuficientes para atender às necessidades — o que obrigava os poderes públicos a gastarem muitos contos de réis na conservação das fontes já existentes e na abertura de novas. A água "*era obtida de pequenas nascentes e fontes naturais e vendida à comunidade em barris e carrotes de madeira, via de regra transportados por animais ou tracionados pelo próprio homem*".⁵⁶ É extensa a relação de fontes públicas para abastecimento de água construídas pelos poderes públicos. Além de construí-las e conservá-las, o poder público, através de posturas municipais, regulamentava seu

⁵⁶ *Plano de Saneamento para a Cidade do Salvador*, s.d.:32.

uso, proibindo inclusive a lavagem de roupas nas fontes. Segundo Azevedo, *"a conservação das fontes e das calçadas, custeadas por uma parte da renda do verde, era preocupação constante do poder municipal, até porque aqueles eram dos mais belos monumentos públicos da cidade. Visavam essas medidas nem só a abundância como o asseio da água que a população bebia e da que devia ser empregada em usos domésticos."* (AZEVEDO, 1969:374.) Mas a qualidade destas águas nem sempre era adequada ao consumo: *"Toda a montanha na sua fralda geme água e poucas são as casas que não tenham sua poça, em que a aproveitam; toda porém é salobra"* (AZEVEDO, 1969:375). Em 1852, as principais fontes eram Água de Meninos, Queimado, Pedras, Gabriel, Pereira, Pilar, Padres, Novas e Dique do Tororó. Destaca-se a fonte do "Queimado" na cidade alta, conhecida em toda a cidade pela excelência das suas águas e para ela a gente da cidade se dirige em busca de água para beber.⁵⁷

⁵⁷ Trabalho realizado pela Empresa Baiana de Águas e Saneamento registra as seguintes fontes, chafarizes e esculturas fontes em Salvador: da Catharina, da Vila Velha, do Caminho de Villa Velha do Pereira, dos Padres, das Pedreiras, do Gabriel, de Santa Luzia (Unhão), de Santa Luzia (Igreja do Pilar), de São Pedro, do Coqueiro, do Tororó, dos Barris, das Pedras, Nova do Desterro, de São Miguel, do Gravata, de Nossa Senhora do Guadalupe (Corpo de Bombeiros), da Baixa de São Bento, dos Sapateiros, do Xixi, do Coronel Pires, da Vovó, da Matança, de Santo Antônio, do Baluarte, do Rosário, da Muganga, Massaranduba, dos Dendezeiros, do Coronel, dos Travassos, da Estrada de Areia, do Dyrilo, do Galvão, do Queimado, do Paiva, do Seminário Santa Teresa, da Jaqueira, da Calçada do Bonfim, de Sinhá Aninha, da Pedreira de São Caetano, de Isaac, do Coronel Pereira, do Dr. Silva Lima, do Birra, do Conego Pereira, da Baixa de Quinta, do Abreu, do Antunes, do Tito, do Costa Guimarães, do Governo, da Cajazeira, do Patrocínio, do Adelino Féra, do Catilina, do Adão, do Vieira Lima, do Usel, do Manoel Góes, do Dr. Monteiro, do Manoel da Calçada, do Tiburcio, da Villa de Santo Antônio, do Pedroso, do Novaes, do Lobo, do Athanasio, do Augusto, do Convento de São Francisco, do Hospital Português (Bonfim), do Alberto Gomes, do Moncorvo, do Capitão Gurrity, do Boi, das Mercês, da Saúde, do Pinheiro, do Marechal Aguiar, do Coelho Rezende, do Moreira, do Asylo Comendador Pereira Marinho, do Cabussú, da Casa da Providência, do Jesuino Dorea, do Beco do Simões, do Lima, do Seabrão, do José Gouveia, do Dr. Carvalho, do Dr. Souza Gomes, do João Gomes — Unhão, do João Gomes — Lucaia, do Joaquim Fialho, do Quartel de Polícia, de São José, de Ondina, do Sesinho, do Beco do Frade, da Califórnia, de Guedes Pinto, do Pragner, do Benedito, da Quinta da Barra, do Gavazza, do Asylo dos Expostos, do Sá Pinto, da Paciência, de D. Emilia, do Coronel Pontes, do Collegio Coração de Jesus, do Pharmaceutico Guimarães, do Acupe, do Spinola, de Ferreira e Filhos, do Conto, do Crista D'Outo, do Gomes Costa, da Raça do Carangeiro, de Arthur Simas, de Baixo, de São Roque, do Costa Santos, do Proto do Bonfim, do Alto de Brotas, da Boa Vista (duas), 2 de Julho, da Alegria, do Povo, C. Palha, da Mãe D'água, do Esparghal, da Pimenteira, do Maciel, do Quibungo, da Rua da Mulher

Eram freqüentes os conflitos decorrentes da disputa pelo "precioso líquido". Como afirma Luís dos Santos Vilhena era inenarrável a desordem gerada pela falta d'água. *"Nas fontes, alguns escravos 'quebravam-se mutuamente as cabeças e braços'. A violência se agravava com as 'insolências dos insubordinados soldados' que obrigavam os escravos a levar água para onde bem quisessem. Se não obedecessem, era 'infalível o quebrar-lhes as vasilhas e dar-lhes muita pancada... quebrando a cabeça e muitos pretos que ficavam aleijados ou morriam.' Vergonhosa era a apropriação indébita que 'homens de bem' faziam de fontes públicas, desviando nascentes para o quintal de suas casas. Os que tinham poço no quintal faziam da água um negócio rendoso, pois muitos moradores preferiam beber dessa água paga do que expor seus escravos a disputas sangrentas, nas fontes públicas. Também havia pretos aguadeiros que compravam água para revendê-las nas casas de família e no comércio."*⁵⁸ Além dos constantes conflitos entre o poder público e os particulares, que tentavam obstruir e privatizar os pontos d'água, eram freqüentes os reclames da Companhia do Queimado pela falta de "privilégio" e "exclusividade" nas vendas de água, o que "enfraquecia o crédito da empresa". A Companhia do Queimado requereu ao presidente da província o "privilégio" de exploração e venda das águas por trinta anos. Imaginava-se que esta seria a forma de melhorar as condições da empresa e do

das Cartas, de Água de Meninos, do Colégio de São Joaquim, do Senhor do Bonfim, do Segredo de Nossa Senhora de Brotas, do Dr. Fontes, do Coronel Cafeseiro, do Hospital Santa Isabel, do Engenho Velho, da Rua do Hospício, da Fura das Pedreiras, do Dr. Lydio, do Albano Carvalho, do Gama, das Pitangueiras, da Telha, do Candéal, do Engenho do Cobre, do Candéal de Baixo, do Carneiro, de Nossa Senhora da Luz, do Matatu. Chafarizes: da Praça 15 de novembro (Terreiro), do Largo dos Aflitos, do Parque do Queimado, da Academia de Letras da Bahia, da Quinta dos Padres, do Museu de Arte Moderna da Bahia (Unhão), na Igreja do Pilar, do Palácio da Aclamação, do Largo da Saúde, do Tororó, do Largo 2 de Julho, Biquinha de Itapuã. Cf. Empresa Bahiana de Águas e Saneamento, Fundação Memória da Água: Parque do Queimado: Anteprojeto / elaboração Astor de Lima, Salvador, EMBASA, 1988.

⁵⁸ SAMPAIO, Consuelo N., "Como surgiram os serviços urbanos", in *Salvador 450 anos*, Jornal *A Tarde*, Salvador, Bahia, 29/3/1999.



Sítio Histórico da Companhia do Queimado – 1ª concessionária no abastecimento de água do País - 1852

serviço prestado. O privilégio foi concedido, embora não tenham melhorado as condições da empresa nem o abastecimento de água. A gestão privada dos serviços de abastecimento de água há muito não parece a melhor alternativa para a Cidade da Bahia. Datam da década de 80 do século XIX medidas do poder público municipal, objetivando "sanear" a cidade — o que implicava em extinção de brejos, canalização de córregos e minadouros d'água e a prática de aterramento do mar, com a conquista de terras "saneadas e secas". Dentre as intervenções urbanas de expressão nestes anos, registra-se *"a conquista de vasta extensão de terras 'após penosos trabalhos de aterro e drenagem dos charcos e pântanos existentes nas proximidades do ancoradouro do Engenho da Conceição"* (NOGUEIRA, 1997:639). Data desta época também a primeira iniciativa de distribuição ordenada de água através da criação da Companhia do Queimado, primeira companhia de abastecimento de água do país. Desde o século passado, a administração municipal, atenta à insuficiência do abastecimento através de fontes, cogitava complementar o abastecimento através de rede e do aproveitamento dos rios que cortavam a cidade. Através de concessão municipal, a companhia canalizava as águas do rio Queimado, um afluente do Rio Camurujipe. Por serem insuficientes, previa-se também o acúmulo de águas da chuva. Construiu-se uma barragem de terra no referido rio e, através de chafarizes, penas d'águas e pontos de vendas, passou-se a abastecer parcela da demanda existente, sendo o restante da demanda atendida pelas referidas fontes.⁵⁹ Assim, nessa década, quando também se substituiu a iluminação pública com azeite de baleia por combustores de gás carbônico, estabeleceu-se o serviço de canalização de águas *"para o qual a província contribuiria com 150 contos de réis"*, tendo então começado a funcionar 21 chafarizes. (Cf. AZEVEDO, 1969:377.)

⁵⁹ Pena-d'água era uma antiga medida usada em partilha de água da grossura aproximada de uma pena de pato e equivalia a uma "taxa mínima", uma taxa fixa paga pelo usuário independente do consumo.

Em fins do século XIX, mesmo com ampliações da barragem da Mata Escura, a oferta de água era considerada insuficiente e, segundo registros da época, problemas tarifários desestimularam a Companhia do Queimado a fazer novos investimentos. Por outro lado, a água da chuva, que resultava em inundações e deslizamentos de terras além de auxiliar na propagação de doenças, era um dos dois grandes perigos que, no século XIX, ameaçavam a cidade — o outro era o fogo, proveniente dos incontáveis motins e revoltas de escravos.

Do tempo de comércio e exploração do pau-brasil, passando pelo cultivo da cana-de-açúcar e pecuária, a Baía de Todos os Santos constituiu-se propriamente no ponto de convergência entre Salvador e o Recôncavo. Assim, até meados do século passado, as águas foram fonte e veículo de riqueza e a Baía de Todos os Santos, portão de entrada para o Brasil e de saída para o mundo. (Cf. CAIRES DE BRITO, 1994:57.) Mattoso lembra que, no século XIX, as vias terrestres eram precárias e insuficientes, mas, em Salvador e sua região, *havia água por toda parte* e esta era a "estrada" pela qual circulava parcela considerável da riqueza que saía do nosso país e nele adentrava.

O que pode ser dito da dimensão simbólica das águas durante a Bahia Colonial? Data da passagem do século XIX para o século XX a fundação dos candomblés de maior expressão atualmente existentes em Salvador. Então, o candomblé era considerado um "problema policial" e reprimido de forma violenta. Historicamente, o candomblé foi a religião do excluído, do *outro*, e foi o sincretismo que, em certa medida, possibilitou uma certa aceitação por parte de parcela das elites locais. A literatura considerada clássica, datada da primeira metade deste século, a exemplo de *O Negro Brasileiro*, de Arthur Ramos, assim se refere à religião gêge-nagô: "*as formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estado puro. Ao lado da religião oficial, ha outras actividades subterrâneas, nas capas atrasadas da sociedade, entre as classes pobres, ou, nos povos heterogeneos, entre os grupos ethnicos mais atrasados em cultura.*" (RAMOS, 1940:35) Citando

o antropólogo italiano Niceforo, Ramos pontua: "*a ethnographia das classes pobres é aproximada, página por página, a dos povos selvagens contemporâneos, e por consequência, ao pensamento, ao gesto, ao rito do homem prehistorico, de que direta e lentamente provém, por via de sobrevivencia*" (Niceforo, apud RAMOS, 1940:35). Ramos afirma ainda ter sido um grande mérito de Nina Rodrigues o ter demonstrado a existência de crenças fetichistas na Bahia, crenças estas tão arraigadas quanto as existentes na África.

Desenvolvendo estudos sobre a repressão e a resistência nos candomblés na Bahia, Júlio Braga, antropólogo e pai-de-santo, defende a tese de que a repressão policial aos candomblés, nas primeiras décadas deste século, foi uma das formas de atingir-se mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada no contexto da sociedade baiana: "*verificamos que o começo do século, particularmente a década de vinte, é um momento que se segue a dois grandes momentos da história, a abolição e a república, e é um momento mais amplo de afirmação da sociedade brasileira, da sua constituição enquanto nação, enquanto cultura. Os movimentos nacionalistas e suas variantes aparecem mais ou menos nesse período, na metade do século. Havia, então, uma preocupação de se criar nos trópicos uma civilização européia, uma civilização que, até por definição de civilização, tinha que se aproximar da Europa, em termos de suas definições intelectuais, de afirmação também pessoal.*" (Cf. BRAGA, Ent.) O positivismo disseminado no ambiente intelectual de então tentou "*gestar aqui uma civilização que fosse muito unilateral, quase uma tentativa de esquecimento de outras contribuições, de outras civilizações nesse processo civilizatório*" (Cf. BRAGA, Ent.).

Na Bahia, essa tentativa teria sido muito mais forte em função da presença marcante do negro. Com a preocupação de elaborar um projeto de sociedade nos moldes europeus, era fundamental conter ou impedir o "*levantar desse gigante que seria a cultura africana e que estava latente ou subjazia nas instituições, em particular no candomblé. Só isso pode*

explicar a fúria com que a polícia se preparou para enfrentar esse 'inimigo' da civilização." (Cf. BRAGA, Ent.) Braga conclui afirmando que a repressão policial ao candomblé na Bahia, na década de vinte, *"leva-me a crer, exatamente, que o ato policial era algo de menor importância. O que efetivamente se pretendia era evitar a visualização de uma sociedade multifacetada, multiracial e, mais do que isso, não se pretendia aceitar uma sociedade que não se enquadrasse no parâmetro dualista, cartesiano e europeu. A aceitação de outras referências implicaria em colocar em jogo outros paradigmas, outras variantes."* (Cf. BRAGA, Ent.) O significado do candomblé na conformação da sociedade local pode ser atestada por Roger Bastide ao afirmar que o mesmo não deve ser circunscrito apenas à esfera religiosa: *"o Candomblé deve ser entendido como um conjunto mais amplo, que envolve, para além dos compromissos religiosos, uma filosofia de vida, uma maneira especial de interação do homem consigo mesmo e com os elementos essenciais da natureza, essa última, na concepção dos afro-brasileiros, uma expressão da sacralidade que envolve e toma conta de todas as coisas."* (BASTIDE 1971: 68.)

Salvador, ao longo do período colonial, alternou períodos de aceleração e arrefecimento do seu ritmo de crescimento. A cidade soube adaptar-se às diversas conjunturas; porém, o excessivo peso da atividade comercial, seu *leitmotiv*, também se constituía em sua maior fraqueza: *"o comércio, atividade essencialmente intermediária, impediu o desenvolvimento de um setor produtivo ligado às atividades industriais que fossem independente do setor açucareiro"* (MATTOSO, 1992:80). Talvez devêssemos afirmar, mais apropriadamente, que a hegemonia da atividade comercial, a tentativa de criação de uma indústria têxtil e seu fracasso só encontram explicação na lógica supra-regional do movimento dos capitais no sentido da sua reprodução ampliada — processo que talvez explique por que Salvador, a metrópole do novo mundo, não passa da condição de cidade "intermediária" para a de uma cidade "produtora" e industrial.

Durante fins do século passado até a primeira metade deste, Salvador vive o brilho do passado abortado quase "misteriosamente". Fala-se, então, do "enigma baiano", da promessa de desenvolvimento que não se materializa.⁶⁰ Cabe lembrar que, neste período, a industrialização brasileira começava a ganhar vulto e a população dos vastos sertões e do Recôncavo passava a migrar para o Centro e o Sul do Brasil. Parte da cidade vivia de algumas poucas atividades ligadas ao setor capitalista, enquanto o resto da cidade vivia de "expedientes", alimentados pelo excedente concentrado nas mãos da oligarquia baiana. Em Salvador, a incipiente atividade industrial concentrava-se no interior da cidade, nos bairros da Calçada e de Itapagipe. A cidade continuava a ter no seu antigo centro comercial e financeiro (a Cidade Baixa) seu pólo dinâmico.

Neste período, o sistema de abastecimento de água implementado em Salvador no século passado mostra-se insuficiente, levando-se em conta o número de edificações e as suas formas de gestão. Em 1904, como aponta Nogueira, quando existiam na cidade em torno 18.158 prédios e *"Salvador contava apenas com 7.000.000 litros diários no máximo, implicando uma média de 35 l/dia per capita, insuficiente para o clima tropical"*, os açudes acumulavam água durante oito meses, mas, de dezembro a março, os mananciais secavam e os açudes quase desapareciam — o que elevava sobremaneira o preço da água (NOGUEIRA, 1997:643). Diante da precariedade dos serviços prestados, o Poder Público Municipal encampa, em 1904, a Companhia do Queimado e, através de concorrência pública, um engenheiro, Theodoro Sampaio, obtém a concessão para a construção e exploração dos serviços de água e esgoto, tendo também sido criada uma outra companhia que, sob administração municipal, estaria encarregada de construção e implementação das obras objetivando viabilizar o funcionamento do sistema de abastecimento. (Cf. PMS, 1994:32.) Dado o comprometimento da represa do Queimado, "já bastante poluída", construíram-se as

⁶⁰ Cf. OLIVEIRA, 1987:passim.

barragens dos rios Saboeiro, Cascão, Cachoeirinha e Pituaçu. Em relação aos esgotos, afirmava Teodoro Sampaio, em 1906: "*não se diga que a cidade da Bahia não tem esgotos, tem-nos, mas da pior espécie, sem sistema nem planos, sem arte na construção dos condutos, despejando para drenos destinados às águas meteóricas, ou para pequenos corréos que atravessam a cidade' tendo a cidade alta o rio das Tripas, afluente do Camurujipe 'recebendo todos os excretos e todas as águas servidas de 4 freguesias das mais populosas da capital' além dos esgotos do Hospital Santa Isabel*" (NOGUEIRA, 1997:646).

Data também do começo do século o início de estudos para implantação de um sistema de esgotamento sanitário (projetado para cerca de 100 km e construídos efetivamente 27km), sendo atendida apenas 3,3% da demanda. Esse sistema previa um sistema separador parcial, admitindo a incorporação das águas da chuva, tratamento e lançamento na Baía de Todos os Santos. No ano de 1916, fez-se uma revisão, adotando-se um separador absoluto em lugar do parcial e o lançamento das águas servidas "in natura" na Orla Atlântica. Esta alternativa, no que diz respeito ao lançamento final, teria sido resultante, segundo avaliação oficial, de "realismo financeiro" — já nesse momento a racionalidade econômica comprometendo a qualidade das águas. Em torno da década de trinta, este é o sistema implantado na cidade, acrescido apenas de novas "linhas".

Em 1924, o governo estadual assumiu a gestão dos serviços de distribuição de águas e saneamento e, no período de 1932 a 1936, construiu as barragens do Cobre e Ipitanga, além da estação de tratamento da Bolandeira (com características mais "modernas", a saber, filtro de pressão, aeração, coagulação, decantação e cloração). Conforme registra Nogueira, foi com Theodoro Sampaio que se verificou um processo de intervenção planejada do estado na área de saneamento. E a passagem das obrigações com o saneamento da iniciativa privada para o estado foi difícil e penosa para os moradores da cidade. (Cf. NOGUEIRA, 1997:652.) Apesar da canalização para o interior da Baía de

dejetos domésticos e resíduos das atividades desenvolvidas em seu entorno, é possível encontrar descrições sobre a Baía como as de Theodoro Sampaio, que, a despeito de seu olhar utilitário sobre a prodigalidade da natureza, ressalta a grandiosidade e beleza deste sítio: *"Dobrada a Ponta do Padrão, depara-se a Baía de Todos os Santos em toda a sua vastidão. Ao entrar-a proa ao norte, vê-se logo que os arrecifes e parcéis, a direita e a esquerda bem apertados deixam ao navegante canal bem folgado e direto que dispensa a prática de todo o tempo até o ancoradouro. Neste, o primeiro de muitos outros, que no interior della se contam, o fundo de areia e conchas, a limpidez das águas remansadas, tranquilas oferecem as naus segura ancoragem, so perturbado quando reina o vento sul. Daí, ao relançar olhos para o horizonte em torno, o relevo dos ventos vizinhos, a vestimento verde da mata que tudo encobre, o pitoresco das ilhas numerosas, grandes e pequenas, dos promontórios que entram mar a dentro, balizando sucessivas e formosas praias, tudo o que aqui impressiona a retina, no ambiente e no relevo do solo, denuncia uma estância na terra, feliz, fadada para grandes coisas na história humana, o que facilmente se apreende da beleza da sua paisagem, dos seus dons naturais múltiplos, da fertilidade inesgotável de suas glebas, das facilidades aqui oferecidas à atividade do homem."* (SAMPAIO, in CSL, s.d:259.)

Essa situação modifica-se a partir de 1950, com a intensificação da industrialização e a criação de pólos industriais, em especial com a implantação da Petrobrás no entorno de Salvador. Nesse período, por sinal, nasce e se consolida Alagados, a invasão do mar pela população situada nas menores faixas de renda, um dos mais famosos cartões postais de Salvador. A cidade rompe seus vínculos com o Recôncavo agrário e passa a constituir-se em pólo de novo processo industrial. Com o já acentuado processo de expansão capitalista no Centro Sul, a Petrobrás, cuja atividade era absolutamente diversa da "matriz técnica e social baiana", gera novos fluxos e relações, conformando um novo espaço econômico. O estado, no contexto do movimento nacionalista, assumia a responsabilidade de suprir uma debilidade da matriz

energética brasileira, qual seja, a falta do petróleo. "*Durante três décadas o Recôncavo baiano será o único produtor nacional de petróleo, chegando a produzir um quarto das necessidades nacionais.*" O volume de investimentos da Petrobrás não encontra precedentes na região e chega a corresponder, entre 1955 e 1959, respectivamente, a 8,1% e 66,9% da renda interna industrial do Estado: "*Toda essa massa monetária, de investimentos e salários, concentrada num espaço reduzido, praticamente no Recôncavo e em Salvador, transformará a economia baiana radicalmente. A dinâmica dessa radicalidade concentrará a renda em Salvador quase como em nenhuma outra parte do Brasil.*" (OLIVEIRA, 1987:43.) Nas décadas de sessenta a oitenta, implantam-se as indústrias do Centro Industrial de Aratu (1966) e o Complexo Petroquímico de Camaçari (1972). Nesse período, a exemplo das demais capitais brasileiras, Salvador transforma-se em profundidade, apresentando suas maiores taxas de crescimento populacional e aumentando progressivamente sua participação no conjunto da população estadual.

Os anos setenta são um importante ponto de inflexão em Salvador e sua região metropolitana — a cidade "dá as costas" à sua Baía e volta-se para o seu interior e a Orla Atlântica. Tal parque industrial é "*um complexo de produção integrado — de proquímicos básicos, intermediários e finais — comportando ainda indústrias químicas, metalúrgicas, de celulose, químico-têxteis entre outras. Em torno destas, gravitam empresas prestadoras de serviços — de alimentação, transportes, manutenção, projetos, dentre outras — além das fornecedoras de energia elétrica e telecomunicações.*" (Cf. FRANCO, 1993:77.) Suas indústrias estruturam-se em função dos insumos básicos fornecidos pela Petrobrás, particularmente pela Refinaria Landulpho Alves (RELAN), e pelo COPEC, que respondia, no final da década de 80, por 40% da produção nacional de petroquímicos. Os três complexos em operação colocavam o país entre os dez maiores produtores petroquímicos mundiais.

O parque industrial na RMS resultou de modificação na composição do parque setorial brasileiro, quando os segmentos produtores de bens intermediários, mais poluidores e intensivos na utilização de recursos naturais, passaram a ter participação relativamente crescente. Este fato é explicado pela transferência para os países subdesenvolvidos da produção de eletrointensivos — o que nos revela a natureza da divisão internacional do trabalho, com a exportação e realocação dos riscos técnicos e da poluição. Essa mesma lógica reproduziu-se internamente, reservando às regiões "periféricas" as indústrias mais poluidoras — o que marca a verdadeira dimensão do seu impacto poluidor, do comprometimento "das águas outrora doces" e demais recursos naturais, além de desvendar o "milagre contemporâneo" de criar a escassez relativa de recursos naturais pela ação industrial predatória. (Cf. FRANCO, 1993:84.)

Um dos aspectos inusitados na relação entre estes usos e suas conseqüências sócio-ambientais é o fato de o Pólo Petroquímico de Camaçari (COPEC) estar localizado em sítio com ecossistema extremamente diversificado, composto por grande variedade de mananciais, por bacias hidrográficas vitais para o abastecimento de Salvador e demais municípios da região e pela maior reserva de água subterrânea da Bahia.⁶¹ Localiza-se ainda nas proximidades a Baía de Todos os Santos, considerada patrimônio estadual.⁶² Assim, dada a lógica do comprometimento, o destino de Salvador e sua região pareciam estar indissoluvelmente ligados à indústria petroquímica. Salvador colocou-se, afinal, como espaço de articulação de uma nova região urbano-industrial, com um novo patamar de acumulação. Sua estrutura social, na qual freqüentemente se superpõem classe e etnia, tornou-se mais complexa e estratificada, renovando-se os quadros das suas elites, ampliando-se as camadas médias assalariadas, constituindo-se uma classe operária e um amplo espectro de trabalhadores

⁶¹ Cf. ZANETTI & BRITO, 1994:4.

⁶² Cf. FRANCO, 1993:77 e 84.

assalariados e informais, que imprimem sua marca ao mercado de trabalho local. A cidade reafirmou assim sua condição de centro financeiro e político-administrativo e desenvolveu uma economia fundada sobretudo no setor terciário, composto, por um lado, por um sofisticado comércio e moderno setor prestador de serviço e, por outro, por um conjunto de atividades pouco produtivas e de baixa remuneração.

É esta estrutura econômica que explica como a "modernização" de Salvador a faz sofisticada, pobre, espontânea e improvisada, refletindo de modo dramático as desigualdades sociais. O processo de urbanização desencadeado pela industrialização e modernização da economia regional conduziu para a última porção verde da Cidade (seu "Miolo", centro geográfico) migrantes de outros estados nordestinos, sobretudo, e a população pobre da RMS (expulsa de bairros tradicionais pelas intervenções públicas ou pela especulação imobiliária). Formam-se então novos bairros, destituídos de infra-estrutura, em que predominam a auto-construção, a via estreita e tortuosa sem serviços de limpeza, saneamento e abastecimento d'água. Poder-se-ia mesmo dizer que a estruturação espacial da RMS é o resultado da luta miúda e tihosa da população pobre contra a água (vide Alagados), a ladeira e o charco (a exemplo do "Miolo"), e da exacerbada concentração da terra urbana, da especulação imobiliária, enfim, das políticas públicas tradicionais (materializadas em programas habitacionais), que conduziram a urbanização para espaços cada vez mais afastados da área urbana estruturada.⁶³

Salvador expandiu-se em direção aos seus limites, e Lauro de Freitas, município vizinho, tornou-se uma alternativa de moradia de parcela da população pobre que trabalha em Salvador. O município de Camaçari, também ao norte da cidade, consolidou-se como alternativa de moradia da população pobre que gravita em torno das empresas

⁶³ Cf. BRANDÃO, 1993:8.

prestadoras de serviço ao Pólo Petroquímico. A cidade de Salvador, ao longo da década de 80, conformou-se então da seguinte maneira: consolida-se a chamada área urbana contínua com a progressiva expulsão da população de baixa renda das áreas intersticiais aos bairros nobres; a cidade espraia-se em direção a seus subúrbios (bucólicos e insalubres, banhados pela Baía de Todos os Santos e tradicional local de moradia das camadas pobres), à Orla Atlântica (reservada a empreendimentos de grande porte e residência de camadas médias e altas) e ao chamado "Miolo" (ocupado em seu interior pela população pobre e, em sua borda, particularmente a Paralela, por camadas médias e empreendimentos de grande porte). Nesse processo, os terreiros de candomblé, em geral situados à margem do tecido urbano consolidado e infra-estruturado, são "cercados" pela cidade — o que, aos olhos dos seus adeptos, trouxe problemas e benefícios.

A cidade de Salvador e sua região tomam forma através de sucessivos movimentos de invasão de terras públicas. Da área total ocupada por invasões no município, a maior parte era originalmente considerada área verde ou área de parques, destinada a equipamentos comunitários e remanescentes de loteamentos, além de áreas de bordas da maré, margens de córregos e rios. Vale lembrar que a poluição da Baía de Todos os Santos tem como um dos seus antecedentes históricos a "invasão do mar". Devido ao alto custo da terra e à precariedade dos seus rendimentos, a população pobre se instala na Cidade Baixa, em palafitas, lançando dejetos domésticos na Baía de Todos os Santos. O processo de "urbanização" desenvolvido pelo estado nesta área resultou em grave problema ambiental, pois a sistemática do "aterramento" destruiu, ao longo dos anos, importantes ecossistemas marinhos. Esta era uma tradicional área de pesca e mariscagem, abundante e barata fonte de alimento, quando nem todos os itens que compõem a reprodução do trabalhador já se tinham constituído em mercadoria.⁶⁴

⁶⁴ Dados de 1969 indicavam que, já naquele período, cerca de 80 mil pessoas residiam em Alagados, o que correspondia na época a cerca de 8,2% da população de Salvador. Cf. SOUZA, 1993:99.

Esse processo de apropriação do espaço deu-se em uma estrutura fundiária concentrada e no contexto de uma série de intervenções do poder público municipal objetivando viabilizar o mercado de terras em Salvador. Vale lembrar que data de fins da década de sessenta um conjunto de mudanças na estrutura da propriedade das terras em Salvador, antes nas mãos de algumas ordens religiosas, de umas poucas famílias e do poder público municipal.⁶⁵ Essa estrutura fundiária, que inviabilizava o mercado de terras, modifica-se com a chamada reforma urbana, quando o município, dentre outras medidas, aliena ou entrega a particulares um total de 2.541,11 ha de terras públicas, sendo que apenas cinco glebas constituem 67,3% do total da superfície alienada.⁶⁶ Estas terras estavam estrategicamente localizadas no mais valorizado vetor de expansão da cidade, para onde foram canalizados investimentos públicos de grande porte. Desta maneira, em Salvador, a exemplo de outros lugares, o estado teve importante papel na produção de um modelo de ocupação segregador, que terminou, de forma direta ou indireta, por canalizar investimentos públicos em benefício dos capitais que têm na terra urbana seu principal objeto de lucro e renda. Poucas são as intervenções em Salvador de transferência de tal monta de terras públicas para mãos de particulares.

Nesse processo de urbanização, no qual a ausência de saneamento é um dos elementos mais graves, os rios e córregos da cidade se transformam em esgotos a céu aberto e as chuvas em ameaça freqüente aos que têm como única alternativa de moradia as íngremes e instáveis encostas da cidade. *"Até a década de sessenta, a área urbanizada de*

⁶⁵ De acordo com Francisco de Oliveira, *"até bem avançada década de 50 deste século, a Companhia de Seguros Aliança da Bahia é a proprietária de praticamente a metade do solo urbano em Salvador"*. E, segundo Maria Brandão, até a década de 60, *"o morador de Salvador, mesmo quando proprietário de sua casa, raramente era proprietário do solo. Seria "foreiro" ou "rendeiro", conforme o caso, ou "morador" de terras de terceiros. Como ainda hoje ocorre em certas áreas da Cidade, "ter" uma casa significa para o seu titular ter a propriedade da edificação — da benfeitoria — e não do lote."* (Cf., respectivamente, OLIVEIRA, 1987: 29 e BRANDÃO, 1993:10.)

⁶⁶ Cf. SOUZA, 1993:104.

Salvador ainda mantinha como característica uma grande quantidade de vegetação entremeada às edificações que se alinhavam às cumeadas dos morros que compõem a topografia da cidade. Isto criava uma imagem aprazível de uma cidade repleta de espaços livres, passíveis de serem incorporados a um futuro sistema de recreação." (Cf. CPM, 1996:4.) Esse quadro começou a modificar-se de forma acelerada a partir da década de setenta, quando a ocupação do solo assume ritmo inusitado.⁶⁷ Data desta época a iniciativa do poder público municipal em produzir uma série de diretrizes de caráter global para Salvador, nas quais se abordavam problemas ambientais de forma indireta e segmentada.

Tais iniciativas surgem no contexto das tradicionais políticas urbanas, quando a problemática ambiental no Brasil subordinava-se ao discurso desenvolvimentista, sendo uma sua tônica a despolitização dos problemas sociais. A iniciativa de elaboração de um plano de desenvolvimento para Salvador data precisamente de 1975, quando, vale lembrar, nenhuma esfera do executivo era eleita pelo voto popular. Elaborou-se então o Plano de Desenvolvimento Urbano de Salvador (Plandurb) — primeiro a ser instituído como lei e que teve como subprodutos a Lei de Uso e Ocupação do Solo (que regulamenta o parcelamento, uso e ocupação do solo através do controle de empreendimentos e atividades públicas e privadas, além das chamadas áreas de uso especial), a Lei da Participação Comunitária e do Processo de Planejamento (que pretendia regulamentar a participação no processo de planejamento e instituí-lo de forma sistemática na administração municipal) e o Sistema de Áreas Verdes (que regulamenta o uso de áreas verdes, públicas e privadas, consideradas de interesse coletivo).⁶⁸

⁶⁷ Objetivando preservar as áreas verdes existentes, o poder público municipal institui em 1973 o Sistema de Áreas Verdes e Espaços Abertos, através da lei nº 2.549/73 e dos Decretos nº 4.5224/73, 4.551/73 e 4.756/75.

⁶⁸ Particularmente em relação às áreas verdes, o sistema institucionalizado objetivava "resguardar as condições ambientais, paisagísticas e culturais destas áreas com vistas a uma futura utilização como espaços públicos de lazer e recreação" (Cf. CPM, 1996:4).

Segundo seus próprios termos, essas são tentativas do Estado para conter o "desordenado" crescimento da cidade, "discipliná-lo", instituir parâmetros urbanísticos ordenadores do uso e ocupação do solo e proteger o verde e os espaços de uso coletivo. A Lei de Ordenamento do Uso e Ocupação do Solo (LOUOS) afirmava como objetivo o disciplinamento da expansão urbana e o estabelecimento de diretivas para preservar as bacias hidrográficas de represas destinadas ao abastecimento público, as margens de rios ou nascentes d'água, as áreas dotadas de recobrimento vegetal que caracterizem "*a flora nativa ou aclimatada, como as matas e bosques dispersos, as restingas das dunas e litoral, os animais das regiões embrejadas e dos manguezais do litoral*" e áreas que abriguem fauna nativa ou contribuam para conter a erosão, além de formações geológicas ou geomorfológicas cuja manutenção seja necessária ao equilíbrio de ecossistemas.⁶⁹

Vale ainda registrar, na década de setenta, um fato digno de registro: o Decreto estadual Nº 25.095, de 15 de janeiro de 1976, põe fim à obrigatoriedade das casas de candomblé se registrarem na polícia e de, mediante pagamento, obter licença para a celebração de seus ritos. É digno de registro haver, na Delegacia de Jogos e Costumes da Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, uma Seção de Fiscalização de Cultos Afro-Brasileiros. É interessante constatar ter sido preciso um decreto estadual para pôr fim à anticonstitucional prática de proibição de culto religioso. Este ato foi o resultado de uma longa campanha desenvolvida pela comunidade negra.⁷⁰ Afinal, a Bahia de então continuava branca e encontrava-se em plena "fase de desenvolvimento".

Atualmente, Salvador é a terceira capital brasileira em população, com 2.211.539 habitantes, concentrando, proporcionalmente, um dos

⁶⁹ Cf. Artigos 4 e 5, Capítulo I, Título I e Art. 21, Capítulo IV, Título IV da LOUOS, Salvador, SEPLAN/PMS, 1988, pags. 17 e 19.

⁷⁰ Cf. *Projeto Mamnba* (Mapeamento dos Centros de Culto Afro-Brasileiro de Salvador), Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador, 1981.

maiores percentuais populacionais em relação à sua região metropolitana – que apresenta 2.709.084 habitantes.⁷¹ Seu destaque em termos nacionais, assim como sua primazia em relação à sua região metropolitana, podem ser explicados, em primeiro lugar, pela taxa de crescimento populacional relativamente alta e, em segundo lugar, pelo fato de o processo de industrialização ocorrido nos municípios circunvizinhos, pelas suas características e natureza, ter reforçado seu histórico poder de atração. Apesar de, nas últimas décadas, ter-se verificado nos demais municípios da RMS taxas de crescimento superiores às do município-sede, a redução da participação deste no conjunto da população metropolitana é lenta, aproximando-se do padrão das capitais nordestinas e afastando-se das capitais do sul e sudeste do país.

O dinamismo da economia do entorno de Salvador (assentada na indústria de bens intermediários e segmentos mais intensivos em capital, poupadores de mão-de-obra e pouco sujeitos ao desdobramento em cadeias produtivas) e a formação, em Salvador, de uma economia terciária (moderna e sofisticada em determinados setores, porém precária e pouco produtiva em sua absoluta maioria) transformaram a cidade em um pólo de atração para aqueles que se deslocaram do campo e das cidades de pequeno e médio porte em busca de alternativa de emprego e melhores condições de vida.⁷²

⁷¹ Salvador concentra cerca de 83,2% da população da RMS, percentual superado apenas por Belém. O segundo município da região metropolitana em termos populacionais é Camaçari, sede do COPEC, com 113.615 habitantes, vindo em seguida os municípios de Candeias, Dias d'Ávila, Itaparica, Lauro de Freitas, Madre de Deus, São Francisco do Conde, Simões Filho e Vera Cruz, com população pouco expressiva.

⁷² Os dados dos censos mais recentes revelam que Salvador e sua região metropolitana não fogem à tendência geral de desmetropolização que vem ocorrendo no conjunto do país; entretanto, em seu caso, esse processo tem um ritmo mais lento. Quando comparada às taxas médias de crescimento nacional e particularmente às taxas apresentadas pelas duas maiores cidades do país (São Paulo e Rio de Janeiro), constata-se que Salvador ainda apresenta taxas de crescimento populacional relativamente altas, com redução menos expressiva no seu ritmo de crescimento. Dados de 1996 da taxa de crescimento anual das regiões metropolitanas confirmam a referida tendência. Em 1996 a região metropolitana de São Paulo apresentou uma taxa de crescimento anual de 0,3%, a do Rio de Janeiro uma de 0,2% e Salvador uma de 1,3%. Esse padrão de crescimento de Salvador e sua região

Nesse contexto, as relações entre Salvador e as águas têm significados diversos. Inicialmente, poder-se-ia afirmar que as águas foram o elemento que estrategicamente possibilitou ou justificou a fundação da cidade do Salvador. Este fato histórico remete-nos a um determinado modo de produção ou formação social específica, cuja marca é a espoliação/exploração da natureza e do homem. Salvador nasceu sob o signo da acumulação primitiva do capital e as águas foram o caminho que viabilizou este fato histórico. Ao longo do período colonial, as águas mantêm sua histórica função de meio de transporte. Foram as águas da Baía de Todos os Santos que permitiram e consolidaram a constituição da Salvador metrópole, que se relacionava com os principais centros comerciais do mundo, além de "conquistar" o interior do Estado, fazendo circular riquezas, especialmente a cana-de-açúcar e gêneros alimentícios. Entretanto, ao longo da Salvador colonial, novos significados lhes são adicionados, uma vez que as condições de saneamento e abastecimento vigentes na cidade colonial transformam este elemento básico em uma permanente fonte de conflito e ameaça.

metropolitana situa-se em um contexto de relativa lentidão do processo de urbanização no Estado da Bahia. A Bahia possui uma das maiores taxas de população rural do país (superior inclusive às das duas regiões menos povoadas — Norte e Centro-Oeste, e mais do dobro de Estados como São Paulo e Paraná) e apresenta grau de urbanização inferior à média nacional. Desta maneira, a redução do ritmo de crescimento populacional de Salvador traduz-se para o conjunto da Bahia como um processo de despolarização, e não exatamente de desmetropolização — o que implica ainda na consolidação de um processo de metropolização (quando referido aos demais municípios da RMS) e, sobretudo, de urbanização (quando referido ao conjunto do Estado). (BORGES, 1993.) Destarte, a tendência nacional de concentração (1940-1980) e desconcentração populacional (1980-1991), tal como caracterizada por Martine, tem em Salvador, sua região metropolitana e Estado da Bahia um ritmo diverso. Salvador e demais municípios da sua região metropolitana apresentam ainda um acentuado ritmo de crescimento — o que só pode ser explicado pela natureza das relações econômicas e sociais locais, regionais e mesmo estaduais. Este "atraso" seria decorrente da elevada capacidade de retenção da população no campo, em particular, da estrutura de posse e uso da terra, pois, apesar do peso da grande propriedade, predomina no estado o minifúndio, entre 2 e 5 ha ou entre 5 e 10 ha, além de ser expressivo o contingente de proprietários sobre outros tipos de produtores. Segundo dados do censo agropecuário do Estado, *"o pessoal ocupado nos estabelecimentos com menos de 10 ha corresponde a um contingente de 43,9% da mão-de-obra dos estabelecimentos agropecuários do estado"* (Cf. dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), in BORGES, 1993: 64).

Os subseqüentes processos de urbanização, industrialização e "modernização" da cidade potencializam tais significados e adicionam outros tantos. A história mais recente da cidade é expressão da emergência de usos diversos das águas e também da convivência entre eles, de meio de diluição de dejetos a fonte de abastecimento domiciliar e industrial, da condição de necessidade básica a elemento de contemplação, sedução e purificação. Poder-se-ia ainda afirmar que a história das águas é em muito a história do comprometimento da sua qualidade, de um processo que faz emergir a escassez da abundância e constitui o que se costuma qualificar hoje em dia como *problemática das águas*. Este, sem dúvida, é um aspecto relevante. Com efeito, o processo de urbanização não apenas adiciona questões ou demandas, ele transforma qualitativamente a relação entre Salvador e as águas. Inspirados em Simondon, poderíamos então afirmar que a "modernização" da cidade gesta contraditórios movimentos de degradação e melhoria da qualidade das águas, de aproximação e afastamento entre homem e natureza e, nesse contexto, a problemática e a dimensão simbólica das águas ganham significados especiais. Desde então, as águas passam a ter um significado diverso no contexto da economia local. De substrato transformam-se em substância, em elemento estratégico na busca de uma reinserção de Salvador no contexto de globalização — estratégia que, como já dissemos, se fundamenta sobretudo na transformação das águas e elementos da cultura local em vantagem comparativa, em mercadoria. Por outro, Salvador não foge aos movimentos de privatização dos serviços de saneamento e abastecimento, o que torna ainda mais complexa a situação de parcela expressiva da população que, pela precariedade da estrutura econômica e mercado de trabalho local e regional, não tem como pagar por este serviço. Vejamos então como se conforma em Salvador o que, de forma mais completa, qualificamos como *problemática das águas*, a dimensão simbólica deste elemento e o significado das políticas públicas das águas.

2. problemática das águas

O conceito de *problemática das águas* aqui utilizado decorre da noção de crise ambiental, definida por Arlete Moysés Rodrigues como o resultado do caráter predatório das relações entre sociedade e natureza, expressão da crise das sociedades produtoras de escassez, da radicalização de processos que transformam elementos naturais e sociais em mercadoria. Tal conceito, portanto, insere-se no contexto dos *problemas urbano-ambientais* ou da *crise ambiental* e resulta de um "recorte" que centra nosso olhar na relação entre uma dada forma de organização social (a cidade) e um elemento específico da natureza (as águas). Procuraremos demonstrar que a problemática das águas tem múltiplas faces em Salvador. A primeira materializa-se como uma lógica que transforma a abundância em escassez; a segunda resulta de uma relação de conflito entre águas e pobreza urbana, ou seja, o comprometimento da qualidade das águas atinge de forma mais direta os segmentos sociais considerados como "pobres" e, finalmente, a problemática das águas materializa-se como resultado da formulação de um projeto de desenvolvimento econômico que transforma elementos da natureza e na sociedade em espetáculo, gestando assim um processo de reificação da forma. Discutamos, pois, a tese de que a problemática das águas tem duas dimensões, uma material e outra simbólica, com sérias consequências em relação à qualidade de vida e ao imaginário da sociedade local.

a lógica da escassez

Salvador é envolta e entrecortada pelas águas. Situada em um dos mais importantes aquíferos subterrâneos da região metropolitana e localizada no Recôncavo Baiano, peninsular, a cidade avança formando a Baía de Todos os Santos. A área do município, de 316 km², compreende

uma parte continental, que abriga o distrito sede, e outra insular, composta de várias ilhas situadas na Baía de Todos os Santos.

De topografia acidentada, formada por colinas e vales com cotas que variam de 10 a 110m, com destaque para a falha geológica que separa as cidades alta e baixa, Salvador apresenta elevações com desníveis de aproximadamente 80m, cuja composição geológica é suscetível de ação erosiva, de difícil drenagem. Sua posição longitudinal imprime-lhe características de clima intertropical e sua condição litorânea oriental assegura-lhe uma umidade relativa da ordem de 80%, com índices de precipitação pluviométrica média de 1900 mm anuais, sendo o *spray marinho* importante elemento na manutenção da qualidade do ar da cidade. As temperaturas relativamente elevadas ao longo do ano (com médias superiores a 22 graus centígrados) e o clima quente e úmido favorecem a ocorrência de chuvas de janeiro a janeiro.⁷³

Inserida na franja litorânea, Salvador avizinha-se do assim chamado polígono das secas (o semi-árido nordestino), isto é, da porção do Estado da Bahia (em torno de 57%) que se caracteriza por baixa pluviosidade, elevado grau de insolação e existência de poucos e temporários cursos d'águas, configurando um quadro de escassez.⁷⁴ São recorrentes, nos jornais locais, as notícias de conflitos em decorrência da escassez das águas no sertão. Em municípios que distam 100 km de Salvador *"a falta de água é uma realidade que castiga as famílias carentes da zona rural, na maioria dos distritos de Feira de Santana"*. Conforme Garrido, *"assim ocorreu na região do rio Salitre, em seu trecho situado entre Campo Formoso e Juazeiro, onde a excessiva quantidade de água sacada para irrigação ocasionou a falta desse recurso para o abastecimento humano. Este aliás ficou sendo o caso mais notável de*

⁷³ Cf. Carta sobre a pluviosidade totais anuais do período de 1943-1983 in MARCHESSINI, Andréa Mota, "Os Recursos do Semi-árido Baiano", *Bahia & Dados*, Salvador, CEI, v.3, n.3, p.102-111, dez, 1993.

⁷⁴ Cf. Carta sobre Zoneamento do Semi-Árido Baiano e dados da Sudene in MARCHESSINI, Andréa Mota, "Os Recursos do Semi-árido Baiano", *Bahia & Dados*, Salvador, CEI, v.3, n.3, p.102-111, dez, 1993.

conflito pelo uso da água, pois o nível de tensão social que se instalou na área foi tal que chegou a ocorrer até mesmo a morte de um produtor em 1984 em função da disputa."⁷⁵ Tem-se ainda o registro de conflitos ocorridos na bacia do rio do Pardo, em função do barramento e redução de vazão, o que gerou um quadro de caos urbano; no Alto Paraguaçu, no município de Mucugê, decorrente do alto consumo da irrigação, no Alto do rio das Contas, nos municípios de Livramento de Nossa Senhora e Bom Basílio, em decorrência da implantação da barragem de Brumado. Vale lembrar os conflitos de uso das águas subterrâneas em Irecê onde a atividade de irrigação compete acirradamente com as necessidades de abastecimento domiciliar. Esta região tem sido objeto das tradicionais políticas de combate à seca: construção de açudes e perfuração e poços artesianos (a permeabilidade elevada destes solos permite percolar a pouca água que se precipita para as camadas subjacentes do solo, formando um lençol freático razoavelmente rico). (Cf. GARRIDO, 1991:33.)

Em editorial intitulado "A Guerra pela água", um periódico baiano denunciava a omissão do governo local, que estaria "*colocando em risco de vida toda a população de um dos mais importantes municípios da Bahia, Brumado, onde a falta de água obriga o povo a beber o líquido contaminado. Cinco pessoas já morreram vítimas de cólera e 3000 foram atendidas em unidades médicas com suspeita de terem contraído a doença. (...) Em lugar de usar a força para trazer água que sobre em Malhada de Pedras, o governo fez o contrário, colocou a Polícia Militar para prender, bater e lançar bombas de gás lacrimogêneo contra manifestantes que exigiam o fim de uma situação de indiscutível calamidade pública.*"⁷⁶ Recentemente, a imprensa local causou impacto na opinião pública com a afirmação de estar o sertão baiano, a exemplo do que aconteceu no continente africano, se transformando em deserto, pois as sucessivas estiagens, associadas ao manejo inadequado da

⁷⁵ Cf. *A Tarde*, 09/11/1998.

⁷⁶ Cf. *Jornal A Tarde*, 22/2/1999.

caatinga, têm produzido um processo de desertificação em largos trechos do sertão baiano.

A desertificação faz-se presente no "*desmatamento generalizado, na crescente escassez de pastagens, substituídas por capoeiras, por falta de recursos financeiros e de tecnologia apropriada para manter e ampliar as capineiras sempre castigadas pelo sol, e pela irregularidade das chuvas — e mais ainda pelas pragas.*"⁷⁷ Esta realidade, de tão forte, povoa o imaginário do sertanejo em profecia imortalizada ainda pelo cinema e literatura: *o sertão vai virar mar e o mar vai virar sertão*. Originalmente, este dito popular foi atribuído a Antônio Conselheiro por Euclides da Cunha, quando o líder religioso prenunciava para aqueles tempos sucessivas desgraças: "*Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o sertão; então o certão virará praia e a praia virará certão*".⁷⁸ Desta maneira, a faixa litorânea, na qual se situa Salvador, avizinha-se de uma área onde se registram inúmeros conflitos decorrentes do uso das água — o que nos faz lembrar que a consideração de que o século XXI terá a água como seu principal motivo de conflito não é algo distante da realidade à qual nos reportamos.

⁷⁷ Nesse contexto, vale ressaltar o polemico projeto de transposição do Rio São Francisco, considerado por alguns como uma alternativa para o equacionamento do semi-árido e por tantos outros como um projeto de engenharia hidráulica que alia de forma descabida pressão política às mazelas da seca no Nordeste brasileiro. (Cf. GARRIDO, 1991:33)

⁷⁸ CUNHA, 1985:223. Sensibilizado com tal situação, o historiador e geógrafo pernambucano Manuel Correia de Andrade pergunta "*por que não se faz, em escala mundial, um programa de prevenção e de defesa das populações contra os efeitos da seca?*" A esta indagação acrescenta ele próprio uma outra: "*Por que o Brasil, um dos países que sofrem do mesmo mal e tem um desenvolvimento muito maior do que a maioria dos países africanos, não lidera um movimento em favor das vítimas da seca em todo o mundo?*" A mesma matéria ressalta que "*na Europa, com sede na França já existe uma entidade, L'Institut de Recherche sur la Resolution Non-Violente des Conflits*", presidida por François Marchand, que tem por objetivo a busca científica do caminho não violento para os conflitos, em países das diversas regiões do mundo, que podem se transformar em guerras, tal como aconteceu na Iugoslávia." A matéria conclui: "*para que conflito maior do que o da fome e da miséria gerado pela seca e pela má ocupação das terras do semi-árido? O semi-árido não é um problema, é solução, dizem os especialistas. E o seu aproveitamento, com tecnologias adequadas e opções compatíveis com o meio ambiente, consumirá recursos, razoavelmente pequenos. Está na hora de a seca no Brasil e na África merecer uma agenda internacional, com o apoio dos países ricos. Um exemplo importante é o de Israel, onde o deserto está sendo aproveitado.*" (A Tarde, 29/11/1998, Salvador, Bahia.)

O principais corpos d'água de Salvador e sua região são as bacias hidrográficas dos rios Joanes, Camarugipe, Pedras, Jaguaribe, a Lagoa de Pituaçu, o dique do Tororó, a lagoa do Abaeté, a Baía de Todos os Santos e as águas subterrâneas localizadas ao norte do município e as Orlas da Baía e Atlântica. A bacia hidrográfica do rio Joanes, que ocupa uma área de 760m² na porção central da Região Metropolitana de Salvador, abrangendo os municípios de Salvador, Lauro de Freitas, Camaçari e Simões Filho, é o principal recurso hídrico do Estado, utilizado para abastecimento público e apresenta vazão média na ordem de 11m³/s, sendo seu principal afluente o rio Ipitanga. Atualmente, as águas do Joanes são usadas principalmente para abastecimento público e doméstico de Salvador, através das represas Joanes I e II; para uso industrial do CIA e COPEC; para lazer, pesca e receber dejetos industriais e urbanos. Estudos atestam a preocupante situação desses mananciais. Apesar da capacidade de recuperação destes ecossistemas, eles apresentam sérios sintomas de envenenamento por sub-produtos industriais *"tais como fenoís e cianetos, que, apesar de passíveis de decomposição, já começam a aparecer em concentrações alarmantes (particularmente cianetos, com concentrações de até 1.800 vezes maiores que as permitidas pela legislação em vigor)."* A instalação de um emissário submarino deverá conduzir os resíduos industriais deste complexo em direção ao mar; entretanto, não obstante seu grande poder de difusão, pode constituir-se assim uma outra zona de risco, transferindo para o mar *"os processos de envenenamento constatados nas águas outrora doces"* (FRANCO, 1993:82).

Segundo constatação de 1994 do órgão ambiental estadual, há *"um elevado nível de degradação ambiental nessa bacia, sobretudo no trecho compreendido pela RMS, com ênfase para os municípios de Candeias, Simões Filho, Camaçari e parte de Salvador. Essa degradação decorre principalmente da crescente atividade industrial e da existência de assentamentos urbanos, na sua grande maioria desprovidos de sistema de saneamento básico, além do elevado processo de favelização que vem*

se intensificando na RMS, consolidando-se sobretudo ao longo dos seus principais afluentes, despejando diariamente elevada carga orgânica, oriunda do lançamento de esgotos domésticos "in natura". Estes lançamentos ocorrem também nas proximidades das bordas dos espelhos d'água das bacias hidráulicas de Joanes I e II, Ipitanga I, II e III." (OLIVIERI, 1995:50.) Os usos do solo na bacia hidrográfica do Joanes são problemáticos do ponto de vista ambiental, destacando-se a exploração petrolífera (gás e óleo bruto), a pastagem (criação de gado em trechos próximos à nascente), atividades industriais (Centro Industrial de Aratu (CIA) e Pólo Petroquímico de Camaçari (COPEC)), áreas urbanas inclusive de favelas, além da exploração de pedreiras e jazidas de caulim e reflorestamento. (OLIVIERI, 1995:49.)

A bacia hidrográfica do rio **Jaguaribe** possui uma área de drenagem de 58 km² e é formada pelos rios Cabo Verde e Águas Claras, com nascentes próximas ao bairro de Pirajá e foz na praia de Piatã. O Jaguaribe recebe esgotos não ligados à rede coletora ou ao sistema dos conjuntos habitacionais, com tratamento primário e secundário. Esta bacia conta com a localização inconveniente do aterro sanitário de Canabrava nas proximidades da sua nascente. A bacia hidrográfica do rio das Pedras tem no Pituaçu seu principal rio e como afluentes os rios Cascão, Saboeiro e Cachoeirinha. Estes percorrem os bairros de Pau da Lima e Sussuarana e desembocam na praia da Boca do Rio. A qualidade das águas desta bacia é menos deteriorada que a das duas anteriormente citadas, apesar dos expressivos índices de coliformes fecais. Em suma, em maior ou menor grau, as bacias hidrográficas relacionadas transportam altos índices de coliformes fecais e vários outros tipos de poluentes.

Os demais rios relacionados, **Camarugipe** que percorre e entrecorta a cidade, é hoje verdadeiro esgoto a céu aberto, veículo de transporte de dejetos sólidos e de águas servidas. A bacia do rio Camarugipe é o exemplo mais grave de degradação, constituindo-se na maior rede coletora de águas servidas da cidade, para

a qual afluem tanto as águas das chuvas quanto os efluentes de águas servidas de toda natureza. O Camarugipe nasce no bairro de Pirajá e corre em direção Norte-Sul até desembocar na praia de Costa Azul, na Orla Atlântica. Sua bacia possui uma área de drenagem de aproximadamente 52 km² e tem como principais afluentes os rios das Tripas e Campinas, estando comprometido em toda sua extensão, com um ambiente anaeróbico, que exala forte e desagradável odor. A foz do rio Camarugipe apresenta assim uma grande carga de matéria orgânica — o que compromete sobremaneira a balneabilidade da praia de Costa Azul.

Dentre os corpos d'águas superficiais de relevância para a cidade, cabe aqui destacar, por seu aspecto simbólico, o Dique do Tororó e a Lagoa do Abaeté — valendo ainda mencionar a Lagoa de Pituaçu, expressivo conjunto que integra o Parque Metropolitano de Pituaçu. O Dique do Tororó é um espelho d'água com 1.700 m de comprimento, 200 metros de largura e 4.200 metros de perímetro. O Dique é de grande importância na prática da religião afro-brasileira, nele estão as "lagoas" dos orixás das águas e nele são feitas oferendas e preceitos ao longo de todo o ano. O Dique recebeu até recentemente as águas servidas do sistema de esgotos e das galerias pluviais, que carregavam resíduos sólidos e matéria orgânica. O projeto de urbanização da área não foi, porém, acompanhado da necessária despoluição, com um fato constrangedor para o novo cartão postal da cidade: a freqüente morte de peixes em decorrência da poluição das suas águas. A lagoa do Abaeté, outro espelho d'água sagrado, apresenta-se também comprometida pela presença de coliformes fecais e baixa concentração de oxigênio dissolvido. Aterros provenientes de loteamentos e a impermeabilização do solo no seu entrono têm impedido a infiltração da água das chuvas e obstruído sua alimentação; dos olhos d'água existentes, a maioria encontra-se seca (oito) ou transformaram-se em esgotos (dois).

Além dos corpos de águas subterrâneas supracitados, Salvador e sua região dispõem de dois sistemas aquíferos subterrâneos. O primeiro,

sistema aquífero do Recôncavo, envolve as formações Marizal e São Sebastião. O segundo sistema é o chamado Cristalino, delimitado pela falha geológica de Salvador. O sistema aquífero do Recôncavo é intensivamente utilizado para abastecer o complexo industrial e petroquímico instalado na RMS, enquanto o sistema cristalino tem sido explorado para abastecer vilas e comunidades costeiras e, de modo mais recente, condomínios e edifícios em Salvador, como forma suplementar ao abastecimento da empresa de águas. Estima-se que o sistema do Recôncavo tenha uma reserva estocada de mil bilhões de metros cúbicos e uma reserva explorada de 500 milhões de metros cúbicos. Considerando que o consumo de águas pelo COPEC é da ordem de 7.500 metros cúbicos por hora e o consumo estimado de Salvador é da ordem de 30 mil metros cúbicos, perfazendo um consumo anual em torno de 300 milhões de metros cúbicos, esse sistema teria capacidade de abastecer Salvador e todo o pólo industrial de Camaçari. (Cf. LIMA, 1994:117.) Estudos indicam, porém, que *"a atual exploração para uso industrial é muito concentrada e quase sem controle, não atendendo a qualquer programa racional de utilização"*. Além disso, a *"poluição aquífera na área da Região Metropolitana de Salvador se revela como fontes superficiais dispersas relacionadas às indústrias, esgotos domésticos das cidades e vilas e manchas de contaminação no aquífero freático"* — o que sugere a necessidade de análises mais completas sobre as relações entre os sistemas Marizal e São Sebastião, a contaminação das águas dos dois sistemas, além de um mapeamento sistemático do sistema Cristalino, identificando a interface entre as águas doces e as salgadas. (LIMA, 1994:127.)

As águas salgadas não apresentam situação muito diferente daquela das águas doces. Para a **Baía de Todos os Santos** confluem as águas doces, superficiais e subterrâneas, que percorrem Salvador e seu Recôncavo. Como já mencionamos, com a implantação do complexo industrial e petroquímico, a Baía deixa de constituir-se propriamente em *locus* da atividade econômica e passa a receber as externalidades desse processo. Patrimônio ecológico maior, a Baía de Todos os Santos

destaca-se por suas condições naturais e por abrigar a capital do estado (e 12 outros municípios de menor porte), estando situados em sua área de influência os dois maiores complexos industriais do Estado (o Centro Industrial de Aratu e o Pólo Petroquímico de Camaçari), além dos Portos de Aratu e de Salvador. A implantação desses pólos industriais é assim um marco no processo de comprometimento ambiental da Baía de Todos os Santos.⁷⁹ A Região Metropolitana de Salvador passou a abrigar inúmeras fábricas, que tinham no estuário de rios e no próprio interior da baía o local de despejos dos dejetos poluentes.

A Baía de Todos os Santos encontra-se então comprometida com o lançamento de dejetos industriais, lixo doméstico e pesticidas, fatores que comprometem seriamente a qualidade das águas, praias, estuários e manguezais da Baía: *"a. carga de efluentes sanitários e os "lixões" carreados pelas redes de água pluviais para o interior da Baía; b. desmatamento da vegetação nativa e conseqüente erosão e carreamento de material terrígeno e matéria orgânica, comprometendo os manguezais e destruindo vida aquática; c. lançamento pelo complexo industrial localizado na RMS de hidrocarbonatos alifáticos, aromáticos, organoclorados e resíduos de celulose que atuam de forma sub-letal sobre a fauna e flora aquáticas, interferindo de forma negativa nas cadeias tróficas marinhas; d. existência de lavras minerais de alto potencial poluidor sobre o ecossistema da Baía, na área norte representada pela exploração de petróleo, no canal de Itaparica pela extração de salgema e na área leste pela exploração de calcário; e. eutrofização constatada sob condições críticas na Enseada dos Tainheiros e, em menos gravidade, na Baía de Aratu".*⁸⁰

⁷⁹ Além de Salvador, margeiam a Baía de Todos os Santos os municípios de Simões Filho, Candeias, Madre de Deus, São Francisco do Conde, Santo Amaro, Saubara, São Felix, Cachoeira, Maragogipe, Salinas de Margarida, Jaguaripe, Itaparica e Vera Cruz, além de inúmeros povoados localizados tanto no continente quanto nas ilhas.

⁸⁰ Cf. ZANETTI & BRITO, 1994:4.

Em função disso, a sedimentologia da Baía pode ser assim caracterizada: "i) *fácies de lama com mais de 50,0% de argila; ii) fácies de biodetritos, com mais de 50,0% de compostos biogênicos; iii) fácies mista caracterizada pela mistura, de diferentes proporções, de lama, biodetritos e quartzo. O padrão de sedimentação é essencialmente argilosos e se processa principalmente em sua metade Norte.*" (CSL, s.d:236.) Ainda segundo dados do Centro de Recursos Ambientais de Salvador, a Baía de Todos os Santos recebe diariamente "*uma vazão de 605.995m³ composta de efluentes líquidos, orgânicos e inorgânicos, provenientes das indústrias e esgotos domésticos. Além disso, recebe lixo sólido que em muitos locais é atirado diretamente nas suas águas.*" (NPGA/UFBa, 1996:44.)

Segundo estudos da Universidade Federal da Bahia, a Enseada dos Tainheiros é o local de maior concentração de mercúrio de toda a Bahia. "*Hoje não podemos sequer dragar o local, para não revirar o solo no fundo do mar*", afirma técnico do Centro de Recursos Ambientais.⁸¹ A Refinária Landulpho Alves (RELAM) e a Dow Química representam juntas 99% dos lançamentos industriais da região; além disso, encontram-se aí instaladas a Union Carbide, Metacril, Bacraft, Bolley do Brasil e Fagipe.⁸² O Projeto Germem/Nima identificou os seguintes

⁸¹ Cf. "A Reserva Natural onde nasceu Salvador", Jornal *A Tarde*, 4/6/1999.

⁸² "Os primeiros estudos de poluição química na Baía de Todos os Santos ocorreram em 1975, desenvolvidos pelo Instituto de Química da Ufba, juntamente com o Instituto de Biologia da mesma universidade, com incentivo inicial da Fundação Rockefeller. Na ocasião, identificou-se contaminação por mercúrio na Enseada dos Tainheiros. Tempos depois, a Finep financiou um projeto que detectou alta contaminação na região do Rio Subaé por cádmio e chumbo. Em 1985, a UFBa realizou estudos e encontrou novos agentes poluentes na BTS: n-Alcanos, DDT, Hidrocarbonetos Policíclicos Aromáticos (HPAs), bifenis policlorados (PCBs). De 1994 a 1996, o Projeto Germem/Nima (parceria do Grupo Germem com o Núcleo Interdisciplinar do Meio Ambiente da Ufba, com financiamento do Fundo Nacional do Meio Ambiente), colocado em prática pelo Laboratório de Química Analítica Ambiental do Instituto de Química, voltou a realizar análises na BTS e confirmou que a poluição existe, sendo considerada crítica em determinados trechos. Os agentes químicos estão atingindo também determinados tipos de moluscos que são consumidos pelo homem. Foram estudados os sedimentos superficiais do fundo da BTS, num total de 30 pontos, os sedimentos superficiais da região entre marés e ainda três espécies de moluscos comestíveis, num total de 20 pontos. O controle da qualidade dos resultados analíticos foi, em grande parte, procedido pelo Laboratório de Ambientes Marinhos da Agencia Internacional de

agentes químicos em moluscos e sedimentos lodosos nos seguintes trechos da Baía de Todos os Santos: 1 - **Acupe**: arsênio, chumbo HPAs, cádmio; 2 - **Baiacu**: chumbo, cádmio, cobre; 3 - **Baía da Ribeira**: chumbo, n-Alcanos; 4 - **Bom Despacho**: arsênio, n-Alcanos; 5 - **Botelho**: chumbo, cromo; 6 - **Caboto**: chumbo; 7 - **Cabrilo**: chumbo, HPAs, DDT, cromo; 8 - **Cabuçu**: HPAs, cádmio, cobre, cromo; 9 - **Cações**: arsênio, chumbo, DDT; 10 - **Coqueiro Grande**: arsênio, chumbo, mangânes, HPAs, DDT, cádmio; 11 - **Dom João**: chumbo, HPAs, cádmio; 12 - **Ilha das Vacas**: chumbo; 13 - **Ilha de Maré**: arsênio, chumbo, manganês, cobre; 14 - **Ilha de Pati**: arsênio, chumbo, HPAs; 15 - **Ilha do Medo**: chumbo, HPAs, cromo; 16 - **Ilha Maria Guarda**: arsênio, chumbo, n-Alcanos; 17 - **Ilha Saraíba**: chumbo; 18 - **Jaburu**: - Alcanos; 19 - **Laje Ipeba**: arsênio, chumbo; 20 - **Loreto**: arsênio, chumbo; 21 - **Madre de Deus**: chumbo, HPAs, cádmio; 22 - **Mapele**: chumbo, HPAs; 23 - **Mataripe**: chumbo, HPAs, cádmio; 24 - **Monte Serrat**: n-Alcanos; 25 - **Mutá**: chumbo, HPAs, cádmio; 26 - **Oratório**: chumbo; 27 - **Paripe**: chumbo, HPAs, cádmio, DDT, cobre, manganês; 28 - **Ponta de Bom Jesus**: chumbo; 29 - **Ponta da Cacimba**: arsênio, chumbo; 30 - **Ponta de Cajaíba**: arsênio, chumbo, manganês; 31 - **Ponta do Engenho**: arsênio, chumbo; 32 - **Ponta de São João**: chumbo, manganês, n-Alcanos; 33 - **Pontal**: arsênio, chumbo; 34 - **Porto da Barra**: n-Alcanos; 35 - **Porto de Aratu**: arsênio, cádmio, chumbo, n-Alcanos; 36 - **Praia Suape**: arsênio, chumbo; 37 - **Rio Mataripe**: arsênio, chumbo, n-Alcanos, HPAs; 38 - **Salinas**: chumbo, cádmio; 39 - **S. Brás**: chumbo, HPAs, DDT, cádmio; 40

Energia Atômica em Mônaco. 'Os estudos revelaram que o Quadrante Norte, da entrada da Baía de Aratu até o estuário do Rio Subaé, está contaminado por cádmio, chumbo, cobre, n-Alcanos e HPAs. Os moluscos desta região estão impróprios para o consumo continuado, por conta do chumbo, cádmio e HPAs, acima dos níveis recomendados internacionalmente. 'Isso representa um risco para a saúde dos consumidores', alerta a professora e pesquisadora Tânia Tavares, do Instituto de Química, coordenadora da pesquisa. Tânia Tavares acrescenta que o cobre deve estar afetando a produtividade da BTS, particularmente no canal entre a Ilha de Maré e o continente, a leste, onde a concentração de poluentes atinge o valor de 1,1%. Esse agente químico vem, muito provavelmente, da descarga do concentrado de cobre no Porto de Aratu. 'O fundo da BTS, ao norte, está funcionando como um depósito, principalmente para chumbo, cobre, cromo e n-Alcanos.' (Cf. Jornal A Tarde, 28/04/1999.)

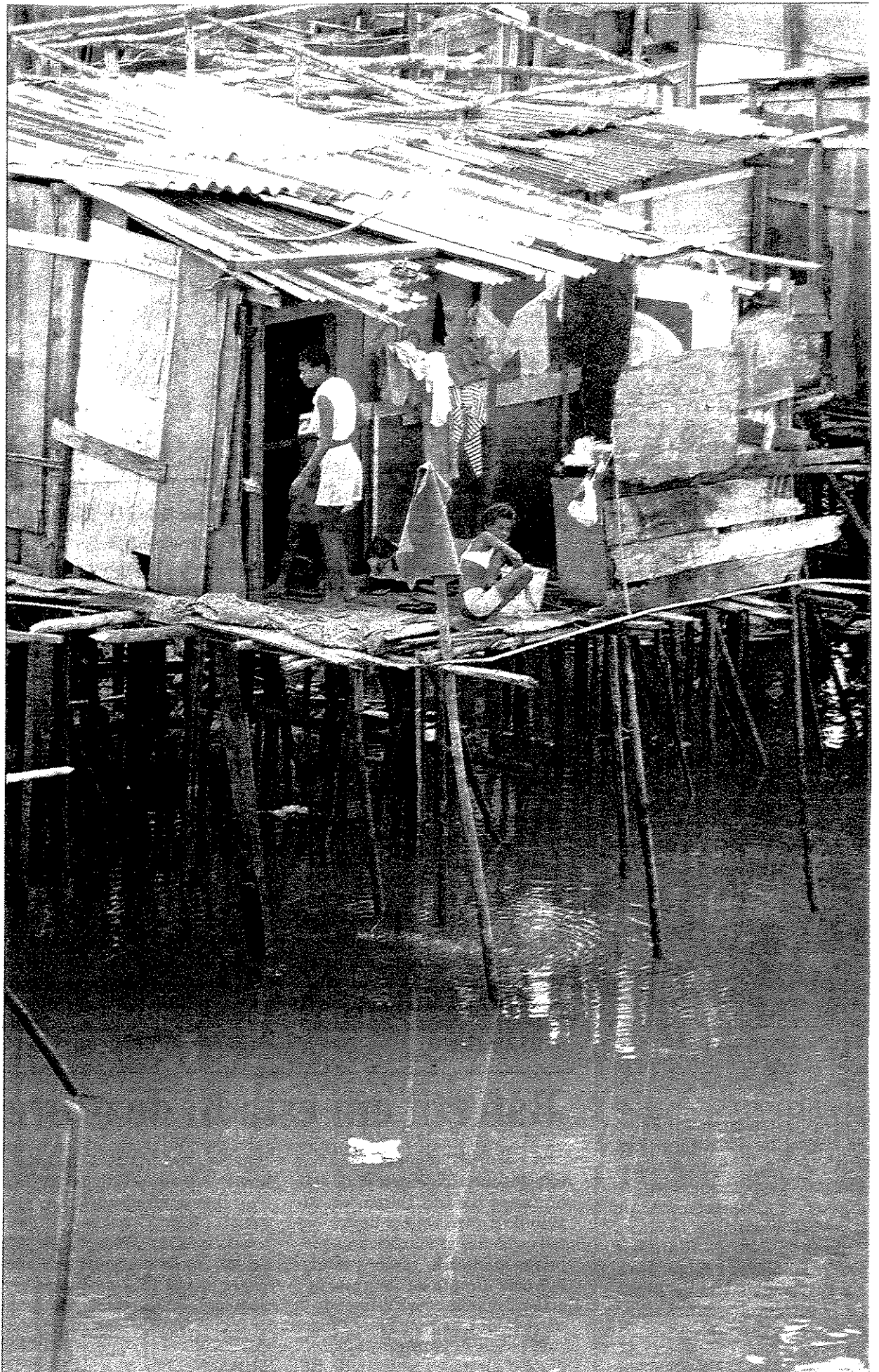
- São Francisco do Conde: chumbo, HPAs; 41 - Tubarão: chumbo, n-Alcanos."⁸³

Compromete ainda mais este quadro a já referida invasão do mar pela população pobre, a invasão de Alagados. Localização na Enseada dos Tainheiros a favela de Novos Alagados é o maior estuário de esgoto de toda a região. As condições de vida desta população são precárias, sendo-nos bastante aqui a visão da foto seguinte. Além disso, convergem para a Baía os dejetos orgânicos de toda a Cidade Baixa e dos principais corpos d'água que a alimentam a Baía. *"Três rios de grande e médio portes desaguam na Baía de Todos os Santos, sendo o maior o Paraguaçu, que corta boa parte da Chapada Diamantina e desemboca na Barra de São Roque. O segundo é Jaguaripe, que forma o canal de Itaparica, e o terceiro, o Subaé, que desagua na Baía do Suape. Destes o mais poluído – e poluente – é o Subaé, que durante anos abrigou a Indústria de Papel Santo Amaro (Inpasa), a Cobract/Plumbum e a Bacraft, esta última ainda em atividade."*⁸⁴

Ademais, as escarpas e elevações que margeiam a Baía estão completamente descaracterizadas, e seu solo, outrora rico, foi ocupado por habitações, plantação e formação de depósitos de lixo – em especial, nos Subúrbios de Salvador, em Candeias e Simões Filho. O estudo de impacto ambiental do sistema de esgotamento sanitário de Salvador e cidades do entorno da Baía ameniza o comprometimento ambiental da Baía de Todos os Santos, porquanto ressalta a velocidade de renovação de suas águas. Frequentemente, recorre-se ao argumento de que a Baía conta com uma "defesa própria", que ajudaria a reduzir a permanência de poluentes em suas águas. *"Isto se dá em função do alto volume de troca d'água pelo fluxo da maré, cujo valor é estimado em 2,23 bilhões de metros cúbicos por ciclo de maré, ou seja, 34,9% do seu*

⁸³ MAX, Clécio, "Baía de Todos os Dejetos" in Jornal *A Tarde* 28/02/1999.

⁸⁴ Cf. Jornal *A Tarde* 4/06/1999.



*volume total. Isto significa cerca de 45% de substituição das águas obtidas num período de dois ciclos de maré e cerca 59% em três preamares (maré alta). Esta troca é favorecida pela extensão da BTS e da largura de sua entrada, que possui 15 quilômetros na parte mais estreita (entre Salvador e Bom Despacho), chegando a 50 quilômetros na parte mais larga (entre o Farol da Barra e a Ponta do Garcez)."*⁸⁵ Porém, pontuam representantes de universidades e grupos ambientais: esse movimento natural não consegue impedir o crescimento da poluição e tampouco é suficiente para promover a limpeza da Baía de Todos os Santos.

A exemplo do que acontece com a Baía de Todos os Santos, as praias de Salvador encontram-se em situação bastante grave. Dentre as relacionadas, cerca de 62,0% são "impróprias para o banho". O fato de apenas o trecho entre o Porto da Barra e a Pituba ser atendido pelo emissário submarino, que lança os esgotos domésticos a dois quilômetros da costa, faz com que sejam localizados ao longo da Orla da Baía 130 pontos de lançamento de esgotos. Estes comprometem a balneabilidade das praias entre a Calçada e a Enseada dos Tainheiros e na Orla Atlântica em torno de 30 pontos. Até mesmo a praia de Ondina, situada na Orla Atlântica e qualificada como "própria para banho", encontra-se comprometida em virtude do lançamento de esgotos provenientes do rio Lucaia. A contaminação das praias por rios transformados em condutores de esgotos é pois a regra em Salvador.

A poluição das praias localizadas na Baía de Todos os Santos deve-se aos seguintes fatores: (i) lançamento de esgotos de origem residencial, comercial e hospitalar; (ii) despejos industriais originários do Centro Industrial de Aratu, refinaria de petróleo em Madre de Deus e indústrias de pequeno porte localizadas na cidade baixa e subúrbios de Salvador; (iii) derrame de óleos proveniente de derrame de petróleo, lavagens de tanques de navios e poços de extração de petróleo; (iv)

⁸⁵ Cf. *Estudo de Impacto Ambiental – EIA do Projeto de Ampliação do Sistema de Esgotamento Sanitário de Salvador e do Entorno da RMS*, sd:81.

resíduos sólidos carregados pelos rios e córregos, que drenam para a Baía lixo descartado por banhistas, barracas de praia e vendedores ambulantes; (v) lançamento de grande parte dos esgotos sanitários urbanos, que são direcionados para a Baía através das galerias de águas pluviais. (Cf. OLIVIERI, 1995:56.)

BALNEABILIDADE DAS PRAIAS DE SALVADOR⁸⁶

Praias	Condição
São Tomé	Imprópria
Periperi	Imprópria
Penha	Imprópria
Pedra Furada	Imprópria
Boa Viagem	Imprópria
Roma	Imprópria
Canta Galo	Imprópria
Porto da Barra	Própria
Farol da Barra	Própria
Ondina	Própria
Rio Vermelho	Imprópria
Amaralina	Imprópria
Pituba	Imprópria
Armação	Imprópria
Boca do Rio	Imprópria
Corsário	Própria
Piatã	Própria
Placafor	Própria
Itapuã	Imprópria
Farol de Itapuã	Própria
Stella Maris	Própria

Fonte: Centro de Recursos Ambientais, 1996.

As praias da Orla Atlântica, como Pituba e Boca do Rio, recebem, respectivamente, despejos pelo lançamento de esgotos do rio Camurujipe e do rio das Pedras. Apenas as praias do Porto da Barra, Piatã, Farol de Itapuã e Stella Maris são consideradas permanentemente apropriadas para o banho, sendo esta última a praia mais limpa de Salvador. (Cf. NPGA/UFBa, 1996:46.)

⁸⁶ A conceituação "própria" ou "imprópria" para banho depende de avaliação da quantidade tolerável de NPM coliformes fecais por 100 ml.

A despoluição da Baía de Todos os Santos e das praias de Salvador encontra-se envolta em debate. Representantes do Fórum de Controle Social do Bahia Azul consideram insuficiente o financiamento de 600 milhões de dólares oriundo do BID, do BNDS, da Over Seas Economics Corporation Found e do governo do estado da Bahia. Desse modo, condenam o Programa de Saneamento Ambiental de Salvador e da Baía de Todos os Santos, pois alertam que *"não é a retirada do esgoto sanitário que vai despoluir a Baía de Todos os Santos. O principal problema são os poluentes industriais líquidos, sólidos e gasosos. E isso não está sendo tratado como deveria."*⁸⁷

Por outro lado, segundo matérias veiculadas pela imprensa local, *"a população não compreende a sujeira existente em algumas praias de Salvador. Com o início do Programa Bahia Azul, esperava-se a despoluição dos principais rios que cortam a cidade. As principais informações fornecidas pelos assessores do programa davam garantia de que, depois da conclusão da primeira etapa do projeto, as praias do Rio Vermelho, Pituba e Jardim de Alá estariam completamente despoluídas. Porém o que se vê atualmente, quase três anos depois da conclusão da obra de construção da Estação de Captação de Tempo Seco, em frente ao Iguatemi, que passou a recolher as águas do Rio Camurujiipe para bombeamento até a Estação do Rio Vermelho, é que a poluição continua. Ninguém em sã consciência se arriscaria a um banho de mar naquela área."*⁸⁸ E, de fato, a qualquer ocorrência de chuva, as águas do mar em frente ao Costa Azul ficam repletas de detritos carregados pelo rio Camurujiipe.

A abundância das águas em Salvador e sua região contrasta com a realidade de parte significativa do território baiano, onde reina a escassez. Não obstante, o comprometimento da qualidade das águas

⁸⁷ MORAES, Luis Roberto S. cit. in "Falta de diálogo do governo gera críticas ao Bahia Azul", *Creativo*, Jornal do CREA - Bahia, Ano IV, Nº5, Março de 1999.

⁸⁸ Cf. *A Tarde*, 18/04/1999.

disponíveis por despejos domésticos e industriais terminam por transformar a abundância em escassez. (Cf. FERREIRA, 1995:16.) Em linhas gerais, portanto, Salvador não foge à regra segundo a qual a cidade que retira das águas sua subsistência a elas tudo devolve em forma de resíduo. Desta maneira, a lógica da escassez nos tempos atuais apenas potencializa a perversa relação na qual a sociedade reduz a natureza (neste caso específico, as águas) à simples condição de "recurso", de fonte de diluição de dejetos. Nesse contexto, a técnica se constitui simultaneamente em problema, elemento de conflito e em solução. A título de exemplo, a passagem da condição de meio de transporte (na Salvador Colonial) para meio de diluição de dejetos (na Salvador "moderna") não parece constituir-se exatamente no resultado de alguma forma de progresso. Reafirmando as considerações de Simondon acerca da relação entre sociedade, técnica e natureza e recorrendo a elementos fornecidos pela história das águas, não é possível deduzir do desenvolvimento tecnológico a noção de progresso humano, a menos que se considere como desejável o esgarçamento da lógica da escassez.

águas e pobreza urbana

Os conflitos resultantes dos usos das águas anteriormente referidos materializam-se de forma diversa a depender da posição ocupada na produção e consumo social, ou seja, benefícios e mazelas atingem de forma diferenciada o conjunto da população e é a estrutura de classes que determina a forma como a lógica da escassez atinge seus vários segmentos. É exatamente tal determinação que nos possibilita falar de uma relação de conflito entre águas e pobreza urbana, e isto se explicita na estreita relação entre padrão de renda, estratificação social e acesso a serviços de consumo coletivo, entre capacidade de acumulação econômica e investimento do estado em serviços de infra-estrutura urbana. Em Salvador, tais relações adquirem significado peculiar pela extensão da pobreza e pelos baixos investimentos do Estado em serviços

de infra-estrutura urbana, particularmente em saneamento. Assim, a complexa associação entre padrão de desenvolvimento regional, pobreza urbana e investimento estatal contribui para, por exemplo, resultarem amiúde as águas de março em deslizamentos de terra, alagamentos e desabamentos com sérias conseqüências sociais, de modo que, em Salvador, sejam uma verdadeira catástrofe e não uma mera ocorrência climática.

Vejamos, pois, alguns dados relativos ao padrão de distribuição de renda, mercado de trabalho e acesso aos serviços de consumo coletivos — acesso considerado, segundo determinada tradição política, um direito universal do cidadão. Começamos por relembrar um lugar-comum, por vezes esquecido em tempos de globalização: Salvador se insere em um padrão regional de "distribuição" da riqueza e da pobreza no país e, a despeito de transformações recentes, apresenta um mercado de trabalho qualificado como precário e pouco produtivo. Dados relativos à distribuição de renda de 1995 da PNAD indicam que, apesar da redução geral do número de pobres no país nas últimas décadas, Salvador e sua região metropolitana apresentam o maior percentual dentre as metrópoles pesquisadas — algo em torno de 34,9% da sua população.⁸⁹ Quando se desagrega este dado relativo à pobreza, de modo que se explicita sua distribuição espacial em Salvador, constata-se a dimensão da periferização da pobreza na RMS, ou seja, enquanto, em 1995, 36,0% da população residente no núcleo da região metropolitana eram considerados pobres, em torno de 52,73% dos que residem na periferia metropolitana foram classificados nesta categoria. Este foi o

⁸⁹ Dados sobre a apropriação de renda indicam que, após aumentar sistematicamente ao longo da década de 1980, a desigualdade na apropriação da renda no país declina nos dois primeiros anos da década de noventa e volta a intensificar-se nos anos de 1992, 1993 e 1994 (apesar do crescimento econômico verificado neste anos). A partir de 1995, volta a declinar, em decorrência sobretudo da estabilização financeira. Esse quadro mantém-se ao longo de 1996, quando, segundo análise do IPEA, observa-se a manutenção do *statu quo* da desigualdade da renda. Desta maneira, enquanto em 1996 a parcela dos 50% mais pobres se apropriava de 12,3% da renda, o mesmo percentual dos mais ricos apropriava-se de 62,5%. Apesar da relativa melhoria neste últimos dois anos e a despeito do atual programa de estabilização, a renda se apresenta em 1996 mais concentrada do que no ano de 1993.

maior percentual de pobreza registrado nas periferias das regiões metropolitanas pesquisadas.⁹⁰

A expansão das metrópoles nesta década continua dependendo primordialmente do crescimento demográfico das periferias, mantendo-se praticamente inalterada a distribuição regional da pobreza no país. Neste contexto, a situação da periferia de Salvador aparece como alarmante. Além do inexpressivo progresso em relação ao ano de 1990, a proporção de pobres em Salvador e sua região situa-se acima dos cinquenta por cento da população: *"são os pobres da periferia de Salvador os mais pobres dentre os pobres metropolitanos, com renda média familiar per capita equivalente a apenas 43% do valor de pobreza estabelecido para aquela metrópole"* (ROCHA, 1994:132).

É claro o vínculo entre as transformações econômicas mais recentes e a reestruturação urbana, com novas formas de segregação sócio-espacial. A externalização de problemas como desemprego, subemprego e baixos rendimentos, aliada aos baixos investimentos em infra-estrutura coletiva, torna complexa a relação entre economia e ambiente urbano, com consequências bastante graves, pois são aprofundados problemas antigos, como os decorrentes do esgotamento e comprometimento da qualidade dos recursos naturais, da pobreza urbana e diferenças sociais. A literatura mais recente indica que as aludidas mudanças no padrão de crescimento concentrador e segregador, vigente entre os anos cinquenta e oitenta, não modificam este tradicional modelo de crescimento periférico das grandes cidades, mas trazem parcela da população, que historicamente tem se deslocado para as áreas periféricas, para as áreas consideradas como centrais, infra-estruturadas e em processo de decadência. Desta maneira, aquilo que poderia ser considerado como uma redução das desigualdades termina por converter-se em aprofundamento da segregação, uma vez que a fixação em áreas centrais faz-se de forma igualmente precária e não

⁹⁰ Estes dados não incluem Belém e Brasília.

importa em conquista de melhores condições de vida. Afinal, como salienta Rodrigues, o fenômeno do cortiço, da cabeça de negro e da habitação coletiva são apenas expressão do acirramento de um processo de degradação das áreas centrais (informação verbal:1999). Efetivamente, o que se tem buscado é apenas uma maior proximidade com um mercado de trabalho que é mais precário e proporciona baixa remuneração.

Este quadro não se distancia de realidades como as de Salvador e sua região, que, apesar de integradas de forma subordinada aos processos de globalização, obedeceram em linhas gerais a um mesmo padrão periférico de ocupação profundamente segregador e que resultou na formação de um tecido social profundamente esgarçado. Como afirma Anthony Giddens a propósito do debate em torno da brasilização do ocidente, *o Brasil tem um problema estrutural de desigualdade que nenhum país europeu vai atingir*.⁹¹ O aguçamento de contradições nos países capitalistas centrais configura uma situação social ainda muito distante da crise social vivida por países como o Brasil e em tecidos sociais como os de Salvador. Os dados disponíveis não indicam o retorno de população para as áreas centrais ou infra-estruturadas. As taxas de crescimento populacional das Regiões Administrativas que estruturam a cidade indicam o crescimento relativamente alto das áreas consideradas periféricas e a estabilização do ritmo de crescimento das áreas urbanizadas e consolidadas.

A extensão e a profundidade da pobreza urbana em Salvador impossibilitaram a constituição de áreas socialmente homogêneas, tendo sido uma constante a convivência e vizinhança entre segmentos sociais diferenciados (nesses casos, sempre foi possível falar em predominância e não em hegemonia).⁹² Apesar da ação estatal de transferência de

⁹¹ GIDDENS, Anthony, "Giddens rejeita a brasilização", in *Folha de São Paulo*, Caderno Mais: Sociedade de Risco, São Paulo, maio 1999.

⁹² Segundo Arlete Moysés Rodrigues, são raros, mesmo em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, os processos de segregação que explicitam a hegemonia de uma determinada

população com vistas ao "saneamento" e urbanização das áreas urbanas tradicionais, um dos traços mais característicos de Salvador é a "convivência" entre a favela ou invasão e o bairro.

Segundo Saboia, a análise dos mercados de trabalho metropolitanos revela os limites de economias que se integraram de forma subordinada ao processo de industrialização brasileiro e confere concretude aos dados relativos à pobreza urbana.⁹³ São as regiões que lideraram o processo de industrialização brasileiro que apresentam os maiores índices de formalização das relações de trabalho, assim como maiores rendimentos médios dos assalariados e dos trabalhadores autônomos. Levando em conta as oscilações da conjuntura econômica, Salvador apresenta, ao lado de Recife, os piores indicadores relativos à inserção no mercado de trabalho, com taxas de assalariamento relativamente baixas (dentre estes, um alto nível de assalariamento sem carteira assinada) e os maiores percentuais de trabalhadores por conta própria.⁹⁴ Assim, dados de maio de 1999 confirmam a histórica tendência que confere à RMS a condição de região que apresenta os menores percentuais de assalariamento e o maior percentual de trabalhadores por conta própria. É portanto grave a situação de Salvador no atual contexto de redução da qualidade do emprego e de postos de trabalho.

A redução do emprego nos setores de ponta na economia regional lança em um terciário pouco produtivo e de baixa remuneração um

classe social (à exceção dos condomínios fechados). Em regra, é possível falar em predominância e em convivência entre as classes sociais.

⁹³ O fato de os dados relativos ao mercado de trabalho estarem agregados por região metropolitana dificulta uma análise mais particularizada de Salvador. Porém, a proporção existente entre a população economicamente ativa do conjunto de Salvador no conjunto da RMS, algo em torno de 86,0% na primeira metade desta década, permite deduzir do conjunto uma análise dos traços mais estruturais do seu mercado de trabalho.

⁹⁴ Saboia agrega as regiões metropolitanas, de acordo com as formas predominantes de inserção no mercado de trabalho, em três grupos: São Paulo, considerado como o primeiro grupo e o principal centro metropolitano do país, onde o mercado de trabalho é mais desenvolvido; Porto Alegre, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, que compõem o segundo grupo e, apesar das diferenças, apresentam características semelhantes; e, finalmente, Recife e Salvador, que formam o terceiro grupo e apresentam os piores indicadores. (Cf. SABOIA, 1993:96.)

expressivo contingente de trabalhadores de baixa qualificação: o "gigante informal". Efetivamente, a informalidade (empregados sem carteira assinada, por conta própria e parcela de empregadores) atinge mais da metade da população ocupada em Salvador e sua região metropolitana.⁹⁵ Em geral, o rendimento dos assalariados com carteira assinada é consideravelmente superior ao daqueles sem carteira assinada ou por conta própria: *"os trabalhadores por conta própria recebem entre 50% e 80% dos salários pagos aos empregados com carteira, enquanto os empregados sem carteira recebem entre 28% e 61% dos empregados com carteira"* (SABOIA, 1993:97).

Salvador e Recife são as regiões metropolitanas nas quais os diferenciais de rendimento em função da posição na ocupação são mais significativos. Dados de maio de 1999 indicam que, enquanto um trabalhador com carteira assinada tinha um rendimento médio em torno de 3,90 salários mínimos, um trabalhador autônomo apresentava um rendimento médio mensal de 1,76.⁹⁶ Quando comparados regionalmente, os rendimentos das referidas categorias, os assalariados com carteira assinada em Salvador recebem rendimentos inferiores aos auferidos pelos trabalhadores da região metropolitana de São Paulo. Esta relação mostra-se ainda mais desvantajosa quando comparados os assalariados sem carteira assinada e os trabalhadores por conta própria. Para o rendimento de 1,68 salários mínimos sem carteira assinada em Salvador, a média em São Paulo estava em torno de 2,56 salários. Em relação ao rendimento de 1,76 salários do trabalhador autônomo em Salvador, tem-se em São Paulo uma renda de 3,43 salários mínimos.⁹⁷ Mais uma vez, Salvador e Recife apresentam os menores rendimentos médios do trabalho dentre as regiões metropolitanas pesquisadas.

Poder-se-ia dizer que, com tais traços do mercado de trabalho nestes anos noventa, materializam-se, em Salvador e sua região

⁹⁵ Cf. dados de REBOUÇAS, 1994:39.

⁹⁶ Cf. dados da Pesquisa Mensal de Emprego - PME /IBGE, Maio de 1999.

⁹⁷ Cf. dados da Pesquisa Mensal de Emprego - PME /IBGE, Maio de 1999.

metropolitana, a diminuição relativa do assalariamento com carteira assinada, o crescimento de trabalhadores sem carteira assinada e, sobretudo, o aumento de trabalhadores por conta própria; em outras palavras, a perda da qualidade do emprego, manifesta sobretudo na perda de direitos sociais. Essa redução é constatada, ainda que em escalas diferenciadas, em todos os setores de atividade da economia. Ademais, Salvador e sua região metropolitana têm apresentado a maior taxa de desemprego aberto do país. Este indesejado recorde tem sistematicamente se mantido nos últimos anos, constatando-se assim que, mesmo quando o desemprego porventura cai no conjunto do país, a taxa na RMS teima em manter-se crescente. Dados do IBGE de abril de 1999, por exemplo, indicam que em torno de 10,24% da população encontra-se desempregada (segundo o DIEESE, este percentual atinge na verdade 25,4% da população em condições de trabalho). Além do desemprego na indústria, o setor de serviços tem reduzido o número de postos de trabalho, sendo exemplo o mais expressivo o setor financeiro, que chegou a reduzir em torno de 40,0% o número de trabalhadores nos últimos anos.

Tal situação de sub-emprego ou de desemprego transforma elementos da "natureza" em verdadeiras "dídivas". É o regresso a uma Salvador em extinção, a um tempo em que os elementos que constituem a reprodução da força de trabalho não se encontravam completamente mercantilizados. As águas conformam então um interessante cenário de solidariedade e de busca da sobrevivência: *"a baixa mar em Salvador deverá acontecer ao meio-dia de hoje, dia 02 de junho de 1999, iniciando o processo seis horas antes. Com ela uma multidão de pessoas, dos mais variados bairros de Salvador, correm para a beira da praia e, à medida que o mar vai recuando, elas vão avançando e escavando o solo arenoso e cheio de lama e pedregulho à procura dos mais diversos tipos de mariscos. À chegada da preamar, eles retornam para casa, cada um com pequenos sacos e panelas cheias de moluscos, que irão sustentar, por alguns dias, as respectivas famílias. A cada período de lua cheia, os catadores de mariscos, 'marisqueiros', ocupam as praias lamacentas da*

Península de Itapagipe, mais precisamente na Península de Itapagipe, entre os bairros da Ribeira, Plataforma e Lobato. Ali, numa extensão de praia, eles parecem se multiplicar, cada um escavando o quanto pode o solo. Não há divisão de espaços. Cada um ocupa a área que lhe acha conveniente. A disputa democrática permite que a busca pelo alimento escondido sob a lama e sob as pedras, seja feita em harmonia, sem que, muitas vezes as pessoas se conheçam." A disputa pelo "pão de cada dia" é bastante democrática: D. Carmem que já cata mariscos há 15 anos afirma que todos os dias chega gente nova para catar mariscos. *"Ela mesma conta que tem dias em que não tem o que comer. 'Aí desço com os vizinhos e vou à praia. O mar dá pra todos."* Ora, a Enseada dos Tainheiros é uma das áreas de maior concentração de poluentes da Orla da Baía de Todos os Santos; questionadas sobre este risco, as pessoas afirmaram não desconhecer a existência da poluição, porém, o mar é o *"nosso sustento"*, afirmam alguns, *"a panela de comida que Deus colocou a nossa disposição"*. O "marisqueiro" Fernando da Costa Araujo, 49 anos, desempregado e catador de marisco desde a adolescência, afirma: *"de fome não dá para morrer"*, externando e resumindo o sentimento dos que *"travam nas lamas da Península Itapagipana a luta pela sobrevivência com os recursos que a natureza fornece diariamente"*.⁹⁸

A conjunção é clara: está nas metrópoles nordestinas a maior proporção de pobres do país e essa assertiva também é verdadeira para os déficits de saneamento básico. Esta conjugação de fatores resulta em um quadro no qual as águas não mais se constituem em fonte de alimento: elas são fator de conflito e de doença. Em relação ao saneamento básico, Salvador apresenta uma situação relativamente melhor, se comparada às demais capitais do Nordeste, embora se distancie em muito das capitais do Sudeste e mesmo das médias nacionais. Segundo dados de 1995 da Fundação IBGE, 84,7% da população da RMS são atendidos pelo serviço de abastecimento de água, percentual inferior ao apresentado pelo conjunto da população urbana

⁹⁸ Cf. Jornal *A Tarde*, "Marisqueiros dão lição de solidariedade", 02/06/1999.

no país e levemente superior ao apresentado pela população urbana do Nordeste. Temos ressaltado que uma das características mais marcantes da desigualdade em Salvador se explicita não apenas através dos índices relativos ao rendimento mas, sobretudo, pela conjugação destes índices com a inexistência ou precariedade do serviço prestado pelo Estado, sendo bastante desigual a distribuição da cobertura e qualidade do serviço da rede de água e saneamento. Comparado o acesso a tais serviços entre aqueles considerados como pobres e não pobres e entre os pobres residentes em Salvador e demais municípios da RMS, 95% dos "não pobres" em Salvador têm acesso ao serviço de abastecimento de água, enquanto que 74,0% dos "pobres" residentes na capital dispõem desse serviço. Dentre os residentes na periferia, 75,0% dos "não pobres" dispõem deste serviço, enquanto que em torno de 40,0% dos pobres têm acesso ao mesmo. E, como afirma Moraes, *"o abastecimento de água na área onde reside a população de maior poder aquisitivo é regular, vinte e quatro horas por dia, sete dias na semana, enquanto o abastecimento de água da população de baixa renda é intermitente"*, ou seja, *"na periferia de Salvador, muitas vezes a comunidade recebe água três dias na semana, em torno de quatro a cinco horas por vez, durante a madrugada"* (MORAES, 1994:207). Com tal intermitência no abastecimento, há grande possibilidade de contaminação da água e, de acordo com pesquisas realizadas em áreas periféricas de Salvador, *"o índice de contaminação por bactérias, coliformes fecais, durante o monitoramento de um ano foi de 46% das amostras coletadas e examinadas"*. (MORAES, 1994:209)

A escassez de água nos bairros periféricos da cidade é freqüente. *"Moradores da Estrada Velha do Aeroporto, Vila Verde e adjacências fizeram uma manifestação durante o dia de ontem, bloqueando a pista, queimando pneus e madeira, na principal via de acesso que liga os bairros de Mussurunga, São Cristóvão, Cajazeiras, Sete de Abril e Pau da Lima, protestando contra a falta d'água que não cai nas torneiras há mais de 15 dias."* Segundo declaração de moradora local: *"Nós vamos*

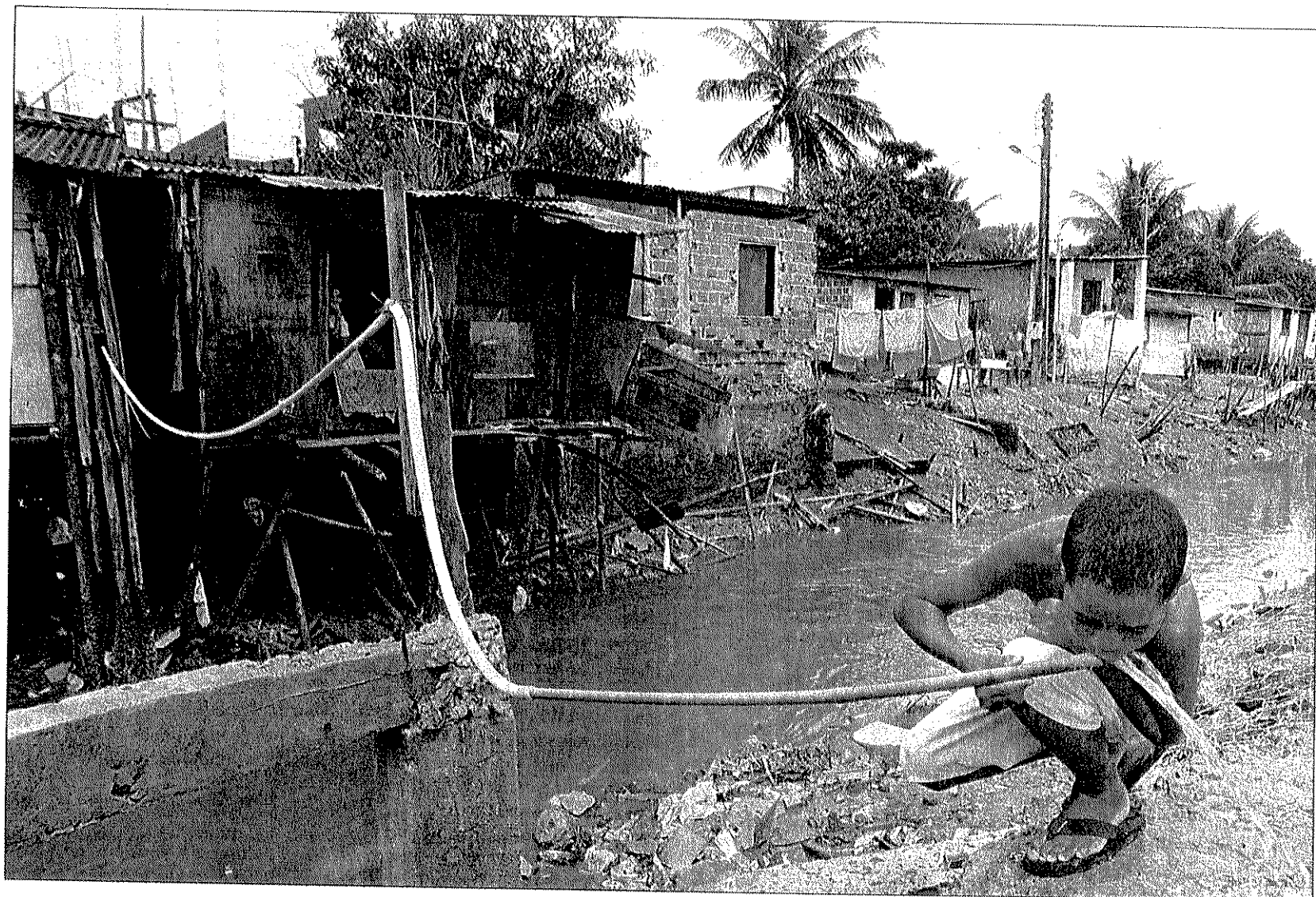


Foto: Antonio Satriano

agir assim até que a Embasa resolva abrir a transmissão. É um absurdo, nos somos pobres mas somos gente. Queremos água para beber e tomar banho, o que não acontece há mais de 15 dias."⁹⁹

Em relação ao esgotamento sanitário, a situação em Salvador é, de fato, bastante desfavorável. Apenas 28,0% da população têm acesso ao serviço de esgotamento sanitário. Os demais lançam suas águas servidas diretamente na rede coletora.¹⁰⁰ Este percentual é também inferior ao índice apresentado pela população urbana no país e ligeiramente superior à nordestina. Vale notar que, enquanto o Nordeste tem apenas 21,0% da sua população urbana ligada à rede coletora de esgotamento, na região Sudeste este percentual está em torno de 74,3% da população.¹⁰¹ Quando se desagrega o percentual dos que têm acesso ao serviço de esgotamento sanitário, este se concentra nos bairros considerados centrais, onde reside a população predominantemente de média e alta renda, como Vitória, Canela, Graça, Barra, Amaralina, Pituba e Rio Vermelho — em torno de 13,0% da população atendida pelo sistema em rede da empresa estadual de saneamento (Embasa), além de sistemas independentes que atendem conjuntos habitacionais, representando em torno de 15% da população, ou seja, 101 conjuntos habitacionais com cisternas de esgoto com coleta, transporte e tratamento das águas servidas. (MORAES, 1994:207.)

Efetivamente, em torno de 70% da população estão excluídos do sistema operado pela Embasa. Esta atende a 56% da população considerada de alta e média renda (superior a 5 salários mínimos) e a apenas 14% da população de baixa renda (inferior ou igual a 5 salários

⁹⁹ Jornal *A Tarde*, 14/111998, Salvador, Ba.

¹⁰⁰ O dado apresentado pela PNAD/IBGE de 1993 relativo ao esgotamento sanitário (segundo o qual em torno de 40,0% da população seria atendida por este serviço) difere sobremaneira de todos os levantamentos existentes. Em função disso, adotamos as estimativas de Moraes, 1994.

¹⁰¹ Os dados referentes às grandes regiões são de 1993, enquanto as informações para as regiões metropolitanas são de 1995. Apesar desta defasagem, a comparação entre os indicadores regionais e macro-regionais é possível e lícita, uma vez que os investimentos em infra-estrutura não sofreram grande alteração nesse período de dois anos.

mínimos). Como alternativa ao referido sistema, criticado por ser centralizado, caro, ambientalmente danoso e voltado ao atendimento prioritário de grupos sociais de alta e média renda, a Prefeitura Municipal desenvolveu uma tecnologia "alternativa", baseada sobretudo na argamassa armada, destinada à implantação de uma infra-estrutura básica para escoamento das águas. Atualmente, 26% da população usam as redes simplificadas de esgotos, 4% as escadarias e rampas drenantes e 15% as galerias de águas pluviais. Desta maneira, parte expressiva dos esgotos produzidos nas cidade são lançados no solo e em corpos d'água, dejetos são escoados encostas abaixo, contaminando bacias hidrográficas e as belas (porém não muito limpas) praias da cidade. Este problema atinge diretamente cerca de um terço da população, residente no Subúrbio Ferroviário e no "Miolo" da cidade. Conformase então o seguinte quadro: para as camadas média e alta da população é oferecida uma tecnologia convencional de tratamento das águas servidas; para uma parcela dos considerados de baixa renda, uma tecnologia "alternativa", mais barata e simplificada, enquanto parcela expressiva da população simplesmente não dispõe de tipo algum de tratamento.¹⁰²

O Programa Bahia Azul tem como um dos seus objetivos a implantação do serviço de esgoto em Salvador. Entretanto, este Programa encontra-se eivado de controvérsias. O Fórum de Controle Social do Bahia Azul considera que *"Salvador e as cidades onde está havendo intervenções terão um ambiente mais saneado com o término das obras do Bahia Azul, 'mas poderíamos sanear este ambiente com a população participando e a um custo mais baixo"* (MORAES, 1999:9). Moraes, respeitado engenheiro sanitário, e representantes do referido do referido Fórum criticam a forma centralizada e não participativa de implementação do programa além de sua concepção ultrapassada. O Programa deverá conduzir o esgoto gerado nos Subúrbios de Salvador (ao longo da costa da Baía de Todos os Santos) para o emissário

¹⁰² Os dados relativos a abastecimento de água e esgotamento sanitário foram extraídos de trabalho do Prof. Dr. Luís Roberto S. Moraes. Os relativos à Fundação IBGE datam de 1990, à Embasa, de 1993 e à Limpurb, de 1992. (Cf. MORAES, 1994: passim.)

submarino localizado em mar aberto. Em relação ao padrão tecnológico implantado, o sistema inicialmente proposto é o separador absoluto através da rede convencional, enquanto no Brasil já se encontrava em desenvolvimento um sistema alternativo, o condominial, posteriormente absorvido pelo programa. Porém, um dos pressupostos necessários à viabilização do programa é a participação da comunidade na sua implementação e gestão. Desta maneira, *"embora o Baía Azul tenha incorporado esta tecnologia, já utilizada de forma bastante ampla, não está havendo o processo de discussão com a comunidade. Temos receio de que amanhã o sistema não funcione exatamente por causa da falta de diálogo."* (MORAES, 1999:9.) Por outro lado, não foi colocado ainda com a devida clareza para a população que ela vai ter que pagar pelo serviço implantado. Representantes oficiais do Programa afirmam não ser *"verdade que o governo não se comunica com a comunidade"* e admitem: *"Não temos diálogo com Forum porque não consideramos uma entidade séria"*. Além disso, afirmam, *"o sistema é um sucesso absoluto, 'mais até do que esperávamos' e a Bahia é o Estado que mais avançou no conceito de sistema condominial."*¹⁰³ O fato é que a ampliação do serviço de esgotamento sanitário em Salvador ainda não mudou de forma substancial as condições de saneamento da cidade.¹⁰⁴

Diante desse quadro, os principais problemas de saúde pública estão diretamente relacionados com a qualidade das águas e o convívio diário com resíduos sólidos. Apesar de 78,4% dos domicílios possuírem coleta de lixo, apenas 47,3% destes são de coleta direta. Os demais são coletados de forma indireta.¹⁰⁵ Uma parcela expressiva dos domicílios lança resíduos sólidos em terrenos baldios ou em cursos d'água. Salvador e sua região metropolitana padecem assim dos efeitos

¹⁰³ MUSSALEM, Roberto cit. in "Falata de diálogo do governo gera críticas ao Bahia Azul", *Creativo*, Jornal do CREA - Bahia, Ano IV, Nº5, Março de 1999

¹⁰⁴ Vide, a seguir, foto de área onde o Bahia Azul está sendo implantado.

¹⁰⁵ Cf. dados do Estudo de Impacto Ambiental do Projeto de Ampliação do Sistema de Esgotamento Sanitário de Salvador e Implantação do Sistema de Esgotamento Sanitário das Cidades do Entorno da BTS, Consultoria de Engenharia e Economia - CSL, s.d, passim.

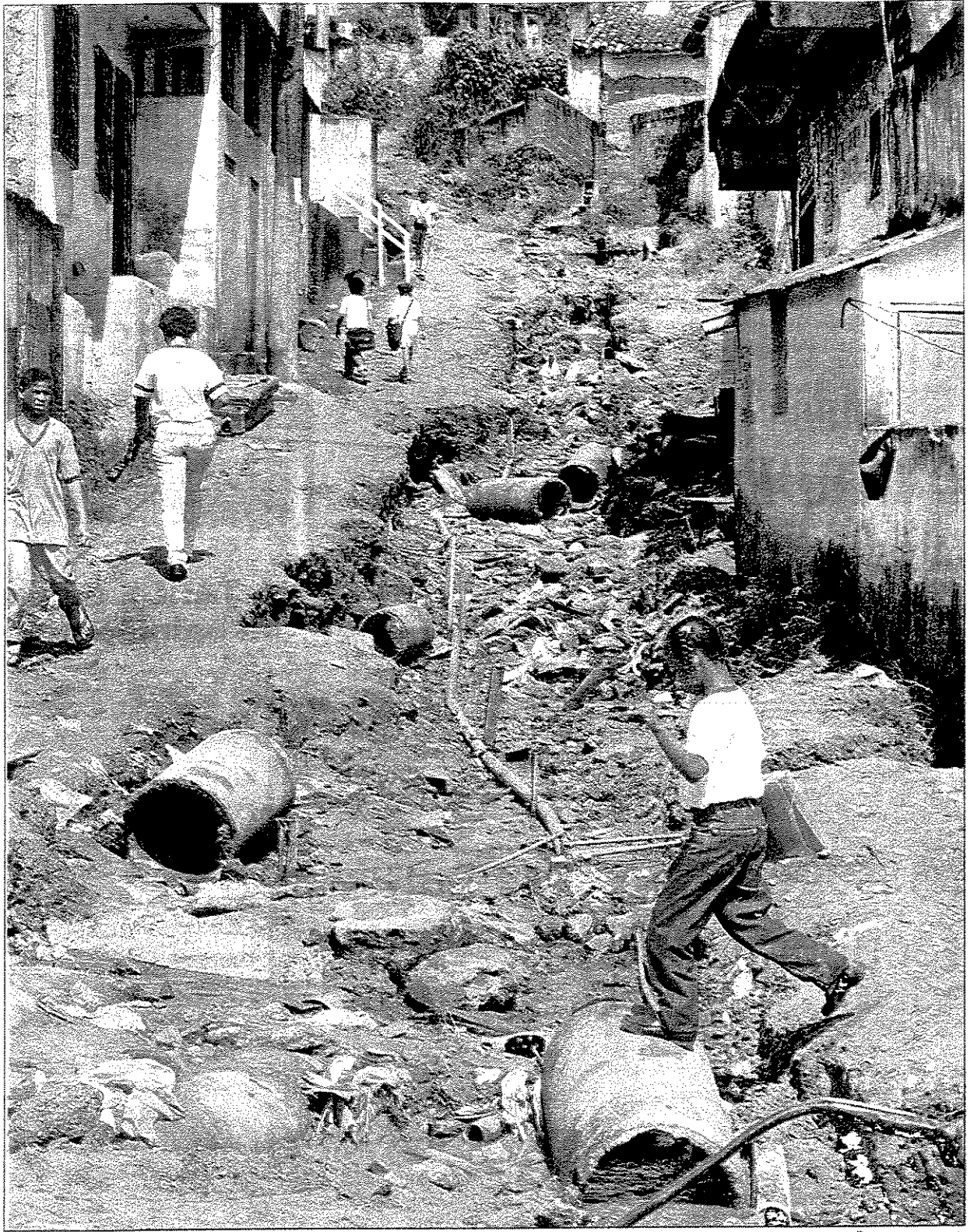


Foto: Geraldo Ataíde

negativos do inadequado manejo e da acumulação em locais públicos de resíduos sólidos, que acarretam problemas de salubridade e viabilizam formas de sobrevivência degradantes.¹⁰⁶

Até o ano de 1997, os resíduos sólidos produzidos pelo município de Salvador eram conduzidos para o aterro de Canabrava, bairro localizado em área urbana, densamente povoada. A operação do aterro consistia principalmente no recebimento e compactação diária do lixo, não dispondo de recursos de proteção das águas subterrâneas e superficiais ou de controle e drenagem de gases e chorume. O aterro de Canabrava encontra-se em fase de desativação em função da implantação, na área rural de Salvador, de um outro aterro com estrutura e capacidade ampliadas. O órgão metropolitano do Estado (Companhia Metropolitana de Desenvolvimento, CONDER), através de financiamento do Banco Mundial, transferiu o aterro para a área rural de Salvador, considerada a maior reserva de área verde contínua do município.¹⁰⁷ Trata-se, sem dúvida, de um projeto polêmico, pois ameaça a integridade dessa área verde e ainda a qualidade das águas de uma das represas que abastecem o subúrbio da cidade.

Salvador produz atualmente cerca de 2.202,3 toneladas diárias de resíduos sólidos.¹⁰⁸ Um dos aspectos mais preocupantes em relação à saúde pública é a precariedade dos serviços de coleta do lixo doméstico no conjunto da cidade. O poder público municipal entregou a terceiros a tarefa de coleta das áreas consideradas menos "problemáticas",

¹⁰⁶ Cf. dados da Limpurb, in *Perfil de Salvador*, CPM/Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento Econômico, Salvador, Bahia, 1996.

¹⁰⁷ O órgão metropolitano (Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador, CONDER), objetivando resolver o problema do lixo em Salvador, está investindo na construção de outros aterros na região metropolitana. O "Central" (que deverá atender à demanda de Salvador, Lauro de Freitas e Simões Filho), o Ponto do Ferrolho (para Candeias, Madre de Deus e São Francisco do Conde) e o localizado na ilha de Itaparica (que deverá atender à demanda de Itaparica e Vera Cruz).

¹⁰⁸ Este lixo provém da coleta domiciliar, varrição e limpeza dos logradouros públicos e feiras livres, coleta de resíduos dos serviços de saúde, poda de árvores e passeios públicos, remoção de animais mortos, limpeza de galerias de bocas-de-lobo, coleta de resíduos produzidos pelas indústrias, além da remoção do entulho proveniente da construção civil.

reservando à empresa municipal a tarefa de coleta nas demais áreas — o que gera uma certa estratificação no do serviço prestado, pois constam como "áreas problemáticas" parcela expressiva do tecido urbano da cidade constituída por elevações e ocupada pela população pobre.

Dados atuais produzidos por pesquisas na Universidade Federal da Bahia e mesmo por instituições diretamente vinculadas ao governo estadual indicam que em torno de 30,0% da população reside em assentamentos "espontâneos" ou invasões. (GORDILHO, 1990:10.)¹⁰⁹ A convivência diária com lixo e as águas servidas e a precariedade dos serviços de distribuição das águas expõem Salvador a sérios problemas de saúde pública. São as doenças disseminadas através da água, principalmente as infecciosas e parasitárias, as responsáveis pelos altos índices de mortalidade na cidade. Convive-se com altos índices de contaminação fecal do ambiente. Por isso, segundo Mota, em Salvador, a população "*ou bebe com coliforme fecal ou se alimenta com coliforme fecal*".¹¹⁰ O Coeficiente de Mortalidade Infantil em relação ao conjunto do Estado é assim comparativamente alto.

Além disso, enquanto se constata a redução da taxa de mortalidade no conjunto do Estado, a tendência soteropolitana é de crescimento, destacando-se as doenças diarréicas, que participam com metade dos óbitos para todas as faixas etárias e com expressiva parcela dos óbitos em crianças com menos de um ano. Os altos índices de óbitos de menores de um ano devidos a doenças infecciosas e parasitárias colocam Salvador entre as cidades do país que, proporcionalmente, apresentam os maiores índices de mortalidade relacionados com estas doenças (só superadas pelas afecções perinatais).

¹⁰⁹ Vide, a seguir, foto sobre as condições de habitação e habitabilidade.

¹¹⁰ Cf. dados publicados in *Jornal A Tarde*, Salvador, 30/6/1997.

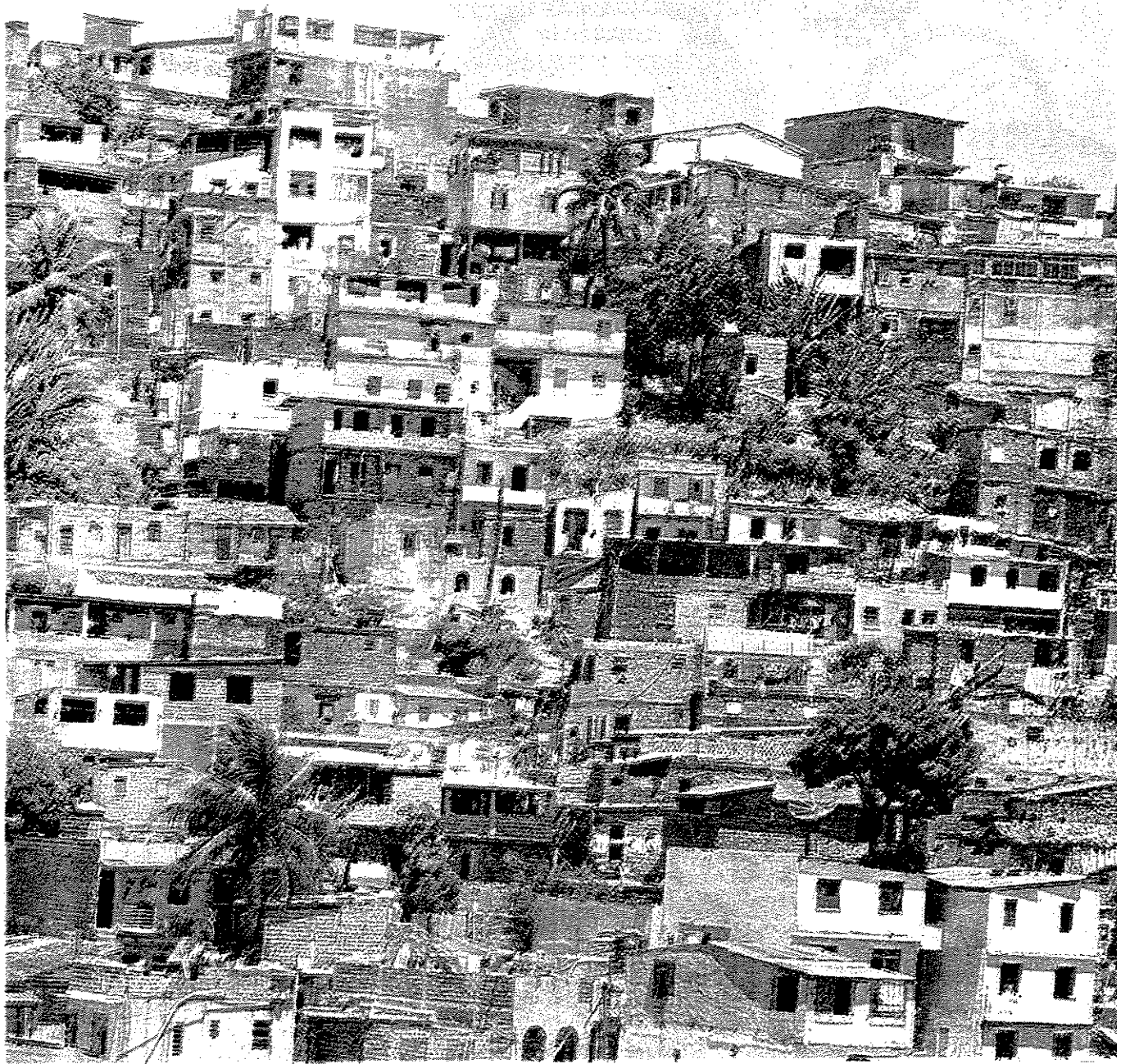


Foto: Geraldo Ataíde

"A contaminação fecal do ambiente, a baixa disponibilidade de água, instalações sanitárias precárias ou inexistentes e as condições de habitação absolutamente críticas de parcela significativa da população resultam em uma elevada incidência de doenças diarréicas, cólera e outras doenças infecciosas e parasitárias." (Cf. MOTA, 1994:222.) Estudos epidemiológicos demonstram ainda uma relação direta do aumento dos índices pluviométricos com a incidência de febre tifóide, hepatite e leptospirose — doenças diretamente relacionadas com a contaminação fecal da água, alimentos e utensílios. Como afirma Mota, pode-se estabelecer uma relação direta em Salvador entre a distribuição média da precipitação pluviométrica (quando a contaminação fecal do ambiente aumenta rapidamente) e a distribuição média de casos de leptospirose. Apesar da extensão dessas doenças na cidade, observa-se uma clara "distribuição social" dos problemas de saúde, uma vez que o maior número de casos é registrado nos bairros onde reside a população pobre.

Ademais, ocorre em Salvador "um amargo regresso" de doenças outrora tidas como erradicadas, como o cólera e a dengue, diretamente relacionadas com as condições habitacionais e sanitárias em que vive a população, havendo também uma íntima associação entre a precariedade da inserção no mercado de trabalho, baixos níveis de rendimento familiar e acesso aos serviços de consumo coletivo. Assim, em Salvador, os problemas decorrentes do comprometimento da qualidade das águas atingem de forma mais expressiva a população qualificada como "pobre", que convive diariamente com a falta d'água e com as águas servidas. O depoimento de moradores da invasão "Nova Constituinte" é ilustrativo. Nela vivem 10 mil moradores praticamente enterrados na lama. Reclamam, então: Os políticos prometem, em época de campanha, saneamento básico, escola, posto médico, segurança. Depois de eleitos, desaparecem. *"A invasão possui 41 ruas com esgoto a céu aberto. As crianças vivem dentro dessa imundice como porcos. Quando chove tudo fica intransitável, até mesmo a pé se passa com dificuldade. Os doentes aqui são socorridos como bichos, em carros mão*

para a margem da estrada, em busca de socorro..."¹¹¹ A situação afigura-se grave, sendo freqüentes os registros de casos de meningite, dengue hemorrágica e pneumonia.

Entretanto, na relação entre pobreza e águas estas são mais que doença. Em Salvador, particularmente nos meses de março a junho, em que se concentra o período de chuvas, as águas são também risco, medo e aflição. *"Observe a Rua Lima e Silva, na Liberdade. Ou então a Avenida Sete de Setembro, entre a praça Castro Alves e o fim da Vitória. Ou a Estrada Velha de Campinas. Ou a Avenida Dom João VI em Brotas. Ou a Melo Moraes Filho, na Fazenda Grande do Retiro. Todas, como tantas outras mais antigas, têm uma característica comum: se desenvolvem ao longo das cumeadas dos morros, sempre seguindo o topo. Até aí as encostas eram, em sua grande maioria, quintais e sítios, com a cobertura vegetal natural. A partir dos anos 40 a situação mudou, quando o crescimento começou a descambar para as partes baixas, criando as bases para o elenco de tragédias no miolo da capital com as encostas sendo ocupadas de baixo para cima e vice-versa, situação que se acelerou nos anos 70, com as avenidas de vale."*¹¹²

As ocorrências de deslizamento de terras perpassam a história da cidade. *"Terra corre e mata gente em Salvador desde que Tomé de Souza aqui chegou ou quase isso"*. Porém, nas últimas três décadas, devido à intensificação da ocupação das áreas de risco, o número de mortos é mais que o dobro do registrado nos 450 anos de desastres.¹¹³ Segundo

¹¹¹ Cf. Jornal *A Tarde*, "Moradores de invasão adoecem devido à falta de saneamento", Salvador, 2/7/1999.

¹¹² VASCONCELOS, Levi, "O Drama das Encostas: Dez mil imóveis em situação de risco", Salvador, Jornal *A Tarde*, 23/06/1999.

¹¹³ Eis algumas das principais ocorrências de deslizamentos registradas na história de Salvador: **"Praça da Sé - 1551. Acidente: deslizamento de terra. Causa provável: más condições construtivas. Saldo: desabamento de imóvel; Ladeira da Conceição - 1671. Acidente: deslizamento de terra. Causa provável: sobrecarga da encosta. Saldo: 30 mortos; Pilar - 1748. Acidente: deslizamento de terra. Causa provável: desestabilização da encosta. Saldo: 15 mortos; Ladeira da Misericórdia - 1797. Acidente: deslizamento de terra. Causa provável: desestabilização. Saldo: dez mortos; Cruz do Pascoal - 1813. Acidente: vários deslizamentos e desabamentos. Causa provável: 45 dias de chuva. Saldo: 34 mortos; Fonte**

Maria Brandão, *"antigamente só morria rico, que habitava as áreas nobres, no Centro Histórico. A partir dos anos 50, com o aumento da população e da pobreza, os acidentes se intensificaram. Os pobres foram expulsos das áreas mais centrais e obrigados a morar nas áreas de relevo acidentado e sem qualquer estrutura."*¹¹⁴ Recentemente, vereadores da oposição acusaram a administração municipal de desviar mais de 90% dos recursos destinados a contenção de encostas e realização de obras

Nova - 1878. Acidente: desabamento da muralha de contenção da Fonte Nova. Causa provável: más condições construtivas. Saldo: sete mortos; Gamboa - junho de 1926. Acidente: escorregamento de terra. Causa provável: saturação do solo por chuvas. Saldo: 11 mortos; Beco do Frazão (Tabão) - maio de 1935. Causa provável: saturação do solo por chuvas. Saldo: 11 mortos; Alto do Locovi (Capelinha de S. Caetano) - abril de 1964. Acidente: deslizamento de terra que atingiu o leito da linha férrea, no Lobato. Causa provável: saturação do solo por chuvas. Saldo: 20 mortos; Túnel Américo Simas - maio de 1966. Acidente: deslizamento de terra. Causa provável: saturação do solo por chuvas. Saldo: dez mortos; Avenida Contorno - maio de 1969. Causa provável: saturação do solo por chuvas. Saldo: 15 mortos; Ladeira da Montanha - 03/06/1978. Acidente: escorregamento de quatro mil m³ de terra a uma altura aproximada de 80 metros, destruindo cinco casas comerciais, uma boate, um posto de gasolina e um estacionamento de veículos. Causa provável: infiltração de água na muralha de contenção da encosta em consequência de chuvas intensas. Saldo: 21 mortos; Pirajá - 18/05/89. Acidente: Deslizamento de terra na Rua Ivete Vargas. Causa provável: saturação do terreno (aterro) por chuvas intensas. Saldo: 14 mortos; Motel Mustang (Lobato) - 19/05/89. Acidente: deslizamento da encosta da Boa Vista do Lobato provocando o soterramento parcial do Motel Mustang, na Suburbana. Causa provável: rompimento das cortinas de contenção em consequência da infiltração de água no terreno por causa das chuvas. Saldo: nove mortos; Araial do Retiro - 30/05/95. Acidente: deslizamento de terra de uma altura aproximada de 100 metros sobre 45 casas e barracos situados na parte baixa da antiga Pedreira São Gonçalo. Causa provável: erosão do talude pela ação das chuvas e desmatamento indiscriminado. Saldo: 34 mortos; Loteamento Sílvio Leal (Cajazeira VI) - 1º/06/95. Acidente: deslizamento de terra de uma altura de 50 metros com 15 casas soterradas. Causa provável: saturação do terreno por chuvas intensas. Saldo: 21 mortos; Barro Branco (Av. San Martín) - 21/04/96. Acidente: Deslizamento da encosta de uma altura aproximada de 30 metros, fazendo desabar um prédio de três andares sobre 12 casas. Causa provável: sobrecarga do terreno, qualidade construtiva precária e saturação do terreno por excesso de chuvas. Saldo: 14 mortos. Lobato - 17/05/99. Acidente: Deslizamento de terra a uma altura de 15 metros sobre a Avenida Suburbana, em frente a Azevedo Madeireira, sobre as duas pistas. Causa provável: saturação do terreno devido ao rompimento de uma galeria de águas pluviais após 17 dias ininterruptos de chuvas. Saldo: sete mortos." E não estão listados acima os acidentes decorrentes das chuvas em abril de 1971, que, em vários pontos da cidade, totalizaram 104 mortos. Cf. VASCONCELOS, Levi, "O Drama das Encostas II: Dez mil imóveis em situação de risco", Salvador, Jornal A Tarde, 22/06/1999.

¹¹⁴ Brandão apud VASCONCELOS, Levi, "O Drama das Encostas II: Deslizamentos já mataram 662 em Salvador", Salvador, Jornal A Tarde, 22/06/1999



Foto: Arlindo Félix

em áreas de risco; a questão, afirmam os vereadores, é de prioridade: embelezam a cidade para o turista, mas não investem na solução dos principais problemas da cidade.¹¹⁵

as águas como espetáculo

As águas em Salvador não são apenas doença e aflição: são também promessa de desenvolvimento. Elas integram um projeto **"alternativo" de desenvolvimento que pretende redefinir o lugar da cidade e sua região no atual contexto da globalização.** Relembrando Gregório de Matos, que, em um lamento, traz de volta a Cidade da Bahia colonial, a tradição mercantil parece fornecer a chave para a compreensão de como Salvador faz-se moderna e reinventa a si mesma em tempos de globalização. Há quem afirme que uma trajetória de desenvolvimento particular se delineia para a cidade por conta de sua condição terciária — em particular, pela existência na cidade de uma "economia do lúdico", cujas maiores expressões são o "turismo das águas", seu calendário cultural e o carnaval baiano (compreendido como um momento ímpar de expressão da multiplicidade dessa cultura). A não-complementaridade entre a economia de Salvador e o parque industrial situado no seu entorno (que se relaciona diretamente com o centro-sul e com o exterior) fez com que, durante muito tempo, o complexo petroquímico fosse considerado um "enclave", sendo Salvador um mero desagudouro dos inúmeros problemas sociais decorrentes da

¹¹⁵ Depoimentos atestam o dilema vivido pela população. *"É uma dor profunda, um sofrimento lento, que parece não terminar. A gente sente o baque de perder a pessoa querida, depois vem a agonia da espera pelo corpo. Quando acham o corpo vamos reconhecer. No dia do acidente chamei minha amiga Matilde, que tinha um bar, e pedi a ela para sair porque o barro estava correndo. Ela disse para esperar um pouco que já vinha. Foi insuportável quando reencontrei Matilde. Ela era gordona, ficou como se tivesse estourado, com as vísceras de fora, parecendo um bicho desses que as carretas esmagam na pista (da BR-324). Levei mais de um ano sem conseguir dormir direito. Até hoje toda vez que chove não durmo. Sempre acho que alguém vai morrer como Matilde. Demora um pouco e vejo na televisão mais uma tragédia. Eu desligo a TV, mas não adianta, não pego no sono."* Cf. VASCONCELOS, Levi, "O Drama das Encostas II: Deslizamentos já mataram 662 em Salvador", Salvador, *Jornal A Tarde*, 22/06/1999.

sua implantação — o que apenas reforçaria sua histórica "vocação" terciária.¹¹⁶

A economia do lúdico seria assim a "via" possível e necessária de inser o da cidade de Salvador no atual contexto de globaliza o. Afinal,   economia pouco diversificada, pobre, dependente, *sem tecnologia*, restaria tão-somente a alternativa estratégica do turismo, a mercantiliza o dos atributos da natureza e da cultura local, particularmente, as  guas e as manifesta es culturais de origem afro-brasileira. Tal projeto de desenvolvimento coloca-se então como uma decorrência "natural" de uma divisão nacional e internacional do trabalho, que, em tempos de flexibiliza o, parece potencializar a demanda necessária   sua viabiliza o. A formula o de tal projeto de desenvolvimento tem, portanto, como fundamentos a significativa participa o do setor terciário na gera o de empregos e a diminuta participa o do setor industrial (lamentada durante décadas) — situa o esta agravada pelo acelerado ritmo de demissões nos últimos anos.¹¹⁷

Dados sobre a distribui o ocupacional segundo setor de atividade indicam que Salvador, dentre as regiões metropolitanas,   a que apresenta o maior percentual de popula o ocupada no setor terciário e também o menor percentual de popula o ocupada na indústria de transforma o. A Pesquisa Mensal de Emprego (PME) de maio de 1999 indica que Salvador e sua região metropolitana apresentam 71,66% de

¹¹⁶   indubitável que, apesar de parte substancial da renda gerada pelo complexo industrial convergir para o centro-sul, uma significativa parcela desta tem alimentado direta ou indiretamente muitos dos circuitos econômicos locais, para os quais também converge o excedente gerado pelas demais atividades agro-industriais do interior da Bahia. Apenas a articula o e convergência desses capitais pode explicar, por exemplo, a importância do mercado imobiliário na economia da cidade, um dos mais dinâmicos do país.

¹¹⁷ Apesar de o Estado da Bahia ter sido considerado o grande beneficiário dos investimentos globais destinados às regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste (em torno de 52,6%), a atra o destas indústrias deveu-se, sobretudo, a uma grande renúncia fiscal e, segundo se julga, um alto custo termina por ser pago pela sociedade. Por outro lado, as chamadas indústrias urbanas em Salvador (como as de alimentos, confec es, editorial e gráfica) apresentam, com raras exce es, defasagem tecnológica, com participa o relativamente modesta na gera o de empregos.

sua população ocupada vinculados ao setor de comercial e de serviço e apenas 8,52% de trabalhadores ocupados vinculados à indústria de transformação.¹¹⁸ Este dado é inferior, por exemplo, ao de Recife, que apresenta percentual de 10,18%, e bastante distante de São Paulo, que apresenta 21,08% da sua população ocupada na indústria.

Desse modo, enquanto na década de setenta Salvador e sua região ter-se-iam inserido no processo de modernização nacional através da implantação de um complexo de petroquímicos e derivados, neste final de século, Salvador integrar-se-ia ao processo de globalização através da implementação de um modelo de desenvolvimento fundado sobretudo na atividade do turismo. Esta "via" seria uma oportunidade de romper com a histórica dependência de "estímulos externos" e de "*tirar o melhor partido das oportunidades*" (Cf. LOIOLA, 1997:25). Tal projeto ampliaria os horizontes da cidade, incorporando o Recôncavo a essa proposta de desenvolvimento. Nesse contexto, por exemplo, as águas da Baía de Todos os Santos, nas quais outrora circulavam riquezas advindas de todo o mundo, transformar-se-iam elas mesmas, doravante, em objeto de deleite, desfrute e contemplação.

Mas, qual o real significado da tese que afirma a possibilidade de estar-se gestando em Salvador uma economia do lúdico, um projeto, *horribile dictu*, "pós-fordista" e baiano? E como as águas e a "cultura baiana" se inserem nesse contexto? Talvez devamos inicialmente ter algum cuidado com o prefixo "pós", ora evocado para qualificar a economia de Salvador, uma vez que pode sugerir a superação de estado ou condição pelos quais efetivamente a economia local não passou ou não teve a oportunidade de vivenciá-los. Em seguida, cabe indagar quais os elementos fundamentais dessa economia do lúdico. Quais os ingredientes básicos da "baianidade" — termo amiúde associado ao culto dos sentidos e a uma dada concepção de racionalidade, à busca de uma natureza agreste e intocada e mesmo ao não trabalho? Afinal, como

¹¹⁸ Cf. dados in GOTTSCHALL, 1997:30-41.

muito se diz, seríamos um balneário a mais, não tivéssemos a herança africana. Porém, a herança africana e escravista, com a metamorfose do trabalho escravo em cor, é muito comum a muitas das nossas grandes cidades. O que faz então da baianidade algo peculiar, salvo o fato de que, no cenário nacional, Salvador jamais será tida como uma "*cidade da produção, do trabalho, onde as identidades sociais são construídas a partir da inserção em uma divisão social do trabalho tipicamente industrial e classista*"? Sem dúvida, no contexto dessa divisão, é São Paulo o *locus* do trabalho e das contradições fundamentais, até mesmo das questões relativas à terra. (Cf. OLIVEIRA, 1987:109.) Desse modo, aos elementos culturais forjados pela tradição colonial escravocata, às dádivas da natureza, associa-se a idéia do não trabalho; e, juntos, estes elementos constituem a noção de baianidade, impregnada de sensualidade, cordialidade e preguiça.

"Quem Quer Comprar a Cara desta Cidade?" Com esta pergunta Milton Moura vislumbra a Salvador do século XXI, estagnada e palpitante; cidade de tantos "mundos", lugar onde o som tem cor, onde a negritude é emblema oficial da beleza. (CF. MOURA, 1998:31.) Assim, neste final de século, o não trabalho, o lazer e os prazeres proporcionados por suas águas, culinária, ritmos e cores constituiriam a "vantagem comparativa" da Cidade da Bahia. Vale lembrar que a feição da cidade nem sempre esteve associada à negritude ou ao que hodiernamente se qualifica como cultura popular. Na primeira metade deste século, a imprensa local registrava o que poderia ser um certo "mal estar", uma preocupação diante da imagem da cidade perante olhos estrangeiros — imagem que poderia ser "maculada" pela forte e marcante presença do negro. Nas palavras de Júlio Braga, era até forte o apelo às instituições policiais para "extirpar este mal" (a influência dos modos de ser da população negra) que se abatia sobre a Cidade do Salvador. Exemplo disto são as imagens veiculadas como propaganda

oficial, nas quais a cidade aparece em sua feição "moderna": branca, cristã e européia.¹¹⁹

Salvador agora procura tirar "vantagem", tirar "partido" desta sua identidade antes rejeitada. Mas, o que está posto à venda nesta cidade qualificada como bonita e sedutora como em nenhum outro momento da sua história?¹²⁰ E, afinal, quem não trabalha nesta cidade, da qual se constrói uma identidade digamos negativa, pela *não* produção, pelo *não* trabalho? Entusiastas afirmam: *"muita 'chuva, suor e cerveja' transformaram o carnaval hoje em um poderoso vetor de desenvolvimento da cidade de Salvador (...). Na base do desenvolvimento dessa atividade lúdico-econômica está um processo contínuo de geração e difusão de inovações técnicas e organizacionais, que, ao tempo em que se realiza com base na decodificação de sinais emitidos ao longo das suas cadeias comerciais, é caudatário da efervescente produção simbólico-cultural que particulariza Salvador."* (LOIOLA & MIGUEZ, 1996:45.)

Essa "particularidade" resulta da propalada beleza natural, da sua condição de cidade negra (é a capital que apresenta maior proporção de população negra e mestiça do país), da transformação de ritmos musicais e tradições dessa população (secularmente marginalizados) em elementos de uma "cultura de massa", amplamente consumida no mercado regional, nacional e mesmo internacional. *"A nova produção de cultura negra sai dos espaços tradicionais do candomblé e a capoeira passa a atuar no mercado da música, estabelecendo uma estreita ponte*

¹¹⁹ Vide foto a seguir.

¹²⁰ A propósito, a música de Carlinhos Brow que canta as belezas da Cidade transformou-se em hino oficial: *"Minha cidade é linda demais. / Minha cidade é linda demais. / Aonde eu vou a cidade vai. / Ilê Aiê é o canto da paz. / Minha cidade é linda de ver. / Minha cidade é linda de ver. / Seja bem vido ao nosso Q. G. / São Salvador nasceu pra você. / Meu cantinho de comer, / Cantinho de chover, / Cantinho de viver. / Salvador, 450 anos/ Brasil, Brasil, 500 anos."*

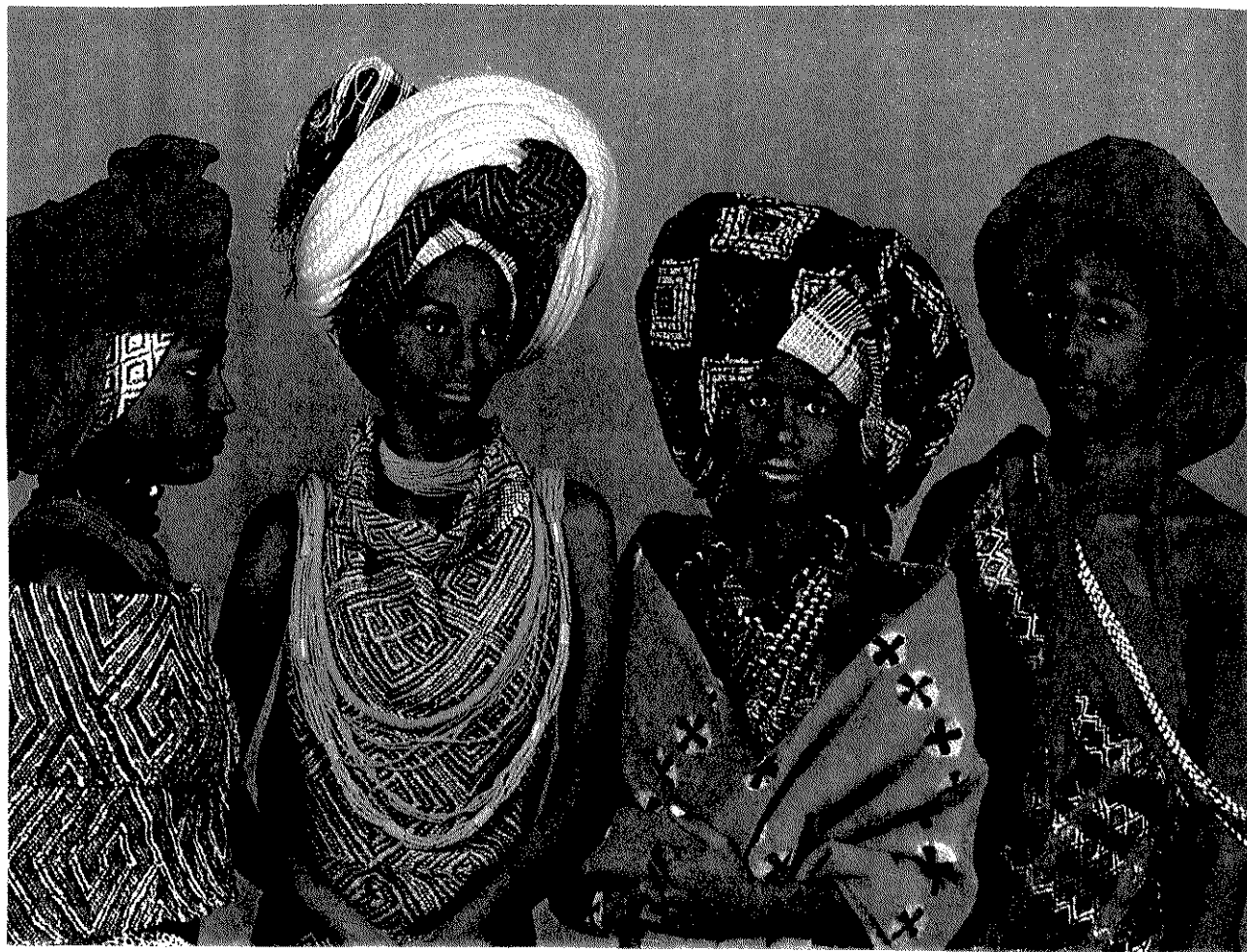


Fernando Vivas

*com a indústria do lazer." (GUERREIRO, 1998:42.) Esse processo insere os produtos "cultura negra" e "Bahia" no mercado globalizado, e a "cena musical baiana passa a ser paulatinamente uma das mais importantes expressões da música étnica produzida pelas novas culturas negras de países periféricos. A rede de relações internacionais que se estabelece no seio da indústria da música passaria, em poucos anos, a conectar a questão do local com o do global." (GUERREIRO, 1998:42.) E um dos traços mais marcantes desta produção cultural que se internacionaliza é a afirmação de uma identidade, de uma tradição que delimita e circunscreve um território. Nesse processo, que em determinada situação se confunde com um movimento pela afirmação da população de origem negra, *black is beautiful*.¹²¹*

No dia 2 de fevereiro, o jornal local de maior circulação deu-nos uma exata noção de como se articulam em Salvador cultura afro-brasileira e mercado. *"Hoje é dia de saudar Yemanjá, a "rainha do mar". No circuito do bucólico Rio Vermelho, várias festas foram organizadas. Desta forma, antes e depois das oferendas, há opções para todos os gostos. Além é lógico da festa de largo em si, considerada uma das maiores concentrações pré-Carnaval. Odôyá! E para garantir o bem estar de tantos 'súditos' a Polícia Militar vai mobilizar 733 homens (...). Mas o que interessa mesmo é a festa, vale ficar ligado no que aparece em paralelo à concentração popular. No Meridien, por exemplo, repetindo a tradição de 12 anos, 1.250 convidados poderão curtir a apresentação do afoxé Filhos de Gandhi, a partir das 12h30 no terraço das Araras. Por volta das 15 horas, há um breve intervalo e o pai-de-santo Néilson Mecena sai à frente do cortejo até a "prainha" do hotel para jogar os presentes no mar. No Hotel Transamérica, a camiseta-convite custa R\$70,00, com direito a bufê, bebidas e show com a Banda Ah e grupo de*

¹²¹ Os conflitos decorrentes da convivência entre raças em Salvador podem também ser atestados nos constantes movimentos de aceitação e recusa desta imagem. A tão propalada democracia racial brasileira / baiana é cotidianamente colocada à prova nos dissimulados conflitos raciais, dos quais o próprio carnaval baiano tem sido palco, com as constantes denúncias de discriminação racial por parte dos blocos de "negros" e de "brancos".



Aristides Alves

pagode Só Entre Nós. No bar e restaurante Pós-Tudo, das 13 às 22 horas, a ordem é cair na gandaia. A cantora Cátia Guimma será coroada a Yemanjá do evento às 16:00 horas. Uma hora mais tarde o balaio de oferendas será levado à praia e às 19 horas acontece o sorteio de um painel do artista plástico Bel Borba. O ingresso custa R\$ 20,00 e as pessoas devem ir de roupa branca e azul-claro."¹²²

Pesquisas realizadas pela Bahiatursa (empresa estadual voltada ao fomento do turismo) sobre os elementos que mais atraem o turista para Salvador apontam as belezas naturais como motivo principal, vindo em seguida a hospitalidade do povo e o patrimônio histórico.¹²³ No contexto das assim chamadas "belezas naturais", as águas aparecem com grande destaque. Segundo considerações de Lohmann, o interesse dos hóspedes dos países distantes em relação ao Brasil e a Salvador não se deve "apenas" à cultura *sui generis*: "*Boa parte desses turistas vêm ao Brasil para tomar banho, espairecer e refazer-se*" (LOHMANN, 1995:139). A consciência do atrativo das águas, particularmente em Salvador, está devidamente explicitada na política de fomento ao turismo dos agentes públicos e privados, que elegem estes elementos como principais atrações da cidade.

Algumas cifras têm fundamentado com suficiente solidez a compreensão de que a natureza e a cultura sejam o novo substrato do desenvolvimento econômico local. Segundo indicações da Fundação Instituto de Pesquisa Econômica e Social de São Paulo (FIPE), o carnaval apresentou em 1997 resultados surpreendentes: "*O Brasil não parou no carnaval, ao contrário, em uma semana faturou US\$ 1 bilhão. Essa receita, que exclui os gastos dos turistas internacionais, ficou distribuída, principalmente, entre a indústria de bebidas (US\$ 355 milhões), o transporte aéreo (US\$ 100 milhões) e a rede hoteleira (US\$ 67,2 milhões) e os eventos carnavalescos, dentre os quais o carnaval de*

¹²² Jornal *A Tarde*, Salvador, Bahia, 2 de fevereiro de 1999.

¹²³ Cf. dados in Cf. BURMAN & QUEIROZ, 1977:96.

Salvador, que faturou, individualmente, US\$ 115 milhões com desfiles e milhões com gastos em fantasias." (BURMAN & QUEIROZ, 1977:96.)

Nesse contexto, através de política federal (Programa Nacional de Municipalização do Turismo do Ministério da Indústria, do Comércio e do Turismo, criado em 1992) e estadual (através do Prodetur, Programa de Desenvolvimento do Turismo, lançado pelos estados do Nordeste no início dos anos noventa), o governo do Estado da Bahia desenvolve uma estratégia de fomento do turismo para o Estado e para Salvador. Em verdade, esse movimento, que gesta o "produto Bahia", faz parte de uma estratégia mais ampla, que visa a integrar cidades como Salvador na "nova era de competitividade". Como afirma Lopes Júnior, ao referir-se às consequências do desenvolvimento da atividade turística em Natal (RN), o discurso oficial que alicerça o desenvolvimento turístico no litoral nordestino (a nova promessa de desenvolvimento regional) substitui, no imaginário nacional, a imagem do nordeste dos jagunços, da seca e da miséria pelo nordeste dionisíaco, de mar azul, dunas brancas, coqueirais e exotismo — produto fartamente consumido sobretudo pelas camadas médias locais e do centro-sul do país.

A política oficial de desenvolvimento do turismo implementada em Salvador poderia ser compreendida, à maneira de David Harvey, como empresarialismo urbano, ou seja, a implementação de ações que modificam instituições e ambientes para potencializar a economia urbana. Nesse contexto, destacar-se-ia a necessidade de articulação de interesses e de ações conjuntas entre os setores públicos e privados, particularmente com o poder local e empresários, que, a partir de intervenções pontuais, na escala do "lugar", da cidade, desenvolveriam ações e projetos de desenvolvimento urbano. (Cf. FERNANDES, 1997:967.) E sob tal perspectiva devem ser compreendidos, por exemplo, a "restauração" do Centro Histórico de Salvador, a "urbanização" da Lagoa do Abaeté e do Dique do Tororó e o "saneamento" da Baía de Todos os Santos — exemplos dos mais típicos de intervenções cuja meta



Nilton Souza

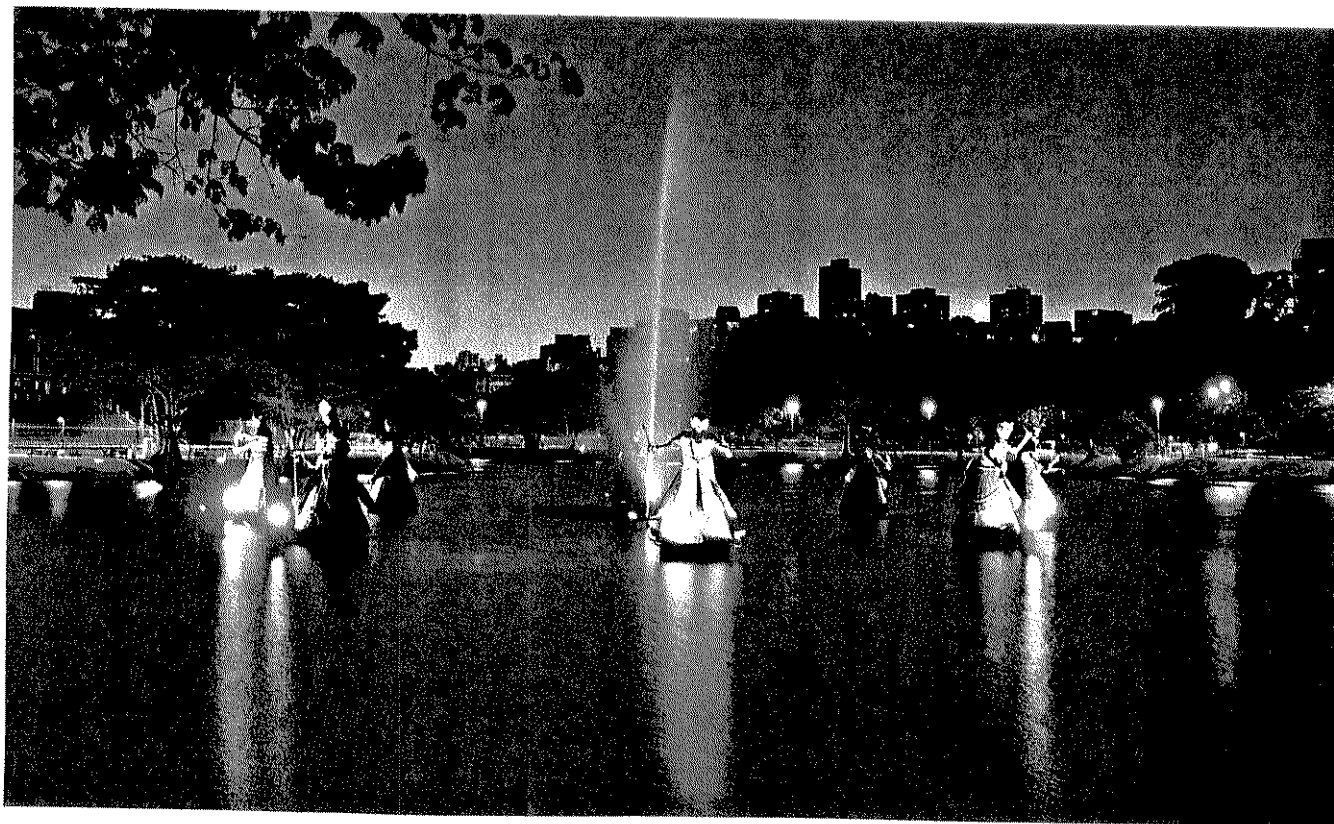
é a comercialização dos atributos naturais e culturais de Salvador. A crítica ou a defesa destas intervenções tem sido aguerrida. Por um lado, considera-se a necessidade de intervenção nestas áreas, questionando-lhes contudo o significado, ou seja, o fato de a intervenção urbanística sempre redefinir, selecionar, direcionar usos e, por conseguinte, privilegiar ou excluir segmentos sociais. Questiona-se, por exemplo, o significado da transformação social, econômica e urbana ocorrida no Centro Histórico com a retirada e incorporação de agentes econômicos e moradores desta área. *"Se antes da reforma uma das principais características do Pelourinho era a existência de uma comunidade mais ou menos homogênea em termos de condições sócio-econômicas e de comunhão de valores e de cultura, após o projeto a incorporação de novos agentes alterou as redes primárias e secundárias, quebrando com o já estabelecido e formando redes com características e propósitos diferenciados, o que tem resultado numa enorme diversidade de atores e relações."* (FISCHER et alli, 1994:223.) O Pelourinho, pequeno pedaço do centro histórico de Salvador, lugar de moradia, do comércio informal e referência para a cultura local, tornou-se um *shopping center* ao ar livre, espaço voltado, sobretudo, ao lazer e ao turismo de segmentos específicos da população local e de visitantes.

Transparece, nos dias de hoje, em maior ou menor grau, *"uma tensão entre preservação e ocupação, entre um direcionamento social e outro 'econômico', de dinamização econômica do lugar, de 'limpeza da área' da vizinhança pobre e marginal, para fins de viabilização do antigo projeto que combina a preservação do patrimônio com o desenvolvimento turístico"* (FISCHER et alli, 1994:222). A transformação do Pelourinho em "cartão postal" implicou em uma "remodelação urbana" cuja tônica foi a sua transformação em um centro comercial e prestador de serviços voltado para o turismo nacional e internacional. De fato, Salvador tem hoje mais uma alternativa de diversão e lazer, podendo este espaço ser afinal freqüentado com "segurança" pelas suas camadas sociais mais abastadas.

Com cerca de 53 ha. e conhecido antigamente pelos mangueirais e touceiras de bambus que "*lançavam sua copa por sobre o caminho íngreme*", o Dique do Tororó (em tupi, "regato pequeno") transformou-se, através de um projeto de urbanização de grande impacto, em um pólo de atração de segmentos sociais que buscam a prática de esportes e lazer. O Dique recebeu em suas águas e margens esculturas monumentais dos orixás das águas e da terra, transformando o recanto sacro em espetáculo explícito. E suas águas ainda se encontram comprometidas por décadas de despejo de dejetos domésticos.

De semelhante impacto foi o projeto de urbanização da Lagoa de Abaeté, que a constituiu em importante espaço de lazer, colocando todavia seu elemento simbólico de maior expressão, a própria lagoa, em plano absolutamente secundário. Ademais, não se avaliou com os devidos cuidados os problemas ambientais que poderiam advir da intensificação de usos de um ecossistema com tais peculiaridades. A transformação do Pelourinho e particularmente do Dique e da Lagoa do Abaeté, apesar de manifestação de apoio de mães-de-santo, certamente poderá criar problemas à prática religiosa do povo de santo.

Inserem-se ainda neste projeto de fomento ao turismo a tão propalada despoluição (apenas parcial) da Baía de Todos os Santos pelo Programa Bahia Azul e a construção pelo governo do estado da chamada "linha verde" (estrada que atravessa o litoral norte ligando Salvador ao Estado de Sergipe). A despoluição da Baía se constitui em um dos requisitos dos organismos internacionais de financiamento das atividades voltadas para o turismo. A proposta de saneamento ambiental elaborada pelo governo do Estado da Bahia, em especial, o *Programa Bahia Azul* (atualmente em fase de implantação em Salvador e no Recôncavo) prevê a melhoria operacional da empresa estadual de abastecimento, sua modernização, ampliação do sistema, saneamento e melhoria das condições ambientais da Baía de Todos os Santos e de cidades do Recôncavo. "*O projeto prevê, além do esgotamento sanitário*



Artur Tkishima

dos perímetros urbanos de onze cidades, beneficiamento de aproximadamente 2.500.000 habitantes, o fortalecimento institucional do Centro de Recursos Ambientais - CRA, uma campanha de educação sanitária e ambiental em todos os municípios alvo do programa, o diagnóstico da qualidade das águas da Baía de Todos os Santos e a implantação de um sistema de gerenciamento de resíduos sólidos para as cidades de Cachoeira, São Félix, Maragogipe, Muritiba e Santo Amaro."¹²⁴ Como dissemos, este projeto, que se propõe a *sanear* Salvador e sua região, tem sido objeto de acirradas discussões, que conduzem a compreensões diversas acerca dos serviços de saneamento na cidade.

Iniciativas públicas e privadas convergem no sentido de capacitar Salvador como cidade turística. Em relação às águas, merece destaque o desenvolvimento de um pólo náutico, com um conjunto de atividades voltadas para o lazer e recreação, além de um sistema de transporte hidroviário e a melhoria da arquitetura e urbanização de áreas ao longo da Baía de Todos os Santos. Representante da Prefeitura Municipal afirma: "*Queremos preparar Salvador para dar um salto qualitativo nos próximos anos*". Ele destaca "*o potencial natural da orla marítima da cidade, considerada o maior porto natural da América Latina. Águas tranquilas e quentes, ventos amenos e clima favorável — com temperaturas médias entre 24 e 28 graus — oferecem excelentes condições de navegabilidade à baía*." Afirma ainda o representante oficial: "*A Bahia é considerada um dos poucos estados capazes de promover o entretenimento, o lazer e um suporte eficiente em hotelaria e serviços, visando a preservação do patrimônio histórico-cultural e ao meio-ambiente*."¹²⁵ O Projeto Via Náutica esta sendo desenvolvido em parceria entre a Prefeitura Municipal e o Governo do Estado.

¹²⁴ Cf. *Programa de Saneamento Ambiental de Salvador e Cidades do Entorno da Baía de Todos os Santos*, Salvador, Governo do Estado da Bahia, Secretaria de Recursos Hídricos, Saneamento e Habitação, 1995.

¹²⁵ "Salvador desenvolve um novo pólo náutico", in *Jornal A Tarde*, 1998:6

Apesar desse esforço por inserir Salvador no contexto das economias globalizadas, dados da Bahiatursa indicam que o desenvolvimento da atividade turística encontra algumas dificuldades. Em primeiro lugar, o processo de internacionalização das relações de produção e circulação de bens e serviços, ao redefinir a espacialização do turismo, termina por estimular o desenvolvimento deste setor em economias nas quais ele antes era uma atividade marginal. Com isso, a inserção mais agressiva de Salvador no mercado turístico internacional depara-se com a concorrência de cidades e países outros que têm como atributo e fonte de atração o também chamado exotismo cultural, a exemplo das Filipinas, Tailândia, Malásia e Indonésia. O turismo internacional em Salvador é de fato muito tímido, ocupando apenas o sexto lugar entre as cidades mais visitadas do país. Além disso, dentre os que visitam Salvador, a maioria absoluta é originária de outros estados brasileiros, sendo portanto o turismo em Salvador principalmente interno. Em segundo lugar, Salvador apresenta sérios problemas de infra-estrutura urbana — o que demandaria, além dos investimentos e esforços mais recentes, iniciativas do estado para dotar a cidade das condições necessárias à pretendida inserção competitiva neste mercado globalizado.¹²⁶

Ademais, não é possível afirmar que a dinâmica dos segmentos mais modernos do setor terciário esteja sendo capaz de reverter as características do conjunto da economia local. Talvez o turismo das águas, o carnaval e a economia do lúdico devam ser vistos apenas no contexto da modernização e dinamização de determinados segmentos de atividades comerciais e de prestação de serviços. Algumas análises da peculiar economia local e de sua inserção no contexto nacional e internacional julgam que, caso prevaleçam a atual correlação de força entre as classes sociais e as mesmas condições políticas, o mais provável

¹²⁶ Segundo dados de relatório do Governo do Estado, "*os investimentos públicos em turismo na Bahia somam no período de 1991 a 1998, entre projetos concluídos e em execução, um total de 1,2 bilhão. Até 2002, deverão ser aplicados mais US\$ 2 bilhões.*" (*A Tarde*, 1998:6.)

é Salvador continuar como um espaço de articulação para o qual converge parcela considerável dos valores gerados pelos segmentos de capitais sediados em sua região e no Estado — uma economia na qual convivem segmentos modernos e globalizados do capital imobiliário, comercial e financeiro (que em parte têm na atividade turística, no carnaval, em eventos culturais e artísticos mais uma forma de ampliação) e incontáveis atividades tipicamente informais, que se constituem à margem e também circulam e sobrevivem em torno dos circuitos mais capitalizados e formais da economia local.

Turismo, carnaval e atividades similares podem constituir-se em uma via de inserção de segmentos da economia local no processo de globalização da produção e circulação de serviços e de mercadorias.¹²⁷ A produção e a comercialização de bens e serviços simbólicos têm sido um poderoso elemento de dinamização da economia local e regional, e o carnaval é sim um evento que concentra iniciativas, alimentando e dinamizando a economia da cidade ao longo de todo o ano. Não há dúvida: essa economia envolve das indústrias de cerveja às indústrias de fundo de quintal, da indústria hoteleira ao pequeno e pouco rentável comércio informal de alimentos, da indústria fonográfica à pequena banda de música. Vale portanto ressaltar: o carnaval e as incontáveis "festas de largo", o atrativo das águas, o calendário religioso e cultural de cidade de Salvador e a mercantilização dos seus atributos naturais, do seu patrimônio histórico e festas populares colocam em movimento recursos e forças econômicas tradicionais na economia da cidade (agentes que têm capacidade de investimento e que auferem expressivo lucro com o lúdico em Salvador), mas também se fundam em relações de trabalho de estruturação precária e baixa remuneração.

Este movimento tem possibilitado a inserção no mercado de segmentos da população local há muito marginalizados. Entretanto, vale ressaltar mais uma vez, a participação destes segmentos no grande

¹²⁷ Cf. SANTANA & FIGUEIRÔA, 1996:41.

"negócio do carnaval" dá-se de forma extremamente precária. Segundo tipologia do comércio informal de rua de Salvador, em torno de 81,0% das atividades licenciadas pelo poder público municipal estão enquadradas na categoria de ambulantes, tendo esta atividade duplicado nos últimos três anos. Quanto à natureza das relações de trabalho predominantes ao longo da semana de folia, são preponderantes as atividades individuais, nas quais o titular é o responsável pela realização de todos os estágios da cadeia de produção e comercialização. Em geral, quando as atividades desenvolvidas envolvem outras pessoas, estas são membros da própria família, predominando a condição de trabalhador autônomo, por conta própria ou temporário. (Cf. MIGUEZ, 1997:111.)

Assim, não nos parece que a inserção de segmentos da população e de setores econômicos no atual mercado globalizado seja *per se* capaz de modificar o perfil estruturalmente segmentado e precário da economia de Salvador — o que não chega a constituir uma "alternativa" de desenvolvimento, salvo se a única referência analítica de tal formulação for o padrão industrial implementado na RMS. Apesar do dinamismo das atividades comerciais e de serviços integradas ao circuito mais moderno da economia, são as atividades domésticas e as atividades vinculadas ao setor público que têm um maior peso na geração de emprego em Salvador e sua região. Estes elementos confirmam o fato de que, em Salvador, o terciário sempre se destacou pelo expressivo peso das ocupações de baixa remuneração e pela participação relativamente expressiva do Estado na geração de empregos.

Destarte, a "peculiaridade" da economia de Salvador neste final de século talvez deva ser buscada na sua crescente e incessante tentativa de inserir-se no atual processo de globalização através da radicalização dos processos que transformam em mercadoria seus atributos naturais e culturais (cantados em prosa e verso pelos nossos poetas e largamente propalados pelos órgãos oficiais de fomento ao turismo). Isto, decerto,

não é algo estranho para uma economia e uma sociedade historicamente moldadas pelo capital mercantil, comercial e financeiro e que se integrou de forma complementar e subordinada ao processo de industrialização liderado pelos capitais sediados no sudeste do país.

Talvez possamos compreender melhor tal "peculiaridade" recorrendo a alguns elementos que, em parte, explicam algumas das nossas diferenças e semelhanças. É um lugar-comum a afirmação de que poucas sociedades possuem diferenças regionais tão marcantes como a brasileira. O atual processo de desconcentração espacial do capital (de dimensão intra e inter-regional) tem alterado de forma significativa a divisão espacial e regional de trabalho vigente desde a consolidação da industrialização brasileira. Efetivamente, o "lugar" que Salvador ocupa ou pode vir a ocupar (caso consiga de fato implementar um tal projeto) não será substancialmente diverso daquele que historicamente lhe tem sido reservado pela lógica de reprodução dos capitais que hegemonizam o atual processo de globalização. Em outras palavras, a divisão nacional e internacional de trabalho em tempos de globalização, que possibilita a emergência de novas potências e redefine posições e estratégias econômicas, não destina ao Brasil e regiões como a de Salvador posição diversa daquela definida pelo processo de industrialização e modernização da economia.

Por conseguinte, mantêm-se e são reiteradas nas atuais circunstâncias as diferenças regionais que reservam ao Sudeste e aos capitais nele sediados (em especial, ao Estado de São Paulo) papel de liderança do processo de acumulação. Afinal, o que seriam as "peculiaridades regionais" senão, ao menos em parte, o resultado da uma unidade nacional forjada a partir da hegemonia dos capitais sediados no sudeste do país? (Cf. OLIVEIRA, 1993:43.) Poderíamos mesmo afirmar que o projeto de uma economia do lúdico consolida tão-somente relações de desigualdade que os vários espaços, regiões ou categorias sociais, diversamente hegemonizados pelo capital industrial e financeiro, reproduzem entre si. Relações de desigualdade que,

guardadas as devidas proporções, são equivalentes às que dividem o mundo, economias e cidadãos em categorias tão distintas.

Em linhas gerais, as forças sociais que formulam a proposta de desenvolvimento "alternativo" para Salvador não são substancialmente diferentes dos segmentos sociais que historicamente detêm a possibilidade de construir a história mais recente da cidade. O que substancialmente difere é o fato de que o substrato deste projeto são os elementos e práticas culturais, historicamente excluídos, atualmente enquadrados como peculiaridade, "vantagem comparativa", capaz de gerar divisas para uma economia *sem tecnologia*. Complexa e contraditória é a forma através da qual se passa da condição de "excluído" para a de "vantagem comparativa", quando os elementos da natureza e da cultura passam da condição de matéria-prima para a de substrato, de componente do processo produtivo, de elemento que agrega valor à condição de mercadoria. *Qual o significado de tal processo de espetacularização ou mesmo de desmaterialização nas relações entre Salvador e as águas?*

Tradicionalmente a atividade turística tem sido considerada não degradadora, uma alternativa sustentável às qualificadas como poluentes e ambientalmente danosas. Entretanto, um olhar mais apurado demonstra que, mesmo no âmbito do turismo, a produção e o consumo material e simbólico da cultura e da natureza colocam questões econômicas, sociais e ambientais de grande relevância. Como salienta Rodrigues, é preciso levar em consideração vários aspectos na análise de tais conseqüências: em primeiro lugar, não se pode de modo um tanto apressado conferir o atributo de sustentabilidade a uma atividade econômica específica sem inseri-la no contexto geral da produção e consumo. Ademais, dissocia-se freqüentemente a análise da produção da do consumo. Desta maneira, faz-se referência às divisas resultantes da entrada de turistas sem que se contabilize o custo da produção da mercadoria, objeto da comercialização, e tampouco se leva em conta o "custo" ambiental da formação e manutenção de determinado

ecossistema. Em segundo lugar, os objetos, lugares e símbolos, ao se transformarem em objeto de consumo, correm o risco de serem "*rapidamente destruídos pela própria intensidade e ritmo da produção e uso na atividade turística*". Em terceiro lugar, a atividade turística aumenta o consumo dos recursos renováveis e não renováveis (da água à gasolina) e também é geradora de resíduo e, finalmente, em quarto lugar, a atividade turística desestrutura relações sociais, aprofunda a exclusão social e concentra renda.¹²⁸ (Cf. RODRIGUES, 1998:86 e passim)

Entretanto, cabe ressaltar, além dos referidos problemas, a atividade do turismo, a implementação de uma economia do lúdico em cidades como Salvador tem como uma das suas principais conseqüências a espetacularização. Em outras palavras, a cultura e a natureza são compreendidas como elementos, objetos e imagens que podem proporcionar prazer e "*'reencontro' com a natureza (natural?), ou com formas pretéritas de organização social (paisagem histórica)*". *Esse olhar, em geral, descaracteriza as relações sociais e as condições sob as quais tais elementos foram produzidos, uma vez que o que se busca é o 'descanso' que a natureza ou a paisagem histórica propiciam.*" (Cf. RODRIGUES, 1998:93 e passim.) Esta é a perspectiva a partir da qual torna-se possível falar da *espetacularização*, expressão bem acabada da reificação da forma, resultado do deslocamento entre "fundo" e "figura", representação da natureza e da cultura que se dissocia das suas condições de produção. (Cf. SIMONDON, 1967:passim.) E tal ruptura só

¹²⁸ "Verão na Bahia: muita badalação, belas praias, sensualidade à flor da pele e um turismo sexual mais intenso do que muitos imaginam. Seus exóticos recantos, seu axé e um incomensurável Carnaval colocam o Estado entre os principais pólos de visitação do país nos últimos anos, fazendo da indústria turística uma indispensável fonte de receita. A chegada de visitantes, sobretudo europeus, em busca de aventuras eróticas com as sensuais mulheres dos trópicos não é nenhuma novidade. Mas o que chama atenção atualmente é a disseminação de pacotes turísticos com este objetivo. Pouco se sabe ainda sobre este tipo de turismo, bem como o índice de pessoas que chegam ao Nordeste através de 'pacotes eróticos'. Turismo sexual e tráfico de mulheres têm estreita ligação. Ambos se baseiam em relações de poder desiguais entre países, sexos, classes sociais e raças. Geram lucro para quem tira proveito, mas muitas mulheres, inclusive meninas e adolescentes, pagam um preço caro por isto." (Jornal A Tarde, Salvador, Bahia, 9/2/1999.)

pode ter imenso significado em um universo simbólico em que as águas são plenas.

A problemática das águas em Salvador tem assim sentidos múltiplos. Na cidade da Bahia, voltamos a afirmar, as águas são fonte de saúde, de doença, promessa de desenvolvimento e veículo de purificação. As águas de outrora e as atuais, profanas ou sagradas, passam da condição de via, caminho que conduz a riqueza à condição de mercadoria, de substrato a substância, radicalizando assim o processo de dissociação entre homem e natureza. Ao modo de um paradoxo, a exaltação da natureza e das águas em Salvador termina por radicalizar tal separação, porquanto tal elogio às águas só as pode subsumir na condição de espetáculo. E, como afirmaria Simondon, espetáculo que radicaliza a dissociação entre "fundo" e "figura", entre a produção da vida e suas condições instituintes. Assim, a "espetacularização" revela-se como uma contraface do gnosticismo, cuja marca é um mesmo modo de Ser, o *ser mercadoria*.

Tendo colocado os principais elementos que constituem a problemática das águas em Salvador, discutiremos então as conseqüências de uma problemática assim circunscrita na esfera simbólica, diante do significado que as águas adquirem no imaginário de determinados grupos sociais. Reportemo-nos então ao que qualificamos como a dimensão simbólica das águas para em seguida discutir como a escassez e a espetacularização se inserem neste universo.

3. as águas sagradas¹²⁹

Quando, há treze anos, faleceu Mãe Menininha do Gantois, o jornal *O Estado de São Paulo* deplorou em editorial a enorme repercussão de sua morte em Salvador.¹³⁰ O artigo maldizia a tradição afro-brasileira, contrapondo-lhe o desenvolvimento tecnológico (quartel da inteligência e especialização), e lamentava nossa tosca face e inatas limitações, indicando a necessidade de superação de tais raízes, caso quizéssemos alcançar um futuro melhor. *Qual o significado de uma tal contraposição?* A constituição da "condição pós-moderna", que apresenta como um traço marcante a extrema mercantilização das relações sociais e dos elementos da natureza, potencializada pelo avanço tecnológico e pela necessidade de inserção competitiva nos mercados globalizados, é um processo complexo e contraditório. Assistimos ao desenrolar de processos de artificialização e espetacularização da vida, a movimentos de recusa ou de apologia a uma natureza perdida, movimentos que se imbrincam e excluem, conformando um "estado de coisas" em muito peculiar. Poderíamos dizer, nesse complexo emaranhado de relações,

¹²⁹ As entrevistas utilizadas neste capítulo estão, em sua íntegra, colocadas em anexo no final deste trabalho.

¹³⁰ "Quando a mais famosa mãe-de-santo do Brasil, Menininha do Gantois, morreu, em agosto de 1986, aos noventa e dois anos de idade, seu enterro parou a vida de uma das maiores cidades do país, Salvador, num ato público de repercussão nacional. Estavam presentes, entre milhares de pessoas enfileiradas nas ruas por onde o cortejo passou, um ministro de Estado, um governador, um prefeito, além de outros políticos ilustres e figuras de destaque como intelectuais e artistas. "A importância exagerada dada a uma sacerdotisa de cultos afro-brasileiros é a evidência mais chocante de que não basta ao Brasil ser catalogado como a oitava maior economia do mundo, se o País ainda está preso a hábitos culturais arraigadamente tribais. Na era do chip, no tempo da desenfreada competição tecnológica, no momento em que a tecnologia desenvolvida pelo homem torna a competição de mercados uma guerra sem quartel pelas inteligências mais argutas e pelas competências mais especializadas, o Brasil, infelizmente, exibe a face tosca de limitações inatas, muito dificilmente corrigíveis por processos normais de educação a curto prazo. Enquanto o mundo lá fora desperta para o futuro, continuamos aqui presos a conceitos culturais que datam de antes da existência da civilização." ("Fantasmas primitivos e superstições cibernéticas", editorial de *O Estado de São Paulo*, apud GONÇALVES DA SILVA, 1995:19-20.)

que tradição e pós-modernidade se excluem e também se complementam, tanto se aproximam como se distanciam.

As relações entre Salvador e as águas exemplificam bem este complexo de relações. A urbanização e a modernização de Salvador e sua região gestaram o que, ao longo deste trabalho, qualificamos como "problemática das águas", conformando uma ameaça às condições materiais de vida e a um conjunto de práticas sociais situadas na esfera da religiosidade de amplos segmentos sociais. Assim, em um primeiro momento, podemos falar em um conflito entre uma lógica da escassez ou destruição e uma outra da preservação ou conservação. Entretanto, tal "contraposição" parece esmaecer quando constatamos que determinados segmentos e elementos desta tradição passam a ser absorvidos por um projeto de desenvolvimento que os transforma em espetáculo e radicaliza sua condição de mercadoria — condição que tem como um dos seus resultados a dissociação entre produto social e as suas condições sociais de produção, entre sociedade e natureza. Em sendo assim, por que nos atermos a dimensão simbólica das águas exatamente a partir do universo mágico-religioso do candomblé? Vejamos alguns motivos que justificam esta escolha:

i. a relação entre candomblé e águas interessa-nos, sobretudo, porque no seu imaginário, rituais e eventos encontra-se uma concepção de sociedade e natureza muito peculiar e, sob certos aspectos, contrária à que rege as modernas relações entre sociedade e natureza — relações que constituem e conformam a problemática anteriormente referida. Vale observar que tal proposição, estrutural em nosso trabalho, pode sugerir que estamos confrontando universos radicalmente distintos, que não se relacionam, um certo "estado de coisas" com elementos de uma concepção religiosa específica. Há, sem dúvida, este risco.

ii. o candomblé se constitui em prática religiosa de expressiva parcela da população, modela e conforma seu imaginário e

cotidiano. Isto pode ser constatado tanto pela marcante presença da população negra que professa e pratica tal religião como também pelo fato de que, a despeito da hegemonia católica em Salvador, o candomblé e seus rituais (devidamente mesclados e influenciados por outras práticas religiosas) extrapolam o universo cultural e social dos grupos de que são originários, constituindo-se em prática de vastas camadas da população local. Esse processo de ampliação de suas bases, aliado às características locais, transformou o originário universo de mitos e ritos africanos, fazendo do candomblé baiano algo singular e de grande significado no imaginário local;

Entretanto, importa ressaltar, não pretendemos fazer uma "antropologia" do candomblé em Salvador, mas sim tão-somente discutir o significado das águas neste universo e, por extensão, a concepção de sociedade e natureza que o fundamenta. Percorrer a história de Salvador em busca dos significados das águas, da qualificação de sua problemática e dimensão simbólica, levou-nos a fugir das tradicionais delimitações de campo na esfera das ciências sociais. Como reportar-nos simultaneamente às dimensões ambientais e simbólicas (a processos de individuação que nos reportam a indissociáveis modos de ser) senão fugindo das compartimentações teóricas e metodológicas que definem campos distintos para a sociologia e antropologia? Como nos atermos a tais limites diante de questionamentos bem mais radicais, que chegam a colocar em xeque a própria constituição das ciências da sociedade e da natureza e dos seres que as instituem e fundamentam?

Ademais, não pretendemos concentrar-nos na discussão de como, em uma cidade integrada aos circuitos capitalistas da economia, subsistem práticas e concepções que fogem a esse universo. Tampouco concentramos a atenção em como tais práticas puderam transformar-se a partir das imbricadas e complexas relações com a formação social local. A articulação entre visão de mundo e as condições sociais que,

eventualmente, lhe servem de suporte será assim feita à medida que o específico da questão o requeira.

Vimos anteriormente como as águas, natureza e cultura se metamorfoseiam em espetáculo, de modo que a concepção que afirma a contraposição entre tradição e modernidade (conquanto ainda seja atual para segmentos da elite brasileira) não mais dá o tom do projeto de desenvolvimento em curso na cidade do Salvador. Entretanto, a dimensão simbólica das águas no âmbito do candomblé é uma demonstração de que neste processo nem tudo se esvai e transforma em mercadoria. Esta constatação, todavia, cria uma série de dificuldades: como distinguir aspectos, relações e modos de ser mais característicos, forjados no interior de uma instituição religiosa como o candomblé, em meio às artimanhas dos processos que transformam as águas e a cultura em espetáculo? Enfim, as manifestações que se constituem em objeto da economia do lúdico, espetacularizada portanto, não são as mesmas que recusam a condição de mercadoria e reafirmam o vínculo entre sociedade e natureza, a unicidade destes termos? Sim e não. Esse movimento de "assimilação" da cultura e religiosidade de origem negra é um processo relativamente recente e está longe de esgotar seus elementos mais estruturantes e fundamentais. Importa aqui ressaltar o quanto difícil é definir limites e fronteiras entre universos que, sob certos aspectos, se excluem e todavia se entremesclam, de modo que o recurso à tradição pode mostrar-se como um elemento de inserção competitiva no mercado de símbolos, mas também pode ser um ponto de partida para um instigante encontro entre a tradição e a pós-modernidade, ou seja, um importante elemento de reinvenção das relações entre sociedade e natureza.

Este universo se apresenta como um conjunto de práticas religiosas e culturais que, em certa medida, se conformou à margem dos processos definidores da crise ambiental ou das sociedades produtoras de mercadorias, de sorte que a convivência e o conflito entre lógicas à primeira vista tão distintas conduziram-nos à discussão sobre os

significados das relações entre águas e candomblé e de como se articulam, nesse universo, mudança e tradição, candomblé, ambiente urbano, sociedade e natureza. Neste contexto, cabe-nos perguntar qual(is) a(s) concepção(ões) de natureza e sociedade implícita(s) no universo do candomblé, como são concebidas as relações do homem com as águas, com a terra e demais elementos da natureza.¹³¹ A resposta a essas questões remete-nos a uma tentativa de exegese de um conjunto de práticas, principalmente do candomblé de origem iorubá, de grande influência em Salvador e reconhecido pela capacidade de preservação das tradições africanas em solo baiano.¹³²

Apesar de se observar nos dias de hoje uma certa disseminação de determinados símbolos e práticas relacionadas com o candomblé, vale lembrar que esta prática religiosa só pode ser devidamente compreendida no contexto das relações entre raça e classe social, que, em Salvador, estão profundamente marcadas pelo passado escravista e patriarcal e pela condição de exclusão da população de origem africana. Como afirma Beatriz Góis Dantas, na história do candomblé e das relações raciais tanto as teses que ressaltam a cordialidade quanto as que ressaltam o conflito nas relações étnicas (delimitadoras de campos

¹³¹ Em geral, como afirma Beatriz Dantas, este tipo de formulação se fundamenta ou descamba em movimento de "busca das origens" e de afirmação da autenticidade, na construção do exótico... Há um intenso debate acerca da noção de pureza e originalidade no candomblé, particularmente o de origem iorubá, considerado como mais "autentico", aquele que teria preservado a mais pura tradição africana.

¹³² *"O termo yorùbá", escreve S.O. Biobaku, 'aplica-se a um grupo lingüístico de vários milhões de indivíduos'. Ele acrescenta que, 'além da linguagem comum, os yorúbá estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome.'* A. E. Ellis mencionou-o, judiciosamente, no título do seu livro *The yorùbá speaking people* ('Os indivíduos que falam o iorubá'), dando a significação de língua a uma expressão que teve a tendência de ser posteriormente aplicada a um povo, a uma nação ou a um território." (VERGER, 1981:11.) Nos dias de hoje, esse idioma e esse povo fazem parte das repúblicas da Nigéria e do Benin. *"Ao lado do haússa, o ioribá é uma das mais importantes línguas da Nigéria, sendo falado por aproximadamente 25 milhões de pessoas naquele país e por milhões de descendentes de escravos africanos em países onde houve algum espaço para a cultura iorubá sobreviver, como no Brasil, na forma conhecida como nagô, e em Cuba."* (VERGER, Ewe, 1995:9.)

teóricos bastante distintos) são insuficientes, incompletas e não explicam de forma satisfatória os processos e relações raciais no Brasil.¹³³ Prefaciando Dantas, Peter Fry afirma: "*a história da formação das relações raciais é seguramente uma história de conflitos e alianças entre brancos e negros, uma complexa e intrincada trama de oposições e convivências, de ódio e paixões, de repugnâncias e acolhimentos*" (FRY, 1986:14).

Tradicionalmente, o candomblé buscou em figuras de projeção social o apoio necessário à sua proteção, o que gerou uma série de vínculos entre os praticantes desta religião e representantes das elites locais, como intelectuais e políticos — alguns de projeção no cenário nacional. Desta maneira, a repressão policial e o mais recente "reconhecimento" ou "aceitação" de parcelas da elite local fazem igualmente parte do universo do candomblé.¹³⁴ Essa história de acordos e conflitos tem como pano de fundo não apenas condições sociais de existência e culturas diferentes, mas explicitam formas assaz diversas de ser, conhecer e reportar-se ao mundo. Desta maneira, tal história de acordos e conflitos é também uma história da exclusão e justaposição de distintas formas de vivenciar, experimentar e conceituar a sociedade e a

¹³³ Sem dúvida, a compreensão do processo civilizatório brasileiro está impregnada de polêmica. E, quando se trata de compreender o universo simbólico do candomblé, deparamo-nos com sentimentos, crenças e simpatias profundamente arraigados. Muitos, afinal, são aqueles que, ao elegerem o candomblé como objeto de estudo, terminam por apaixonar-se, quando não se transformam em adeptos. A diluição da fronteira entre sujeito e objeto de estudo parece ser, afinal, quase um desígnio dos que buscam racionalizá-lo. Um exemplo em que se associam trabalho acadêmico e filiação religiosa é o de Pierre Verger, pesquisador de origem francesa que dedicou sua vida à etnologia do Candomblé e se tornou Pierre Fatumbi Verger. Fatumbi: "*aquele que nasceu de novo (pela graça de) Ifá*" (Cf. VERGER, 1981:7).

¹³⁴ A propósito, o ministério da cultura deu recentemente o primeiro passo para o tombamento do terreiro de candomblé Ilê Axe Opô Afonjá, fundado em 1910. O ministro Francisco Weffort, "*depois de visitar algumas dependências, presenciar uma apresentação de capoeira e conversar com mãe Stella, disse que seu ministério já tombou 500 igrejas católicas, enquanto os terreiros tombados como parte do patrimônio cultural e histórico são poucos*". Ainda segundo a reportagem, "*mãe Stella revelou que temia tomar o terreiro, mas o medo de o terreno ser invadido acabou sendo maior e hoje, analisando melhor, percebeu que a proposta do Ministério da Cultura é boa para toda a comunidade. (...) A ialorixá garantiu que o tombamento não alterará os rituais, porque o poder não vem dos humanos e sim da divindade.*" (A Tarde, 16/12/1998.)

natureza. Buscaremos assim discutir as relações entre águas e candomblé, de modo que se explicita como esta prática religiosa questiona a objetivação da natureza e da sociedade e, nesse sentido, redefinem-se as relações entre tradição e pós-modernidade.

Não queremos afirmar um deslocamento, uma dissociação de tal prática religiosa do atual contexto econômico e social. Tal formulação seria de uma ingenuidade sem medida. A subsistência dos grupos sociais praticantes e a própria atividade religiosa demandam recursos que não poderiam advir de outra fonte senão da inserção no mercado de trabalho e nos circuitos, ainda que marginais, da economia local. Existe ainda um sistema de troca monetarizada em torno dos serviços prestados no candomblé que alimenta e garante a subsistência de seus praticantes.¹³⁵ Vale lembrar mais uma vez que o projeto de desenvolvimento da "economia do lúdico" tem como um de seus fundamentos a comercialização de atributos e elementos culturais de origem negra, inclusive do candomblé.¹³⁶

Em todo caso, não discutiremos aqui o significado das formas de integração e resistência desenvolvidas por estes segmentos sociais em sua história mais recente (o que certamente nos conduziria por outros caminhos), pois visamos tão-somente a identificar, no universo do candomblé, elementos, práticas e concepções que, em sua origem e na prática cotidiana, explicitem sua compreensão peculiar das águas e da natureza. Desta maneira, a referência às águas e ao candomblé situa-se no contexto do debate sobre o significado deste elemento e da natureza no âmbito desta prática religiosa e cultural. Consideramos então que o questionamento da concepção de natureza enquanto *vital machine* e

¹³⁵ A este respeito e a título de exemplo, vale lembrar a recente contratação dos serviços de uma mãe-de-santo baiana, residente em Manhattan, por uma corretora americana para dar um "descarrego" no prédio da Bolsa de Valores de Nova Iorque. Com efeito, segundo consta, após a realização do trabalho, as cotações subiram.

¹³⁶ Há um extenso e fervoroso debate no âmbito do movimento negro e mesmo no campo teórico das ciências sociais (particularmente, na antropologia) em torno das relações entre tradição e mudança. Entretanto, não nos reportaremos a ele para não nos desviarmos do nosso objetivo central.

no âmbito desta prática religiosa e cultural. Consideramos então que o questionamento da concepção de natureza enquanto *vital machine* e espetáculo pode fundamentar-se em elementos fornecidos por práticas religiosas como o candomblé e também pela moderna neurobiologia. Afinal, o já citado caso *Phineas P. Gage* não nos aproxima em muito de uma concepção unitária da sociedade e natureza, entre ser e mundo, da qual o candomblé pode ser um exemplo? A recusa ao gnosticismo tecnológico não nos conduz a associar elementos da tradição a conquistas da pós-modernidade?¹³⁷

Isto implica em ter como pressuposto as questões colocadas por Simondon acerca da constituição das ciências, religião e senso comum e, por extensão, das noções de objetividade que têm fundamentado a ciência ocidental. As relações entre candomblé e natureza indicam que tais termos não são radicalmente distintos e que suas diferenças não podem ser superadas apenas pela redução da razão à emoção (ou vice-versa); apontam ainda para a busca de uma natureza não secundarizada, estandarizada, e para a recomposição de unidades perdidas, com a negação do fim da natureza. Nesse contexto, a tradição não é um "obstáculo" a ser superado, um resíduo a ser positivado, senão uma "marca", uma possibilidade de ser, simultaneamente, tradicional e moderno.

Tais questões, suscitadas pela dimensão paradigmática da crise ambiental das sociedades produtoras de mercadoria, tornam-se mais instigantes quando constatamos que o candomblé sempre se furtou a uma abordagem que o reduzisse à mera condição de objeto de estudo. Em certa medida, a antropologia, na sua tentativa de pensar o "outro", não tem sido exatamente bem sucedida, porquanto se reporta ao candomblé com as tradicionais armas da racionalidade científica, que

¹³⁷ Certamente, tal articulação é complexa e implica na aceitação e recusa de traços e elementos associados ao universo religioso do candomblé e de práticas culturais nas quais ele se encontra inserido (a exemplo da rígida hierarquia e relação de obediência entre seus adeptos).

todavia compromete ou inviabiliza, antecipadamente, a percepção desta prática religiosa. Segundo Júlio Braga, aquele que se aproxima desse universo religioso tem sempre a necessidade de verbalizar, racionalizar, e isto é muito evidente para quem "está de dentro". Ressalta ainda Braga: quem vive o candomblé não "verbaliza nada", melhor dizendo, não se expressa nos termos da racionalidade cartesiana: *"este discurso é todo um discurso teórico, de fora para dentro. Não estou recriminando. Às vezes, o discurso de fora para dentro alcança a subjetividade contida na objetividade do cotidiano e passa a ser o porta-voz de um discurso interrompido internamente. Nunca vi ninguém do candomblé falar de élan vital bergsoniano, da unidade entre sagrado e profano, da metafísica, da dimensão sem fronteiras da noção de axé, da relação de dois mundos, esse é um discurso que vem de fora... Porém, acho interessante, porque os antropólogos e sociólogos, sobretudo os que fazem tese e defendem-na em São Paulo, terminam se transformando em teólogos da religião afro-brasileira. Os teólogos pagãos. E força (difícil) é aceitar essa realidade, porque eu próprio, se não sou vítima disso, sou um teólogo em função dos livros que escrevi."*¹³⁸

Estas questões apresentam-se ainda como mais desconcertantes quando relacionadas à desconstrução teórica sugerida por Gilbert Simondon, com a necessidade de tecer uma outra formulação acerca da sociedade, tecnologia e natureza, de sujeito e objeto do conhecimento. As relações entre candomblé e águas podem apresentar-se então como

¹³⁸ "Há um problema colonialista nisso tudo. Isso é muito interessante, porque, quando você faz uma tese nesse nível, você sente necessidade absoluta de usar estes conceitos. Só que eles às vezes trazem noções que são exteriores e que são impostas. E estes conceitos, posto que concatenados em uma construção racional, eles precisam também de uma racionalização desse cotidiano religioso, que necessariamente não tem que ter. Então, tem livros (não vou citá-los por uma questão de ética) que terminam racionalizando tanto o candomblé que, às vezes, quando faço minha leitura, termino sentindo-me fora dele. Isto porque a própria noção de religião é construída a partir do modelo europeu. E pra entender essa noção em outro contexto, no contexto da alteridade, você termina por impregnar este universo sagrado com estas noções, imprimindo estas noções para que dali surja a interpretação. Na verdade, o bom seria que não existissem antropólogos e sociólogos no mundo e que as pessoas simplesmente vivessem. Mas a realidade é que essas interpretações terminam por reforçar essa sacralidade, ou por aceitação plena ou por rejeição absoluta. Porque nenhuma das duas posições provoca um estado de permanência desse sagrado." (BRAGA, 1997, Ent.)

contraponto entre as lógicas da escassez e do espetáculo, como uma recusa à crise que decreta o fim da natureza e, também nesse sentido, Salvador mostra-se única e instigante.

águas e candomblé

A afirmação da peculiaridade do significado das águas no candomblé, ainda que delimite campos, situa-nos num amplo universo de milenares práticas religiosas e, simultaneamente, num conjunto de experiências caracteristicamente mágicas e míticas. Eis aqui nosso desafio: qualificar tais relações situando-nos fora da dualidade razão e desrazão, ressaltando sua positividade e situando a peculiaridade de tais relações diante de tantas outras práticas religiosas para as quais as águas se constituem em elemento simbólico; voltemos, então, a Simondon, que nos auxiliará na caracterização deste universo.

Talvez possamos iniciar reafirmando o princípio de *individuação* e a noção de *fase* exatamente para descartar qualquer possibilidade de qualificação do universo mágico como um modo de ser ou de reportar-se ao mundo a ser superado pela racionalidade contemporânea (que, ao contrário, sói afirmar de processos históricos de forma linear ou cumulativa, como etapas a serem superadas). Assim, o universo mágico do candomblé não é um resíduo, uma marca do passado a ser eliminada, mas exemplo de modos de ser que recusam determinadas dualidades, pelos quais, portanto, *res cogitans* e *res extensa* se constituem em dimensões que se excluem mas também se interpenetram, de modo que sociedade e natureza podem ser concebidas de forma unitária. Mais uma vez reafirmamos ser necessário constituir uma genealogia de processos ou relações sociais sem o fundamento de uma teoria da história na qual a transformação envolva *necessidade*, porque nela se confundem progresso técnico e progresso humano e o mundo mágico seria descaracterizado pela simples alusão à racionalidade. Importa frisar que, para Simondon, o mundo mágico é pré-técnico e pré-religioso, sendo a

técnica e a religião o resultado de um deslocamento entre fundo e figura, entre representação e mundo. A religião e a técnica são, portanto, o resultado da ruptura de uma rede que vinculava o homem ao mundo, e nesta desvinculação a figura se fragmenta e o fundo se universaliza: divindade e técnica, homem e mundo adquirem então o estatuto de sujeitos e objetos.

A simbologia das águas no candomblé descortina um universo mágico, guardando similaridades com o significado que as águas adquirem em religiões as mais tradicionais. Em geral, a análise comparativa entre candomblé e outras práticas religiosas encontra resistências. Recorre-se quase sempre a duas ordens de razões: por um lado, destaca-se a irreducibilidade dos elementos a serem comparados e argúi-se que a compreensão de universos míticos prescinde de comparações; por outro lado, é comum o ater-se à necessária vinculação entre a representação e as condições de sua produção. Não entraremos no mérito desses argumentos, que nos parecem adequados. Entretanto, concordamos com Mircea Eliade quando afirma a universalidade de determinadas representações e o comum significado que determinados elementos da natureza adquirem em sociedades as mais diversas. Desta maneira, a despeito de determinadas diferenças, algo de comum perpassa a existência desses povos, a saber, o fato de que *"tanto uns como outros vivem num Cosmos sacralizado"* (ELIADE, s.d:31).

Eliade nem sempre faz uma distinção muito clara entre o mundo mítico e o religioso e caracteriza ambos (em contraposição ao mundo profano) como um mundo no qual o homem vivencia a natureza como algo que nunca se esgota em si mesma, que exprime alguma coisa que o transcende. Sua forma de abordar o universo religioso aproxima-se das formulações de Simondon à medida que procura caracterizar o universo religioso sem reforçar a dualidade entre razão e desrazão. Ele estabelece um outro recorte, fala-nos das formas de ser no mundo, de duas dimensões possíveis da existência humana: a sagrada e a profana. Além disso, estes modos de ser não são excludentes para ele, sendo a maior

demonstração disto o fato de o homem moderno não ter excluído do seu cotidiano o comportamento religioso e mágico.¹³⁹ Neste universo, o "sobrenatural" está indissoluvelmente ligado ao "natural" e a "*sacralidade é uma manifestação completa do ser*" (ELIADE, s.d:147). Por 'sagrado' Eliade conceitua aquilo que é de "ordem diferente", uma realidade que não pertence propriamente a este mundo, conquanto se materialize no mundo profano. Desta maneira, a "*pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são hierofanias, porque 'mostram' qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o 'ganz andere'*" (ELIADE, s.d:128). A sacralidade manifesta-se no modo de ser da pedra, elemento revelador da sua verdadeira essência, e a hierofania é assim a possibilidade de um ser transformar-se no *outro* sem deixar de ser ele mesmo. O homem religioso vivencia pois o espaço diferenciando-o.

Ao instituir um "ponto fixo", o homem estabelece uma orientação, torna-se capaz de "fundar o mundo". Em contraposição, "*a experiência profana mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível uma verdadeira orientação, porque o "ponto fixo" já não goza de estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. A bem dizer já não há "Mundo", há apenas fragmentos de um Universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de "lugares" mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda a existência integrada numa sociedade industrial.*" (ELIADE, s.d:38.) Este universo religioso é amiúde povoado por elementos oriundos da mitologia, de recorrentes celebrações do

¹³⁹ Para Eliade, "*não nos incumbe mostrar por que processos históricos e em consequência de que modificações do comportamento espiritual o homem moderno des-sacralizou o seu mundo e assumiu uma existência profana. Para o nosso propósito basta constatar que a des-sacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, e que, por consequência, este último sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas.*" (ELIADE, s.d:27.) Vale lembrar que Gilbert Simondon vai ao encontro da gênese desse processo de dessacralização ao construir uma genealogia do objeto técnico, ao buscar recompor os elementos que conferem unidade ao mundo mítico.

começo, de regresso ao *illud tempus*, de atualização de eventos socialmente importantes.¹⁴⁰

A noção de que as águas precedem a toda e qualquer forma e estão associadas à criação parece universal e faz-nos retomar uma tese de Mircea Eliade, a de que as águas apresentam idêntico significado nas mais variadas sociedades. As águas no candomblé, como em religiões milenares, significariam o "*princípio do indiferenciado e do virtual, fundamento de toda manifestação cósmica, as águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam, por regressão ou cataclismo. Elas foram no princípio, elas voltarão no fim de todo ciclo histórico ou cósmico; elas existirão sempre – se bem que nunca sós, porque as águas são sempre germinativas, guardando na sua unidade não fragmentada as virtualidades de todas as formas.*" (ELIADE, 1993:153.)

Tal simbolismo das águas gira em torno das noções de fonte de vida, meio de purificação e regenerescência. "*Numa fórmula sumária, poder-se-ia dizer que as águas simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são fons et origo, a matriz de todas as possibilidades de existência.*" (ELIADE, 1993:153.) Elas representam, pois, a informalidade, a virtualidade, a infinidade dos possíveis, a promessa de desenvolvimento. Encontramos em diferentes culturas formulações sobre a água como fonte primeira de vida, a "*matéria-prima a Prakriti*:"

¹⁴⁰ "A palavra mito vem do grego *mythos* e deriva de dois verbos: do verbo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar)." (CHAUÍ, 1995:28.) Nesse sentido, cada primavera é uma primavera "eterna", um novo começo, o início de uma "nova vida"; assim, o homem transcende o tempo, e vive para além da história. A História subordina-se à natureza e nela se dilui. Nesse universo, o princípio da vida e da fertilidade (o nascimento e a morte, a mudança das estações, a chuva e o brilho do sol) é uno e indivisível; e os ritos são a forma de regular e celebrar a existência. Talvez seja possível, como o faz Augras, afirmar que o mito é uma forma de revelação da realidade humana. Ainda que se reporte aos elementos da natureza, o mito manifesta tensões as mais violentas, dilemas os mais profundos, sentimentos que residem no coração do homem, ele que também é natureza. (Cf. AUGRAS, 1983:15.) Decifrar o mito é decifrar-se. "Abrir-se ao mito é ouvir ressoar dentro de si o eco de antigas provocações, reinventar significações esquecidas, reconhecê-las como aspecto do mesmo mundo humano." (AUGRAS, 1983:15.)

Tudo era água, *dizem os textos hindus*; as vastas águas não tinham margens, *diz um texto taoista. Bramanda, o Ovo do mundo, é chocado à superfície das Águas. Da mesma forma, o Sopro ou Espírito de Deus, no Gêneses, pairava sobre as águas.*"¹⁴¹

O uso das águas no processo de iniciação é uma regra no cristianismo com a imersão nas águas, com o batismo como uma forma de redenção da alma, de perdoar os pecados. Tertuliano considera a água a matéria fecunda e singela escolhida pelo Espírito Divino, o elemento que possui virtudes purificadoras, possibilita o renascimento, a renovação e apaga as infrações e toda a mácula. O batismo, também uma forma de iniciação, possibilita o apagar de determinado momento da história, o surgimento de um homem ou civilização novos. O dilúvio tem exatamente o significado de destruição e morte de uma era e o ressurgimento de uma outra civilização. A imersão nas águas equivaleria ao ressuscitar de Cristo após sua deposição no santo sepulcro e sua descida às entranhas da terra. Na Bíblia, os acontecimentos e encontros mais significativos se dão em torno de rios, poços e fontes; e, na caminhada dos hebreus, a água se constitui em

¹⁴¹ CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982:15. A mitologia grega é repleta de figuras aquáticas e muitos são os vestígios de culto de rios, fontes e lagos na Grécia antiga e entre os povos indo-europeus. Os deuses fluviais helenos são representados por touros, sendo o mais conhecido Aqueloos (cujo significado mais provável era "a água"), considerado por Homero como a divindade de todos os rios, dos mares e das fontes. "*Algumas destas figuras alcançaram lugares importantes na mitologia ou na lenda, como é o caso de Tétis, ninfa marinha, de Proteu, Glauco, Nereu e Tristão, divindades netunianas cuja figura denuncia uma imperfeita origem nas águas, com os seus corpos de monstros marinhos, caudas de peixe, etc. Vivem e reinam nas profundezas marinhas. Semelhantes ao elemento de que só imperfeitamente se destacaram sem que nunca o conseguissem definitivamente, essas divindades são estranhas e caprichosas; fazem o bem e o mal com igual ligeireza, mas o mal com maior freqüência, como o mar. Vivem, mais do que os outros deuses, para além do tempo, para além da história. Muito próximas da origem do mundo, só ocasionalmente participam de seu destino. A sua vida é talvez menos divina do que a de outros deuses, mas ela é mais igual e solidária com o elemento primordial que representam.*" (ELIADE, 1986:166.) As ninfas gregas (divindades de todas as águas correntes, fontes e nascentes), Posídon (o mar ondulante e enfurecido) e as incontáveis associações entre animais e símbolos aquáticos, como dragões, serpentes, conchas e delfins, que escondidos nas profundidades das águas regulam a fecundidade do mundo e o destino das pessoas, são representações disseminadas nas mais variadas culturas e em tempos imemoriais (Cf. ELIADE, 1986:161).

centro de paz e de luz, em oásis. O nômade reza e suplica pela água e a hospitalidade requer água fresca ao visitante, que seus pés sejam lavados e que assim lhe seja assegurada a paz e o repouso. "A água se torna símbolo da vida espiritual e do Espírito, oferecidos por Deus e muitas vezes pelos homens. Jesus retoma esse simbolismo no seu diálogo com a samaritana: Aquele que beber da água que eu lhe darei não terá mais sede... A água que eu lhe darei se tornará nele fonte de água a jorrar em vida eterna." (João, 4, especialmente versículo 4, apud CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982:17.) Assim, "o Antigo Testamento celebra a magnificência da água. O Novo receberá esse legado e saberá utilizá-lo." (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982:15.)

Na tradição judaica e cristã, a água é a origem da criação, a matriz de todas as coisas. Citando os patrísticos, particularmente Tertuliano, Eliade fala-nos das propriedades das águas: *"Primeiro foi a água 'centro do espírito divino, que a preferia então a todos os elementos... Foi à água, em primeiro lugar, que foi ordenado que produzisse criaturas vivas... Foi a água que primeiro produziu o que tem vida, para que o nosso espanto cessasse quando um dia ela concebesse a vida no batismo. Na formação do próprio homem Deus empregou a água para consumir sua obra. É verdade que a terra lhe forneceu a substância, mas a terra teria sido incapaz de fazê-lo se não fosse úmida e dissolúvel... Por que aquela que produz a vida da Terra não produzirá também a vida do Céu? Toda a água natural adquire, pois, pela antiga prerrogativa que lhe foi consignada na sua origem, a virtude de santificação no sacramento, contanto que Deus seja invocado para este fim. Logo que pronunciam as palavras, o Espírito Santo, descendo dos céus, paira sobre as águas que ele santifica pela sua fecundidade; as águas santificadas deste modo impregnam-se por sua vez da virtude santificante... Aquilo que outrora curava o corpo cura agora a alma; o que dava saúde no tempo dá a salvação na eternidade..." (ELIADE, 1986:161)*

A exaltação das águas como fonte de vida, força e pureza é também exemplarmente ilustrada no Rig Veda:

*" Vós, as Águas, que reconfortais,
trazei-nos a força,
a grandeza, a alegria, a visão!...
Soberana das maravilhas,
regente dos povos, as Águas!...
Vós, as Águas, dai sua plenitude ao remédio,
a fim de que ele seja uma couraça para meu corpo,
e que assim eu veja por muito tempo o sol!...
Vós, as Águas, levai daqui esta coisa,
este pecado, qualquer que ele seja, que cometi,
esse malfeito que fiz, a quem quer que seja,
essa jura mentirosa que jurei."¹⁴²*

No universo do candomblé, a água é o elemento primordial a partir do qual todas as coisas se estruturam; as águas purificam, regeneram, curam e realizam desejos. Como afirma Sodré, *"se eu quisesse resumir, até fazer um certo reducionismo, eu diria que o universo é água"* e *"(...) o candomblé compreende a água como princípio de tudo."*¹⁴³ Encontramos nas lendas africanas dos Orixás a universal noção das águas primordiais, do oceano das origens, que situa nas águas o poder cósmico: Olódùmarè, o Deus Supremo dos nagôs, que residia no além de um mundo que ainda não existia, ordena a Olofin-Odudua que desça até as extremidades de quatrocentas mil correntes e, de onde se vê uma extensão d'água sem limites, abra o saco da criação, deixando escorrer daí uma *"substância estranha de cor marrom. Essa substância*

¹⁴² Apud CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982:15.

¹⁴³ SODRÉ, 1997, Ent. A consideração de que o candomblé se situa na fronteira entre as formas religiosas e mágicas de vivenciar o mundo aproxima-nos de formulações pré-socráticas acerca da unidade e diversidade do mundo. Em interessante artigo sobre "A água e a vida", José Carlos Bruni discute a afirmação de Tales de Mileto *"tudo é água"*. Em primeiro lugar, ele se atém à dimensão propriamente filosófica desta formulação. Esta teria sido a afirmação fundante da filosofia ocidental, o marco da superação do pensamento mítico e do senso comum, que compreendem o mundo como multiplicidade e diferença, *"longe de qualquer unidade"*. Com tal proposição, afirmar-se-ia a "unidade do ser", o *"pensamento de que apenas um é"*. Em seguida, Bruni tece considerações sobre as dimensões "material" e "simbólica" das águas. (Cf. BRUNI, 1994:53.)

forma um montículo na superfície da água. É a terra."¹⁴⁴ Este lugar será só dos *Imalés*, lugar onde estes serão numerosos, onde *"cada um será um chefe e terá um lugar só para si"* (VERGER, 1985:83). Como afirma Sodré, *"na sociedade africana existem muitos mitos, muitas lendas em relação às águas. Águas que se manifestam de várias maneiras. Desde a água-lama, que é o princípio da vida, que é de Nanã, até a água que ingerimos, até os elementos que estão dentro da gente em forma de líquido."* (SODRÉ, 1997, Ent.)

No candomblé praticado em Salvador, as águas abrem e fecham o ciclo de comemorações e estão presentes em muitos dos seus ritos. *"As águas são importantes porque elas abrem a casa do candomblé, fazendo despacho de rua. Ela purifica as pessoas quando você faz um cortejo fúnebre, ela está presente no cotidiano da maceração das folhas, ela purifica seu corpo."* (SODRÉ, 1997, Ent.) As águas estão presentes no candomblé de várias formas, *"(...) de várias maneiras, até no cozimento dos alimentos, na quartinha, nos banhos de purificação, na ingestão de determinados produtos. Eu estou falando também de líquidos, do sumo de uma folha, de uma fruta, do recolhimento de determinada substância. O candomblé gira muito em torno da terra e da água, das coisas da natureza."* (SODRÉ, 1997, Ent.)

¹⁴⁴ VERGER, 1985:86. Interessante notar a observação de Verger acerca do "lugar" onde reside Olódumarè. Ao contrário do Deus cristão, cuja residência seria o céu, Olódumarè reside no Òrum-além situado embaixo da terra. E isto pode ser comprovado durante *"as oferendas aos orixás, quando o sangue dos animais sacrificado é derramado no ójúbo, um buraco cavado na terra, em frente ao local consagrado ao deus, e os olhares se voltam para o chão e não para o céu"* (VERGER, 1981:22). Juana Elbein dos Santos reafirma essa interpretação quando se atém ao estudo do sistema religioso e concepção de mundo dos nagôs: *"os nagô concebem que a existência transcorre em dois planos: o àiyé, isto é o mundo, e o òrum, isto é o além. O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os ará-àiyé ou aráyé, habitantes do mundo, a humanidade. O òrum é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada — ode òrum — habitada pelos araòrun, habitantes do òrum, seres ou entidades sobrenaturais."* (ELBEIN DOS SANTOS, 1984:53-54.) Originalmente, estes mundos não se separavam e seus habitantes (orixás e homens) podiam circular entre o àiyé e o òrum. Foi a violação de uma interdição que separou os dois mundos e desdobrou a existência de tal forma que os humanos não mais *"têm a possibilidade de ir a òrum e voltar de lá vivos"* (ELBEIN DOS SANTOS, 1984:53-54).

Júlio Braga afirma que, embora não se encontre no universo do candomblé uma verbalização acerca das águas, elas são, de fato, importantes: *"Os orixás estão diretamente relacionados com as águas porque representam esse fragmento do universo. Águas, quaisquer que sejam essas águas. A água do mar, as águas doces, a água de poço ou empoçada, a água enlameada."* (BRAGA, 1997, Ent.) *"Você sente a necessidade da água na composição do ebó, para a trituração das folhas, a água com que se lava a cabeça no momento da iniciação; enfim, a água é uma presença absoluta, ela está em todos os instantes do ritual e da construção desse universo sagrado dos candomblés."* (BRAGA, 1997, Ent.) A seu modo, o candomblé reatualiza noções centrais: os significados das águas como elemento primordial que precede a criação, como fonte de vida, elemento de regeneração e purificação.

Tal mitologia das águas, porque dotada de uma certa universalidade, ilustra e ajuda a compreender uma série de práticas nos candomblés em Salvador. A noção de água primordial, que purifica e reintegra o homem em uma outra condição, é reafirmada nos processos de iniciação. O processo de formação de uma pessoa no candomblé, cuja duração tem se reduzido ao longo dos anos, envolve uma série de obrigações e rituais. A iniciação ("feitura" ou "assento do santo") implica em preparar uma inicianda ou iniciando de forma a torná-la apta a ser veículo do orixá. A mãe ou pai-de-santo confirma, por adivinhação, o orixá de determinada inicianda e, a partir de então, o pretendente deve render-lhe homenagem, abster-se de relações sexuais e observar certos tabus alimentares nos seus dias da semana. *"Depois de preparadas as suas vestimentas sacerdotais, a pretendente passa algum tempo morando no candomblé. Logo ao chegar toma um banho de folhas ao ar livre, sob a direção da mãe, e muda a roupa profana por uma totalmente nova — uma cerimônia de purificação. Em seguida passa pelos atin, folhas para limpar o corpo, de acordo com o seu orixá, e por um período de treinamento, aprendendo a cantar para os orixás, a reconhecer os toques dos atabaques, como o alujá de Sangó e o ópanije de Ômolú (...).*

Depois num determinado dia, o alabê toca para o santo da pretendente 7, 14 ou 21 cantigas, até que o ôrixá se manifeste — uma nova confirmação da identidade do ôrixá. (...) Então os pretendentes entram para a camarinha, já com os nomes de iaôs, e são submetidas a epilação, que em alguns candomblés é total (...). Depois disso terão a cabeça friccionada com a água dos axés e pintada de azul ou branco (...). No interior da camarinha, as iniciandas devem passar 17 dias, completando a sua educação religiosa, em absoluto retiro espiritual. (...) Durante o período de iniciação, as iaôs devem tomar banho de madrugada, na fonte ou no riacho mais próximo, com a assistência apenas da mãe e das suas auxiliares imediatas (—). Afinal, a mãe escolhe a data para o ôrunkó — o dia em que os orixás devem dar o nome — uma das cerimônias mais apreciadas do candomblé. (...) Depois da festa, pela madrugada, a roupa suja da iaô é conduzida para a fonte — mais uma cerimônia de purificação. Em seguida ao ôrunkó, as iniciandas começam a gozar de relativa liberdade (...)." (CARNEIRO, 1981:116.) O processo de iniciação não se encerra então e apresenta muitos desdobramentos até que os trabalhos estejam completos. A antiguidade no candomblé é um requisito essencial para atingir determinados postos e muitos são os ritos de passagem até que se chegue à condição de mãe-de-santo.

Detendo-nos no processo de iniciação, um dos seus momentos mais expressivos é quando o iniciando busca a sua água: "*Há um momento, que é o momento primeiro da iniciação, em que um grupo de líderes religiosos acompanha, em uma procissão silenciosa, esse candidato, esse iniciando, esse iaô até essas águas onde ele deve tomar o banho de purificação (...).*" Desta maneira, "*o primeiro gesto do iniciando é buscar sua água. Ir à fonte, todo de branco, tomar o banho, se purificar e trazer sua água primordial. (...)*" Poderia dizer que essa água primordial representa a volta do homem ao universo natural e as folhas vão compor, entre outras coisas, uma parte essencial do seu alimento sagrado. É a água que ele bebe com essas folhas, a água de abú. A água das folhas. São águas que trazem, por força da presença destas folhas, um poder muito grande, e que essas pessoas são obrigadas a

beber. Quando você bebe, você bebe não somente a água mas também as forças das plantas contidas no sumo." (BRAGA, 1997, Ent.)

A iniciação é o processo de aprendizado e purificação, a superação de determinado estado e tipo de vida e renascimento e reintegração em uma outra condição. As águas aparecem então como o elemento que vai possibilitar a diluição, a dissolução da forma, do pretérito, e fazer emergir o Ser purificado e novo. *"Na verdade, a noção de iniciação está muito mais presa à noção de renascer, mais do que de morrer. Na cosmovisão do povo-de-santo, a iniciação implica na morte de uma vida que você levava em um contexto, se não profano, ao menos em um contexto não sagrado. Seria o renascer de uma vida em que o indivíduo, para participar de um universo mágico religioso, redefine sua relação com a natureza."* (BRAGA, 1997, Ent.) O iniciando renasce socialmente a partir de uma reintegração com a natureza. *"Você relaciona isto com a noção do sagrado, pois para o candomblé a natureza é sagrada. Melhor dizendo, a natureza não comporta essa dicotomia entre o sagrado e o profano. A natureza é sagrada e o renascer para o candomblé é o retorno ao sagrado e, por consequência, o retorno à natureza — natureza que é o símbolo maior dessa noção de sagrado no candomblé."* (BRAGA, 1997, Ent.)

Muitos no candomblé são os usos das águas que, no dia-a-dia, reatualizam sua função purificadora. *"Primeiro, todo pai e mãe-de-santo tem a obrigação diária de jogar água na porteira. A água tem esse poder mágico de interceptar as impurezas que eventualmente possam vir de fora ao abrir o portão central da casa. Então você joga água."* (BRAGA, 1997, Ent.) Como lembra Edison Carneiro, *"os ògãs usam o copo d'água para limpar os seus passos"* e *"as filhas quando sentem necessidade de purificação, fazem bôrí (dão de comer à cabeça) ou lavam as suas contas"*. A mãe ou o pai-de-santo *"faz uma mistura de ôbi, ôrôbô, ôri e limo da Costa, que esfrega sobre o crânio da filha, e em seguida faz correr sobre sua cabeça (e, portanto, sobre o orixá) o sangue dos animais prediletos do deus, sacrificados no momento. (...)* A lavagem das contas

(que representam os orixás das pessoas), com sabão da Costa e as folhas especiais do deus, é outra cerimônia de purificação muito comum, com o mesmo resultado do borí." (CARNEIRO, 1961:106.) Carneiro lembra ainda que homens e mulheres vão anualmente purificar o corpo e o espírito na misteriosa fonte de São Bartolomeu, *"uma pancada d'água, escondida na floresta, que cai do alto de uma penedia batida por ligeiro raio de sol, em que por vezes surge a serpente do arco-íris"* (CARNEIRO, 1961:106).

As "águas de Oxalá" são um dos eventos mais importantes no candomblé.¹⁴⁵ Esta cerimônia integra o conjunto de eventos comemorativos distribuídos ao longo de algumas semanas. Sete dias após a retirada dos axés de Oxalá do seu *pejé*, em uma sexta-feira, tem lugar a cerimônia de lavagem de Oxalá. As pessoas chegam ao terreiro à noite de quinta-feira. Antes da aurora, vestidos de branco e em silêncio, após o obí e a lavagem da cabeça de cada um, as pessoas dirigem-se em cortejo à fonte para buscar a água de oxalá. Os sacerdotes armam uma barraca de palma na qual depositam a pedra de oxalá que, arrodeada dos "assentamentos" de oxalá e dos filhos das casa, é banhada com a água trazida nas quartinhas (vasilhas de barro). Como afirma ebomi Cidália, as águas de Oxalá vêm da fonte: *"não se tira nem de rio, nem de lagoa, nem de nada, é de uma fonte"* (SOLEDADE, 1997:Ent.). A lavagem de escadarias de igrejas (em especial, da Basílica do Senhor do Bonfim — evento que mobiliza toda a cidade) é uma versão sincretizada das "Águas de Oxalá".

Segundo Verger, *"descendentes africanos, movidos por um sentimento de devoção, tanto ao cristo quanto ao deus africano, fizeram uma aproximação entre as duas lavagens: a dos axés de Oxalá e aquela do solo da igreja que leva o nome católico do mesmo orixá"* (VERGER,

¹⁴⁵ Vide representação de Carybé a seguir.

1981:261). A prática da lavagem de escadarias de igrejas e ruas tem se disseminado e se associado a diferentes comemorações, sempre com expressiva participação popular em Salvador.

O significado das águas no candomblé começa a diferenciar-se em relação aos referidos textos religiosos e a ganhar uma dimensão propriamente mágica quando passamos a deter-nos nas relações entre as águas e demais elementos da natureza, como folhas e terra, e assim na relação entre águas, candomblé e natureza. Nesse contexto, a dimensão religiosa de determinados ritos e relações cede lugar a uma concepção predominantemente mágica e mítica da natureza e é exatamente quando tais diferenças aparecem que contradições entre religião e magia se revelam. Vários são os registros de que, ao longo dos tempos, a igreja católica frequentemente se confrontou com os cultos das águas que não estivessem circunscritos no seu universo religioso. Os "desvios pagãos" sempre se constituíram em ameaça e há quem afirme que "*a magia espreita o sagrado para pervertê-lo na imaginação dos homens*" (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1982:15). Mas é exatamente nesse universo de práticas que fogem a este terreno comum que a relação entre águas e candomblé ganha especificidade.

A dimensão mágica das águas no candomblé revela-se na qualificação das águas (as salgadas, para onde convergem as impurezas, e as doces, o verdadeiro elemento de purificação, as águas que correm, as águas paradas); revela-se pois na busca de uma natureza não secundarizada e na sacralização do "tempo" da natureza, na encarnação do orixá (manifestação das forças da natureza, do coletivo social e elemento de mediação entre o natural e o sobrenatural) e na formulação da noção de axé, elemento que perpassa e expressa a indivisibilidade do ser, social e natural. Ademais, sobressaem no candomblé as noções de reciprocidade (da qual a oferenda é sua melhor expressão), semelhança e proximidade — noções que recusam a subordinação da natureza à história e situam o homem na condição de ser natural e social.

Desta maneira, além de purificar e regenerar (atributo comum a várias religiões), as águas têm ainda o poder de restituir o poder mágico à natureza, ou seja, *"quando você está fazendo adivinhação, e a adivinhação é feita para exu, quando vai partir um obi, que são frutos africanos, esse obi tem que ser molhado na água, pra que ele recupere seu poder mágico, tem que ser molhado na água. É como se os outros elementos da natureza diminuíssem seu poder mágico quando extraídos e a água restituísse a esses elementos a sua magicidade."* (BRAGA, 1997:Ent.) Por outro lado, para o candomblé, as águas não se constituem em um todo indiferenciado e cada "obrigação" a ser feita requer um "tipo" específico de água. Como várias são as águas, vários são seus significados e diverso seu simbolismo. Como afirma ebomi Cidália, existem águas e águas para o candomblé: *"O candomblé tem diversas águas. Pra cada coisa no Candomblé tem uma 'tonalidade' de água."* (SOLEDADE, 1997:Ent.) O mar, onde se presenteia Yemanjá, a dona das águas salgadas, é também para onde convergem as impurezas de todos os lugares: *"não se faz muito preceito no mar. Eu venho observando que no mar não se faz muita coisa de preceito. Só o presente a Yemanjá, uma comida, uma oferenda que a gente queira colocar pro mar, pra Yemanjá... Mas, fora disso, não tem. Hoje, agora, eu tenho na mente que nunca vi um mais velho meu dizer que tomou banho salgado. É difícil uma pessoa do axé, por exemplo, uma ialorixá. Nunca vi... Ir para o mar pra tomar banho salgado. Quer dizer, isto é coisa que eu estou observando, também, até como você... Eu estou observando agora. Que a gente não tem tendência pra tomar banho salgado, no mar, como a gente tem tendência pra cachoeira, pra rio."* (SOLEDADE, 1997:Ent.)

Ebomi Cidália sempre ouviu dos mais velhos *"que as pessoas do santo não deveriam estar tomando muito banho salgado, banho de mar. Porque eles dizem que tudo de ruim vai pro mar. Os esgotos, as coisas todas vão pro mar. Porque o mar aceita tudo isso. E infeliz da gente também se não tivesse o mar pra receber estas coisas todas. Então, a dona do mar não aceita essas coisas e volta para a terra. Não volta materialmente, mas volta espiritualmente, como um resíduo, como um*

ar, um calor. Isto é o que eles diziam. E as pessoas que tomavam banho de mar recebiam aquelas influências, as influências de tudo de ruim que vai pro mar. Eu nunca tomei um banho salgado. Meus filhos tomavam banho salgado antes de ser de santo. Depois do santo, ninguém tomou banho no mar. Às vezes eu chego no mar, ou ele chega, (...) e lavo o pé. Boto o pé, quando a onda vem, que bate, que sai a areia toda do pé... Um respeito. Mas não vejo gente do axé, uma ialorixá, por exemplo, Stella, nunca vi Stella dizer que foi tomar banho salgado. Nunca vi as outras... Pastora, Dona Olga, nunca vi nem falar, nunca vi..." (SOLEDADE, 1997:Ent.)

As fontes, cachoeiras, lagoas, as águas doces são o *arrimo* do *candomblé*. O recurso ao rio (à lagoa, ao dique, à fonte ou à cachoeira e mesmo ao mar) depende de "obrigação" a ser feita, "para as águas ou nas águas". Por exemplo, *"tem coisa do Candomblé que não serve pra fazer no rio. Porque o rio é água corrente, é tudo por água abaixo. Então, se a pessoa vai fazer uma coisa pro bem, vai tomar um banho pra se preparar para o emprego, você vai pro rio? pra ir tudo por água abaixo?"* (SOLEDADE, 1997:Ent.) *"Tem os diques, as águas doces, aquelas lagoas sagradas, em que a gente chega, coloca uma oferenda ali, pode até tomar um banho, tá vendo... Essas represas, então, tem as cachoeiras, as cachoeiras são coisas mais de preceito, aquilo é muito forte."* (SOLEDADE, 1997:Ent.) As águas diferem então de acordo com suas propriedades e o tipo de "obrigação" a ser feita. A diferença, segundo o *Candomblé*, das águas de uma cachoeira para as águas de uma lagoa ou de um rio dependeria da obrigação que se vá fazer: *"Se você vai fazer um preceito que tem que dar uma caminhada pras águas, aí você vai pro dique, vai pro rio. Pro rio, não; você vai pro dique, pra uma cachoeira. Mas, se é um preceito que você vai fazer, seja o que for, seja até pra você fazer uma oferenda, se você quer alcançar uma graça, a ialorixá diz assim: 'você tem minha filha que fazer uma oferenda para tal santo.' Todos os seus preparos da oferenda são da água da fonte, tira ela e você carrega na cabeça pra levar pra cima."* (SOLEDADE, 1997: Ent.)

A concepção mágica das águas é apenas uma expressão de uma compreensão mágica da natureza, plenamente evidenciada, por exemplo, na noção de orixá. No candomblé yorubá que se pratica em Salvador, o orixá às vezes se constitui na representação de um elemento, de um "pedaço" da natureza. Isto não implica todavia em uma compartimentalização, uma vez que este elemento particular encontra-se sempre impregnado do todo: *"Quando eu digo um fragmento da natureza, não quero dizer que estou esfacelando essa natureza. Essa natureza, na sua globalidade, está representada num fragmento, que por sua vez se relaciona com uma divindade qualquer. Isto pode não ser verbalizado desta forma, mas está muito presente no entendimento das pessoas de santo em relação aos orixás. Quer dizer, o fragmento não elimina a universalidade, é como se você tivesse a condição de ir quebrando, se tirasse um pedaço do particular e esse particular continuasse impregnado da totalidade. Tanto é que um orixá não representa um fragmento, uma definição específica de um pedaço. É um pedaço, mas um pedaço que contém também outros elementos, portanto, da natureza como um todo."* (BRAGA, 1997, Ent.)

Em determinados casos, o orixá representa um elemento muito particular da natureza, como o Iroco, a gameleira. A árvore é então a divindade, o receptáculo da divindade: *"É uma coisa difícil de ser entendida, mas é assim, é fitolatria mesmo, é um culto fitolátrico. (...) É a gameleira branca. Ela não é uma síntese, ela é, se assim poderíamos falar, o próprio conceito."* (BRAGA, 1997, Ent.) Mas o orixá é também um ancestral, dotado de traços e características particulares. Temos, desse modo, uma outra possibilidade de leitura do orixá, em nada incompatível com a outra que compreende os orixás a partir de mitos pretéritos como seres criadores do universo. Além disso, pelo menos no contexto iorubá, *"muitos desses orixás são tidos como heróis mitificados, que tiveram, em determinado momento, uma vida humana. Você tem*

portanto uma associação entre antropomorfização e elementos da natureza."¹⁴⁶

Enfim, o orixá é também um arquétipo: *"o orixá Xangô (...) teve uma vida mundana, trepador fabuloso, guerreiro. Ao ser divinizado, passou a representar também, em relação ao ser humano, essas características. Por exemplo, Xangô, que teria sido um rei muito orgulhoso da sua honestidade e da sua inteligência, passou a representar no universo mágico os filhos que têm como característica a integridade, inteligência, coerência e correção."* (BRAGA, 1997, Ent.) Originalmente, a religião dos orixás está relacionada com uma estrutura social na qual a família numerosa (que inclui vivos e mortos) se constitui em elemento central. O orixá seria, então, em princípio, um ancestral divinizado que, *"em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades, como a caça, o trabalho com metais, ou ainda adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e sua utilização. O poder, à se do ancestral-orixá, teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se*

¹⁴⁶ BRAGA, 1997, Ent. A lenda de Xangô é um típico exemplo de síntese entre elementos sociais e naturais: *"Tem-se, por exemplo, na sociedade iorubana (...) o registro de um reino, o reino de Oyó, que inclusive ainda hoje existe. Na história de construção desse reino, um terceiro rei que foi muito importante na sua reunificação (o primeiro e segundo reis parece não terem conseguido administrar bem o reino e por conta de guerras com vizinhos houve dispersão da população), terminou por reinstalar a tranquilidade do reino de Oyó. E isto é de fato um dado da história oral. E esse terceiro rei era Xangô. Este terceiro rei se mitifica até por estas características de um grande herói do reino de Oyó. Há toda uma lenda que fala do trabalho de Xangô no reino de Oyó, até o momento em que ele é destronado. E historicamente registra-se de fato a existência de Xangô, que por conta de brigas com nações vizinhas terminou por ser destronado, perdeu o poder, saiu desterrado e nesta caminhada se transforma em orixá.(...) Esse Xangô, quando chega a uma cidade africana chamada Kossô, ele pára, ele não mais quer andar, ele está sozinho, desprezado pelas mulheres, apenas uma mulher o acompanhou, que é Iansã. Há um grande trovão, raios caem e provocam um grande buraco e Xangô, rei, cai nesse buraco para sair orixá. É nesse momento que Xangô, já na sua personalidade mítica, sem esquecer que foi o terceiro ou quarto rei de Oyó (sem perder essas características), ele passa a ser representante de um fragmento da natureza, o trovão, a tempestade."* (BRAGA, 1997, Ent.)

momentaneamente em um dos seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada."¹⁴⁷

O culto dos orixás tal como se apresenta atualmente na África (particularmente na Nigéria, ex-Daomé e Tongo) é resultado das profundas adaptações e transformações da sociedade onde é cultuado, não existindo, portanto, um *"panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico"* (VERGER:1981:17). Uma grande diversidade e variação local pode fazer inclusive com que um orixá cultuado em determinado local não exista em outros tantos. *"Yemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida na região de Ijexá."* Por outro lado, como Òrìsàálá, alguns orixás se constituem em objeto de culto em quase todo o conjunto do territórios iorubás. (VERGER:1981:17.) Ademais, o lugar do Orixá no imaginário e na organização social africana é determinado pelas características da organização social local: *"se se trata de uma cidade onde se ergue um palácio real, àáfin, ocupado por um rei, aládé, tendo direito a usar uma coroa, adé, com franjas e pérolas, ocultando-lhe a face, ou onde existe um palácio, ilé Olójà, a casa do senhor do mercado de uma cidade cujo chefe é um Balè que só tem direito a uma coroa mais modesta chamada ákòró"* (VERGER:1981:17). Ou, mesmo, caso se trate de aldeias independentes, com estrutura de poder mais disseminada, na qual os "chefes" garantem a coesão social. Nos dois primeiros casos, o Orixá contribui para reforçar o poder do rei ou do dirigente e, no segundo, é o próprio elemento a garantir o amálgama social. Os orixás aparecem-nos afinal como encarnação das forças da natureza, do coletivo social e como elemento de mediação entre o natural e sobrenatural.

¹⁴⁷ VERGER, 1981:18. Muitas são as interpretações que recusam a dimensão religiosa do candomblé e o consideram como um conjunto de preceitos, regras, ritos e práticas com dimensão sobretudo psicológica, uma visão de mundo e *"uma técnica que permitem um confronto com a natureza e com seus semelhantes, utilizando a energia"* (AFLALO, 1996:13). Não nos interessa entrar no mérito dessa discussão, pois procuramos apenas explicitar a relação entre candomblé e natureza, entre candomblé e águas.

Em que consiste a peculiaridade do culto dos orixás em Salvador? Segundo Sodré, tal diferença decorre exatamente das condições políticas em que se verificou a prática do candomblé no Brasil. *"E que no Brasil, em função da repressão, o Candomblé se concentrou em determinados espaços e homenageia todos os Orixás. Na África, é ao ar livre, é aberto e cada cidade é um Orixá. A diferença que se estabeleceu aqui é que em função da localização e da pressão. O Candomblé teve que fazer uma recriação uma adaptação ao momento presente."* (SODRÉ, 1997, Ent.) Vários são os orixás vinculados às águas. No imaginário iorubá, os orixás das águas são representados por Yemanjá (a deusa dos mares e oceanos), Oxum (a deusa dos rios, fontes e lagos), Oxumaré (aquele que transporta a água entre o céu e a terra) e Nanã (a deusa da lama, da chuva, do fundo dos rios). As águas descendentes (como a chuva) são geralmente associadas ao elemento masculino que fecunda a terra e estão relacionadas ao fogo e ao arco-íris; as águas nascentes, que brotam da terra e são representadas como elemento feminino; todas elas são de significado bastante diverso nos rituais do candomblé.¹⁴⁸ Vejamos algumas uma destas representações.

Yemanjá. *Ôdô iyá-ê! Ôdô Iyá, Yemanjá, Ataramagbá. Ajejê lodô! Ajejê nilê! "Mãe das águas, Yemanjá, que estendeu-se ao longe da amplidão. Paz nas águas! Paz na casa!"* (VERGER, 1885:52.) Yemanjá, a dona dos mares, é a fertilidade, é a esposa de Olofin-Odudua (aquele que cria o mundo), a mãe de todos os orixás, de Oxumaré, o arco-íris (*aquele-que-se-desloca-com-a-chuva-e-retém-o-fogo-nos-seus-punhos*), e de Xangô, o trovão (*aquele-que-se-destaca-com-a-chuva-e-revela-seus-segredos*).¹⁴⁹ Como relata Verger, de tanto alimentar os filhos, os seios de Yemanjá ficaram imensos e após ter sido destratada por Okere, um dos seus maridos, Yemanjá resolve fugir de casa. Em sua fuga, deixa cair

¹⁴⁸ Segundo ebomi Cidália, "você vê que as águas são tão influentes no Candomblé que a maioria das ialorixás famosas eram das águas. Aqui em Salvador, as mães-de-santo mais famosas foram de Oxum. Senhora de São Gonçalo, mãe Menininha, a tia Luzia da Casa Branca, de Oxum, que até hoje tem um barco ali em baixo. Então foram muitas mulheres de Oxum." (SOLEDADE, 1997:Ent.)

¹⁴⁹ Vide representação de Carybé a seguir.

uma garrafa contendo uma poção mágica que, ao se quebrar, faz nascer um rio que a transporta até a casa de sua mãe, Olokum, o oceano.

"Yemanjá foi-se para o mar de sua mãe Olokum.

Aí ficou e recusa-se, desde então, a voltar à terra.

Seus filhos chamam-na e saúdam-na:

Odô Iyá, a mãe do rio, ela não volta mais.

Yemanjá a rainha das águas, que usa roupas cobertas de pérolas.'

Ela tem filhos no mundo inteiro.

Yemanjá está em todo lugar, onde o mar vem bater-se com suas ondas espumantes. Seus filhos fazem-lhe oferendas para acalmá-la e agradá-la.

Odô Iya, Yemanjá, Ataramagbá

Ajejê lodô! Ajejê nilê!

'Mãe das águas, Yemanjá, que estendeu-se ao longe da amplidão.

Paz nas águas! Paz na casa!'"(VERGER, 1985:52.)

O nome Yemanjá deriva de *Yèyé omo ejá* e, segundo Verger, significa "*mãe cujos filhos são peixes*".¹⁵⁰ Segundo Ramos, o mito de Yemanjá é a expressão de que a "*a humanidade, mesmo antes que a geologia lh'o ensinasse, sabia que a vida saíu do mar*" (RAMOS, 1940:317). Originalmente, Yemanjá é um orixá dos Egbá, uma nação iorubá estabelecida em uma região situada entre Ifé e Ibadan, onde existe o rio Yemonja. (Cf. VERGER, 1981:191)

¹⁵⁰ Segundo Verger, "*diz-se na Bahia que há sete Yemanjás: Iemowô, que na África é a mulher de Oxalá; Iamasse, mãe de Xangô; Euá (Yewa), rio que na África corre paralelo ao rio Ògún e que frequentemente é confundido com Yemanjá em certas lendas; Yemanjá Ogunté, casada com Ogum Alagbedé; Yemanjá Assabá, ela manca e está sempre fiando algodão; Yemanjá Assessu, muito voluntariosa e respeitável. Em Cuba, Lydia Cabrea dá sete nome igualmente, especificando bem que apenas uma Yemanjá existe, à qual se chega por sete caminhos. Seu nome indica o lugar onde ela se encontra.*" (VERGER, 1981:191.)



Ramos defende a tese de que Yemanjá (que se identifica com as lendas ameríndias de mãe d'água e as sereias do folclore de origem européia) introduz no Brasil o culto das deusas-mães. No chamado candomblé de caboclo (resultado da associação entre elementos afro e indígenas), Yemanjá apresenta-se como a sereia, como rainha do mar, como Janáina, enquanto no candomblé banto (de origem da Angola e do Congo) ela aparece como Calunga, ou seja, o mar. A rainha das águas de origem africana tornou-se muito popular em Cuba (e também nos Estados Unidos por conta da migração cubana) e no Brasil, em cidades como Rio de Janeiro, Porto Alegre e Salvador.¹⁵¹ Em Cuba, Yemanjá é sincretizada como a Santa Virgen de Regla e no Brasil como Nossa Senhora da Conceição.

A cerimônia de entrega do presente para Yemanjá é uma das festas populares mais importantes em Salvador. Já em 1934, Arthur Ramos descreve a entrega do presente para Yemanjá em vários lugares na cidade. *"O pai de santo, todo de branco, dirige as homenagens. À frente da procissão de vinte, trinta pessoas vae o estandarte branco de Yemanjá. E carregam os presentes á cabeça. São potes de água. São ricas caixas, enfeitadas de fita e flôres. Nellas vão leques, pós de arroz, sabonetes, pentes, vidros de perfume. Yemanjá precisa de tudo isso para sua toilette..."* (RAMOS, 1940:307) Yemanjá é a mãe protetora, que acolhe os aflitos, *"resolve dúvidas e problemas da vida, consola os desgraçados, como está no culto materno de todas as religiões"* (RAMOS, 1940:307).

Ramos cita exemplos do simbolismo de encanto e proteção, recorrendo ao jornal "A Tarde" datado de 11-2-1928, quando jovens rapazes encontram na Boa Viagem, boiando no mar, um presente para Yemanjá. Nesse caso, um presente "recusado" pela mãe d'água, pois

¹⁵¹ No Rio de Janeiro, em Santos e em Porto Alegre, no último dia do ano, o culto a Yemanjá é muito intenso. É quando *"centenas de milhares de adeptos vão, cerca de meia-noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar"* (VERGER, 1981:193). São os seguidores da umbanda, misto de religião africana, espiritismo kardecista e outras religiões.

aqueles que são "aceitos" vão para as profundezas do mar. *"Desamarrada pesquisaram o conteúdo, que era o seguinte: fitas de diversas cores, um pequeno boneco de louça, um copo de alumínio, um frasco de essencia ordinária, um sabonete 'Sonho de Nymphas', figuras de celluloide representando animais, e figuras de louça dourada."* (RAMOS, 1940:310.) Em um cartão postal, encontravam-se pedidos de proteção e felicidade. E, em depoimento de uma moradora local, Ramos atesta a diversidade de classes sociais voltada ao culto da mãe das águas. *"Foi ainda o acaso que nos levou a encontrar, no local da 'pedra da santa', Maria da Annunciação, uma creoulinha sacudida, que é empregada em serviços domesticos e mora ali perto. Conversa puxa conversa, d'Annunciação contou cousas do arco da velha."*

– *O senhor pensa que é só 'gente do leva' que vem trazer presente pra Mãe d'Água? Pois, sim. Muita gente bôa anda por aqui. Gente da pontinha, bem vestida, de chapéu e tudo. E dando na lingua:*

– *Até o 'doutô' secretario já esteve aqui uma vez. Por sinal que era noite de lua...*

– *Que Dr. é esse?*

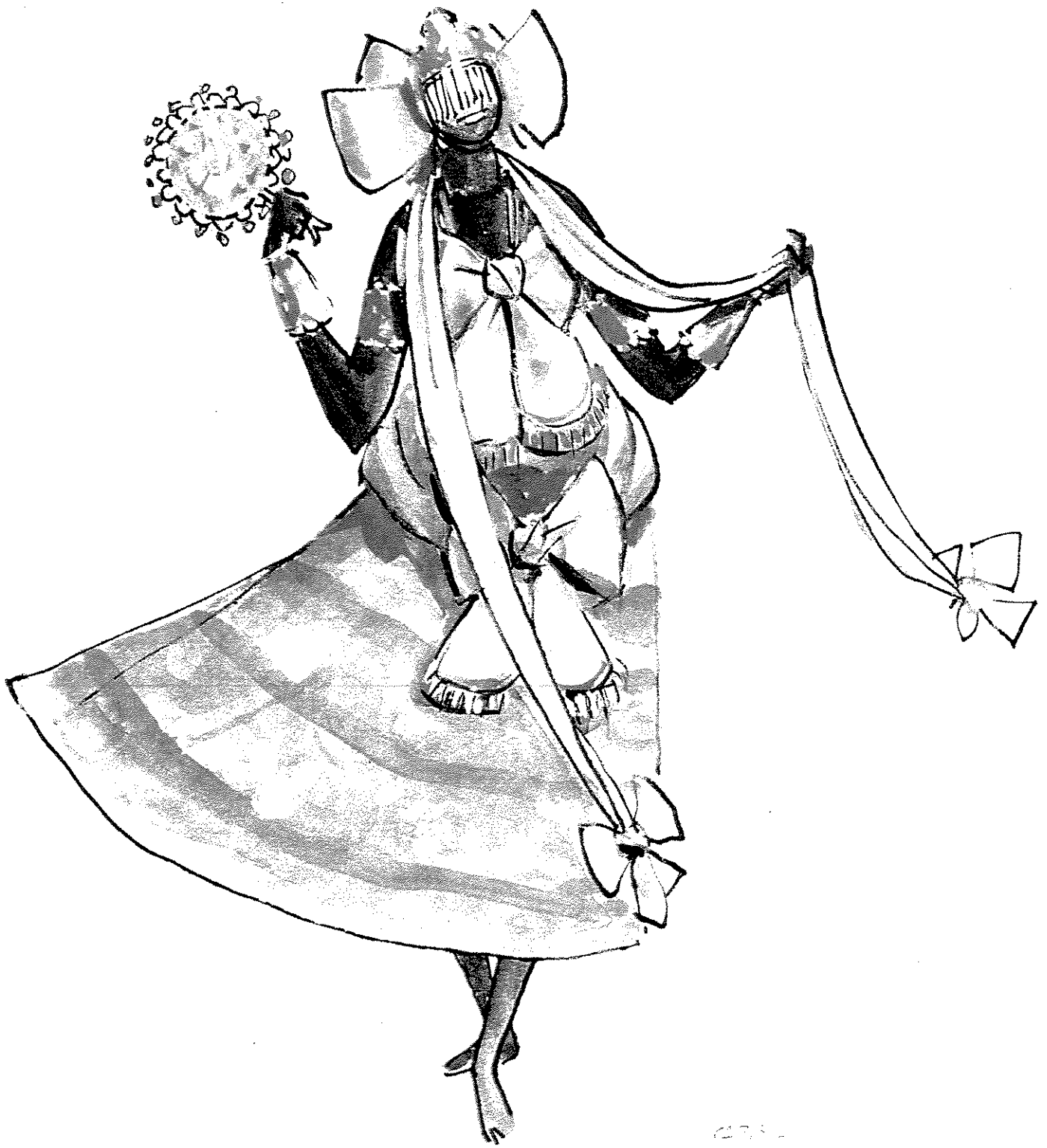
– *Não sei. Ouvi dizer que era o 'doutô secretario'. De quem é que não sei."* (RAMOS, 1940:313)

Nos dias atuais, o dia de festa de Yemanjá é dois de fevereiro, "dia de festa no mar". A cidade pára e se dirige para o bairro do Rio Vermelho. Em longas filas, depositam-se em um grande cesto presentes os mais variados para a rainha do mar. Como descreve Verger, em uma cesta imensa, instalada em uma pequena casa situada em um promontório, pessoas de todas as raças e classes trazem *"ramos de flores frescas ou artificiais, pratos de comidas feitas com capricho, frascos de perfumes, sabonetes embrulhados em papel transparente, bonecas, cortes de tecidos, e outros presentes agradáveis a uma mulher bonita e vaidosa. Cartas e súplicas não faltam, nem presentes em dinheiro, assim*

Festa rio vermelho

como colares e pulseiras. Tudo é arrumado dentro da cesta, até que, no final da tarde, ela está totalmente cheia com as oferendas, as flores colocadas em cima. O presente para Yemanjá, transformado em uma imensa corbelha florida, é retirado com esforço da pequena casa e levado, em alegre procissão, até a praia, onde é colocado num saveiro. O entusiasmo da multidão chega ao seu máximo; não se escutam senão gritos alegres, saudações a Yemanjá e votos de prosperidade futura. Uma parte da assistência embarca a bordo dos saveiros, barcos e lanchas a motor. A flotilha dirige-se para alto-mar, onde as cestas são depositadas sobre as ondas. Segundo a tradição, para que as oferendas sejam aceitas, elas devem mergulhar até o fundo, sinal de aprovação de Yemanjá. Se elas boiarem e forem devolvidas à praia, é sinal de recusa, para grande tristeza e decepção dos admiradores da divindade." (VERGER, 1981:193.)

Oxum. *Ora-iêiê-ô! Omiro wanran wanran wanran omi ro!" A água corre fazendo o ruído dos braceletes de Oxum." Oxum é a bela senhora das águas doces, dengosa e vaidosa (como geralmente o são as belas mulheres). "Oxum lavava suas jóias, antes mesmo de lavar suas crianças. Mas tem, entretanto, a reputação de ser boa mãe e atende às súplicas das mulheres que desejam ter filhos." (VERGER, 1985:42.) Os humores de Oxum são os humores dos rios. "Oxum tem o humor caprichoso e mutável. Alguns dias, suas águas correm aprazíveis e calmas, elas deslizam com graça, frescas e límpidas, entre margens cobertas de brilhante vegetação. Numerosos vãos permitem atravessar de um lado a outro. Outras vezes suas águas, tumultuadas, passam estrondando, cheias de correnteza e torvelinhos, transbordando e inundando campos e florestas." (VERGER, 1985:42.) Oxum é a divindade de um rio em Ijexá e Ijebu na Nigéria que tem este mesmo nome. Foi a segunda mulher de Xangô e as mulheres que desejam ter filhos dirigem-se a ela, pois Oxum controla a fecundidade.*



Conta a lenda que, ao chegarem os orixás à terra, Oxum sentiu-se menosprezada, pois estes não permitiam que mulheres participassem das deliberações importantes. Ela, então, tornou as mulheres estéreis e impediu que as determinações dos orixás chegassem a bom termo. Tendo reclamado a Olodumaré, os orixás foram orientados de forma a possibilitar que Oxum participasse das deliberações. A partir de então, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram bons resultados. Oxum mora nas profundezas dos rios e das lagoas e várias e distintas são as suas características:

*"Yèye Odò, perto da nascente do rio;
Osun Ijùmú, rainha de todas as oxuns e que, como a que vem a seguir, está em estreita ligação com as bruxas Ìyámí-Àjé;
Òsun Àyálá ou Òsun Ìyánlá, a Avó que foi mulher de Ogum;
Òsun Osogbo, cuja fama é grande por ajudar as mulheres a ter filhos;
Òsun Àpara, a mais jovem de todas de gênio guerreira;
Òsun Abalu, a mais velha de todas;
Òsun Ajagira, muito guerreira;
Yèyè Oga, velha e brigona;
Yèyè Olóko, que vive na floresta
Yèyè Petú;
Yèyè Morin ou Iberin, feminina e elegante;
Yèyè Ìponda, guerreira;
Yèyè Kare, muito guerreira;
Yèyè Oníra, guerreira;
Yèyè Oke, muito guerreira;
Òsun Pòlòlókun, cujo culto é realizado próximo à lagoa e que, diz-se no Brasil, não sobe à cabeça das pessoas."*
(VERGER, 1981:175.)

Oxumaré. "*Aobobo!*". Oxumaré é ao mesmo tempo macho e fêmea. Ele dirige as forças que produzem os movimentos e recolhe as águas que caem sobre a terra durante a chuva, levando-as de volta às nuvens. "*Ele é o senhor de tudo que é alongado*" e "*o cordão umbilical, que está sob seu controle, é enterrado geralmente com a placenta, sob uma palmeira que se torna propriedade do recém-nascido, cuja saúde dependerá da boa conservação dessa árvore*" (VERGER, 1981:206).

Segundo relatos transcritos por Verger, Oxumaré, que não representa a própria água mas tem a função de transportá-la, é o símbolo da continuidade e da permanência. Muitas vezes é representado pela serpente que se enrola em si mesma e em volta da terra, como que para impedi-la de se desagregar. "*Se perdesse as forças, isso seria o fim do mundo...*" (VERGER, 1981:206.)

Nanã. "*Salúba*". Ela é considerada uma das mais antigas divindades das águas, das águas paradas, lamacentas, e dos pântanos. Aproxima-se assim das águas primordiais que Odùdùà encontra quando da criação da terra e é representada como uma senhora respeitável com movimentos lentos e penosos, apoiada em um bastão imaginário.¹⁵²

O destaque conferido a Yemanjá, Oxum e Nanã é atestado na fala de ebomi Cidália: "*são tantos os orixás que são donos das águas, tem Oxum, tem Yemanjá. Nanã, que é dona da chuva. Esqueceu da água da chuva, hein? A água da chuva, Nanã. A dona dos poços, aqueles poços da lama. Tem várias tonalidades de águas. Você se lembre que tem lagoas que estão na mata cerrada, em plena mata cerrada sempre tem uma lagoa, sombria... Com aqueles arboredos, o sol não bate, aqueles arboredos, aquela água quieta... sombria... de você ouvir o som da jia de noite, aquelas lagoas que metem medo, você vê a sombra dos arboredos dentro dela. Arboredão grande. Tem o orixá que é dono dessa*

¹⁵² VERGER, 1981:340. Nanã é uma divindade muito antiga e é cultuada na África em uma área muito vasta, que se estende "*de leste além do Níger, pelo menos até a região tapá, a oeste, além do Volta, nas regiões dos guang, ao nordeste dos ashanti*" (VERGER, 1981:236).



lagoa também. Essas lagoas das matas. Tudo é mistério..." (SOLEDADE, 1997:Ent.)

Em Salvador, portanto, as águas saciam a sede e alimentam os espíritos. Por isso, *"as pessoas ligadas ao culto do Candomblé, quando chegam à beira da praia, pedem licença. Licença pra penetrar em um espaço que a gente sabe que tem um dono, que é o orixá que administra aquele lugar. E o banho ali não é apenas lazer."* (SODRÉ, 1997, Ent.)

candomblé e natureza

"Fui criada na igreja, fui batizada, acompanhei procissão e carreguei andor. (...) Se existem homens que adoram o santo de madeira feito por eles, eu adoro a pedra, o santo do negro, que é a natureza."

Mãe Menininha do Gantois¹⁵³

A compreensão do significado das águas no candomblé só se completa efetivamente pelo o conhecimento das relações que estabelece entre sociedade e natureza, quando nos reportamos a princípios como os de *proximidade* e *semelhança* — expressão da noção de indivisibilidade do social e do natural, que, como afirma Sodré, estrutura o candomblé. Nas sociedades pré-coloniais africanas, parece tênue a distinção entre sociedade e natureza, entre o sagrado e o profano. *"Essa é uma separação fruto da nossa inteligência."* Ademais, *"tudo está untado, melado, sujo, emporcalhado do sagrado, não tem essa distinção."* (BRAGA, 1997, Ent.) Para Maria Stella de Azevedo Santos, mãe Stella do terreiro do Axé Opó Àfonjá, criado em 1910, a essência do candomblé é a própria natureza viva. *"São os vegetais, minerais, animais, fenômenos naturais (chuva, vento, trovão, relâmpago), a própria terra que pisamos."*

¹⁵³ Cit. in AUGRAS, 1983:30.

Destarte, *"o Deus supremo do Candomblé é Olórum, as demais divindades são fenômenos da natureza, que têm vida, inteligência, dão respostas às nossas evocações de maneira surpreendente"* (SANTOS, 1993:107). A natureza é o elemento fundamental, a verdadeira "arma" do Candomblé: *"As águas-mães, águas de fonte, rio, cachoeira, lagoa, tudo isso também junto às folhas sagradas"* (SOLEDADE, 1997:24).

É preciso, porém, sabedoria ao lidar com as folhas, pois a folha que faz bem ao espírito pode fazer mal ao corpo. *"Por exemplo, a 'coco', essa 'comigo-ninguém-pode'. Ninguém vai tomar um sumo de 'comigo-ninguém-pode' por remédio. Não vai, porque a planta é venenosa! Mas ela é folha sagrada, a 'comigo-ninguém-pode'. Porque ela não serve para beber, mas serve para outras coisas, (ela tem) outro poder. Tem outro poder de cura"*. Além de curar os males do corpo, *"as plantas juntam, as folhas separam. As folhas dão, as folhas tomam."* (SOLEDADE, 1997:24.) Não basta ter uma relação formal ou material com a natureza. Para com as plantas, é fundamental conhecer sua dimensão espiritual, é preciso saber *"a palavra correta para mobilizar essas plantas"*. (SODRÉ, 1996:Ent.)

A natureza, para o candomblé, não se constitui tão-somente em uma "matéria-prima" que precisa ser repostada, compreensão que poderia explicar uma postura "preservacionista". Mais do que isso, o uso das águas e das plantas tem como fundamento a compreensão de que a natureza é sagrada e que também o homem se constitui em natureza. *"A estrutura do candomblé pressupõe que a natureza é um elemento integrado ao homem. O candomblé não compreende a natureza e, em seguida, o homem, ele pensa o homem integrado na natureza."* (SODRÉ, 1997:Ent.) Temos aqui um traço muito peculiar do candomblé, por oposição, e.g., à tradição cristã: não existe uma valoração do homem diversa da valoração dos demais elementos da natureza. O candomblé, que concebe o mundo como criação, como resultado da ação de Olorum, não confere ao homem a condição de ser superior e busca igualá-lo aos demais elementos da natureza.

Assim, na relação (concentrada em seus ritos) que o candomblé estabelece com a natureza, procura-se convencer o homem de que também ele é natureza: *"quando o candomblé inclui o homem na natureza, ele iguala esse homem a qualquer planta, a qualquer animal, ele faz uma relação de proximidade que não permite que um ou outro tenha um destaque só porque é o elemento pensante. (...) Então, o que acontece é que uma árvore passa a ser sua irmã, uma folha pode ser sua salvação."* Pode-se dizer que o *"candomblé remete pra dentro de você, dizendo que você é natureza porque todos os elementos que tem na natureza tem em você. Você é água, você é ferro, todos os elementos que tem na natureza tem em você."* (SODRÉ, 1997:Ent.) Nesse sentido, o candomblé distancia-se das tradições religiosas geralmente consideradas como mais "evoluídas" e dotadas de racionalidade que concebem o homem como manifestação das mais acabadas da criação. Decorrem desta relação conseqüências práticas marcantes. Segundo Sodré, o candomblé compreende que a relação do Candomblé para com a natureza *"faz com que o homem tenha uma relação de respeito e de preservação. (...) Na medida em que o candomblé diviniza a natureza e (esta relação) assume um aspecto de preservação, e nessa preservação ela incorpora um determinado elemento mítico que é o Orixá, o homem terá que respeitá-la porque ali está presente a divindade, (...) a própria natureza passa a ser uma divindade."* (SODRÉ, 1997:Ent.) Desta maneira, a relação com a natureza *"supera um pouco a questão da apropriação do ponto de vista material, chamada tecnologia"* (SODRÉ, 1997:Ent.). No candomblé, a interação com a natureza se dá através do rito, da sacralização, da reverência através dos orixás. O orixá é a via através da qual o homem se encontra ou reencontra com a natureza. Retornando às águas, poder-se-ia dizer que, ao compreender esse elemento como fundamental na concepção do mundo, o candomblé tem uma atitude de respeito e de tentativa de compreensão do seu "código": *"qualquer agressão para com esse elemento, o culpado da agressão será você e as conseqüências recairão sobre você. (...) Estabelecer este equilíbrio entre*

apropriar-se na natureza do ponto de vista material, espiritual, tecnológico, etc. é a função do candomblé." (SODRÉ, 1997:Ent.)

Se uma planta tem suas propriedades físicas, farmaco-botânicas, ela também comporta elementos de natureza espiritual, ao proteger contra as energias negativas. E este tipo de relação estende-se a todos os elementos da terra, *"desde que você os respeite"* (SODRÉ, 1997:Ent.). O que fundamenta tal formulação é a crença, originalmente nagô, segundo a qual a existência transcorre simultaneamente em dois planos: no *àiyé*, onde residem os seres naturais, e no *òrun*, lugar de todas as entidades sobrenaturais: *"no òrun se encontram não só os òrìsá, divindades Nàgô, e os ancestrais de todos os tipos, como também os "doubles" espirituais de tudo que existe no àiyé"* (ELBEIN, 1984:72). De acordo com as considerações de Simondon sobre mundo mágico e religioso, o candomblé se apresentaria sobretudo como uma religião ou fruto de um desdobramento que teriam resultado no *àiyé* e no *òrun*, lugares onde "residem" objetividade e subjetividade. Entretanto, no candomblé, apesar de se situarem em planos distintos, o material e espiritual não se separam. Ao contrário, eles se articulam e se comunicam. A unidade entre matéria e espírito pode assim ser associada à relação que o candomblé tece com natureza: *"Como a matéria não se separa do espírito, o candomblé não se separa das ervas, da mata, das águas dos rios"* (BARRETO, 1996:40).

Também Sodré afirma: *"O material não é o anteposto do espiritual. O material e o espiritual se manifestam de acordo com suas necessidades e mediante a sua forma de ver"*. Essa unidade entre as dimensões materiais e espirituais reporta-nos então a posturas muito peculiares em relação aos elementos da natureza: *"você está vendo aqui uma espada de Ogum e você pode inclusive classificá-la botanicamente. Essa descrição é a apropriação que você faz do ponto de vista material. Mas essa espada de Ogum tem um conteúdo espiritual e forte quando você a coloca com a intenção de lhe proteger. Então, essa proteção, que é um elemento que não se explica dentro da gramática do cientificismo, é*

o que chamo de sua dimensão espiritual. É o poder que ela tem de extrapolar as propriedades da discussão mais clássica, mais científica, e se transformar em um elemento de proteção, em elemento de cura. Então, nesse caso, não se separam o espiritual e o material. Esses elementos estão juntos e não se separam." (SODRÉ, 1997:Ent.) A sacralização da natureza pelo candomblé, que resulta em uma atitude de respeito e reverência, envolve inclusive uma busca de recomposição da identidade com os elementos da natureza.

Os princípios de "proximidade" e "semelhança" expressam bem muito da prática e da concepção do candomblé acerca da natureza, deste universo em que o mundo mágico e o religioso estão profundamente imbricados. Assim, é marcante neste universo uma das características fundamentais do pensamento mágico, qual seja, a identificação por analogia entre o domínio do homem e o da natureza, princípio que se fundamenta nas seguintes idéias: primeiro, a de que *"o semelhante produz o semelhante ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, o segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico"* (FRAZER, 1982:34). A similaridade e contigüidade estendem a noção de causalidade para além dos limites da racionalidade humana e nisto consiste a *unicidade* a que Simondon se refere. Estes princípios, que estruturam a arte da magia, aplicam-se às ações humanas e à natureza e constituem um conjunto de regras que explicam homem e mundo. Nesse universo, o princípio da vida é uno e indivisível; os ritos, uma forma de regular e celebrar a existência. Sobretudo, não existe descontinuidade entre homem e mundo natural. Tais princípios estão bem representados na noção de axé, ou seja, no *"poder de realização que dinamiza a existência"*, na expressão da unidade entre natureza e sociedade, entre o espiritual e o material. (ELBEIN, 1984:73.)

Nos tempos atuais, em que as manifestações culturais e religiosas de origem afro-brasileira se transformam em vantagem comparativa, a noção de axé ganha amplitude tal que sua aplicação pode aparentar

extrema vagueza: *"como alguém disse uma vez, é tudo que você quiser chamar de axé"* (BRAGA, 1997:Ent.). Entretanto, quando remetida ao universo do candomblé a palavra 'axé' perpassa todos os elementos naturais e sociais, sempre com uma conotação positiva. De modo específico, nos rituais do candomblé, *"dentro do fundamento do ritual, em uma leitura de dentro para fora, axé são aqueles elementos absolutamente sagrados porque são selecionados dos animais votivos, sacrificiais, da oferenda votiva, que são separados do animal sacrificado e simbolicamente ofertados à divindade, aos orixás. Esta é a noção inicial quando se sacrifica um bode para exu ou para ogum. A expressão corriqueira é "já tirou os axés?" (...) Então, esses axés são as partes geralmente viscerais do animal sacrificado. As outras partes não deixam de ser sagradas, porém são menos sagradas, estas entram no repasto comunal (porém também contêm axé e são positivas). Então você encontrará tantas definições de axé quantas forem as necessidades do candomblé."* (BRAGA, 1997:Ent.)

Segundo Elbein, o conteúdo mais precioso do terreiro é o axé e este pode ser definido como sendo a *"força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir"*. Melhor dizendo, o axé é *"o princípio que torna possível o processo vital"* (ELBEIN, 1984:39). Júlio Braga insiste na ausência de fronteiras semânticas na definição do axé, pois este elemento encontra-se presente na *matéria* e no *espírito*, sendo um elemento de interligação entre mundos, esferas e dimensões as mais diversas: *"se, por exemplo, você é do candomblé e tem desenvoltura na dança dos orixás, você diz que tem um bom jiká, que é uma dança que é feita não com o epicentro do pé mas pelos ombros. Dançar bem não é bailar com os pés mas fazer a composição rítmica com os ombros. E essa pessoa tem jiká. É como se falássemos que a pessoa que não dança assim não tem ombro. Você amplia a compreensão e diz que essa pessoa tem jiká, dança bem e que essa pessoa tem axé."*¹⁵⁴ (BRAGA, 1997:Ent.)

¹⁵⁴ O axé também tem uma representação espacial; afinal, pode-se "plantar o axé": *"em alguns candomblés você encontra o poste central, que inclusive já foi objeto de análise, chamado o axé do opô afonjá. É o axé que está assentado no mastro para Xangô. Em outras*

Materialmente, o axé está contido em uma grande variedade de elementos do reino animal, vegetal e mineral, a exemplo das águas doces e salgadas, da terra, da floresta, e ele varia de acordo com a combinação de elementos que contém e veicula.¹⁵⁵

Enquanto para o ser não religioso nada diferencia qualitativamente a experiência do espaço, para o praticante do candomblé o axé do opô afonjá é um núcleo sacral importante e muitos dos rituais candomblé giram em torno dele. *"Faz-se uma reverência permanente ao axé implantado ali, como se ele fosse uma espécie de elemento dinâmico, de lembrança permanente dessas forças sagradas, forças que são necessárias tê-las ou retê-las na feitura dos iniciados. (...) Como antropólogo considero que esse é um momento de construção de um mito, de um universo mágico e religioso. Talvez tenhamos também aí plantado uma noção profunda de relação com as origens africanas. Também tem-se aí elementos que representam essa unidade transatlântica, que guardam absolutamente a noção de segredo, pois poucas pessoas têm acesso a esse instante em que se planta o axé; entretanto, esse axé serve aos propósitos e às necessidades de cada um dos membros daquela casa."* (BRAGA, 1997, Ent.) O axé se adquire, se desenvolve e se transmite. Os conceitos de axé e a concepção de orixá,

arquiteturas mais recentes, até por uma questão de engenharia, que substitui as vigas de madeira por laje, esse opô quase que não aparece muito na arquitetura, portanto ele está cada vez menos presente nos candomblés. Mas em algum lugar está um lugar sagrado, e mais do que isso, um lugar onde a sacralização é permanente. É nesse lugar que se diz que se planta o axé. Plantar o axé, portanto, é ter um lugar, espaço físico, o chão, onde no ato inaugural ou pré-inaugural se fazem sacrifícios de animais e, normalmente, como modelo, paradigmaticamente, sacrifícios de bichos de pena, por exclusão aos quadrúpedes chamados de "bichos de quatro pé" (...)" (BRAGA, 1997, Ent.)

¹⁵⁵ Cf. ELBEIN, 1984:40. Segundo Elbein, os elementos portadores de axé podem ser agrupados em três categorias: 1. o "sangue vermelho", que compreende o corrimento menstrual, o sangue humano ou animal (no reino animal), o epó, o azeite de dendê, o osùn (pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses*) e o mel (no reino vegetal), e o cobre e o bronze (no reino mineral); 2. o "sangue branco", que compreende a saliva, o sêmen, o hálito, as secreções, o plasma (no reino animal), a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas extraídas das palmeiras e vegetais (no reino vegetal), e sais, giz, prata e chumbo (no reino mineral); 3. o "sangue preto", que compreende as cinzas de animais (no reino animal), o sumo escuro de certos vegetais como índigo, o pó azul escuro chamado *wáji* (no reino vegetal) e, no reino mineral, o carvão e o ferro. (Cf. ELBEIN, 1984:42.)

associados ao poder da oralidade no candomblé, criam a possibilidade de uma estreita vinculação entre o material e espiritual, em um mundo que, apesar de dividido, recusa a dualização.¹⁵⁶

A relação entre candomblé e natureza pode ainda ser exemplificada pelo significado da *oferenda*, compreendida como manifestação de reciprocidade. No candomblé, é preciso "pagar" pelo que se retira do mato: *"Essa é uma noção maussiana do dom e do contra dom. É a noção de equilíbrio das forças. Quando você vai colher uma planta no mato, tem uma divindade que cuida dessa planta, que é Ossain. Primeiro você pede licença a ele e então você paga para Ossain, recompondo simbolicamente a força diminuída pela extração da folha. Você paga à natureza, através de Ossain, que reelabora e recupera o que foi extraído. E isso no candomblé se dá a todo momento, em qualquer circunstância há sempre um pagamento simbólico."* (BRAGA, 1997, Ent.)

A oferenda, então, seria o "pagamento", a retribuição por uma graça, um benefício que se obteve. *"Então, se eu peço a um santo alguma coisa, eu retirei dali alguma coisa de axé, que precisa ser devolvida, que pode ser simbolicamente através do ebó, coisa feita, do feitiço, do bozó, ou do sacrifício, do chá, de uma planta que se replanta, do dinheiro que se dê. É uma coisa simbólica, por exemplo, jogar dinheiro, moedas pra Ossain. O que importa não é o objeto da recomposição mas o gesto de recompor."* (BRAGA, 1997, Ent.) Ebomi Cidália precisa melhor essa relação: *"não é pagar. Se chama trocar."*¹⁵⁷ Afinal, o "mato" tem dono. E

¹⁵⁶ "A fala é um elemento atuante na composição desse sagrado, na construção do axé. Não existe axé se o axé não for verbalizado. Quer dizer, ele estará lá, imanente, mas só se atualiza quando for falado. O axé da planta, o axé da folha, o do pé, o axé do santo, o axé do chão, o plantar do axé. E, no caso do candomblé, que é uma civilização de ritmo, essa fala é sobretudo cantada. Daí a necessidade de um sacerdote conhecer quinhentas cantigas ou mais. É uma loucura, e sem isso você não vai ser nunca um pai ou uma mãe-de-santo. É um exercício de memória." O canto é assim um elemento mobilizador de propriedades: *"É como se a pimenta não ardesse se você não dissesse a ela que deve arder, que ela arda. Você, folha de brejo de Santo Antônio, é tão forte que você tem que lembrar que é capaz de trazer dinheiro e filhos. É de uma poesia extraordinária."* (BRAGA, 1997, Ent.)

¹⁵⁷ SOLEDADE, 1997, Ent. *"Venha cá, se você for comprar um Santo Antônio, você vai chegar lá e apanhando a imagem? Então, por que você não vai pegar o Santo Antônio e*

quem é o dono do mato? Muitos são os donos do mato: tem-se, por exemplo, Ossain, que é o dono das folhas.¹⁵⁸ É a noção de reciprocidade, *"e está é super ecológica, do cuidado permanente do equilíbrio natural ou da natureza. É a noção de que tudo que você extrai da natureza tem que ser recomposto. E como você não vai plantar uma planta cada vez que você extrai uma outra, simbolicamente, no gesto, você faz um ato votivo, sacrificial."* (BRAGA, 1997, Ent.)

Uma prática assim constituída solicita uma natureza não secundarizada — natureza que, distante da manipulação, preserva forças e propriedades incomuns. Destarte, as propriedades das folhas recolhidas no mato e da água da fonte são diferentes de uma folha cultivada e da "água da torneira". Esta última precisa "descansar" e o candomblé busca, sempre que possível, a água não transformada, modificada pelo homem; afinal, domesticar a natureza sempre é problemático.¹⁵⁹ Busca-se assim uma relação não mediada, uma vez que a folha cultivada e a água tratada teriam menor expressão mágico-religiosa e a natureza em seu estado "puro" seria portadora de mais axé. *"Tanto é que as pessoas de santo, na medida do possível, buscam esses elementos na sua naturalidade."* (BRAGA, 1997, Ent.) Exatamente por isso, cada terreiro tem necessariamente sua fonte. *"Quando você vai em uma casa que tem assentamento de Oxum, de Yemanjá, lá esta presente a sua água. Como se perdeu a possibilidade de retirar a água diretamente da natureza, o terreiro reconstrói em seu ambiente esses elementos..."* (SODRÉ, 1997, Ent.) E as águas que se usam no Candomblé

trazer? Porque ali tem dono. Ali tem a pessoa que fez aquela imagem. A mesma coisa é o mato. O mato tem dono. Como é que você achou tudo ali plantado, aquela folha e vai apanhando como seu? Tá vendo?" (SOLEDADE, 1997, Ent.)

¹⁵⁸ Cf. SOLEDADE, 1997, Ent. *"Ossain é o dono das folhas, mas, de acordo a história que teve, ele ficava subjugando os outros, os santos tinham que esperar por ele. Um dia veio uma ventania e as folhas saíram voando pelo mundo todo e todo mundo foi apanhando suas folhas e cada santo ficou com suas folhas, pronto. Mas ele é o patrono, ainda é o patrono. Então, a pessoa pega uma folha e joga lá uma moeda, pede licença, né? Não é chegar no mato e papu-pupu, não... Pede licença, saúda e joga aquela moeda pra poder pegar a folha. (...) É pra poder ter valia."* (SOLEDADE, 1997, Ent.)

¹⁵⁹ Este gesto possibilita em verdade a evaporação de elementos adicionados à água pelo seu tratamento, particularmente do cloro.

são sobretudo de fonte e não de torneira: *"Nada de torneira, são de fonte. Nem de torneira, nem de cachoeira, nem de dique, nem de rio, se usa de fonte. Só fonte credenciada, tem preceito e você vê que uma fonte dessa não tem cloro..."*¹⁶⁰

E esta noção de "natureza primeira" está intimamente associada à idéia de que a própria natureza tem seu "tempo". As árvores, as folhas sagradas *têm seu tempo*. Elas necessitam, assim como nós, de todo um processo de enraizamento, de amadurecimento. (Cf. BARRETO, 1996:40.) Existe uma mitologia que explica a utilização destas folhas, dessa noção de tempo. *"O próprio mito explica porque essa planta pela manhã é de Xangô e à tarde de outro santo."* O mito associa inclusive o poder farmacológico e mágico-religioso de determinada planta às peculiaridades biológicas em cada momento específico do seu metabolismo. *"Isto implica em conhecer as folhas sagradas, conhecimento este de difícil acesso, que apenas um número reduzido de pessoas tem. São plantas que tem um poder mágico-religioso muito grande no contexto do candomblé, que têm uma propriedade ativa muito grande, e muitas vezes não é reconhecida ainda pela farmacologia. Plantas alucinógenas, por exemplo, que ainda não foram sequer classificadas. E sabe-se que muitas plantas que perdem seu poder*

¹⁶⁰ SOLEDADE, 1997:Ent. A justificativa pela preferência da fonte está ora relacionada com a pureza da água ora com a tradição: *"(..) a da fonte tem a ver, é o olho d'água. Tem água do olho, que são as lágrimas que a gente bota, e tem olho d'água, que é aquele minadouro, que brota, aquela água que vem assim... Tá vendo? Então é por isso que só pode apanhar pra ossé, lavagem de santo, esses preceitos, matança, tudo é com água de fonte. Mas essas fontes são credenciadas, são preparadas, essas fontes não ficam assim "a migué" nem nada não, são fontes bem cuidadas, tem santos nelas, tem tudo. A dona da fonte, tem tudo."* Essa relação é direta: *"(..) a água da fonte se tira aqui e se bota na vasilha. E antigamente se levava a própria vasilha pra fonte pra encher e trazer na cabeça, antigamente se levava sua moringa, sua talha, sua quartinha pra fonte. Você já trazia ela aqui na cabeça pra arriar no pé do santo. Tá vendo? É isso."* Por exemplo, o banho, as águas de oxalá, *"não vem de dique nem de torneira, nem de nada, tem que ter uma fonte."* Estas águas são transportadas nas quartinhas (vasilha de barro com água): *"São recipientes do Candomblé, quartinhas, talhas, moringas. São recipientes que se botam no pé do santo, recipientes de barro, porque barro é da terra. Tudo do orixá é original, original. Tudo que se leva pro santo, que se bota pro santo, é tudo original. Por isso, a gente compra as quartinhas de barro, quebra, a gente compra outra, outra vez tá vazando, troca... Porque é barro, barro é da terra, dessa terra mãe... terra que vem do solo onde a gente pisa, nossa terra. É isso."* (SOLEDADE, 1997:Ent.)

mágico-religioso, diminuem seu princípio ativo e sua função alucinógena a depender da hora que se tira... Tem plantas que são perigosas, mortais, absolutamente venenosas, que, se tiradas fora do horário delas, pode-se comer como se comêssemos feijão e não acontece nada."¹⁶¹ O que pensar de tal formulação no atual contexto de reengenharia da natureza promovido pela biotecnologia? Poderia a relação entre tempo, saber e natureza ser mais instigante? O que poderia ser dito de tal saber e "tecnologia" diante da atual lei de Patentes brasileira?

Em sendo a natureza elemento fundamental, estruturante, no universo do candomblé, como a sua destruição ou o afastamento destes elementos do seu cotidiano poderá atingi-lo? Fala-se que o babalossain (o sacerdote do culto do orixá Ossain, o "*dono das folhas*") é uma "espécie" ou função em extinção, devido às "dificuldades" do processo iniciático e às restrições do meio urbano. Embora este fato decorra sobretudo da reestruturação interna do candomblé e não, como afirmam alguns, em função do avanço do processo de urbanização e do desaparecimento das folhas,¹⁶² "*o candomblé precisa, necessita de*

¹⁶¹ BRAGA, 1997, Ent. Ao referir-se à relação entre natureza e tempo, Braga explicita de forma interessante a relação entre conhecimento e estrutura de poder no candomblé: "*Este é que, talvez, seja o grande segredo do candomblé. Quem detém esse saber tem a obrigação de preservá-lo, reservá-lo, de escondê-lo. Às vezes, precisa-se de trinta anos, ou mais, cinqüenta anos pra ter acesso ao conhecimento de uma planta dessa. Outros passam a vida inteira e não têm acesso a esse conhecimento. Isto faz parte de um jogo de poder muito grande, de manutenção do poder. Deter o conhecimento de uma planta dessa é garantir a reeleição. E tem também outras plantas que também não foram classificadas, que são menos perigosas e que são as folhas do oró. Essas principais, as dezesseis, muitas delas já foram analisadas e já foram detectados seus princípios ativos. Mas essas propriedades ativas não têm importância no momento da sua utilização, porque o que está em jogo é sua propriedade mágica e essa propriedade mágica é muitas vezes adquirida não pelo viés dos princípios ativos, mas através do ofô. Pelas frases feitas, pelas recitações que se faz com a folha, precisa que se fale pra folha, dizer a ela, relembrar a ela suas qualidades mágicas. E este é talvez um dos aspectos mais bonitos do candomblé. E isto sim é cada vez mais raro, as pessoas estão fazendo cada vez menos. Mas faz-se ainda o bastante para satisfazer às necessidades.*" (BRAGA, 1997, Ent.)

¹⁶² "*No primeiro momento de estruturação do candomblé, esse personagem aparece como um personagem especializado, com um certo prestígio hierárquico. Ele se ocupava das plantas. Não somente no sentido de cuidá-las, mas de usá-las, reconhecê-las, catá-las, coletá-las e triturá-las, enfim. Mas esse poder começou a chocar-se com o poder central. Então,*

alguém que, em não sendo babalossain, tenha as mesmas competências que o babalossain tinha no passado. Que sejam capazes de, atendendo uma determinação do pai-de-santo, ir buscar, em determinados horários, tais folhas. Ele tem que saber o ritual, a oferenda que deve ser feita, que ofó, que fala tem que ser feita, a postura a ser adotada". (BRAGA, 1997, Ent.) Em todo caso, a destruição ou secundarização da natureza também constitui em um problema para a prática do candomblé. Problema a ser contornado, com percursos cada vez mais longos, à busca de elementos não tão transformados e com o constante recriar da tradição, possibilidade dada pela própria riqueza da tradição que gestou o candomblé.

o terreiro como recriação da sociedade e da natureza: candomblé e ambiente

Originalmente, os terreiros surgiram fora da cidade e esta foi progressivamente avançando em sua direção: *"A cidade veio se aproximando e reduzindo os espaços do Candomblé de tal forma que hoje os Candomblés se reduzem a espaços muito pequenos. (...) O candomblé precisa de roça, espaço, água natural. Hoje, o Candomblé soluciona essa questão da água fazendo sua fonte, para poder fazer o rito."* (SODRÉ, 1997:Ent.) O terreiro tenta hoje reproduzir, no seu reduzido espaço, aqueles elementos outrora abundantes na cidade. *"O mato é a recriação da floresta no terreiro, onde os orixás deverão morar. Geralmente, no candomblé, você vai ver árvore fulano, árvore beltrano, etc. dentro daquela mesma propriedade."* (SODRÉ, 1977:Ent.) Os

hoje, o pai ou a mãe-de-santo detém, de certa forma, o saber do antigo babalossain. A extinção se dá sobretudo pela centralidade do poder. O poder sacerdotal é um poder absolutamente ditatorial, teocrático, centrado na figura do líder religioso. Ninguém pode ter um poder igual. Para que alguém possa participar desse poder é preciso que a mãe-de-santo conceda a ele: 'Olha, eu sou tão forte, eu tenho tanto poder, que eu posso dizer que você vai ter poder'. Sem o que o choque e os problemas internos seriam muito grandes. E, hoje, como a figura hierarquizada não mais existe, a mãe-de-santo procura os mais sagazes, de boa memória, aqueles mais inteligentes para trabalhar a função de babalossain." (BRAGA, 1997, Ent.)

terreiros, como lugares que possibilitam o exercício e a prática do candomblé, seriam então *"espaços da relação terra-homem, natureza-homem. Espaços onde, nas cidades, a natureza resiste e fala"* (NETO, 1996:18).

Entretanto, a urbanização não é vista apenas de forma negativa, apesar de "afastar" a natureza, possibilitou também um melhor acesso ao Candomblé. *"Antes, pra você ir ao Candomblé da mãe Stella, era um suplício. Não existia estrada, você tinha a maior dificuldade para chegar até lá. Hoje, não. Você aproximou o Candomblé da zona residencial."* Este fato tem, por sua feita, outros aspectos preocupantes, uma vez que a proximidade da zona residencial traz também problemas relacionados com a compatibilidade de usos: o prédio tira a privacidade do rito e não mais é possível tocar os atabaques sem que não haja reclamação. Além disso, *"abre, junto do Candomblé, uma igreja universal do reino de Deus e já começa a captar adeptos."* Como conclui Sodré, o candomblé *"perdeu o isolamento e começa a sofrer as consequências dos conflitos urbanos"* (SODRÉ, 1977:Ent.).

De qualquer maneira, a relação entre o espaço urbano e o mato, ou seja, entre sociedade e natureza no âmbito do terreiro não pode ser compreendida de forma dicotômica. *"Existe, em qualquer lugar onde esteja o candomblé, mesmo que seja no décimo quinto andar da 5th Avenue nos EUA, a necessidade de manutenção da relação com a natureza. Às vezes, isso não se dá em termos físicos, por todas as impossibilidades que já assinaiei, mas é preciso, por exemplo, que a relação com a natureza se mantenha, mesmo na adversidade, na impossibilidade de que essa relação esteja fisicamente representada. (...) Isto porque ele tem, necessariamente, que recorrer à natureza, às folhas e às águas, que são elementos importantíssimos na construção dessa noção de axé. (...) Mas, um candomblé bem estruturado, viaja quilômetros para buscar uma folha, lá onde ela esteja."* (BRAGA, 1997, Ent.) Ademais, o candomblé tem desenvolvido estratégias para contornar tais dificuldades, buscando nos próprios elementos da sua tradição os

recursos necessários para adaptar-se às mudanças impostas pela sociedade. Por exemplo, a constatação do quanto a natureza é imprescindível conduz facilmente à conclusão de que, em tempos passados, a situação seria mais favorável, que haveria uma maior disponibilidade de folhas e águas. A relatividade desta situação pode todavia ser constatada no fato de que, nos dias de hoje, apesar da escassez dos referidos elementos, também se torna possível o replantio de espécies sagradas: *"existe uma folha sagrada para Oxum, que é das águas, que antigamente não era tão fácil de encontrar. Mais recentemente, depois de um replantio, todo mundo tem."*¹⁶³

Uma outra forma de contornar dificuldades *"é de se pegar uma outra planta, não necessariamente do mesmo gênero, mas que tivesse a mesma aparência e fazer um ofô, uma fala, um ar, e, com esse mecanismo mágico, da fala, da voz e da respiração, impregnar essa nova planta com as funções mágicas da folha que desapareceu e neste instante nominá-la com a designação. É como se fosse um ato de criação. E é interessante porque isso faz o sacerdote voltar ao universo pretérito do candomblé, das suas origens e da cultura afro-ocidental. Esse ofô, essa fala, essa magicidade é muito própria das sociedades africanas, em particular das sociedades iorubás do Congo, antiga Daomé."* (BRAGA, 1977, Ent.)

Entretanto, ainda que contornável o problema da escassez de elementos da natureza, não deixa de constituir-se em problema: *"não é possível cultuar Oxum quando as águas estão poluídas, Oxóssi quando*

¹⁶³ BRAGA, 1997:Ent. *"Quando a cidade cresceu em direção a Marechal Rondon e destruiu as matas onde as pessoas iam buscar essa folha necessária ao culto de Oxum, teve-se duas saídas para essa dificuldade. A primeira era colher essa planta em maior quantidade (e nisso o povo do candomblé não foi tão ecológico como se apregoa, muitos faziam até de forma safada, derrubando a planta para que outros não tivessem acesso), secava-se a planta e se a preservava seca. É uma trepadeira, você então tirava as folhas e colocava para secar. Fazia-se uma espécie de reidratação, ela ficava umedecida para assim recuperar suas propriedades mágico-religiosas no contexto ritual, sem que ela perdesse a sua função mágica, religiosa. Quem tinha um depósito disto poderia ter duzentos anos de candomblé, porque no caso especificamente dessa planta o que importa não é a sua quantidade mas a sua representatividade, uma folha bastava no contexto ritual."* (BRAGA, 1997:Ent.)

as matas são derrubadas" (NETO, 1996:18). Como trabalhar se o "eu ebó", a "canela-de-velho", as "gameleiras", as "folhas" desaparecem? *"Temos que cuidar dos nossos n'kisis, dos nossos orixás, mas sem ervas é impossível, sem água potável, sem chão, como vamos fazer?" (...)* *"Lembro-me que a minha Mameto Kasindé até hoje me diz que não sabe o que fazer quando tem que colocar alguns n'kisis em recolhimento, pois faltam ervas, raízes, folhas, cipós."* (BARRETO, 1986:40-42.) Para Serra, *"o crescimento desordenado impõe seus efeitos catastróficos, reduzindo-se a qualidade de vida. Isso atingiu cruelmente os terreiros. Todo terreiro tem que ter uma faixa de mato. Mas, hoje, essa faixa de mato vê-se freqüentemente mutilada, reduzida à miséria. Para inúmeros Candomblés tornou-se uma coisa difícil a coleta de folhas necessárias aos rituais. O ogã tem de andar muito e arriscar-se um bocado."* (SERRA, 1986:36.) Ebomi Cidália afirma: *"todo mundo sabe que os terreiros perderam muita terra. Perderam as matas, perderam fonte, perderam tudo. Perderam para o progresso."* (SOLEDADE, 1996:27.)

Ademais, o povo-de-santo mostra-se preocupado com algumas intervenções em espaços tradicionalmente sagrados, como a Lagoa do Abaeté e o Dique do Tororó. Afinal, em Salvador, a transformação dos lugares, rios, lagoas, praias mais importantes para o candomblé em lugares turísticos coloca em questão o significado das intervenções governamentais nestes espaços. Por exemplo, *"o que está se fazendo no Dique do Tororó não passa por muita discussão. Seria interessante que essas águas fossem preservadas em função da sua dimensão sagrada. O Dique do Tororó é absolutamente um campo minado do sagrado. São Bartolomeu e Abaeté da mesma forma. (...) É interessante porque isso transcende os limites do universo do candomblé para a noção de cultura e de valores civilizatórios."* (BRAGA, 1997, Ent.) A consciência da preservação da natureza, afirmam alguns, originar-se-ia aqui do povo negro, do povo-de-santo, para quem as árvores, as matas e mananciais são coisas sagradas, dignas de veneração e de respeito. E o povo-de-santo o ensina sem tê-lo aprendido em qualquer instituição oficial. (Cf. SERRA, 1986:35.) Ebomi Cidália lembra-nos que, *"antes dessa ecologia,*

antes de Ibama, de ecologia, de Amazonas, o Nagô já cuidava disso. Quem mais cuidou de proteção à árvore, à folha, foi o africano. É o candomblé que cultiva. Se é o ponto fundamental do candomblé! São suas matas, suas águas sagradas. Como é que o candomblé não tem uma água? Como é que o candomblé não tem uma árvore? Suas árvores sagradas, cadê? Suas matas, cadê?" (SOLEDADE, 1997:Ent.)

Ao perguntar-se em que medida o candomblé preservou sua integridade em face às agressões externas e como, simultaneamente, se inseriu no contexto de transformação da sociedade, Braga afirma: *"A mudança no candomblé implicou na eliminação da tradição ou no desrespeito aos postulados que garantem a tradição fundamental? (...) No meu modo de entender, essa tradição é tão dinâmica quanto a noção de mudança. Essa tradição guarda uma essência mutante, que se atualiza com a própria mudança, é como se pudéssemos pensar que alguma coisa é capaz de mudar permanecendo. A sociologia talvez se sinta um tanto acanhada em afirmar tal coisa. A filosofia certamente diria isso melhor."*¹⁶⁴

¹⁶⁴ BRAGA, 1997:Ent. As relações de conflito entre o candomblé e a cidade são descritas por Vagner Gonçalves da Silva, em "As Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade", em exemplo talvez o mais radical de urbanização: a cidade de São Paulo. A prática do candomblé ou, pelo menos, o número de terreiros em São Paulo se intensificou na década de sessenta com a imigração de população nordestina. Inicialmente, as casas de candomblé localizavam-se predominantemente na periferia da cidade e a população de baixa renda constituía-se na maioria absoluta dos fiéis. Nas últimas décadas, o "candomblé paulista parece não se explicar pelo recorte de classe social apenas ou, ainda, pelo elemento negro, que aos poucos foi sendo acompanhado pelo branco, de escolaridade média e muitas vezes com grau universitário. Os terreiros paulistas, hoje, multiplicam-se em quase todas as direções; são encontrados em bairros de classe média e alta, como Pinheiros, Vila Mariana e Jardins, ao redor das estações do metrô, nos bairros "étnicos", como Liberdade e Bom Retiro (...)." Entretanto, como salienta Silva, mudaram também as relações entre candomblé e natureza na grande São Paulo. "O candomblé está hoje no centro da cidade", perto de estabelecimentos comerciais, hospitais e igrejas, "em antigos sobrados no bairro 'italiano' do Bexiga, minúsculas casas e apartamentos populares nos conjuntos habitacionais, em grandes edifícios, ou ainda em instalações improvisadas em favelas, cortiços, garagens ou 'puxados', construídos em fundos de quintal, nos fins de semana, com a ajuda de fiéis e amigos." Assim, os terreiros paulistas estão em muito distantes da clássica descrição etnográfica. Assim, na falta de espaço, da mata sagrada e da fonte das águas límpidas, o candomblé recria-se constantemente. "É significativo que, na impossibilidade de ter uma árvore à qual se pudesse associar a suas folhas, galhos, tronco, e raízes ao crescimento da vida do terreiro, esse simbolismo continue presente (metonimicamente) apenas em um tronco (sem folhas ou

Fomulações desta natureza distanciam-se um tanto das clássicas afirmações de Bastide acerca da oposição entre o mundo da cultura e o mundo "selvagem", feitas em um tempo em que o terreiro era cercado pelo mato ou encontrava-se bem próximo a ele.¹⁶⁵ Pensar a tradição como algo que é capaz de, simultaneamente, mudar e permanecer pode ser um interessante caminho para compreender como as dimensões ambiental e simbólica das águas se articulam, como a pós-modernidade reelabora e lida com a noção de identidade.¹⁶⁶ Poderíamos então afirmar que as relações entre candomblé, águas e natureza adicionam relevantes questões ao debate sobre sociedade e natureza neste final de século? Sem qualquer pretensão apologética, consideramos que sim. Principalmente quando, como afirma Sodré, tradição e mudança não são compreendidas de forma dicotômica. Não se torna necessário "*esgotar os elementos referenciais da sua identidade, da sua construção enquanto indivíduo, situados nesta ancestralidade pra construir o novo*".¹⁶⁷ Segundo Sodré, poder-se-ia afirmar que a forma como o candomblé se relaciona com a natureza confere-lhe uma peculiar identidade, identidade que se constrói a partir de uma relação unitária com a

raízes), colocado sobre o chão de cimento (infértil, portanto)." Neste caso, o acesso aos elementos naturais é possibilitado pelo recurso às "lojas" existentes na cidade, pela capacidade financeira dos membros do terreiro (que possuem instalações na cidade e em áreas mais afastadas próximas de uma paisagem mais "natural"), pela busca de folhas e águas nas áreas de proteção ambiental (nas quais é proibido o desmatamento) e pelo percurso pelos reservatórios da cidade como a represa Billings, Guarapiranga, Cachoeira da Graça, Taiacupeba, Cabuçu, intensamente utilizadas pelo povo de santo. (Cf. SILVA, 1996:98-99.)

¹⁶⁵ Segundo Bastide ao analisar o candomblé na Bahia "*as plantas encontradas no mato podem existir no quintal da casa, ou no jardim, mas assim domesticadas não apresentam valor algum. É preciso buscá-las no mato mesmo. Há oposição entre o mundo da cultura, de um lado, e o mundo selvagem, do outro. Ossaim não se aventura nos lugares em que o homem cultivou a terra e construiu casas, nos lugares em que disciplinou a natureza. É o deus do mato, e não das plantas cultivadas.*" (BASTIDE, 1978:130)

¹⁶⁶ O conceito de identidade refere-se aos aspectos irredutíveis, aos elementos sem os quais não seria possível identificar e nomear determinado ser ou elemento.

¹⁶⁷ SODRÉ, 1977, Ent. Com isso, a desterritorialização, que se traduz como complexo movimento de perda e reconstrução de identidades, coloca o indivíduo na condição de "ser de lugar nenhum" ou "*ser dos seus e ser descendente dos seus. (...) Porque, se não existe aldeia, você não é ninguém.*" Por isso, acredita Sodré, "*talvez o maior avanço da globalização seja o respeito à diferença.*" (SODRÉ, 1977, Ent.)

natureza, que recusa uma subjetividade dominadora e se constitui como respeito à diferença, ao outro. Afinal, "*cada vez que o homem se torna arrogante em relação à natureza, esta lhe dá uma resposta, um troco, muito sutil...*" (SODRÉ, 1977, Ent.)

Os elementos fornecidos por esta incursão, deveras ligeira, ao universo do candomblé conduzem-nos às formulações de Paul Virilio e de Simondon sobre a necessidade de *reinventar a relação do homem com a natureza*, sobre a reinserção da técnica na esfera da cultura e dos significados... Isso nos faz lembrar que as relações entre Salvador e as águas são exemplares de uma possível e interessante inversão, qual seja: a modernidade ou pós-modernidade podem constituir-se em sinônimo de degradação e escassez enquanto a tradição pode conter elementos de um futuro, quem diria "sustentável"? Como indagaria Laymert Garcia dos Santos, recorrências desta natureza não estão profundamente marcadas por uma espécie de nostalgia de um tempo que a tecnologia revogou e ao qual não mais é possível retornar? Este percurso não é um movimento equivalente, apenas de sentido inverso, dos que afirmam uma contraposição entre tradição e condição pós-moderna? Por outro lado, ao contrapor à racionalidade instrumental práticas e concepções antecipadamente qualificadas como tradicionais, não estaremos reestabelecendo um preconceito cuja base seria a "naturalização" de relações e práticas sociais?

Para Simondon, a lembrança da unidade do mundo mágico não nos conduz ao pré-lógico mas ao pensamento reflexivo, filosófico, capaz de perguntar sobre as condições que o informam e sobre modos de existência dissociantes e duais. Dissociação que se materializa de várias formas: como profundo *gnosticismo tecnológico*, nos processos em que a relação entre sociedade e natureza é mediada por uma sofisticada tecnologia, e como *espetacularização*, através da transformação dos atributos e elementos da natureza e da cultura em espetáculo. Não são tais aspectos desdobramentos claros de processos que, neste final de

século, levam às últimas conseqüências a transformação de elementos sociais e naturais, da vida, enfim, em mercadoria?

V - as águas divididas: as águas como *bem econômico* e o direito às águas

A compreensão das dimensões ambiental e simbólica das águas, regidas pelas lógicas da escassez, espetacularização e reciprocidade, estaria incompleta caso não nos referissemos de modo mais detido a processos mais recentes que, em nome da racionalidade econômica e da "sustentabilidade", procuram implementar o princípio de que "*a água deve pagar a água*" – princípio que, neste novos tempos de desregulamentação, transformam as águas em *commodity*. No capítulo II deste trabalho, discutimos como esta "tendência" confere especial significado à problemática ambiental e das águas. Neste capítulo, procuraremos explicitar o significado das políticas públicas que procuram instituir uma gestão das águas alicerçada na privatização dos serviços de abastecimento e saneamento e na construção de um arcabouço institucional que viabiliza a inserção das águas no mercado. Centraremos então nosso olhar nas formulações da Lei N° 9.433, de Janeiro de 1997, que institui a Política Nacional de Recursos Hídricos. A nosso ver, tal lei apresenta um dilema difícil de ser equacionado, uma vez que reafirma o caráter público da propriedade das águas e simultaneamente institui sua cobrança da água.

A expressão "águas divididas" em geral diz respeito às águas que são compartilhadas por mais de um município, estado e, sobretudo, por mais de um país. Esta expressão também pode ser uma alusão à divisão de competências e responsabilidades quanto à sua gestão, ainda que seja difícil qualificar um elemento a partir de atributos que lhe são exteriores, sendo difícil referir-se a instâncias ou limites administrativos quando, em sua ocorrência, a natureza não obedece a determinações desta ordem. Entretanto, um outro significado modela esta expressão, aquele que coloca em arenas distintas os que defendem a inserção das

águas no mercado de bens e serviços e os que as concebem como um bem público, ao qual todos têm igual direito. Este debate está profundamente marcado pelo enfraquecimento de concepções universalistas, pela defesa da supremacia do mercado, por formulações que advogam o princípio do "estado mínimo" ou mesmo por considerações acerca de uma terceira via, de um "equilíbrio" ou bom termo entre o mercado e a ação estatal. Neste universo, como ressaltamos no Capítulo II, o conceito de sustentabilidade dilui-se e torna-se cada vez mais sinônimo de auto-sustentação, da construção das condições necessárias à transformação das águas em bem econômico, em escassa e atrativa mercadoria. Vejamos pois tais questões também em sua referência a Salvador.

A Constituição de 1988 atribui à União a competência exclusiva de elaborar o direito sobre as águas (Art. 22, IV) e definir o Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos. É competência comum à União e aos Estados a execução de ações como a concessão de direito de pesquisa e de exploração destes recursos (Art. 23, XI), ficando os Estados com a responsabilidade de definir normas administrativas que disciplinam sua extração e uso. Nos últimos anos, têm sido desenvolvidos esforços no sentido de implementar no país uma política de recursos hídricos que substitua o *Código das Águas* de 1934. Ao longo do tempo, vários dispositivos legais têm regulamentado de forma direta ou indireta os usos e a proteção das águas (a exemplo do Código Florestal, que delimita a faixa das matas ciliares a preservar às margens dos rios); porém, a referência continuava a ser o Código de 1934. *Por que o país contentou-se tanto tempo com o Código das Águas e apenas neste final de década aprovou uma lei de Recursos Hídricos?* A necessidade de uma legislação que atualizasse o Código, sistematizasse a legislação dispersa e "modernizasse" este setor se constituiu em argumento para a elaboração da lei específica que ora institui um sistema de gestão das águas.

A Lei Nº 9.433 apresenta como objetivo o balizamento das "*ações que visam assegurar a plenitude dos corpos d'água espalhados pelo Brasil*", assim como "*resgatar a omissão histórica de uma política específica para os nossos recursos hídricos*".¹⁶⁸ A gestão integrada das águas fundamenta-se nos seguintes princípios: i. a água é um bem de domínio público; ii. a bacia hidrográfica é a unidade básica de planejamento, uma vez que essa unidade geográfica possibilita um confronto mais claro entre disponibilidade e demanda, necessário à determinação do balanço hídrico; iii. o uso múltiplo das águas, que objetiva quebrar a hegemonia de um setor em relação aos demais (a exemplo da assimetria gerada pela ações do setor elétrico), institui igual acesso a todos os usuários das águas e define como prioridade o uso para consumo humano e dessedentação de animais; iv. reconhecimento das águas como um bem finito e vulnerável e do seu valor econômico, o que possibilita a cobrança pela utilização dos recursos hídricos; v. instituição de uma gestão participativa e descentralizada, o que implica em delegar a estruturas "regionais" o poder de decisão em relação à gestão das águas.

A Secretaria de Recursos Hídricos do Governo Federal destaca a necessidade de uma gestão descentralizada, compartilhada e participativa, e afirma que a melhor forma de lidar com as águas deve ser uma decisão gerada pelas próprias localidades. (Cf. PNRH, 1996:1.) A Política Nacional de Recursos Hídricos (PNRH) afirma como objetivo uma gestão integrada das águas para assegurar às atuais e futuras gerações a "*necessária disponibilidade de água, em padrões e qualidade adequados aos respectivos usos*", assim como a prevenção contra a ocorrência de "*eventos hidrológicos críticos de origem natural ou decorrente do uso inadequado dos recursos naturais*" (Cf. PNRH, 1996:13).

¹⁶⁸ PNRH, 1996:1. Doravante, referir-nos-emos à Política Nacional de Recursos Hídricos com a sigla PNRH, versão da Lei Nº 9.433 de 8 de janeiro de 1997, publicada pelo Ministério do Meio Ambiente dos Recursos Hídricos e da Amazonia Legal e pela Secretaria dos Recursos Hídricos.

A Lei Nº 9.433, baseada na Constituição Federal de 1988, modifica substancialmente as formulações do *Código das Águas* em relação à propriedade das águas e quanto às atribuições dos três poderes na sua gestão. O Código classificava as águas como *públicas* (consideradas de uso comum ou dominicais), *comuns de todos* (aquelas que, independente da sua propriedade, podiam ser utilizadas para atendimento das necessidades básicas da população) e *particulares* (as situadas em terrenos que também o fossem). As águas públicas eram de propriedade da União (se marítimas, situadas no território do Acre ou territórios que a União venha a adquirir, enquanto tal não se constituir em Estado, ou for incorporação a algum Estado, quando servirem de limites da República, quando situados em zonas de 100 km contíguas aos limites da República com outras nações; quando servirem de limites ou percorrerem parte dos territórios de dois ou mais Estado), dos Estados (quando percorrem parte do território ou servem de limite de dois ou mais municípios) e dos Municípios (quando exclusivamente situadas em seus territórios).

A Constituição Federal de 1988 distancia-se do Código das Águas por extinguir as *águas comuns* e *águas particulares*, tornando toda água propriedade pública e concentrando sua propriedade na União e nos Estados. Pertencem à União todas as águas que representam interesse maior que o estadual, as águas em depósito resultantes de obras da União e os terrenos marginais e praias fluviais — isto se aplica inclusive às correntes de água que são de propriedade do Estado. As demais situam-se nos limites administrativos do Estado. A água é pois de *domínio público*, ou seja, um bem de uso comum de todos, como o são as estradas, ruas e praças. Como afirma Paulo Affonso Leme Machado, a exemplo das *Institutas* de Justiniano no direito romano, em geral, os rios sempre foram classificados como bens de uso comum do povo e, segundo esta tradição, as águas não podem ser apropriadas por uma só pessoa física ou jurídica, com exclusão dos outros: "*uso da água não pode esgotar o próprio bem utilizado e a concessão ou a autorização (ou*

qualquer tipo de outorga) do uso da água deve ser motivada ou fundamentada pelo gestor público" (LEME MACHADO, 1998:352). A dominialidade pública da água não transforma, porém, o Poder Público em proprietário das águas, este é tão-somente o gestor deste recurso, seu guardião, que controla sua quantidade e qualidade. Como afirma Leme Machado, isto implica na *inalienabilidade das águas*, uma vez que o estado pode cobrar pelo uso das águas, porém não pode vender as águas, ou seja, o "*Governo Federal e os Governos Estaduais, direta ou indiretamente, não podem tornar-se comerciantes de águas*" (LEME MACHADO, 1998:354).

A PNRH define os seguintes instrumentos de gestão: o *Plano Nacional de Recursos Hídricos*, que consolida e atualiza os *Planos Diretores de Recursos Hídricos* elaborados por bacias hidrográficas ou conjunto de bacias e define as diretrizes gerais para o setor de recursos hídricos no país; a *Outorga de Direito de Uso dos Recursos Hídricos*, instrumento que autoriza o usuário a fazer uso da água, dentro de critérios "racionais"; a *Cobrança* pelo uso da água, que deverá contribuir com o necessário "equilíbrio" entre oferta e demanda; o *Enquadramento dos Corpos d'água*, que deverá possibilitar a vigilância sobre a qualidade das águas; e a instituição do *Sistema Nacional de Informações sobre os Recursos Hídricos*, encarregado de coletar e sistematizar as informações relativas às águas e de informar a sociedade para viabilizar a sua gestão.

A unidade territorial básica de planejamento das águas é a bacia hidrográfica, entendida como a área de drenagem de um curso de água ou lago. Neste contexto, merece destaque o enquadramento dos corpos d'água definido por Resolução do Conselho Nacional de Meio Ambiente (CONAMA), que prevê nove classes de águas no Brasil. Os usos pretendidos deverão ser avaliados e indicados de acordo com a classificação das águas no Plano Nacional de Recursos Hídricos. Cabe à Agência da Água o enquadramento dos corpos d'água nas classes de uso. O enquadramento deve ser encaminhado aos Conselhos Estaduais

de Recursos Hídricos, que poderão referendá-lo ou não. Nesse contexto, a outorga passa a ter um relevante significado.

A outorga é o consentimento, concessão, aprovação, beneplácito, a manifestação do Estado que assegura o direito de uso das águas e objetiva "*assegurar o controle quantitativo e qualitativo dos usos da água e o efetivo exercício dos direitos de acesso à água*" (PNRH, 1996:16). São os seguintes os usos sujeitos a outorga: a. derivação ou captação de água superficial ou subterrânea para consumo final, inclusive abastecimento público e insumo de processo produtivo; b. lançamento em corpo de água de resíduos líquidos, sólidos e gasosos, tratados ou não, objetivando sua diluição, transporte ou disposição final; c. aproveitamento de potencial hidrelétrico e outros usos que alterem o regime, a quantidade e a qualidade das águas. A referida lei condiciona a concessão da outorga às prioridades estabelecidas pelos Planos de Recursos Hídricos, devendo ser levados em conta os demais usos e a classe em que o corpo d'água estiver enquadrado. A outorga deverá preservar o uso múltiplo das águas e "*ao Poder Público está expressamente proibida a outorga do direito de uso que somente possibilite um único uso das águas*", ou mesmo "*conceder ou autorizar usos que agredam a qualidade e quantidade das águas, assim como não podem agir sem equidade no darem acesso água*" (LEME MACHADO, 1998:358/374). A outorga das águas será concedida pelo Poder Executivo Federal, podendo a União ceder aos estados o direito de concessão da outorga.

A instituição da cobrança do uso de recursos hídricos, segundo a PNRH, objetiva instituir as águas como um *bem econômico*, incentivar sua racionalização e obter os recursos necessários para a viabilização da sua gestão. Os usos passíveis de cobrança são os sujeitos à outorga, e a fixação de preços deve levar em consideração o volume de água retirado nas derivações, captações e extrações de águas e, nos lançamentos de resíduos, o volume lançado, a toxidade e as características físico-químicas e biológicas do afluente. Recomenda-se ainda que os valores

arrecadados sejam investidos de modo prioritário na bacia hidrográfica em que foram gerados. Aplica-se aqui o princípio do usuário-poluidor-pagador, que, aos olhos dos defensores da PNRH, pressupõe a conscientização "*do público que tem sido o grande prejudicado pela 'internalização do lucro e externalização dos custos'*" (LEME MACHADO, 1998:384). Este princípio é um dos aspectos mais polêmico desta lei; afinal, qual o preço da destruição de um bem comum como a água?

A PNRH institui ainda os seguintes organismos, destinados a viabilizar a gestão compartilhada das águas: o Conselho Nacional de Recursos Hídricos (órgão central do Sistema Nacional de Recursos Hídricos, cuja competência seria definir "*as grandes questões do setor*" e "*dirimir as contendas de maior vulto*"); os Comitês de bacias hidrográficas, estrutura até então inexistente na gestão pública brasileira e que deve funcionar como "*o parlamento das águas da bacia*", fórum de decisão no âmbito de cada bacia hidrográfica; as Agências da Água, também um organismo novo, que deve funcionar como o "*braço técnico*" dos comitês e responsabilizar-se pela implementação da gestão ao nível das bacias; as organizações civis de recursos hídricos, que deverão congregiar entidades civis que desenvolvem ações relacionadas com as águas e que podem participar no "*processo decisório e monitoramento das ações*" (Cf. PNRH, 1996:8-9). O Sistema Nacional de Gerenciamento de Recursos Hídricos é composto pelo referido Conselho e pelos Conselhos de Recursos Hídricos dos Estados e do Distrito Federal, dos Comitês de Bacia federais, estaduais e municipais cujas competências se relacionem com a gestão de recursos hídricos e com as Agências de Águas.

A referência mais explícita ao poder público municipal ao longo da PNRH é encontrada no capítulo referente à ação do poder público na implementação da Política Nacional de Recursos Hídricos, quando se *sugere* que os poderes executivos do distrito federal e do município deverão buscar a integração das "*políticas locais de saneamento básico*,

de uso, ocupação e conservação do solo e meio ambiente com as políticas federal e estaduais de recursos hídricos" e se define a composição do Comitê de Bacia. Este é composto pela União, Estados, Distrito Federal, Municípios, dos usuários das águas e das entidades civis de recursos hídricos com atuação comprovada na bacia. (Cf. PNRH, 1996:23-27.) Leme Machado afirma que a descentralização das gestão das águas sugerida pela PNRH deve ser efetivada com a transferência de atribuições ou poderes tradicionalmente centrados na União e no estado para os novos órgãos hídricos. Assim, a *"descentralização deixará de ser verbal ou de propaganda eleitoral se for efetivada a cobrança dos usos da água e aplicação do recurso financeiro pelos próprios organismos de bacia ou sub-bacia hidrográfica"*. Concluindo, afirma: *"A introdução da gestão participativa do bem público água é inovadora, pois o Poder Público não vai mais ter maioria de votos nos Comitês de Bacias Hidrográficas (art. 39, parag. 1º, da Lei 9.433/97) Para que não se destrua a gestão participativa e nem se torne a mesma ineficaz será preciso que o controle social encontre meios de contínua e organizada informação."* (LEME MACHADO, 1998:361.) Tais considerações mostram o quão complexa é a relação entre a propriedade das águas, limites administrativos e sua estrutura de gestão.

No referido texto de lei, as águas são qualificadas como "recursos" hídricos e este conceito implica na qualificação deste elemento da natureza como um "bem" "com uma função econômica". É esta condição que lhe confere o estatuto de "recurso" e coloca em questão a disponibilidade das águas em função dos múltiplos e conflitantes usos. Reportando-nos à questão inicialmente colocada: *qual o significado de uma tal legislação sobre as águas neste final de século?* Este documento legal surge em um contexto rico em elementos resultantes de experiências de países que têm buscado, na cobrança da água e na privatização dos serviços de saneamento, uma solução para problemas freqüentemente mencionados, como conflitos de uso, a crescente escassez das águas e a falta de investimento no setor de saneamento. Nesta medida, ao menos em termos jurídicos, somos coetâneos aos

princípios e formulações hegemônicas em termos de gestão das águas. Dificilmente poderia ser contestada a iniciativa que assegura o domínio público das águas e mesmo de descentralização da sua gestão. Entretanto, vetos presidenciais retiraram disposições de significativa importância na proposta de gestão democrática das águas (Art. 7, VI e VII; 14 parág. 2; 17; 20, parág. único; 22, parág. 3; 23; 24; 28; 35, VIII; 38, VII e 49, III). Estes vetos restringem a participação dos usuários, diminuem a geração e o controle dos recursos financeiros gerados no âmbito das bacias, suprimem a articulação entre a União e estados em relação à outorga dos direitos de uso, além de restringirem a obrigatoriedade de gastar prioritariamente no território da própria bacia os recursos gerados pela sua Agência de Águas. Assim, apesar dos instrumentos concebidos, a gestão das águas termina sobremaneira concentrada na União e nos Estados sem efetivamente contar com uma participação mais expressiva da sociedade civil.¹⁶⁹

A discussão em torno do(s) conteúdo(s) das políticas públicas de gestão das águas requer um esforço no sentido da identificação dos múltiplos interesses que encontram assento no genérico discurso acerca da sustentabilidade. Nesse sentido, a Lei que institui o Sistema Nacional de Recursos Hídricos e suas correlatas estaduais encontram sua devida referência em foruns como a RIOB e em projetos como "The World Water Vision" — exemplares na defesa de uma gestão sustentável das águas.¹⁷⁰ Este último situa exatamente o "território" no qual as águas se transformam em bem econômico. W.J. Cosgrove e F.R. Rijsberman,

¹⁶⁹ LEROY, 1997:212. Especificamente em relação à privatização dos serviços de saneamento e abastecimento, a Associação Brasileira de Engenharia Sanitária e Ambiental (ABES) tem explicitado a seguinte preocupação: "*a pressão global do neoliberalismo no sentido de induzir a aplicação da lógica do mercado ao setor de Saneamento Básico nos países emergentes traz à tona o temor dos sanitaristas quanto ao futuro da qualidade dos serviços prestados à população, depois do fracasso em outros países*" (ABES, 1997:33). Em verdade, a tônica da ação do estado tem sido desobrigar-se da prestação dos serviços básicos. O que aparentemente se afirma como uma *não política* em verdade deve ser compreendido como a *política da recusa*, da subordinação de interesses gerais e universais à lógica do mercado.

¹⁷⁰ Mais um exemplo pode ser encontrado no Projeto "The World Water Vision", estruturado pelo World Water Council (FAO, UNEP, UNDP, UNESCO, UNICEF, WHO, WMO e o Banco Mundial) com o objetivo de construir uma *World Water Vision* para o século XXI.

integrantes do projeto, afirmam que a extraordinária articulação entre democracia e forças de mercado, combinada com o avanço tecnológico, tem produzido uma ruptura com o passado e introduzido elementos inovadores na gestão das águas.

Efetivamente, existem hoje posições ou "pontos de vista" que norteiam a ação de organismos estatais nacionais e internacionais em relação à gestão das águas, e isto se explicita sobretudo na transformação das águas em "um bem econômico", na regulamentação de seus múltiplos usos e na instituição de um modelo de gestão que envolve seus consumidores ou usuários. A III Assembléia Geral da Rede Internacional de Organismos de Bacia (RIOB) foi realizada, em dezembro de 1998, em Salvador, onde se fizeram presentes países como Espanha, França (que têm uma grande experiência de gestão a partir da bacia), Itália, Polônia, Chile, Equador, República Tcheca, Peru, Argentina, Argélia, Costa do Marfim, Equador, dentre outros, além de representações de organismos financeiros nacionais e internacionais. A Assembléia foi bastante esclarecedora das posturas que os governos e organismos nacionais e internacionais vêm adotando em relação a gestão das águas.¹⁷¹ Estas Assembléias têm como principais referências a "Declaração de Morelia", divulgada em março de 1996 no México, as "Resoluções Finais" de outubro de 1997 de Valência, na Espanha, e a *Carta de Paris* resultado da *Conferência Internacional sobre Águas e Desenvolvimento Sustentável*, realizada em março de 1998 – sendo todos estes referidos à Conferência de Dublin e à Agenda 21.

Apesar das diferenças em termos dos arranjos institucionais adotados pelos vários países na gestão das águas, algumas formulações

¹⁷¹ A criação da RIOB foi inspirada nos resultados das Conferências sobre Meio Ambiente de Dublin (Janeiro de 1992) e Rio de Janeiro (Junho 1992), que incorporaram o tema ambiental às agendas de governos e organizações sociais, com ênfase na necessidade da preservação dos recursos naturais como condição essencial para o desenvolvimento sustentável. Mais tarde, em 1994, reunidos em Aix-les-Bains (França), técnicos de vários países iniciaram a trajetória do que hoje é a RIOB, congregando perto de uma centena de organismos de bacia, oriundos de 42 países.

têm norteado a RIOB e estas foram sistematizadas, nas Recomendações da Assembléia de Valência, da seguinte forma: i) a água está se tornando escassa e, por conta disso, passa crescentemente a ter valor de mercado. Como têm noticiado com freqüência a imprensa nacional e a internacional, *"a água será o ouro do futuro"*, o grande negócio do próximo século; por conseguinte, *"a água tem que pagar a água"* e tornar-se um investimento viável; ii) em função da crescente escassez e importância deste recurso, as soluções relativas às águas não podem ser pontuais e localmente circunscritas. Como regra, tem-se atualmente a proliferação "redes" internacionais, nacionais, regionais, que buscam a gestão "sustentável" das águas. Propugna-se então a *"organização desta gestão na escala, coerente, das grandes bacias vertentes e aquíferas"*; iii) defende-se a implementação de uma gestão global dos recursos hídricos visando à proteção de recursos naturais e à *"satisfação das legítimas necessidades racionais das diversas categorias de usuários, a luta contra poluições de qualquer espécie, a proteção e a restauração dos ecossistemas e dos espaços aquáticos"*; iv. como poderoso instrumento de gestão, defende-se *"a participação na tomada de decisão, ao lado das Administrações governamentais competentes, das Autoridades territoriais concernidas e das diversas categorias de usuários interessadas"*; v. finalmente, a RIOB defende a *"implantação de sistemas de financiamento apropriados, com base na aplicação do princípio do 'usuário-poluidor-pagador'"*. Considerando que o "Estado Providência" não pode assumir "tudo" e que as clássicas formas de financiamento atingiram seus limites, defende-se a formação de um sistema de financiamento que *"se baseie na participação e na solidariedade dos usuários"*.¹⁷²

Tais princípios são reafirmados na *Carta de Paris*, que preconiza: *"i) los recursos hídricos son esenciales para la satisfacción de las necesidades humanas básicas, la salud, la producción de energía y de alimentos y la preservación de los ecosistemas, así como para el*

¹⁷² Financiamento dos Organismos de Bacia, (Recomendações), Jornada Temática - 30 de outubro de 1997.

desarrollo económico y social; ii) la protección de los ecosistemas es imprescindible para el mantenimiento y la rehabilitación del ciclo hidrológico natural con miras a una gestión sostenible de los recursos de agua dulce; iii) el agua es un recurso natural fundamental para la prosperidad y la estabilidad futuras, que se ha de reconocer como un elemento catalizador de la cooperación regional; iv) es indispensable acrecentar el conocimiento y la comprensión de los recursos hídricos en todos los niveles, a fin de mejorar su aprovechamiento, gestión y protección y promover su utilización más eficaz, equitativa y sostenible; v) es altamente prioritario reforzar las instituciones, en particular locales, y mejorar la capacitación y la información de los profesionales y usuarios."¹⁷³ A Carta de Paris conclui conclamando à assunção de um amplo compromisso político para assegurar o desenvolvimento sustentável, a gestão, proteção e os usos equitativos dos recursos da água doce.

Tais textos, assim como a III Assembléia da RIOB, demonstram o quão complexa pode ser a proposta de gestão sustentável das águas;

¹⁷³ *Declaración de París*, grifos nossos. Os países signatários da Carta de Paris comprometem-se assim a aplicar em seus países as seguintes diretrizes: "i) **Fomentar la integración de todos los aspectos del aprovechamiento, la gestión y la protección de los recursos hídricos** mediante la elaboración de planes destinados a satisfacer las necesidades esenciales, y a promover una distribución eficiente y equitativa de los recursos hídricos, la protección de los ecosistemas y la preservación del ciclo hidrológico. (...) ii) **Movilizar recursos financieros adecuados** de origen público y privado y mediante esfuerzos encaminados a mejorar el uso efectivo de los recursos disponibles. Con ese fin, se deberán fomentar disposiciones relativas a una recuperación progresiva de los costos directos e indirectos de los servicios, salvaguardando a los usuarios de bajos ingresos. Se deberá promover el principio "el contaminador paga" y los sistemas "el usuario paga" en los planos nacional y local. Se deberán adoptar medidas para facilitar la participación del sector privado en la financiación de proyectos relativos al agua y al saneamiento, habida cuenta de la situación específica de cada país y región. iii) **Mejorar el conocimiento, la capacitación y el intercambio de información**, fomentando un incremento de las transferencias de tecnologías y pericia, la creación de sistemas de observación e información sobre los recursos hídricos y sus diversos usos y la organización de programas de apoyo a la formación profesional inicial y permanente. Paralelamente, se deberá ayudar a las personas que viven en condiciones de pobreza y los grupos desfavorecidos, las comunidades indígenas, los jóvenes, las autoridades locales, los responsables de comunidades locales y las organizaciones no gubernamentales a acrecentar su contribución al proceso de adopción de decisiones. Las mujeres deberán poder participar plenamente en la definición de los proyectos y en su ejecución."

como experiências e tradições tão díspares como a soviética, espanhola e peruana, por exemplo, podem estar articuladas sob a bandeira da sustentabilidade. Tal conceito encontra idêntica formulação em experiências como as da Federação Russa, da gestão da Bacia Del Ebro na Espanha e do Projeto Alto Piura, no Peru. Ao relatar as principais causas da "crise da água", N. Mikheev da Federação Russa assinala que esta decorre da pesada herança do socialismo, que se traduz como centralização, ausência de mecanismos econômicos que pudessem viabilizar a gestão das águas, não transparência em relação aos direitos de propriedade e responsabilidades, enfim, ausência de uma política nacional de gestão das águas. E isto acontece em um contexto no qual *"most rivers and lakes are highly contaminated by products or biological and economy activities, the quality or surface waters almost never meet sanitary requirements and standards. Ground water sources are becoming more and more polluted."* Na Federação Russa, *"about 200km³ of water per year are used for production and social purposes, out of wich 70-75 km³ are taken from natural resources, 136 km³ (68%) from recycled water"*.¹⁷⁴ Particularmente em relação à falta de mecanismos econômicos, salienta-se a inexistência de conexão entre as tarifas e o pagamento pelo uso das águas e o "custo" dos corpos d'água. *"Finance flows necessary for sustainable development or the sector are not created."* Com a introdução do *"free-market model"* na administração das águas, *"people will pay for it"*.¹⁷⁵ Tal noção de sustentabilidade encontra-se amiúde associada ao processo de privatização, ao pagamento pelo uso da água e à necessidade de investimento privado como forma de viabilização da gestão das águas.

Ao falar sobre o financiamento da gestão das bacias, particularmente do Projeto Alto Piura, Ignácio Benavent Irager faz as

¹⁷⁴ MIKHEEV, N., BELYAEV. S. & TCHERNYAEV, Lvov A., "Concept of National Water Policy of the Russian Federation", in III Assembléia Geral da Rede Internaci[onal de Organismos de Bacia (RIOB), Salvador, dezembro 1998.

¹⁷⁵ MIKHEEV, N., BELYAEV. S. & TCHERNYAEV, Lvov A., "Concept of National Water Policy of the Russian Federation", in III Assembléia Geral da Rede Internacional de Organismos de Bacia (RIOB), Salvador, dezembro 1998.

seguintes considerações: *"Países como Chile, Colombia, Argentina, México, Uruguay e Perú han entrado en una franca espiral de confiada entrega en manos privadas, de sus industrias y proyectos estatales, liberando sus arcas fiscales de las continuas sangrías financieras a las que venían siendo sometidas, permitiendo, a la vez, liberar fondos para proyectos de gran envergadura social. Aeropuertos, carreteras, energía, yacimientos y comunicaciones estan ultimando sus procesos de venta o de concesionamiento. Los resultados son halagadores y las reservas estatales incrementan sus mientras que industrias tradicionalmente ineficientes se muestran ahora pletóricas de eficiencia competitiva. En medio de esa situación es lógico preguntarse si el papel que as Administraciones públicas se han venido reservado para la gestión de las cuencas hidrográficas no debiera comenzar a cederse, en parte o en todo, a la iniciativa privada."*¹⁷⁶ O exemplo espanhol mais uma vez confirma esta tendência, ou seja, o novo método de financiamento de gestão das águas tem como fundamento a introdução da gestão empresarial neste setor. Com a gestão das águas realizada pela Cuenca del Elbro, *"os usuarios se convierten en protagonistas, adquieren poder de decisión pero también pesa sobre ellos la responsabilidad de que se realicen las obras."*¹⁷⁷

Certamente não se pode considerar que tais exemplos esgotam todas as experiências de gestão das águas e que absolutamente tudo tenha sucumbido à hegemonia do mercado. Entretanto, a gestão das águas em consolidação no país, em consonância com a tendência internacional, objetiva sobretudo a transformação deste elemento da natureza (deste "recurso") em bem econômico. Até então, cobrava-se pelo serviço de abastecimento de água; agora, a cobrança recai sobre a própria água.

¹⁷⁶ IRAGER, Ignacio Benavent, "El Concesionamiento, una forma de enfrentar el financiamiento de la gestion de una cuenca: el Proyecto Alto Piura (Peru) " in III Assembléia Geral da Rede Internacional de Organismos de Bacia (RIOB), Salvador, dezembro 1998.

¹⁷⁷ MARCO, Thomás A. Sancho, "Aspectos financieros de la Gestión del Agua: El caso de la cuenca del Ebro", in III Assembléia Geral da Rede Internacional de Organismos de Bacia (RIOB), Salvador, dezembro 1998.

Há de se imaginar as conseqüências de uma tal cobrança nas condições econômicas e sociais de uma cidade como Salvador. Como o município, poder público e sociedade civil têm participado desse processo de discussão? No caso específico de Salvador, efetivamente não tem participado. O último registro de um debate em torno de uma gestão ambiental das águas data de 1994, com a elaboração de um *Plano de Saneamento de Salvador*, uma proposta de saneamento que não chegou a ser implantada e que manifestava uma compreensão diversa da implementada pelo Governo do Estado, ainda politicamente hegemônica. Em linhas gerais, a discussão em torno da gestão das águas em Salvador tem estado centrada na defesa ou crítica ao programa de saneamento implantada pelo Estado, o Bahia Azul. Mais recentemente, o alvo tem sido a privatização da empresa de saneamento estadual,¹⁷⁸ mas isto de forma tímida, sem que tenham conseguido derrotar as referidas propostas ou mudar substancialmente o conteúdo de seus programas.¹⁷⁹

A mais expressiva reação contra a privatização da Embasa partiu do Sindicato dos Trabalhadores em Água e Esgoto da Bahia (Sindae), que deflagrou a campanha "Privatizar a água é crime. Quem defende a água defende a vida", cuja estratégia é, a exemplo do ocorrido no Rio de Janeiro, Ceará e Espírito Santo, promover ações jurídicas e políticas que possam inviabilizar a privatização. No dia 17 de junho de 1999, a Assembléia Legislativa do Estado da Bahia aprovou o projeto de lei que autoriza o governo do estado a promover a desestatização da Embasa. A bancada governista, valendo-se de artifícios regimentais, conseguiu a aprovação do projeto em regime de urgência sem que nenhuma emenda da oposição fosse incorporada ao projeto. Na oportunidade, até mesmo a

¹⁷⁸ A propósito, a simples promessa de privatização da empresa baiana de saneamento possibilitou ao governo baiano a realização de uma operação financeira ímpar: a antecipação pelo BNDES dos recursos da privatização que foram utilizados para atrair uma multinacional do setor automotivo para o estado da Bahia.

¹⁷⁹ Tem tido ainda alguma repercussão no Estado a polêmica sobre a privatização do "Velho Chico", o Rio São Francisco, que atravessa grande parte da área do polígono da seca.

presença de populares na galeria foi dificultada por massiva presença de policiais, que, à paisana, ocupavam a área.

Ademais, Salvador e sua região metropolitana são uma das regiões administrativas da água e, como as demais regiões do estado, encontra-se em fase de elaboração o seu Plano Diretor de Recursos Hídricos. Este plano foi instituído pela lei Estadual de Recursos Hídricos (Lei Nº 6.855), que regulamenta a gestão dos recursos hídricos e foi promulgada em 12 de maio de 1995, sendo, portanto, anterior à lei federal. Seus termos não são substancialmente diferentes. Em seus princípios e diretrizes gerais, a lei estadual institui a cobrança pelo uso das águas e condiciona esta iniciativa à "*situação econômica e social do consumidor, bem como o seu fim*". Ademais, institui o rateio dos custos entre os beneficiados das obras de recursos hídricos de uso múltiplo, de interesse comum ou coletivo.¹⁸⁰ Com base no princípio de descentralização, divide-se o território do Estado em dez Regiões Administrativas da Água e define-se o conteúdo básico do Plano Estadual de Recursos Hídricos, indicando-se particularmente a necessidade de implementar um gerenciamento dos recursos hídricos com o objetivo de compatibilizar a oferta e a demanda das águas "*segundo os usos múltiplos ou integrados e a maximização dos benefícios bem como a minimização dos efeitos adversos*".¹⁸¹ Foi então criada a Superintendência de Recursos Hídricos como o órgão gestor dos recursos hídricos no Estado e promulgado, em 21/3/97, o decreto Nº 6295, que regulamenta a implementação do gerenciamento dos recursos hídricos no Estado. A Política Estadual de Recursos Hídricos tem merecido destaque no plano nacional por ter instituído o único conselho de gestão das águas no país que não tem função deliberativa.

¹⁸⁰ Cf. Lei Nº6.855, promulgada em 12 de maio de 1995, sobre a *Política, o Gerenciamento e o Plano Estadual de Recursos Hídricos*.

¹⁸¹ Cf. Lei Nº6.855, promulgada em 12 de maio de 1995, sobre a *Política, o Gerenciamento e o Plano Estadual de Recursos Hídricos*.

No Brasil, como se diz, *há leis que pegam e leis que não pegam*, afirmação que atesta ser a lei um ato político em sua definição e em sua implementação, o que decerto explica a paradoxal situação brasileira de possuir uma legislação ambiental das mais "modernas" do mundo e, não obstante, serem correntes as práticas danosas ao ambiente, que, de resto, permanecem impunes. Apesar de os textos legais apontarem para a articulação entre os vários setores de governo e a adoção de medidas preventivas, o que se constata é a predominância, nos seus vários níveis, de práticas corretivas, espacialmente circunscritas. Além disso, as estruturas de gestão ambiental atuam, em geral, de forma marginal no contexto da estrutura governamental. Logo, ainda que determinados textos de lei explicitem concepções "adequadas", é enorme a distância entre a declaração de intenções e a prática efetiva. Em todo caso, a instituição de leis sempre foi uma forma privilegiada de implementação de política pública.

Neste contexto, a situação de Salvador acompanha a tendência nacional, na qual o Estado passa a ser um elemento estruturador do processo que transforma as águas em mercadoria. Assim, a gestão das águas materializa formas de intervenção e interesses sociais os mais variados, inserindo-se no âmago do embate entre a privatização e a não-subordinação de direitos universais à lógica do mercado, à condição de mercadoria. O que se constata é que a condição de cidadão tem cedido lugar à de usuário e, por extensão, à de consumidor. Importa ressaltar que a globalização das questões relativas às águas tem implicado na privatização do seu uso (consome quem paga) e não exatamente na universalização do direito a seu acesso.

Tais considerações inserem-se decerto em um contexto de luta política pela qual se busca conferir aos usos das águas um caráter universal. Assim, o aspecto central desta discussão reporta-nos outra vez à dimensão política da questão ambiental, pois apenas esta poderá redefinir os termos da contradição entre as águas enquanto recurso renovável dotado de valor econômico e enquanto elemento de uso

universal, entre sua condição de mercadoria e seu valor de uso e seu valor simbólico. Afinal, qual o significado do direito à água no atual contexto da gestão (pública ou privada) da sua escassez? Esta questão ainda precisa ser devidamente colocada e talvez só o possa ser quando efetivamente possível compreender, em toda sua extensão, o significado político da noção de sustentabilidade. A gestão das águas, no contexto da crise das sociedades produtoras de mercadorias, continua a ser uma questão em aberto.

VI - águas

Em Salvador, as águas são conflito, saúde, doença, projeto de desenvolvimento, mito, magia, bem econômico e como demonstra este trabalho, diversos são os conflitos e contradições decorrentes destas multifacetadas formas de existência e relações. A caracterização do que qualificamos como *lógicas da escassez, do espetáculo e lógica da reciprocidade*, ou seja, das dimensões ambiental e simbólica das águas comprova a tese de que a problemática das águas se constitui em uma ameaça à saúde, ao bem-estar e também a um conjunto de práticas religiosas relevantes no imaginário da população. Salvador, entrecortada e envolta pelas águas, um porto que se fez cidade, desdenha da natureza de modo algo primoroso e transforma a abundância em escassez. Neste sentido, as relações que se tecem entre cidade e as águas pouco se diferenciam das mais características relações entre sociedade e natureza neste final do século. Poder-se-ia talvez apenas ressaltar a gravidade de tal situação em função do quão insuficientes são os investimentos nos serviços de abastecimento e saneamento e quão precárias são as condições sócio-econômicas locais e regionais. Assim, a previsão de que o século XXI terá a água como fonte de conflito de modo algum está distante dessa cidade cujo presente (tanto quanto sua história) encontra-se profundamente marcado pelas águas.

Entretanto, nossa pesquisa também revela que a qualificação da problemática das águas em Salvador não se esgota nas danosas conseqüências da escassez. A promessa de inserção competitiva no mercado globalizado de cidades, através do estímulo à atividade turística (segundo seus formuladores, a via possível de desenvolvimento local), traz sérias conseqüências quanto aos processos de produção e reprodução da sociedade e da natureza. A implementação de tal projeto aprofunda processos e relações que transformam elementos da natureza

e as mais abscondidas formas de organização e manifestação social em mercadoria, em espetáculo, radicalizando a dissociação entre sociedade e natureza, entre as mais variadas formas de organização e manifestação sociais das suas condições de produção. As águas, então, perdem seu mais intrínseco significado mágico-religioso e passam a integrar o mercado de bens simbólicos, constituindo-se em uma lídima expressão do que qualificamos como *espetacularização*. Assim, de onde parecia brotar a solução, emergem fortes dúvidas e justificados receios.

Ainda que uma tal inserção possa, ao menos parcialmente, livrar tal prática religiosa da marca e condição de *excluído*, do ser *o outro*, a que sói estar confinada, a política oficial mostra-se especiosa, pois, ao fazer da cidade do Salvador um exótico balneário, não modifica estruturalmente as condições sociais e econômicas das classes e segmentos sociais de onde provêm as manifestações que conduzem ao mercado. A exclusão social, que pervaga por séculos a vida da cidade e se explicita indelével em parcela expressiva da sua população que nunca integrou o sistema fundado na relação entre capital e trabalho, continua a manter à margem essa mesma população, que todavia simula conduzir ao centro para construir sua própria identidade. Dentro desta perspectiva e nas atuais circunstâncias políticas, talvez reste a cidade como Salvador apenas o espetáculo, a artificialização, o profundo distanciamento entre sociedade e natureza, marca e característica deste novo tempo, de modo que tais processos, quase como uma ameaça ineludível, metamorfoseiam as águas em doença, conflito e pálido estereótipo.

Tais contradições colocam como não resolvidas as seguintes questões: Como transformar Salvador em um cartão postal quando as condições urbano-ambientais são tão precárias e as condições que instituem a problemática das águas apresentam contradições de difícil superação no atual contexto social e político? Como cultivar as águas em uma cidade que transforma seus cursos d'água em fonte de diluição de dejetos? Ainda que o candomblé possa recriar-se, reinventar-se o que

terá restado desta prática religiosa em circunstâncias nas quais a água não mais se torna acessível ou sua qualidade se encontra comprometida? Quão mais longe é possível ir em busca do mato, de um lugar onde a "água seja água", e qual a capacidade de reinventar-se desta tradição?

Mas, afinal, a pressuposta contradição entre as dimensões material e simbólica das águas não deixa margem a tantas outras possibilidades de relações entre sociedade e natureza? Esta é mais uma questão de difícil resposta. Em primeiro lugar, no que diz respeito às práticas do povo-de-santo, não é possível deduzir de tal universo uma proposta política, nem buscar alguma correspondência entre o significado que a natureza adquire no candomblé com o cotidiano do povo-de-santo. Além disso, não é possível estabelecer uma estrita comunhão entre o ato de conservação ou recomposição da natureza no candomblé e ações qualificadas como "ambientalmente" e "politicamente" "corretas", uma vez que aquelas práticas são profundamente marcadas pelo código religioso, que prescreve, seleciona e ordena a relação entre homem e natureza — a rigor, nem tudo que pode ser considerado necessário do ponto de vista religioso pode ser qualificado como ambientalmente adequado.

Nesse emaranhado de relações e conflitos a ação dos poderes públicos não tem deixado margem a dúvidas quanto aos interesses em jogo. A escassez tem justificado o discurso que transforma a água em mercadoria, reduzindo a noção de sustentabilidade à de auto-sustentação. Assim, Salvador encontra-se perfeitamente integrada ao movimento de transformação das águas em um bem econômico e essa inserção se faz no contexto de plena hegemonia da política de privatização dos serviços de abastecimento e de saneamento básico. A superação dos dilemas decorrentes do descompasso entre condições urbano-ambientais e o projeto de uma economia do lúdico tem sido buscada pelo recurso a financiamentos internacionais para a implementação da infra-estrutura urbana, despoluição ambiental e investimentos em infra-estrutura diretamente vinculada a atividade

turística. Até o atendimento de necessidades básicas (como saneamento) parece constituir-se ainda em uma promessa, de sorte que, a exemplo do que acontece no conjunto do país e com maior ênfase na Bahia, não é possível identificar alternativas a tais iniciativas, estando isoladas as vozes que até então esboçaram alguma crítica.

Concluimos então reafirmando que as águas em Salvador são emblemáticas. São expressão de uma crise que afirma o fim da natureza e do trabalho, com amplas repercussões em todas as esferas da vida. São exemplo de uma intrincada articulação entre tradição e pós-modernidade e estes elementos adquirem significados diversos quando referidos ao povo-de-santo e aos defensores do projeto de desenvolvimento de uma economia do lúdico. Efetivamente, tradição e pós-modernidade têm encontrado grande sintonia quando unificadas pela mercantilização de bens e elementos naturais e culturais. Com efeito, as camadas médias e elites locais, do centro sul do país e de outros países, cansadas, entediadas e ávidas por "novidades" e "exotismos" constituem um promissor mercado para tudo quanto se produza em nome do lazer, do lúdico e do bem estar.

Entretanto, tradição e pos-modernidade articulam-se também de outras formas, quando processos os mais profundos de dissociação (dos quais a espetacularização é exemplar) inspiram movimentos de reencontro e busca de recomposição de unidades perdidas. Nesse sentido, Paul Virilio acerta ao afirmar a premência do restabelecimento dos vínculos entre o homem e a terra. Nesse sentido, voltamos a afirmar, a tradição não seria necessariamente algo a ser superado, um resíduo a ser positivado. E outras possibilidades de encontro ainda são latentes. Permanece "intocado" e, pelo visto, muito bem guardado o secular conhecimento laborado pelo povo-de-santo sobre o poder "místico" e "miraculoso" do *mato* — aquele que garante a quem o possui "toda uma vida" de sacerdócio. A ávida busca de conhecimento sobre a vida por parte da ciência, para o bem ou para o mal do povo-de-santo, ainda não se aproximou de tais mistérios.

A problemática das águas e, por extensão, a problemática ambiental são assim emblema e paradigma. Ela redefine e transforma referências historicamente consolidadas na esfera da produção da sociedade, da natureza, do saber e dos pressupostos que o informam e, neste sentido, coloca questões de natureza política, teórica e ontológica.

A problemática das águas é política: só o recurso à luta política poderá redefinir os termos das contradições entre as águas enquanto recurso dotado de valor econômico e sua condição de bem de uso universal, redefinir suas contraditórias relações enquanto recurso e símbolo e fazer com que a tecnologia, cujo *telos* seria a liberação do homem da necessidade, possibilite, por exemplo, a melhoria da qualidade das águas e a universalização do seu uso. Enfim, só a luta política poderá equacionar os dilemas urbano-ambientais de uma cidade como Salvador e transformar as atuais relações entre sociedade-cidade e natureza.

A problemática ambiental tem uma dimensão teórica. As questões colocadas demandam teorias capazes de dar conta de seus desafios. Pensar a relação entre Salvador e as águas tornou-se afinal possível pelo esgarçamento de campos teóricos consolidados, como a sociologia e a antropologia (a rigor, por algum eventual mérito ou porventura por suas fraquezas este trabalho não poderia ser classificado de forma estrita em nenhum desses campos). Isto certamente não implica a recusa dos clássicos, mas uma leitura crítica capaz de identificar aspectos que são "permanentes" (a perene atualidade que os torna clássicos) e ainda o vigor dos atuais dilemas teóricos. Certamente, as alternativas apresentadas pela teoria dos sistemas não nos parece o mais acertado caminho para o enfrentamento de tais questões, uma vez que a compreensão da sociedade e da natureza não deve implicar a abstração de "propriedades" e "substâncias", cabendo antes traçar um percurso ou tantos outros caminhos que nos conduzam às peculiaridades de tais propriedades e substâncias neste final de século.

Nesse sentido, o recurso a Gilbert Simondon, à filosofia, terá sido satisfatório? Simondon não nos forneceu exatamente um modelo explicativo (no tradicional sentido do termo) ou conceitos operativos que pudessem "instrumentalizar" nossa pesquisa (ainda que noções como a de 'individuação' possam prestar-se eventualmente a tal propósito). Sua contribuição orientou-nos sobretudo na busca de uma compreensão mais integrada entre sociedade, técnica e natureza, na crítica às relações que determinam a lógica da escassez, espetacularização e gnosticismo tecnológico, na tentativa de encontrar outras referências que pudessem fundar uma nova compreensão das dualidades clássicas e, por extensão, na busca de uma nova noção de objetividade, da qual o mundo mágico parece uma tênue lembrança e a filosofia desafiadora promessa – promessa de aliança entre ciência e ética. Simondon inspirou-nos, pois, no entendimento de que a máquina não pode ser compreendida como um meio de conquista ou dominação do próprio homem e da natureza, de que a noção de tecnologia deve ser compreendida como o *saber fazer* ou (como afirma Garcia dos Santos) *a arte de fazer o que a natureza faz em um tempo distinto*. Assim, pudemos reportar-nos simultaneamente ao mundo "pós-moderno" e a formas de organização e manifestação sociais não tipicamente capitalistas, tornando-se possível a referência à biotecnologia e ao candomblé sem que estivéssemos sendo desmedidos ou tão-somente "exóticos". Afinal, em nenhum outro tempo como agora, universos tradicionalmente qualificados como antagônicos, sob determinados aspectos, estiveram tão próximos e imbricados. E este encontro entre o "pós-moderno" e o "primitivo" implica decerto uma outra articulação entre razão e intuição, compreensível sobretudo pela noção de história sugerida por Simondon.

Simondon possibilitou ainda uma compreensão mais clara dos desafios de natureza ontológica colocados pela problemática ambiental – desafios que se manifestam na diluição da fronteira entre Ser social e Ser natural (a exemplo da *couplage* entre homem e máquina). E tal

diluição resulta da emergência de seres sociais e naturais singulares, ontologicamente diversos do que classicamente se tem definido como natureza, homem e máquina. Com efeito, não mais é possível afirmar de forma tão enfática a diferença entre as ciências da sociedade e as da natureza recorrendo ao elementos que classicamente nominávamos como peculiaridades dos objetos sociais e naturais. Como demonstra a biotecnologia (e o próprio conceito de natureza como *vital machine*), nem sempre é possível "recortar" com muita clareza tais termos, sendo uma das promessas do século XXI o aprofundar-se da interpenetração. Simondon auxiliou-nos, enfim, na compreensão de processos que reificam a forma e transformam a vida em permanente espetáculo, cabendo, nesse caso, uma crítica às formulações de Luhmann, particularmente à sua proposta de constituição de uma teoria que abdique das propriedades e substâncias e, por extensão, do significado da espetacularização e reificação da forma.

Concluimos afirmando que uma noção perpassa as questões mais permanentes e fundamentais colocadas por este trabalho: a de *crise*, uma vez que tal conceito é dos mais ilustrativos e reveladores dos desafios e dilemas colocados pelas relações entre sociedade, natureza e tecnologia neste final de século. E, sem dúvida, as relações entre Salvador e as águas são ilustrativas de dilemas de cidades ou sociedades que, profundamente divididas e degradadas, buscam alternativas no atual cenário de incertezas. Quem sabe, tais dilemas, uma vez explicitados, possam sugerir algumas pistas a Marcovaldo, ao povo-de-santo da cidade da Bahia, na sua busca por um lugar onde *a água seja realmente água*, em suma, na busca de uma outra humanidade e de relações outras entre sociedade e natureza.

VII – referências bibliográficas

AFLALO, Fred, (1996) *Candomblé: Uma visão do Mundo*, São Paulo, Mandarin.

ARAUJO, Hermetes Reis de, (Org.), (1998) *Tecnologia e Cultura: Ensaio sobre o Tempo Presente*, São Paulo, Estação Liberdade.

AUGRAS, Monique, (1983) *O Duplo e a Metamorfose : A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis, Vozes.

AZEVEDO, Thales de, (1969) *Povoamento da Cidade de Salvador*, Salvador, Editora Itapuã.

AZEVEDO SANTOS, Maria Stella de, (1993) *Meu Tempo é Agora*, Salvador, Oduduwa.

BARNETT, H. & MORSE, (1963) *C. Scarcity and Growth*, Johns Hopkins University Press.

BARRETO, Jorge, (1996) "Ervas são sagradas e têm seu tempo", in *I Encontro das Folhas Sagradas*, Salvador, PMS / MINC.

BASTIDE Roger, (1978), *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, São Paulo, Editora Nacional.

BERTALANFFY, Ludwig von, (1977) "Teoria Geral dos Sistemas", in BIRNBAUM, Pierre, & CHAZEL, François, *Teoria Sociológica*, São Paulo, Hucitec.

BORGES, Ângela, (1993) "Sobre o Atraso do Processo de Urbanização na Bahia" in BAHIA Análise & Dados, Salvador, CEI, v.3, n.2, p. 57-71, setembro.

_____, (1996) "As Novas Tendências do Mercado de Trabalho Forma" in BAHIA Análise & Dados, Salvador, CEI, v.6, n.3, p. 73-82, dezembro.

BRANDÃO, (1993) Maria de Azevedo, "Dinâmica Urbana e Planejamento", (mimeo), Salvador.

_____, (Org.) (1997) *Recôncavo da Bahia: Sociedade e economia em transição*, Salvador, Academia de Letras da Bahia (ALB) / Universidade Federal da Bahia (UFBa).

BRAGA, Júlio, (1995) *Na Gamela do Feitiço: Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*, Salvador, Edufba.

_____, (1998) *Fuxico de Candomblé*, Estudos Afro-brasileiros, Feira de Santana-Ba, Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS.

BRUNI, José Carlos, (1994) "A água e a vida", in *Tempo Social*, Rev. Sociologia, São Paulo, USP, 4(1-2).

BUCKLEY, Walter, (1971) *A Sociologia e a Moderna Teoria dos Sistemas*, São Paulo, Cultrix.

BURMAN, Grazia, QUEIROZ, Lúcia Aquino de, (1997) "O Produto Turístico Salvador", in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.6, p. 20-26, Março.

CAIRES DE BRITO, Ronan, (1994) "A Água e a Baía de Todos os Santos" in *Águas*, Seminário sobre Mananciais, Usos, Saneamento, Saúde, Política e Legislação, Salvador, Institut Goethe / PMS.

CALVINO, Ítalo, (1994) *Marcovaldo ou As Estações na Cidade*, São Paulo, Companhia das Letras.

CARYBÉ, (1980) *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, Salvador, Fundação Cultural da Bahia, Instituto Nacional do Livro, Universidade Federal da Bahia.

CARNEIRO, Edison, (1961) *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Conquista.

CASTORIADIS, Cornelius, (1987) *As Encruzilhadas do Labirinto / 2 - Os Domínios do Homem -*, São Paulo, Paz e Terra.

CASINI, Paolo, (1987) *As Filosofias da Natureza*, Lisboa, Editora Presença Lda.

CHAUÍ, Marilena, (1994) *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-socráticos a Aristóteles*, Vol. 1, São Paulo, Editora Brasiliense.

_____, (1995) *Convite a Filosofia*, Ed. Ática, São Paulo.

CHEVALIER Jean & Alain GHEERBRANT, (1988) *Dicionário de Símbolos*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora.

CUNHA, Euclides da (1985) *Edição Crítica de Os Sertões* por Walnice Nogueira Galvão, São Paulo, Secretaria do Estado da Cultura / Editora Brasiliense.

DAMÁSIO, António R., (1996) *O Erro de Descartes*, São Paulo, Companhia das Letras.

DANTAS, Beatriz Gois, (1988) *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.

DETIENNE, Marcel, (1992) *A Invenção da Mitologia*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora S. A.

EL-ASHRY, Mohamed T. "Water Resources and Management in the 21st Century", in worldbank.org/html/gef/spewater.htm.

ELIADE, Mircea, (1993) *Tratado da História das Religiões*, São Paulo, Martins Fontes.

_____, (1969) *O Mito do Eterno Retorno*, Lisboa, Edições 70.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana, (1984) *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*, Petrópolis, Vozes.

_____, (1997) (Org.) *Nossos Ancestrais e o Terreiro*, Salvador, EGBA.

FERNANDES, Antônio Sérgio Araújo, (1977) "Empreendedorismo governamental e qualidade de vida: uma questão importante no atual contexto da cidade de Salvador", in *Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: desafios ao planejamento*, Anais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, Vol. II, Recife, MDU, UFPE.

FERREIRA, Juca, (1995) in *Águas e Turismo*, Seminário em Salvador promovido pelo Goethe-Institut-ICBA e Secretaria Municipal do Meio Ambiente da Prefeitura Municipal do Salvador.

_____, (1996) "Política ambiental contempla raízes do candomblé" in I Encontro das Folhas Pierre Fatumbi Verger, Série Palestras, Salvador, SEMADE / PMS, MINC.

FISCHER, Tânia, (Org.) (1996) *Gestão Contemporânea: Cidades Estratégicas e Organizações Locais*, Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas.

FRANCO, Tânia, (1993) "Trabalho Industrial e Meio Ambiente: A Experiência do Complexo Industrial de Camaçari" in Martine, George (ORG.), *População, Meio Ambiente e Desenvolvimento*, Campinas, Editora da UNICAMP.

FRAZER, James George, (1978) *O Ramo de Ouro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

GARRIDO, Raymundo José Santos (1991) "*A Escassez dos Recursos Hídricos*", in in BAHIA Análise & Dados, Salvador, CEI, v.1, n.1, p.32-35, junho.

GRANGER, Gilles-Gaston, (1962) *A Razão*, Col. "Saber Atual", São Paulo, Difusão Européia do Livro.

GUIMARÃES Roberto P., (1995) "O Desafio Político do Desenvolvimento Sustentado", in Lua Nova: Revista de Cultura e Política, nº 35, CEDEC, Marco Zero.

GIANNI, Micheli, (1990) "Natureza", in Natureza, Esotérico / Exotérico, Enciclopédia Einaudi, vol. 18, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

GIDDENS, Anthony, (1978) *Novas Regras do Método Sociológico - Uma Crítica Positiva das Sociologias Compreensivas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

_____, (1991) *As Conseqüências da Modernidade*, São Paulo, Editora UNESP.

_____, (1996) *Para Além da Esquerda e da Direita*, São Paulo, UNESP.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner, (1995) *Orixás da Metrópole*, Petrópolis, Vozes.

GOTTSCHALL, Carlota, (1997) "Os Caminhos do Comércio de Salvador" in BAHIA, *Análise & Dados*, Salvador, SEI, v.6, p. 20-26, Março.

GUERREIRO, Goli, (1997) "Um mapa em Preto e Branco da Música na Bahia, territorialização e mestiçagem no meio musical de Salvador" in BAHIA, *Análise & Dados*, Salvador, SEI, v.8, p. 33-49, Junho.

HARVEY, David, (1993) *A Condição Pós-Moderna*, São Paulo, Edições Loyola.

HOGAN, Daniel Joseph, (1994) *Pobreza, Poluição e Prioridades: Considerações sobre o Meio Ambiente e Cidadania*, Textos Didáticos, nº 3, Campinas - SP, UNICAMP.

_____, (1993) "*Crescimento Populacional e Desenvolvimento Sustentável*", Lua Nova, Revista de Cultura e Política, nº 31, CEDEC, São Paulo, Marco Zero.

HOTTOIS, Gilbert (1993) *Simondon et la philosophie de la "culture technique"*, Bruxelles, De Boeck Université.

IANNI, Octavio, (1989) *Sociologia da Sociologia*, São Paulo, Editora Ática.

_____, (1990) *A Crise de Paradigmas na Sociologia, Cadernos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, N°20, Campinas-SP, UNICAMP.

_____, (1992) *A Sociedade Global*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____, (1995) *Teorias da Globalização*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

JACOBI, Pedro, (1996) *Infra-Estrutura e Meio Ambiente Urbano no Brasil - Diagnóstico de Pobreza e Alternativas de Gestão Co-Responsabilizada*, trabalho apresentado no seminário preparatório da Conferência Habitat II - "Infra-Estrutura e Meio-Ambiente Urbano e Rural", Salvador, 20-30 de junho de 1995.

ONGs, "Tratado de Água Doce", in *Tratado das ONGs*, FORUM, Internacional de ONGs e Movimentos Sociais / FORUM, Brasileiro de ONGs e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, Rio de Janeiro, s.d.

KLUGE, Thomas / SCHRAMM, Engelbert, (1994) "Esboço do Problema da Água na República Federal da Alemanha", in *Águas*, (Coletânea do Seminário sobre Águas: Mananciais e Usos, Saneamento e Saúde, Política e Legislação) Salvador, Secretaria Municipal do Meio Ambiente - SEMADE / Instituto Cultural Brasil Alemanha - GOETHE.

KUHN, Thomas S. (1969), *A Estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Editora Perspectiva.

KURZ, Robert, (1997) *Os Últimos Combates*, Petrópoles, Editora Vozes.

_____, (1993) *O Colapso da Modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.

LE GOFF, Jacques, (1998), São Paulo, Fundação Editora da UNESP.

LEME MACHADO, Paulo Affonso, (1996), *Direito Ambiental Brasileiro*, 7ª edição, São Paulo, Malheiros Editores LTDA.

LEFFORT, Claude, (1996) "O imaginário da crise" in *A Crise da Razão*, NOVAIS, Adauto (Org.), São Paulo, Companhia das Letras.

LENOBLE, (1969) Robert, *História da Idéia de Natureza*, Lisboa, Edições 70.

LIMA, Olivar L. de, "Água: Potencial de Uso e Riscos de Contaminação", in *Águas*, Seminário sobre Mananciais, Usos, Saneamento, Saúde, Política e Legislação, Salvador, Institut Goethe / PMS.

_____, (s.d.) *Condições Geohidrológicas e Geotécnicas na Região Metropolitana de Salvador*, Salvador, PPPG / Universidade Federal da Bahia - UFBa.

LOIOLA, Elisabete, (1997) "Entre o Barroco das Igrejas e o Pós-Moderno dos Serviços: a questão do desenvolvimento da 'Cidade da Bahia'" in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.6, p. 20-26, Março.

LOIOLA & MIGUEZ, (1996) "Lúdicos Mistérios da Economia do Carnaval Baiano: trama de redes e inovações" in in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.5, p. 45-56, Março.

LOHMANN, "Destinação de Férias no Mar" in *Águas e Turismo*, Anais de Seminário sobre Águas e Turismo na RMS e Litoral Norte, Salvador, ICBA / ABEBA / PMS.

LUHMANN, Niklas, (1982) *The World Society as a Social System*, Int. J. General Systems, vol. 8, 1982.

_____, (1990) *Sociedade y Sistema: La Ambición de la Teoría*, Barcelona, Paidós.

_____, (1994) *"Unidad y Diferenciación en la Sociedad Moderna"*, México, Acta Sociológica, n. 12.

MARTINE, George, (1993) "População Meio Ambiente e Desenvolvimento: O Cenário Global e Nacional", in Martine, George, (Org.), *População Meio Ambiente e Desenvolvimento - Verdades e Contradições*, Campinas-SP, Editora da UNICAMP.

_____, (1993) "Processos Recentes de Concentração e Desconcentração Urbana no Brasil: Determinantes e Implicações", in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.3, p. 22-38, Junho.

MARTINS, Hermínio, (1996) *Hegel, Texas e outros Ensaio de Teoria Social*, Lisboa, Edições Século XXI, Ltda.

MARX, Karl, (1975) "A Maquinaria e a Indústria Moderna", in *O Capital, Crítica da Economia Política*, Livro I, Vol. I, São Paulo, Civilização Brasileira.

MATOS, Gregório, (1981) *Poemas Escolhidos*, São Paulo, Cultrix.

MATTOS, Fernando Augusto M. (1995) "Estrutura Ocupacional e Distribuição de Renda - Regiões Metropolitanas de São Paulo e do Rio de Janeiro", in São Paulo em Perspectiva, Revista da Fundação SEADE, Volume 9, nº2, Abril-Junho.

MATTOSO, Katia M. de Queirós, (1992) *Bahia, Século XIX: Uma Província no Império*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.

MEADOWS, D. et. Alli, (1972) *The Limits to Growth*, Washington, Potomac.

MICHELET, Jules, (1988) *O Povo*, São Paulo, Martins Fontes.

MIGUEZ, Paulo, (1997) "Negócios da Festa", in BAHIA, *Análise & Dados*, Salvador, SEI, v.6, p. 20-26, Março.

MORAES, Luís Roberto S. (1994) "Situação de Saneamento Básico em Salvador" in *Águas*, Seminário sobre Mananciais, Usos, Saneamento, Saúde, Política e Legislação, Salvador, Institut Goethe / PMS.

MOTA, Eduardo Andrade, (1994) "Água e Saúde na Cidade de Salvador", in *Águas*, Seminário sobre Mananciais, Usos, Saneamento, Saúde, Política e Legislação, Salvador, Institut Goethe / PMS.

MOURA, Milton, (1998) "Quem quer comprar a cara desta cidade?" in *Salvador, Bahia Análise e Dados*, v.1, Salvador , SEI março.

MÜLLER, Marcos Lutz, (1996) "Vittorio Hösle – Uma Filosofia da Crise Ecológica", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*", Campinas, Série 3, v.6, n.2, p. 9-62, julho-dez.

NOGUEIRA, Rita de Cássia Cordeiro, (1997) "Saneamento da cidade de Salvador – de 1850 a 1925", in *Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: desafios ao planejamento*, Anais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, Vol. II, Recife, MDU, UFPE.

NETO, Joviniano, (1996) "Um Encontro de folhas, pessoas e significados" in *I Encontro das Folhas Sagradas*, Salvador, SEMADE/PMS, MINC.

OLIVEIRA, Francisco, (1987) *O Elo Perdido: Classe e Identidade de Classe*, Editora Brasiliense, São Paulo.

_____. (1993) "A Questão Regional", São Paulo, USP, Estudos Avançados 7 (18).

OLIVIERI, Durval, (1995) "A Balneabilidade das Praias e o Potencial para o Turismo" in *Águas e Turismo*, Anais de Semiário sobre Águas e Turismo na RMS e Litoral Norte, Salvador, ICBA / ABEBA / PMS.

PRANDI, Reginaldo, (1997) "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização", (mimeo) Trabalho apresentado na V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador de 17 a 20 de agosto.

PIERSON, Donald, (1945) *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

PORTO, Edgard, & CARVALHO, Edmilson, (1993) *Descentralização Urbana e Reconcentração Regional* in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.3, p. 72-78, Junho.

RAMOS, Arthur, (1940) *O Negro Brasileiro*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, Rio, Recife, Porto Alegre.

REBOUÇAS, Aldo da Cunha (1994) "Água e Desenvolvimento Econômico" in *Águas*, Seminário sobre Mananciais, Usos, Saneamento, Saúde, Política e Legislação, Salvador, Institut Goethe / PMS.

_____. (1997) *Água subterrânea no novo modelo do saneamento básico*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados, USP.

ROCHA, Sônia, (1997) "Urbanização e Pobreza: Principais tendências da espacialização" in *Novos recortes territoriais, novos sujeitos sociais: desafios ao planejamento*, Anais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional - ANPUR, Vol. II, Recife, MDU, UFPE.

RODRIGUES, Arlete Moysés, (1988) *Na Procura do Lugar o Encontro da Identidade: Um processo de Ocupação Coletiva de Terra para Moradia*, (Tese de Doutorado) São Paulo, USP.

_____, (1998) *"Produção e Consumo do e no Espaço: Problemática Ambiental Urbana"*, São Paulo, Editora Huicitec.

_____, (1997) "Desenvolvimento sustentável e atividade turística" in *Turismo e Meio Ambiente*, Textos Didáticos, Campinas, SP, IFCH / UNICAMP.

_____, (1995a) "O Meio Ambiente Urbano: Algumas Proposições Metodológicas sobre a Problemática Ambiental", (mimeo).

_____, (1995b) "A Questão Ambiental e a (re)descoberta do Espaço: Uma nova relação Sociedade Natureza?", in *Boletim Paulista de Geografia*, nº73, AGP-SP.

_____, (1995c) "Globalização, Neoliberalismo e Meio Ambiente", (trabalho apresentado no VIII Congresso do Sociólogos), (mimeo).

RUY, Affonso, (1996) *História da Câmara Municipal da Cidade do Salvador*, Salvador, Câmara Municipal de Salvador.

SABOIA, João, (1994) "Tendências do Mercado de Trabalho Metropolitano des(assalariamento) da mão-de-obra e precarização das relações de trabalho" in RIBEIRO, Luís César de Queiroz, SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves, (Orgs.) *Globalização, Fragmentação e Reforma Urbana: O Futuro das cidades brasileiras na crise*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves & RIBEIRO, Luís César de Queiroz (Orgs.) (1994), *Globalização Fragmentação e Reforma Urbana: O Futuro das cidades brasileiras na crise*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SANTOS, Laymert Garcia dos, (1994) "A Encruzilhada da política ambiental brasileira", in Novos Estudos CEBRAP, nº 38.

_____, (1992) "Humanismo e Biocentrismo: o ecologismo como questão filosófica I", in UNGER, Nancy Mangabeira (Org.) *Fundamentos Filosóficos do Pensamento Ecológico*, São Paulo, Edições Loyola.

_____, (1998) "Tecnologia, Natureza e a 'Redescoberta' do Brasil" in ARAUJO, Hermetes Reis de, (Org.), *Tecnologia e Cultura: Ensaaios sobre o Tempo Presente*, São Paulo, Estação Liberdade.

SANTOS ROCHA, Francisco Ulisses, (1997) "Uma Nova Regulamentação para Transporte Coletivo de Salvador", in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.6, p. 20-26, Março.

SANTOS, Milton, (1995) "Centro e Centralidade na Cidade Contemporânea" in GOMES, Marcos Aurélio A. de Filgueiras, (Org.) *pelo PELÔ*, Salvador, Edufba.

_____, (1997) "A Rede Urbana do Recôncavo" in BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.), *Recôncavo da Bahia: Sociedade e Economia em Transição*, Salvador, Universidade Federal da Bahia.

SCHAMA, Simon, (1996) *Paisagem e Memória*, São Paulo, Companhia das Letras.

SETTI, Arnaldo Augusto, (1966) *A Necessidade do Uso Sustentável dos Recursos Hídricos*, Brasília, IBAMA.

SANTANA, Marivone & FIGUEIRÔA, Edmundo, (1996) "Três anos na dianteira do crescimento estadual" in BAHIA, Análise & Dados, Salvador, SEI, v.6, p. 41-45, Dezembro.

SILVA, Vagner Gonçalves da, (1996) "As Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade" in MAGNANI, José Guilherme & TORRES Lilian de Lucca (ORG.), *Orixás na metrópole: textos de antropologia urbana*, São Paulo, EDUSP.

SIMONDON, Gilbert, (1969) *Du Mode D'Existence des Objets Techniques*, Paris, Aubier-Montaigne.

_____, (1983) "Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique" in *Ethique et Technique*, Annales de L'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de L'Université Libre de Bruxelles.

_____, (1990) "Les limites du progrès humain", in Cahiers Philosophiques, n°42, Centre National de Documentation Pédagogique.

SODRÉ, Muniz, (1988) *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*, Petrópolis, Vozes.

SOUZA, Gordilho Angela, (1990) "Invasões e Intervenções Públicas: Uma Política de Atribuição Espacial em Salvador" (1946-1989), Rio de Janeiro RJ.

_____, (1993) Angela Maria, "Novas Formas de Habitar, Velhas Estruturas", in Questão Urbana, Revista Análise & Dados, Salvador, Centro de Estatística e Informações (CEI), v. 3, n.2, setembro.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa, (1987) *Um Discurso sobre as ciências*, Porto, Edições Afrontamento.

_____, (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Rio de Janeiro, Graal.

_____, (1994) *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Edições Afrontamento.

_____, (1995) *A Construção Multicultural da Igualdade e da Diferença*, (mimeo).

TORRES, Haroldo da Gama, (1993) "Indústrias sujas e intensivas em recursos naturais: importância crescente no cenário industrial brasileiro", in MARTINE, George, (Org.) *População, Meio Ambiente e Desenvolvimento - Verdades e Contradições*, Campinas-SP, Editora da UNICAMP.

VERGER, Pierre Fatumbi, (1985) *Lendas Africanas dos Orixás*, São Paulo, Corrupio.

_____, (1981) *Orixás*, Salvador, Corrupio.

_____, (1995) *Ewe: O Uso das Plantas nas sociedades iorubás*, São Paulo, Companhia da Letras.

VIRILIO, Paul, "Os Motores da História", (Entrevista com Paul Virilio) in ARAUJO, Hermetes Reis de, (Org.), (1998) *Tecnologia e Cultura: Ensaios sobre o Tempo Presente*, São Paulo, Estação Liberdade.

WARTCHOW, Dieter, (1994) "Aspectos do Planejamento da Infra-Estrutura e do Saneamento Urbano nas Cidades Brasileiras", in *Águas*, (Coletânea do Seminário sobre Águas: Mananciais e Usos, Saneamento e Saúde, Política e Legislação) Salvador, Secretaria Municipal do Meio Ambiente - SEMADE / Instituto Cultural Brasil Alemanha - GOETHE.

WIENER, Nobert, (s.d) "L'Homme et la Machine" in *Le Concept D'Information dans la Science Contemporaine*, Paris, Minuit, Cahiers de Foyaumont Philosophie, Nº 5.

ZANETTI, José Carlos & BRITO, Rita, (1994) Consulta Nacional sobre Gestão, Saneamento e Meio Ambiente", (Documento Preparatório), Salvador, Org. IBAM, CONDER/SEPLANTEC, Secretaria de Recursos Hídricos, Saneamento e Habitação do Estado da Bahia.

Outras Publicações

- *Diagnóstico Ambiental para Salvador*, Salvador, SEMADE-PMS, 1994.

- *Estudo de Impacto Ambiental - EIA do Projeto de Ampliação do Sistema de Esgotamento Sanitário de Salvador e do Entorno da RMS*, Salvador, CLS, s.d.

- *Fundação Memória da Água: Parque do Queimado: Anteprojeto*, Astor de Lima Salvador, Empresa Bahiana de Águas e Saneamento - EMBASA, 1988.

- *Lei de Ordenamento, Uso e da Ocupação do Solo - LOUOS*, Salvador, SEPLAN/PMS, 1988.

- *Nosso Futuro Comum*, Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento - CMMAD, Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1991.

- *O Desafio do Desenvolvimento Sustentável*, (Relatório do Brasil para a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento), CIMA - Comissão Interministerial para Preparação da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e

Desenvolvimento, Brasília, Secretaria de Imprensa da Presidência da República, 1991.

- *Perfil de Salvador*, Salvador, CPM/Secretaria de Planejamento e Desenvolvimento Econômico, Bahia, 1996.

- *Política de Gerenciamento e Plano Estadual de Recursos Hídricos*, Lei Nº6.855 promulgada em 12 de maio de 1995. (texto mimeo)

- *Política Nacional de Recursos Hídricos*, Lei Nº 9.433 promulgada em 8 de janeiro de 1997, Secretaria dos Recursos Hídrico, Ministério do Meio Ambiente dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, Brasília, 1997.

- *Projeto Mamnba* (Mapeamento dos Centros de Culto Afro-Brasileiro de Salvador), Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador, 1981.

- *Programa de Saneamento Ambiental de Salvador e Cidades do Entorno da Baía de Todos os Santos*, Salvador, Governo do Estado da Bahia, Secretaria de Recursos Hídricos, Saneamento e Habitação, 1995.

- *Revitalização da Baixa dos Sapateiros*, Salvador, Fundação Gregório de Matos / Prefeitura Municipal de Salvador, 1993.

- *Salvador em Números*, Prefeitura Municipal de Salvador, Secretaria de Planejamento e de Desenvolvimento Econômico, Centro do Planejamento Municipal / Gerência de Informações, Salvador, Março de 1996.

Ilustrações

1. *Mapa da Região Metropolitana de Salvador e sua Periferia*, Salvador, Ba, Germem/CEA/NIMA, 1983, p. 97.
2. *Sítio Histórico da Companhia do Queimado - 1ª concessionária no abastecimento de água do País - 1852*, reprodução fotográfica: Astor de Lima, Composição e Arte Final: Helida Rocha, p.107.
3. *Alagados - Salvador*, fotografia de Gildo Lima publicada no Jornal *A Tarde*, Salvador, 05/06/1999, p. 137.
4. *Menino bebendo água*, fotografia de Antônio Saturnino publicada no Jornal *A Tarde*, Salvador, 03/05/1999, p. 150.
5. *Situação do Esgotamento Sanitário*, fotografia de Geraldo Ataíde publicada no Jornal *A Tarde*, Salvador, 31/01/1999, p. 154.
6. *Salvador*, fotografia de Geraldo Ataíde publicada no Jornal *A Tarde*, Salvador, 27/05/1999, 157.
7. *Encosta*, fotografia de Arlindo Félix publicada no Jornal *A Tarde*, Salvador, 19/06/1999, p. 161.
8. *Foto de Ebó - Prato de Oferenda*, fotografia de Fernando Vivas in 450 Motivos para Amar Salvador, Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador et alli, 1999, p.167.
9. *Beleza Negra*, fotografia de Aristides Alves in 450 Motivos para Amar Salvador, Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador et alli, 1999, p. 169.

10. *Pelourinho*, fotografia de Nilton Souza in 450 Motivos para Amar Salvador, Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador et alli, 1999, p. 172.
11. *Dique do Tororó*, fotografia de Arthur Tkishima in 450 Motivos para Amar Salvador, Salvador, Prefeitura Municipal do Salvador et alli, 1999, p. 175.
12. *Águas de Oxalá*, Carybé in Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, São Paulo Aquarelas Textos, 1980, p. 205.
13. *Yemanjá*, Carybé in Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, São Paulo Aquarelas Textos, 1980, p. 214.
14. *Festa de Yemanjá, no Bairro do Rio Vermelho*, Carybé in Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, São Paulo Aquarelas Textos, 1980, p. 217.
15. *Oxum*, Carybe in Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, São Paulo Aquarelas Textos, 1980, p. 219.
16. *Nanan Buruku*, Carybé in Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia, São Paulo Aquarelas Textos, 1980, p. 222.

VIII - Anexos

1. Lendas dos orixás das águas

1.1 OLOFIN-ODUDUA cria o mundo em lugar de OXALÁ

"Olodumaré, o Deus Supremo residia no além.
No além de um mundo que não existia ainda.
E aí vivia arrodado de seiscentos Imalés,
as divindades criadas por ele.
Duzentos Imalés permaneciam à sua direita.
Quatrocentos imalés permaneciam à sua esquerda.
Dos primeiros pouco falaremos.
Eles eram maus, orgulhosos desleais e mentirosos.
Eles discutiam e lutavam sem parar.
Olodumaré não tinha mais um minuto de descanso.
Num instante de impaciência e de cólera,
ele devolveu ao nada todos os Imalés da direita.
Todos, menos Ogum.
Ogum, o valente guerreiro.
O homem louco dos músculos de aço
que, tendo água em casa lava-se com sangue!
E o colocou como guia dos quatrocentos Imalés da esquerda.
Um dia desse passado longínquo,
Olodumaré os convocou e disse:
"Eu vou criar um outro lugar.
Um lugar que será para vocês.
Vocês, aí, serão numerosos.
Cada um será um chefe e terá um lugar para si.
Cada um terá seu poder e trabalho próprios."
Deu a todos o que necessitariam e criou com perfeição,
tudo o que prometera.

Olodumaré reúne, então num só lugar,
os quatrocentos e um Imalés.
Orunmilá Eleri-Ipin, o testemunho do destino,
mantém-se a seu lado.
Todos os Imalés deverão pedir-lhe a palavra.
Ele mostrará, a cada um deles, o caminho a seguir.
O primeiro a responder é Obatalá, o rei do pano branco,
chamado também Oxalá, o "Grande Orixá".
Ele é a segunda pessoa de Olodumaré.
É a ele que Olodumaré encarrega de criar o mundo,
e lhes dá os poderes (abá e axé) do mundo (é por esta
razão que é saudado com a expressão "Alabalaxé").
Obatalá os examina, coloca um sob o boné
e o outro dentro do seu saco.
O saco da criação, que Olodumaré lhe confia.
Antes de partir, ele vai a Orunmilá pedir-lhe a palavra,
o caminho que deverá seguir e o que deverá fazer.
Orunmilá lhe diz:
"Olodumaré lhe confiou a criação de um outro lugar.
Faça uma oferenda para ser capaz de realizá-la e
para que a realize com perfeição."
Obatalá, que é muito obstinado, respondeu:
"Oh, Orunmilá!
A missão que tens, nós te demos,
foi por nós decidida, antes que fosses criado!
Olodumaré e eu, Oxalá!
Olodumaré, que é Deus Supremo,
me envia em missão
Eu, sua segunda pessoa.
Tu, Orunmilá, me dizes agora, que devo fazer oferendas,
para ser capaz de realizar meu trabalho com sucesso!
Que acontecerá se não ofereço oferendas?
Oferendas para a missão que eu vou realizar?
Eu, portador do poder (abá e axé), Alabalaxé!

Mas, por que? Que necessidade de fazer oferendas?

"Obatalá contradiz Orunmilá.

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

Todos os outros Imalés vão consultar Orunmilá.

Este escolhe para cada um deles,
uma oferenda determinada.

Olofin-Odudua é o que mais se evidencia.

É uma espécie de Obatalá.

Mas ele não tem posição em reputação
comparáveis às de Oxalá.

Orunmilá responde:

"Se tu fores capaz de fazer a oferenda que vou indicar,
este mundo que criarei, ele será teu.

Lá, tu serás o chefe!"

Olofin pergunta qual é a oferenda.

Orunmilá lhe diz que ofereça quatrocentos mil correntes.

Que ofereça uma galinha que tenha cinco garras,

que ofereça um pombo,

que ofereça um camaleão,

que ofereça, ainda, quatrocentos mil búzios.

Olofin-Odudua faz a oferenda completa.

Chegou o dia de criar o mundo.

Obatalá chama todos os outros Imalés.

Eles começam a caminhar e se vão,

Já na estrada, eles chegam à fronteira do além.

Exu é o guardião (onibode) desta fronteira

e o mensageiro dos outros deuses.

Obatalá recusa-se a fazer oferendas neste lugar,

para que a viagem seja feliz.

Exu aponta uma cabacinha mágica para Obatalá.

A sede começa a atormentá-lo.

Ele vê um dendezeiro.

Agita seu cajado de estanho (opaxorô)

e se serve dele para perfurar o tronco da palmeira.
O vinho escorre copiosamente.
Oxalá se aproxima e bebe à vontade.
Ele está plenamente satisfeito, mas fica embriagado.
Ele não sabe em que lugar está nem o que faz.
O sono o invade ele adormece à beira da estrada.
Dorme profundamente e ronca.
Todos os outros Imalés sentam-se à sua volta.
Respeitosamente, eles não ousam acordá-lo.
Esperam que ele acorde espontaneamente.
De repente, Olofin-Odudua levanta-se e
apanha o saco da criação, caído ao lado de Obatalá.
Ele volta a Olodumaré e diz:
"A pessoa que fizeste nosso chefe,
aquele a quem entregaste nosso chefe,
aquele a quem entregaste o poder de criar,
bebe muito vinho de dendê.
Ele perdeu o saco da criação.
Eu o trouxe de volta!"
"Ah! se assim é,
tu que encontraste o saco da criação, toma-o, vá criar o mundo!"
Então, Olofin-Odudua volta aos Imalés reunidos.
Toma as quatrocentas mil correntes e,
ainda no além, amarra-as a uma estaca.
Ele desce até a extremidade da última corrente,
de onde vê uma extensão d'água sem limites.
Ele abre o saco da criação.
Escorre daí uma substância estranha de cor marrom.
Essa substância forma um montículo na superfície da água.
É a terra.
A galinha de cinco garras voa e
e vai pousar sobre o montículo.
Ela cisca a terra e a espalha sobre a superfície das águas.
A terra se forma e vai se alargando cada vez mais.

Odudua grita:
"Ilê nfê" ("a terra se expande"),
que veio a ser o nome da cidade santa de Ilê Ifé.
Olofin-Odudua coloca o camaleão da oferenda sobre a terra.
Este anda sobre ela com passos cautelosos.
Odudua só ousa descer
porque está atado na ponta da corrente.
A terra resiste e ele caminha.
Seu olhar não pode alcançar os limites.
Todos os outros Imalés estão ainda no além.
Odudua os convida a descer sobre a Terra.
Apenas alguns deles o seguem;
os demais permanecem sentados
à volta de Obatalá adormecido.
Obatalá acorda, enfim.
Ele constata que o saco da criação foi roubado.
"Ah! Quem ousou fazer este furto?"
Os deuses que permaneceram fiéis lhe dizem:
"Foi Odudua que se apoderou do saco da criação."
Ele entende o que ocorreu.
Encolerizado, Obatalá volta a Olodumaré
e se queixa do roubo do qual foi vítima.
Olodumaré lhe pergunta:
"Que fizestes para adormecer assim?"
As pessoas desta época não mentiam jamais.
Obatalé, respondeu com sinceridade:
"Eu vi uma palmeira de dendê,
furei o seu tronco com o meu opaxoxô.
Deste furo começou a sair água.
Dela eu tomei e me adormeci."
"Ah!" diz Olodumaré, "não beba mais, nunca mais, desta água.
O que fizeste foi grave!"
Por esta razão, o vinho de dendê é proibido a Oxalá
e a seus descendentes até hoje em dia.

Olodumaré declarou:

"Não tendo criado a Terra,
tu criarás todos os seres vivos:
os homens, os animais, os pássaros e as árvores."
(VERGER, 1985:83/84/85)

1.2 Como OLOKUM torna-se a rainha das águas

Olokum, a senhora das águas, consulta Ifá
numa época em que as águas não eram bastantes
pra que alguém, nelas, se lavasse o rosto.
Se alguém recolhesse água em seu leito,
recolheria, também areia.
Porque ela estava pobre de água.

Olossá, senhora da lagoa, consulta Ifá,
numa época em que suas águas não eram bastantes
para que alguém, nela, lavasse os pés.
Se alguém quisesse, com elas, lavar os pés,
sujar-se-ia de lama e areia.
Pois havia na lagoa muito pouca água.

Olokum e Olossá foram, ambas, aos pés de Orunmilá
rogar-lhe examinar o seu caso.
Poderiam elas tornar-se as maiores do mundo?
Orunmilá respondeu que se elas pudessem
fazer as oferendas que ele escolhera para elas, suas vidas seriam um
sucesso.

Ele disse que Olokum deveria oferecer
duzentas cobertas pretas
duzentas cobertas brancas
um carneiro e vinte e seis mil búzios da costa.
Depois ele recomendou a Olossá fazer o mesmo.

Olokum fez as oferendas.
Ela empregou tudo que possuía.
Ela chegou a empregar-se, como serva,
pra completar as oferendas.

Olossá fez também as oferendas
com tudo o que possuía.
Mas suas oferendas não foram completas,
porque ela não encontrou onde se empregar.

Oxum, o rio, elegante senhora do pente de cora,
consultou Ifá no dia em que ia conduzir todos os rios.
Os rios não sabiam em que direção seguir.
Eles correriam pra frente ou pra trás?
E haviam pedido conselho a Oxum.
Ifá respondeu:
"Tu, Oxum, vais a um certo lugar e,
neste lugar, serás muito bem recebida.
Os outros rios te seguirão.
Nenhum outro poderá te preceder,
em nenhum lugar onde estejas presente."

Oxum reuniu todos os rios.
E os rios seguiram todos juntos.
Quando chegaram à beira da lagoa (osa)
eles a cobriram completamente.
Quando deixaram a lagoa,
eles cobriram completamente o mar (okum)
Foi colocada a questão de saber
quem seria a rainha das águas.
Olokum declarou:
"O território onde vocês se encontram é meu."
Eles discutiam aqui e ali.

Olodumaré manifestou-se, então:
"A que possui o território é a rainha."
Olokum foi, por direito, a rainha.
Olossá disse aos rios
que se retirassem das suas terras.
Mas, os rios não encontraram saída por onde passar.
Assim, Olossá foi eleita segunda pessoa de Olokum.

A cada ano, todos os rios vêm adorá-la.
Foi assim que Olokum e Olossá
tornaram-se populares na Terra
e famosas no mundo dos deuses."
(VERGER, 1985:53)

1.3 Yemanjá

*Odô Iyá, ?Yemanjá Ataramagbá
ajejê lodô, ajejê nilê!*

Yemanjá era a filha de Olokum, a deusa do mar.
Ela tornou-se, em Ifé, a esposa de Olofin-Odudua,
com o qual teve dez filhos.
Estas crianças receberam nomes simbólicos
e tornaram-se todos orixás.
Um deles foi chamado Oxumaré, o Arco -Íris,
"aquele-que-se-desloca-com-achuva-e-retém-o-fogo-nos-seus-punhos".
Outro tinha o nome de Xangô, o Trovão,
"aquele-que-se-destaca-com-a-chuva-e-revela-seus-segredos",
De tanto amamentar os filhos, os seios de Yemanjá tornaram-se imensos.

Cansada da sua estadia em Ifé,
Iemanjá fugiu em direção ao "entardecer-da-terra",
como os iorubás designam o Oeste,

chegando a Abeokutá.
Ao norte de Abeokutá, vivia Okere, rei de Xaki.
Iemanjá continuava muito bonita.
Okere desejou-a e propôs-lhe casamento.
Iemanjá aceitou mas, impondo uma condição, disse-lhe:
"Jamais você ridicularizará a imensidão dos meus seios."
Okere, gentil e polido, tratava Iemanjá com consideração e respeito.
Mas, um dia, ele bebeu vinho de palma em excesso.
Voltou para casa bêbado e titubeante.
Ele não sabia mais o que fazia.
Ele não sabia mais o que dizia.
Tropeçando em Yemanjá, esta chamou-o de bêbado e imprestável.
Okere vexado gritou:
"Você com seus seios compridos e balouçantes!
Você com seus seios grandes e têmulos!"
Yemanjá, ofendida, fugiu em disparada.

Certa vez, antes do seu primeiro casamento,
Yemanjá recebera de sua mãe, Olokum,
uma garrafa contendo uma porção mágica pois,
dissera-lhe estas:
"Nunca se sabe o que pode acontecer amanhã.
Em caso de necessidade, quebre a garrafa, jogando-a no chão."
Em sua fuga Yemanjá tropeçou e caiu.
A garrafa quebrou-se, e dela nasceu um rio.
As águas tumultuosas deste rio levaram Yemanjá
em direção ao oceano, residência de sua mãe Olokum.
Okere, contrariado, queria impedir a fuga de sua mulher.
Querendo barrar-lhe o caminho, ele transformou-se em uma colina,
chamada ainda hoje Okere, e colocou-se no seu caminho.
Yemanjá quis passar pela direita, Okere deslocou-se para a direita.
Yemanjá quis passar pela esquerda, Okere deslocou-se para a esquerda.
Yemanjá, vendo assim bloqueado seu caminho para a casa materna,
chamou Xangô, o mais poderoso dos seus filhos.

Kawo Kabiyesi Xawô, Kawô Kabiyesi Obá Cossô!
"Saudemos o Rei Xangô, saudemos o Rei de Kossô!"

Xangô veio com dignidade e seguro do seu poder.
Ele pediu uma oferenda de um carneiro e quatro galos,
um prato de "amalá", preparado com farinha de inhame, e
um prato de "gbeguirí", feito com feijão com cebola.

E declarou que, no dia seguinte, Yemanjá encontraria por onde passar.
Neste dia, Xangô desfez todos os nós que prendiam as amarras da
chuva.

Começaram a parecer nuvens dos lados da manhã e da tarde do dia.
Começaram a parecer nuvens da direita e da esquerda do dia.
Quando todas elas estavam reunidas, chegou Xangô com seu raio.
Ouviram-se então: Kakara rá rá rá...
Ele havia lançado seu raio sobre a colina Okere.
Ela abriu-se em duas e, suichchchch...

Yemanjá foi-se para o mar de sua mãe Olokum.
Aí ficou e recusa-se, desde então, a voltar à terra.
Seus filhos chamam-na e saúdam-na:

"Odô Iyá, a Mãe do rio, ela não volta mais.
Yemanjá a rainha das águas, que usa roupas cobertas de pérolas."

Ela tem filhos no mundo inteiro.
Yemanjá está em todo lugar, onde o mar vem bater-se com suas ondas
espumantes. Seus filhos fazem-lhe oferendas para acalmá-la e agradá-la.

Odô Iya, Yemanjá, Ataramagbá
Ajejê lodô! Ajejê nilê!

"Mãe das águas, Yemanjá, que estendeu-se ao longe da amplidão.

Paz nas águas! Paz na casa!"
(VERGER, 1985:50-52)

1.4 Oxum

Orê Yeyê ô!

Oxum era muito bonita, dengosa e vaidosa.
Como o são, geralmente, as belas mulheres.
Ela gostava de panos vistosos, marrafas de tartaruga e
tinha, sobretudo, uma grande paixão pelas jóias de cobre.
Este metal era muito precioso, antigamente, nas terra dos iorubás.
Só uma mulher elegante possuía jóias de cobre pesadas.
Oxum era cliente dos comerciantes de cobre.

Omiro wanran wanran wanran omi ro!

"A água corre fazendo o ruído dos braceletes de Oxum!"

Oxum lavava suas jóias, antes mesmo de lavar suas crianças.
Mas tem, entretanto, a reputação de ser uma boa mãe e
atende às súplicas das mulheres que desejam ter filhos.
Oxum foi a segunda mulher de Xangô.
A primeira chamava-se Oia-Iansã e a terceira Obá.

Oxum tem o humor caprichoso e mutável.
Alguns dias, suas águas correm aprazíveis e calmas,
elas deslizam com fraça, frescas e límpidas,
entre margens cobertas de brilhante vegetação.
Numerosos vãos permitem atravessar de um lado a outro.

Outras vezes suas águas, tumultuadas, passam estrondando,
cheias de correntezas e torvelinhos,
transbordando e inundando campos e florestas.

Ninguém poderia atravessar de uma margem à outra,
pois ponte nenhuma as ligava.

Oxum não toleraria uma tal ousadia!

Quando ele está em fúria, ela leva para longe
e destroi as canoas que tentam atravessar o rio.

Olowu, o rei de Owu, seguido de seu exército, ia para a guerra.

Por infelicidade, tinha que atravessar o rio
num dia em que este estava encolerizado.

Olowu fez a Oxum uma promessa solene, entretanto, mal formulada.

Ele declarou:

"Se voce baixar o nível de suas águas,
para que eu possa atravessar e seguir para a guerra, e
se eu voltar vencedor
prometo a você *nkan rere*", isto é, boas coisas.

Oxum compreendeu que ele falava de sua mulher, Nkan, filha do rei de
Ibadan,

Ela baixou o nível das águas e Olowu continuou sua expedição.

Quando ele voltou, algum tempo depois,
vitorioso e com um espólio considerável,
novamente encontrou Oxum com o humor perturbado.

O rio estava turbulento e com as águas agitadas.

Olowu mandou jogar sobre as vagas toda sorte de boas coisas,
as *nkan rere* prometidas:

tecidos, búzios, bois, galinhas e escravos.

Mel de abelha e pratos de mulukun, iguaria onde suavemente
misturam-se

cebolas, feijão fradinho, sal e camarões.

Mas Oxum devolveu todas estas coisas boas sobre as margens.

Era Nkan, a mulher de Olowu, que ela exigia.

Olowu foi obrigado a submeter-se e jogar nas águas a sua mulher.

Nkan estava grávida e a criança nasceu no fundo do rio.

Oxum, escrupulosamente, devolveu o recém-nascido dizendo:
"É Nkan que me foi solenemente prometida e não a criança. Tome-a!"
As águas baixaram e Olowu voltou tristemente para sua terra.
O rei de Ibadan, sabendo do fim trágico de sua filha, indignado declarou:
" Não foi para que ela servisse de oferenda a um rio,
que eu a dei em casamento a Olowu!"
Ele guerreou com o genro e o expulsou do país.

O Rio Oxum passa em um lugar onde suas águas são sempre abundantes.
Por esta razão é que Larô, o primeiro rei deste lugar, aí instalou-se e fez um pacto de aliança com Oxum.
Na época em que chegou, uma das suas filhas foi se banhar.
O rio a engoliu sob as águas.
Ela só saiu no dia seguinte, soberbamente vestida,
e declarou que Oxum a havia bem colhido no fundo do rio.
Larô, para mostrar sua gratidão, veio trazer-lhe oferendas.
Numerosos peixes, mensageiros da divindade, vieram comer,
em sinal de aceitação, os alimentos jogados nas águas.
Um grande peixe chegou nadando nas proximidades do lugar onde estava Larô.
O peixe cuspiu água, que Larô recolheu numa cabaça e bebeu,
fazendo, assim, um pacto com o rio.
Em seguida, ele estendeu suas mãos sobre a água.
Ataó já declarou então
"*Oxum gbô!*"
"Oxum está em estado de maturidade, suas águas são abundantes."

Dando origem ao nome da cidade de OXOgbô.
Todos os anos faz-se, aí, grandes festas em comemoração a todos estes acontecimentos.
(VERGER, 1985:42-46)

1.5 Oxumaré

Oxumaré era, antigamente, um advinho (babalaô).
O advinho do rei Oni.
Sua única ocupação
era ir ao palácio real no dia do segredo;
dia que dá início à semana, de quatro dias, dos iorubás.
O rei Oni era um rei generoso.
Ele dava apenas, a cada semana,
uma quantia irrisória a Oxumaré que,
por esta razão, vivia na miséria com sua família.

O pai de Oxumaré tinha um belo apelido.
Chamava-no "o proprietário do chale de cores brilhantes".
Mas, tal como o filho ele não tinha poder.
As pessoas da cidade não o respeitavam.
Oxumaré magoado por esta triste situação consultou Ifá.
"Como tornar-me rico, respeitado,
conhecido e admirado por todos?"
Ifá o aconselhou a fazer oferendas.
Ele disse-lhe que oferecesse
uma faca de bronze, quatro pombos e
quatro sacos de búzios da costa.

No momento que Oxumaré fazia estas oferendas,
o rei mandou chamá-lo.
Oxumaré respondeu:
"Pois não, chegarei tão logo tenha terminado a cerimônia."
O rei irritado pela espera, humilhou Oxumaré,
recriminou-o e negligenciou, até,
a remessa de seus pagamentos habituais.

Entretanto, voltando à sua casa,
Oxumaré recebeu um recado

Ölokum, a rainha do país vizinho,
desejava consultá-lo
a respeito de seu filho que estava doente.
Ele não podia manter-se em pé.
Caía, rolava no chão e queimava-se nas cinzas do fogareiro.
Oxumaré dirigiu-se à corte da rainha Olokum e consultou Ifá para ela.
Todas as doenças da criança roram curadas.
Olokum, encantada por este resultado,
recompensou Oxumaré.
Ela ofereceu-lhe uma roupa azul,
feita de um rico tecido.
Ela deu-lhe muitas riquezas, servidores
e um cavalo, sob o qual
Oxumaré retornou à sua casa em grande estilo.
Um escrava fazia rodopiar um guarda sol sobre sua cabeça
e músicos cantavam seus louvores.

Oxumaré foi, assim, saudar o rei.
O rei Oni ficou surpreso e disse-lhe:
"Oh! De onde vieste?
De onde saíram todas estas riquezas?"
Oxumaré respondeu-lhe
que a rainha Olokum o havia consultado.
"Ah! Foi então Olokum que fez tudo isto por você!"
Estimulado pela rivalidade, o rei Oni ofereceu a Oxumaré
uma roupa do mais belo vermelho,
acompanhada de muitos outros presentes.
Oxumaré tornou-se, assim, rico e respeitado.

Oxumaré, entretanto, não era amigo da Chuva.
Quando Chuva reunia as nuvens,
Oxumaré agitava sua faca de bronze e
a apontava em direção ao céu,
como se riscasse de um lado a outro.

O arco-íris aparecia e Chuva fugia.
Todos gritavam
"" Oxumaré apareceu!"
Oxumaré tornou-se assim muito célebre.

Nessa época Olodumaré, o deus supremo,
aquele que estende a esteira real em casa
e caminha na chuva
começou a sofrer da vista e nada mais enxergava.
Ele mandou chamar Oxumaré e
o mal dos seus olhos foram curados.
Depois disto, Olodumaré não deixou mais
que Oxumaré retornasse à Terra.

Desde este dia, é no céu que ele mora e
só tem permissão para visitar a Terra
a cada três anos.
É durante estes anos que as pessoas
tornam-se ricas e prósperas.
(VERGER, 1985:56-58)

1.6 Disputa entre NANÃ BURUKU e OGUM

Nanã Buruku é uma velhíssima divindade das águas,
Vinda de muito longe e há muito tempo.
Ogum é um poderoso chefe guerreiro que anda sempre,
À frendte dos outros Imalés.
Eles vão um dia a uma reunião.
É a reunião dos duzentos Imalés da direita e
dos quatrocentos Imalés da esquerda.
Eles discutem sobre seus poderes.
Eles falam muito sobre Obatalá,
Aquele que criou os seres humanos.

Eles falam sobre Orunmilá,
 o senhor do destino dos homens.
 Eles falam sobre Exú:
 “Ah! É um importante mensageiro”
 Eles falam muita coisa a respeito de Ogum.
 Eles dizem:
 “É graças a seus instrumentos
 que nós podemos viver.
 Declaramos que é o mais importante entre nós!”
 Nanã Boruku contesta então:
 “Não digam isto.
 Que importância tem, então, os trabalhos que ele realiza?”
 Os demais orixás respondem:
 “É graças a seus instrumentos que trabalhamos pelo nosso alimento.
 E graças a seus instrumentos que cultivamos os campos.
 São eles que utilizamos para o esquitejar.”
 Nanã conclui que não renderá homenagem a Ogum.
 “Por que haverá um outro Imalé mais importante?”
 Ogum diz:
 “Ah! Ah!
 Considerando que todos os outros Imalés me rendem homenagem,
 Me parece justo, Nanã, que você também o faça.”
 Nanã responde que não reconhece sua superioridade.
 Ambos discutem assim por muito tempo.
 Ogum perguntando:
 “Você pretende que eu não seja indispensável?”
 Nanã garantindo que isso ela podia afirmar dez vezes.
 Ogum diz então:
 ‘Muito bem!
 Você vai saber que eu sou indispensável para todas as coisas.”
 Nanã, por sua vez, declara que,
 a partir daquele dia, ela não utilizará
 absolutamente nada fabricado por Ogum e
 poderá assim tudo realizar.

Ogum questiona:

“Como você o fará?

Você não sabe que sou o proprietário de todos os metais?

Estanho, chumbo, ferro, cobre. Eu os possuo todos.”

Os filhos de Nanã eram caçadores.

Para matar um animal,

Eles passaram a servir de um pedaço de pau,

Afiado em forma de faca, par o esquartejar.

Os animais oferecidos a Nanã

São mortos e decepados com instrumentos de madeira.

Não pode ser utilizada a faca de metal

Para cortar sua carne,

Por causa da disputa que, desde aquele dia,

Opôs Ogum a Nanã.

(VERGER, 1985:63-64)

2. Entrevistas

As entrevistas a seguir relacionadas objetivaram colher material que nos possibilitasse discutir e explicitar a relação entre candomblé, águas e natureza. Foi necessário de colher informações também dessa forma pela escassez bibliográfica sobre nosso tema específico, como também pela própria natureza oral da transmissão do conhecimento no candomblé. Procuramos pois identificar pessoas vinculadas à religião e que pudessem falar sobre o referido tema. Chegamos assim a Ogãs, Ebomis, Ekedes e Pais-de-Santo, pessoas que, com imensa paciência, sabedoria e conhecimento notável do candomblé, se dispuseram a falar-nos sobre suas crenças, práticas e mesmo sobre sua vida pessoal. A seguir relacionamos o roteiro da entrevista inicialmente formulado, que teve como objetivo apenas definir um rumo para as conversas. Preocupamo-nos, ao longo da entrevista, em adequar a linguagem e conduzir a entrevista a partir do ritmo e sugestões ditados pelo entrevistado.

Roteiro

- Qual a relação entre candomblé e natureza ?
(Qual o significado das folhas e das águas nesse universo?)
- Segundo a visão de mundo do Candomblé como o mundo, os homens e a natureza foram criados? (Quem é o pai e a mãe de todos e como deram origem a vida?)
- O que significa o Orixá no Candomblé?
- O que é o Axé ?
 - . O axé perpassa todos os elementos?
 - . Como se adquire / desenvolve / transmite ?
 - . De onde emana, quais são suas propriedades?

- É o Axé que possibilita a relação entre a vida terrena e os elementos sobrenaturais? Em sendo verdade como se concretiza essa relação?
- O que significa plantar (assentar ?) o Axé?
- Qual a importância da palavra na transmissão do Axé?
- Como se estrutura o terreiro?
- Como se relacionam o "espaço urbano", e o mato ?
- Quais são as características e funções do espaço urbano e do "mato"? . Tem-se que "pagar" pelo que se extrai do mato? Como se faz esse pagamento e qual seu significado?
- As folhas utilizadas nas cerimônias são originárias do "mato" ou podem ser cultivadas, "domesticadas"? As águas utilizadas precisam ser de fonte? Porque se precisa "descansar" a água?
- Afirma-se, na literatura sobre o candomblé, que as árvores e as folhas sagradas têm seu tempo. O que significa "ter seu tempo"?
- Qual a função do babalossain, sacerdote do culto do orixá Ossain, o "dono das folhas"?
- É verdade que o babalossain é uma espécie em extinção em função das dificuldades do processo iniciático e aos apelos e restrições do meio urbano? O que significa isto em relação a prática do candomblé?
- O crescimento das cidades tem tornado raras folhas e águas puras. Como isso tem interferido na prática do candomblé?
- Qual o significado da oferenda ao orixá?

- Quais são os rituais de purificação do candomblé?
- O que significa "limpar o corpo"?
- Qual o significado das águas no candomblé?
- Quais são os orixás das águas? Quais suas funções? Como surgiram?
- Qual o significado das águas de Oxalá?
- Pra que serve a água da "quartinha" (beber / banhar-se)?
- Pra que serve o banho de folha?
- Como as águas são utilizadas no assento de um santo / feitura da cabeça?
- Como as águas participam da realização de um "trabalho"?
- Como as águas interferem na vida das pessoas?
- Quais são os lugares, rios, lagoas, praias mais importantes para o candomblé em Salvador?
- Como avalia a situação (qualidade e usos) das águas em relação a prática e necessidades do candomblé?
- Relacionar os espaços citados (a exemplo da Lagoa do Abaeté e Dique do Tororó) com os projetos governamentais - urbanização e recuperação de espaços "degradados" com vistas ao desenvolvimento turístico.
- Existe alguma relação entre candomblé / meio ambiente / problemática sócio-ambiental?

2.1 Prof. Jaime Sodré (Ogã)

1. Qual a relação entre Candomblé e natureza?

A questão é que, como é dada a você a faculdade de pensar, imagina-se que estes outros elementos não pensam. Então, o Candomblé tenta frear essa arrogância, a compreensão de que, por ter um conhecimento maior e mais elaborado, por ter a propriedade da fala e do pensar, você pode se julgar superior aos outros elementos da natureza. Então, o que o Candomblé faz? Ele faz com que o Orixá faça com que você seja obediente, não pela noção de pecado, da punição, mas pela esfera da obediência ao sagrado. Por que você respeita? Porque é sagrado. Lembro-me bem que as pessoas perguntam. Por que é sagrado? Porque é sagrado. Você é que tem que compreender por que é sagrado.

A estrutura do candomblé pressupõe que a natureza é um elemento integrado ao homem. O candomblé não compreende a natureza e em seguida o homem, ele pensa o homem integrado na natureza. E estabelece com a natureza o compromisso de respeitá-la, ou seja, o homem não tem uma dimensão cartesiana, um elemento de superioridade em relação a natureza; não é aquela classificação que aprendemos na escola, o homem no topo da questão e depois vêm todos os elementos. Quando o candomblé inclui o homem na natureza, ele iguala esse homem a qualquer planta, a qualquer animal; ele faz uma relação de proximidade que não permite que um ou outro tenha um destaque, só porque é o elemento pensante. Daí essa discussão do Candomblé muitas vezes ser depreciada, porque se acha que a pedra tem vida, tem alma, tem natureza.

A relação do Candomblé com a natureza é uma tentativa de aproximar o homem, de convencê-lo de que também ele é natureza. Então, o que acontece é que uma árvore passa a ser sua irmã, uma folha pode ser sua

salvação. A relação do Candomblé e natureza faz com que o homem tenha uma relação de respeito e de preservação. Pra garantir o respeito e a preservação da natureza, o Candomblé nomeia para cada elemento da natureza um chamado proprietário. O reino da natureza é loteado, vamos chamar assim, e cada elemento é apropriado, passa a ter um determinado significado em relação a um Orixá. Então, na medida em que o candomblé diviniza a natureza e assume um aspecto de preservação, e nessa preservação ela incorpora um determinado elemento mítico que é o Orixá, o homem terá que respeitá-la, porque ali está presente a divindade, então a própria natureza passa a ser uma divindade.

Você passa a ter uma relação diferenciada em relação à natureza. Qual é essa relação diferenciada? Primeiro, você consegue observar o universo da natureza como um universo de uma ambiência espiritual. Conseqüentemente, essa ambiência espiritual supera um pouco a questão da apropriação do ponto de vista material, chamada tecnologia, você passa a usar e a saber que, usando com responsabilidade, você poderá ter sempre. O que acontece nessa relação com a natureza? A natureza nesse caso passa a não ser apenas o que a gente aprende como elemento que interage com a gente do ponto de vista material, da proximidade, do ver, do tocar. (A noção de) natureza extrapola e vai para uma cosmovisão bem mais ampla, quer dizer, ela passa uma atmosfera que o próprio ar, os próprios elementos que extrapolam sua visibilidade passam a ser um elemento da natureza. O que eu quero dizer é que você tem a presença da natureza do ponto de vista material, do ver, do tocar, e você começa a compreender que, independente da materialidade da natureza, existe a espiritualidade da natureza, com que você vai ter que interagir. E de que forma você interage? Você interage fazendo o rito, fazendo a sacralização desses elementos. Como você faz isto? Reverenciando. Como você reverencia? Pela via do Orixá. Então o que eu poderia afirmar em relação ao Orixá das águas, pra ficar bem caracterizado seu trabalho, é que, se eu sei que a água é um elemento fundamental na concepção do mundo, eu sei perfeitamente que minha

relação com ela será de respeito, não é relação de pavor, de medo, mas de respeito. Você entender o código das águas e saber respeitá-la. Saber que, qualquer agressão para com esse elemento, o culpado da agressão será você e as consequências recairão sobre você. Então, estabelecer este equilíbrio entre apropriar-se na natureza do ponto de vista material, espiritual, tecnológico, etc. é a função do Candomblé.

Um iniciado do Candomblé tem uma relação com a natureza de respeito, acima de tudo, e de apropriação dentro de limites, na medida em que você sabe que aquela água do rio vai matar sua sede e que pode ser utilizada na sua cura. Essa água do rio vai ser utilizada também na produção da vida; no momento que você vê que ela é meio de transporte, você passa ver que a água agrega uma série de elementos que faz com que sua relação com ela passe a ser sagrada e de respeito. Na verdade, tem-se uma série de manifestações da água, a água enquanto rio, enquanto chuva, enquanto vapor... Uma série de elementos líquidos. Coloca-se aqui uma questão que é fundamental para o candomblé, ou seja, baseado nessa proximidade com os elementos da natureza, em que a seiva circula na parte interna e você tem que obter a seiva para fazer o banho pra fazer a imersão o candomblé também lhe diz que seu elemento de composição é a água, ou seja, o Candomblé remete pra dentro de você dizendo que você é natureza, porque todos os elementos que tem na natureza tem em você. Você é água, você é ferro, todos os elementos que tem na natureza tem em você.

Outra coisa interessante quanto à relação entre Candomblé e natureza é que se compreende a natureza não como elemento punitivo, mas como elemento da sua manifestação mais concreta, ou seja, se chove, se a chuva encharca a cidade e as pessoas que moram no barraco lamentavelmente morrem, não é culpa da chuva, é culpa dos homens que não conseguiram um grau de igualdade no qual as pessoas não tivessem que morrer por causa da chuva. Então, se existe o trovão no meio da noite, é claro que a gente fica temeroso; a gente compreende que, sem analisar do ponto de vista da física, aquilo é uma expressão, do

ponto de vista religioso, espiritual. A gente compreende, então, que aquele trovão é uma manifestação da natureza e que a natureza faz o que quer e na hora que quiser e que nós é que temos que compreendê-la e não ela nos compreender. Essa conversa sobre Candomblé e natureza faz com que a gente tenha essa compreensão. Não de submissão, mas de respeito em relação à natureza. Essa maneira de ver facilita compreender uma natureza que eu chamo de concreta e uma natureza que chamo de espiritual. E aí, pra concluir essa conversa, você começa a perceber que vive em um mundo *double*, em que você vê materialmente essa planta que esta aqui, mas ao mesmo tempo ela não se resume a sua dimensão material, ela tem um outro *double* que são os elementos da espiritualidade dessa planta. Quais são os elementos das espiritualidade desta planta? É proteger você do mau olhado, é ter a propriedade de fazer o elemento para lhe curar, de servir de alimento, de proporcionar o prazer visual. E essas relações podem ser estabelecidas com todos os elementos da terra, desde que você os respeite. Eu acho que o Candomblé é muito interessante porque ele reconstrói em nós essa noção de superioridade. A superioridade contida na classificação do reino animal e vegetal é só consequência de uma observação pragmática da natureza.

- *Nesse caso como o Sr. relaciona o material e espiritual?*

O material não é o anteposto do espiritual. O material e espiritual se manifestam de acordo com suas necessidades e mediante a sua forma de ver. É evidente que você está vendo aqui uma espada de ogum e você pode inclusive classificá-la botanicamente. Essa descrição é a apropriação que você faz do ponto de vista material. Mas essa espada de ogum tem um conteúdo espiritual e forte, quando você a coloca com a intenção de lhe proteger. Então, essa proteção, que é um elemento que não se explica dentro da gramática do cientificismo, é que chamo de sua dimensão espiritual. É o poder que ela tem de extrapolar as propriedades da discussão mais clássica, mais científica, e de se transformar em um elemento de proteção, em elemento de cura. Então,

nesse caso, não se separa o espiritual do material. Esses elementos estão juntos e não se separam. A nossa prática geralmente separa esses elementos. Porém, a planta está presente, ela ouve o que estamos conversando e ela tem sabedoria.

Nós ouvimos durante um longo período, na nossa infância, falar-se da fuga da chuva, ou seja, não fique na chuva que você vai ficar gripado etc... Recompôr uma identidade entre a gente e a chuva é complicado, pois a encaramos como uma punição ou ameaça a saúde. Mas se você compreende que ela faz parte de um ciclo da natureza que é necessário respeitar, porque ela vai gerar frutos, vai gerar uma série de coisas. E se você ficar na chuva sem o medo de ficar gripado, você não ficaria... Então, compreender melhor o significado da chuva, não agredi-la.... Esta é uma postura muito interessante da espiritualidade do Candomblé. Respeitar o momento em que a chuva tem que cair e o momento que ela não cai. Mas, a gente só quer que ela não caia nunca... Se ela não cai nunca, não acontece o mistério da vida.

- O que significa exatamente a sua afirmação de que não basta ter uma relação formal ou material com as folhas, de que é preciso conhecer sua dimensão espiritual... é preciso saber a "palavra certa para mobilizar essas plantas" ?

O que é a palavra correta para mobilizar as plantas? Você tem duas categorias de pessoas no Candomblé, aquelas que são especializadas no trato com as folhas, que sabem suas propriedades e aquelas que são observadores, que não precisam interagir nem manipular estas folhas. Pra aqueles que são apenas beneficiários, basta conhecer, classificá-las. Mas, para aqueles que vão interagir com estas folhas, eles têm que ter um diálogo com elas, têm que ter a permissão de dialogar com elas. E aí é interessante afirmar, já que você vai trabalhar com águas e dentro das folhas circula a seiva, que saber a palavra certa é saber o momento certo de reconhecê-la. Tem folha que só se pode recolher pela manhã, tem folha que só se pode recolher à tarde e tem folha que só pode recolher à

noite. Tem um código de proximidade destas folhas que só algumas pessoas detêm. Quer dizer, estas pessoas são importantes dentro do terreiro porque são elas vão pegar as folhas de determinado orixá, não confundindo com a folha de outro e esta pessoa tem a propriedade de enxergar, de interagir com esse universo a partir do conhecimento desse código de dimensão natural e espiritual. A própria natureza constrói para você um repertório de equipamentos (estou agora falando de folhas, mas também de uma maneira geral) que faz com que você recorra a ela a qualquer momento.

Hoje, eu acho que a medicina está se aproximando dessa história. Se por acaso alguém manda você tomar um banho de folha, de arruda, de guiné, você dá um risinho de canto, não é? Mas se mandar você tomar os florais de Bach... você já acha que o Dr. Bach... Você deprecia determinada cultura pela sua tradição. Mas o que é que Dr. Bach faz? É trabalhar com a essência de determinadas flores. Se você é uma ialorixá e vai recomendar isto para alguém, o cara lhe olha desconfiado. O médico fala pra você: tome que você vai ficar bem. Hoje, a medicina tenta se reaproximar dessa nossa interação com o universo. O candomblé já faz isso, quando você está desvinculado dessa relação natural, quando você está desequilibrado, ele vai dar os elementos para você se reequilibrar.

- O candomblé é sobretudo um fenômeno urbano? Como e onde encontrar a natureza na cidade?

O candomblé existiu originalmente fora das cidades. Ele se localizou, durante muito tempo, nos seus arredores, nos seus subúrbios. Aqui, a Federação, há muito tempo, era considerado como um arrabalde, um subúrbio. A cidade foi que cresceu em direção aos Candomblés. De tal forma que as entidades de Candomblés se apropriaram desses espaços, sem que tivessem nenhum vínculo formal (título de propriedade). E a cidade veio se aproximando e reduzindo os espaços do Candomblé, de tal forma que hoje os Candomblés se reduzem a espaços muito

pequenos. Então, essa classificação de rural e urbano é muito relativa. O Candomblé precisa de roça, espaço, água natural. Hoje, o Candomblé soluciona essa questão da água fazendo sua fonte, para poder fazer o rito.

- Cada terreiro tem uma fonte?

Cada terreiro tem necessariamente sua fonte. Pra buscar água que não passe pelo processo de filtragem, uma água natural. Quando você vai em uma casa que tem assentamento de Oxum, de Yemanjá, lá está presente a sua água. Como se perdeu a possibilidade de retirar a água diretamente da natureza, o terreiro reconstrói em seu ambiente esses elementos... A urbanização "aperta" o Candomblé. Derrubam-se árvores, folhas e começa-se a improvisar atitudes que antes eram naturais. Antes ia-se no mato para pegar folha tal, agora tem-se que (...). A urbanização de uma certa forma descaracteriza o espaço do mato.

- O mato é a "casa" do orixá?

O mato é a recriação da floresta no terreiro, onde os orixás deverão morar. Geralmente no Candomblé você vai ver árvore fulano, árvore beltrano, etc dentro daquela mesma propriedade. Qual a diferença do culto do Candomblé no Brasil e na África ? É que no Brasil, em função da repressão, o Candomblé se concentrou em determinados espaços e homenageia todos os Orixás. Na África é ao ar livre, é aberto e cada cidade é um Orixá. A diferença que se estabeleceu aqui é que, em função da localização e da pressão, o Candomblé teve que fazer uma recriação, uma adaptação ao momento presente. A urbanização prejudicou o Candomblé em termos de espaço e dos elementos da natureza, água, mas, por exemplo, a urbanização possibilitou uma proximidade com o Candomblé. Ai tem uma contradição interessante. Antes, pra você ir ao Candomblé da mãe Stella era um suplício. Não existia estrada, você tinha a maior dificuldade para chegar até lá. Hoje, não. Você aproximou o Candomblé da zona residencial. O que, por sua vez, traz problemas

seríssimos. Porque você tem um Candomblé localizado e uma zona residencial e daqui a pouco sobe um prédio e o prédio tira a privacidade do Candomblé. Sobe um outro prédio e você já não pode tocar o atabaque até certas horas... Abre, junto do Candomblé, uma igreja universal do reino de Deus e já começa a captar adeptos. Quer dizer, ele perdeu a noção de isolamento e começa a sofrer as conseqüências dos conflitos urbanos.

- Como são concebidos e se articulam axé e oralidade?

Eu diria que o fundamental da oralidade é a transmissão do conhecimento, como um instrumento dialético do Candomblé. As pessoas aprendem no fazer, no ouvir e no falar. Essa é uma prática interessante do Candomblé, porque você vai se apropriar do conhecimento pelo que o outro informa, pelo que você se interessa em se informar e pelo que você procura ver, presenciar e participar. Só, você não pode participar de tudo, por uma questão de iniciação. Então, o Candomblé tem um fenômeno interessante: você vai adquirindo conhecimento à medida que o tempo vai passando. O que faz com que você não adquira prematuramente determinados conhecimentos e que você adquira o conhecimento no momento certo, quando você já está mais maduro pra entender. E nesse momento vem a questão do axé. Axé é força e a força do candomblé não está só na expressão da oralidade, não está só no desejo de que você tenha boa sorte. Na verdade, o axé é uma série de elementos que vêm se integrar desde sua prática até a sua fé, até sua presença e credibilidade do orixá pra você ganhar aquele benefício. Então, se você cuida regularmente do seu Orixá, você vai ter esse axé sempre que você precisar. Se você negligencia essa relação, quando você precisar, você não vai ter. Então o candomblé é uma prática diária, obediência de tabus quase que todo o dia, compromisso quase que eternamente com determinada postura, respeito quase que concreto a hierarquia, paciência, passividade e é a esse conjunto que chamamos de axé.

- Qual o significado e o que estrutura esta hierarquia?

A hierarquia estrutura uma coisa que é fundamental no Candomblé que são as funções. A hierarquia se dá, primeiro, em função do desígnio do Orixá, na medida que você recebe determinada tarefa no terreiro e essa tarefa não corresponde a sua qualificação fora do terreiro. Você pode ser um médico e lá você pode ser um (...) Essa hierarquia é importante porque estrutura a compreensão do Candomblé, estabelece o limite de cada pessoa e acima de tudo, o que é mais importante, estabelece a responsabilidade de cada um. Se essa hierarquia não funciona e não interage, o Candomblé não existe. Vamos supor uma festa, um xire. Cada pessoa sabe exatamente o que vai fazer, cada pessoa está instruída para fazer cumprir o rito. Quem é da cozinha sabe quais são as propriedades que deve ter a iguaria para determinado orixá, sabe que não deve ter determinada iguaria pra outro, quer dizer, domina todo esse conhecimento. Um outro já sabe como tocar determinados tambores para determinado orixá. Outro sabe qual a hora de despachar a porta para exu. Essa hierarquia é importante porque estrutura e não permite o caos no momento da expressão religiosa. E a partir da hierarquia existe uma coisa interessante que é o respeito ao outro. Independente da graduação desse outro; pode ser um advogado, pode ser um pedreiro, se ele é mais velho do que você, tem que tomar a benção. E eu acho interessante isto, porque dá uma noção de humildade. Quando você chega no espaço do terreiro, vai valer aquele que sabe mais, não aquele que chega ostentando mais. Então, Sr. Nezinho, antigo pedreiro, que nunca foi na escola, mas que conhece tudo de folha, aí é PhD, você tem que bater palma e se submeter à paciência pra atender. (?) Embora você vá pra botânica pra estudar as folhas, você não vai ter o conhecimento que ele tem. Quer dizer, você vai adquirir esse conhecimento à medida que seu interesse for despertado e que o orixá designe você pra fazer essa tarefa. Então você vai passar pelo processo de iniciação, pra se qualificar, pra receber esse conhecimento e saber a responsabilidade de administrar esse conhecimento, no sentido da ética inclusive. A hierarquia pressupõe uma postura ética rigorosa. Sua pergunta é

interessante, pois (importa lembrar) a hierarquia no candomblé (advém) da reestruturação da família, na qual você tem mães, pais, filhos, tios etc. E você não pode quebrar os (vínculos) dessa família cometendo determinadas violações. Existe uma regra rígida, uma ética.

- *A noção de família no candomblé, aqui no Brasil, não tem, como originalmente na África, uma vinculação sangüínea...*

- Não tem. Aqui você reconstitui uma família não mais com base no vínculo sangüíneo mas de um elo, uma vinculação mediante o rito de determinado orixá. É o que estrutura. Quer dizer, eu que sou de oxalá tenho uma gradação em relação as outras pessoas, um pouco mais acima, mas isto não significa superioridade, significa mais responsabilidade ainda. Por exemplo, se você faz uma besteira, uma ialorixá lhe diz: mas logo você... filho de oxalá...

- *Qual a concepção de sociedade e natureza contida nas seguintes formulações: "o homem na natureza" como alternativa a "o homem e a natureza" (Sodré, 1986:)?*

É o que eu falei no início. É o homem integrado na natureza, como elemento dela, não como homem dissociado dela. Quer dizer, eu estabeleci uma diferença com a natureza, eu sou mais, ela é menos. A minha atitude em relação a ela vai ser de exploração, de apropriação. O candomblé diz que você é ela e, se você a destrói, você se autodestrói. Eu volto a dizer que isso não diz respeito apenas às folhas; é todo um conjunto e você tem de situar como tal.

- *É o que está contido na formulação : "Folha não é só folha. É a raiz, e o tronco, são os frutos e as relações com o universo" ou o "pé-de-iroco somos nós e nós somos ele" (Sodré, 1986:)*

- Exatamente. Hoje você pode dizer com toda a convicção. Eu vejo algumas coisas simbólicas interessantes. Por exemplo, eu vi a morte de

Betinho. Ele não tinha um culto desse nível, mas ele desejou que fosse cremado e suas cinzas espalhadas num determinado espaço que é o espaço do jardim. Isso é retomar o contato com seu elemento terra. Uma coisa vai pra seu elemento terra, outra vai para seu elemento éter, que é mais amplo, que chamamos de alma, espírito etc. Então o candomblé faz os seguinte: você tem que sempre estar associando a sua vida à vida dos elementos da natureza. Você não pode dissociar disso. Até mesmo no processo de transferência, que é o processo de morte, você deve se reencontrar com a natureza. Então o candomblé não permite que as pessoas sejam sepultadas em estruturas como carneiras etc. Tem que ser no chão. É o devolver... E tem todo um rito para caracterizar esse devolver... Isto eu coloco pra dizer a você, pra dizer que o pé-de-iroco que a gente replantou ali, ele tem o mesmo valor em relação ao equilíbrio do universo que você tem. Só que você é que tem que ter responsabilidade em relação a ele. Por quê? Porque você gozou de um privilegio dado pelo criador do universo, Olorum, de ter apenas um poder de reflexão maior do que ele, mas isso não significa dizer que, no dia a dia, o iroco não faça suas reflexões e venha a direcionar seus galhos para determinadas postura, mediante uma sabedoria em relação ao sol, uma sabedoria em relação ao vento. Então, não diga que o iroco é um elemento que não tenha essência. Essência de que eu falo é o pensamento. Ele todo dia está lhe dizendo que tem uma sabedoria. Só que você, na sua arrogância, às vezes desacredita. Só por ele está fixado em determinado espaço e não ter a propriedade de se defender, você o agride. Então, na medida que você compreende que você é ele, você estabelece uma relação tão harmoniosa que mais tarde ele vai lhe dar uma série de elementos... Ele vai lhe dar a folha pra você fazer a sua cura e, se não for através da folha, ele vai lhe dar através do caule; se não for através do caule, ele vai lhe dar através da raiz. Entenda que a natureza é importante pra você porque ela vai lhe resguardar no momento em que você precisar dela. E essa relação de que o iroco é você e você é o iroco é que faz com que você seja igual a ele. Que você não leva vantagem só pelo fato de raciocinar e pensar que está acima dele. Não. Porque tem até um fenômeno interessante, é que ele pode durar até

quatrocentos e você durar vinte e quatro anos. Ele dá até essa lição pra você.

- É nisto que residem exatamente os princípios de proximidade e semelhança?

- Exatamente. Na verdade, o que eu falo pra você também é um pouco da minha observação do candomblé. Isto você não aprende em um determinado tratado. Você vai aprender na convivência. Vai ouvir uma pessoa falar uma coisa, falar outra e você vai deduzindo. Você vê determinado passo, fazer-se determinada postura. Então, essa coisa que eu falo da proximidade é que nós perdemos a proximidade em relação ao natural. Cada vez mais nos transformamos em barreiras em relação ao natural. Então, o que acontece? Quando o santo chega, a pessoa tem que tirar o sapato e dançar no chão frio. Antigamente, ela dançava até no terreiro. A nossa relação hoje com o cotidiano é usar sempre o sapato, cada vez mais o se solicita esse elemento. Já pensou nas consequências disso para sua saúde? Tenta-se retomar isso quando você está no terreiro, quando você fica descalço. E este é um gesto de reverência à terra, de reconhecimento da propriedade do orixá em relação a você. A terra e os demais elementos da natureza são importantes pro candomblé. E eu falo de proximidade, porque, no candomblé, cada vez que você se desnuda do conhecimento livresco e de uma postura arrogante, se torna mais humilde e mais experimentalista, você ganha.

As pessoas vão para praia e chegam na beira da água e se benzem. Isto se tornou um rito. Por que as pessoas fazem isso na beira da praia? Alguns até desconhecem o sentido do gesto. As pessoas ligadas ao culto do Candomblé quando chegam a beira da praia pedem licença. Licença pra penetrar em um espaço que a gente sabe que tem um dono, que é o orixá que administra aquele lugar. E o banho ali não é apenas lazer. A gente vai ali para se purificar com aquela água. Isto é o que eu qualifico como proximidade. E a semelhança, que é um princípio que eu considero mais interessante, é que, se você se avaliar em relação a

qualquer elemento da natureza, você vai verificar que você é igualzinho a ele. Só uma coisa é diferente. É que você tem um processo de pensamento que é diferente dele. Tem uma construção de pensamento que é diferente. Mas isto não significa que estes elementos não tenham sabedoria. Esse processo que eu chamo de semelhança é um processo que elimina a questão da inteligência e inaugura a questão da sabedoria. E, se você tiver cuidado pra ver, você começa a aprender com eles. Nesse livro, eu falo (...) sobre a observação de determinados elementos da natureza para curar determinadas enfermidades. Quando você observa que determinado salgueiro nasce na água e que ele não consegue apodrecer, descobriu-se que a partir dali se poderia buscar o remédio para curar a gripe. Então, quando você tem a noção de semelhança, você aprende muito com a natureza. Com o animal inclusive. E o interessante é que o candomblé não faz distinção entre animal nocivo e não nocivo. Ele vê o elemento, o animal e todos têm o seu valor. Falo sempre sobre minha curiosidade em relação à formiga. As pessoas têm uma serie de lendas em relação a formiga: "Quando você morrer a formiga vai levar sua asa e você não vai desencarnar...". (?) A formiga é importante porque ela estabelece um sistema. Ela está integrada num sistema. O que ela não pode é se tornar nociva em relação a você, mas, na medida em que se pode preservar essa vida, não tem porque não deixá-la passar. Já pensou se todo mundo matasse a lagarta de fogo? Não existiria borboleta. Então, as coisas têm um lado que pode horrorizar, mas de repente esse lado se transforma numa coisa boa e bonita que é a borboleta. Então essa é a questão da semelhança.

- Como poderia ser concebida uma ecologia a partir de tais princípios?

- A discussão ecológica que eu tenho observado passa um pouco mais pela preservação da espécie, do elemento da natureza como um elemento que você vai usufruir pra preservar sua vida. E já eu entendo diferente, não é só isso. É também aquela velha história do elemento espiritual que está ali. Preservar ecologicamente não é preservar na ambição de que vai lhe dar o fruto, é preservar na ambição da

semelhança. Um elemento igual a você deve ter a propriedade de ter a vida. Se você começa a classificar a ecologia no sentido da sua apropriação, para lhe dar benefício, todos os elementos da natureza que não lhe dão benefício estão condenados a serem extintos. É o direito de você viver e fazer com que a natureza viva. A discussão ecológica ganhará outra qualidade quando passar por aí. Preservar porque tem o direito à vida. Ele pode ser um elemento nocivo para você, mas, para outros elementos da natureza, pode ser de profunda propriedade. Pra você compreender isso talvez seja estranho. As pessoas dizem que é preciso preservar a mata Atlântica por causa do oxigênio, etc. Tudo bem. Mas é preciso preservar porque ela tem direito a estar ali. Chegou primeiro que a gente. Quando você tem uma compreensão desse tipo, as pessoas consideram como lirismo, mas não é lirismo. É mais profundo ainda, porque antes de você fazer o discurso ecológico é preciso fazer o discurso em prol da vida, mesmo que seja do animal peçonhento. Porque é através do animal peçonhento que você tira a vacina para se curar, ou não tira. Mas é só para lhe dar uma noção de que, às vezes, o seu julgamento de mal é derrotado na essência do animal, na sua chamada espiritualidade. Então, na essência, existe alguma coisa má? Não. A coisa é eventualmente má, em determinadas circunstâncias.

- A concepção de bem e mal é bem peculiar no candomblé, não?

- Essa é a essência fundamental da compreensão do candomblé. Porque a questão do bem e mal no candomblé elimina a questão do pecado e coloca a noção de responsabilidade. Você é mobilizador do bem e você é mobilizador do mal. Você não pode atribuir a mobilização do bem e do mal como uma virtude de outra pessoa, de um orixá. É uma virtude sua e, por ser uma virtude, você tem que assumir responsabilidade pelo bem que você fez, que vai resultar no bem, e pelo mal que você fez, que vai resultar no mal. O Candomblé não quer saber se você vai fazer um trabalho para derrotar fulano. Tudo bem. Porém, depois você vai pagar a conta. Ninguém vai lhe proibir de fazer. Você é que sabe, está na sua consciência. Agora um terreiro pode lhe dizer que não trabalha com

estas coisas e mandar você procurar um que faça. Agora tenha consciência do seguinte; você vai mobilizar determinadas forças que você não está autorizada a mobilizar e depois essa forças vão lhe cobrar alguma coisa. Se você opera na faixa do mal, você vai ter que ter retorno nessa faixa, se você opera na faixa do bem, você vai ter retorno nessa faixa do bem. Vou explicar depois o segredo das quartinhas, é por aí. Quartinha do bem, quartinha do mal, você vai manipulando a quartinha para que a quartinha do bem sempre fique cheia, quando você precisar do bem está lá. Se você utilizar sempre a quartinha do mal... Quando você precisar da quartinha do bem estará seca. Esse é o processo que as pessoas usam pra fazer a reconstrução do axé, dando comida ao santo todo ano, correspondendo ao orixá.

- Qual o significado das águas nesse universo?

- Fundamental. Na sociedade africana, existem muitos mitos, muitas lendas em relação às águas. Águas que se manifestam de várias maneiras. Desde a água-lama que é o princípio da vida, que é de Nanã, até a água que ingerimos, até os elementos que estão dentro da gente em forma de líquido. Então, é preciso se corrigir determinada concepção de que, quando se fala em água, se fala em líquido. A água, às vezes, é um elemento de manipulação do rito. Mas o líquido é também um elemento de manipulação. Você trabalha com sangue, você trabalha com sêmen, com a saliva. Então eu os chamo de elementos líquidos, aquosos de um modo geral. Você pode obter o líquido da extração da folha. Então convencionou-se chamar de água não só a água propriamente dita, a famosa H₂O, mas também todos os elementos líquidos.

- É esse o sentido do sacrifício?

- Sacrifício não, da oferenda.

- Eu estava referindo-me ao sacrifício de animais, ao sangue.

- Certo. Mas eu chamo de oferenda. Sacrifício seria você se apropriar de determinado elemento da natureza pra fazer apenas o sacrifício da sua vida (do animal) e com isso não proporcionar o rito. O que acontece é que determinados orixás vão receber determinadas oferendas, que vão se transformar em alimento e que vão ser colocadas parte no pé dele e em parte distribuídas às pessoas presentes. Então, eu destruo a concepção de sacrifício porque sacrifício seria matar por matar, depois jogar aquela carcaça fora, sem cumprir determinado rito. Aí eu faço um paralelo com a igreja quando vai fazer o rito do pão e do vinho, a igreja evoluiu para o simbolismo. Mas na essência é a carne e o sangue, que evoluiu para o simbolismo. Talvez o candomblé mais tarde venha a evoluir, pela própria dinâmica da sociedade, pra algo mais simbólico. Mas, por enquanto, é o seguinte: você não mata o pombo e joga (...). Você faz um ritual com ele e oferece às pessoas pra se alimentarem. Eu chamo de oferenda e algumas pessoas chamam de sacrifício (do ponto de vista de exterminar vida). E aí tem os líquidos, o sangue, o sêmen...

Então as águas são importantes porque elas começam o ciclo de candomblé e fecham. As águas são importantes porque elas abrem a casa do candomblé, fazendo despacho de rua, ela purifica as pessoas quando você faz um cortejo fúnebre, ela está presente no cotidiano da masseração das folhas, ela purifica seu corpo. Você vai dar um borí, um borí de sangue ou borí de água. Então, a água sempre estará presente no candomblé, porque o candomblé entende que o elemento água é um elemento primordial, é a partir dele que se estrutura todo o universo. Então, se eu quisesse resumir, até fazer um certo reducionismo, eu diria que o universo é água. É a partir da água que se transformou nos outros(?). A lenda de com Yemanjá: Yemanjá quando cai e o peito se arrebenta. O candomblé compreende a água como princípio de tudo. Até fiz um poema que falava disso. Que o nada era tudo, todos(?) Mas não é essa água líquida, é uma concepção de expansão do universo, dos seus elementos gasosos. Você pode ter certeza que, na maioria dos ritos do Candomblé, as águas estão presentes. De várias formas, de várias maneiras, até no cozimento dos alimentos, na quartinha, nos banhos de

purificação, na ingestão de determinados produtos. Eu estou falando de líquidos, do sumo de uma folha, de uma fruta, do recolhimento de determinada substância. O candomblé gira muito em torno da terra e da água, das coisas da natureza.

- Afirma-se que o Candomblé seria uma referência na construção de novas relações entre sociedade e natureza neste final de século. Em sendo verdade, como situar esse universo no atual processo de globalização? (Como se articulam tradição e "modernidade")

- Isso daria realmente uma tese de mestrado. Uma tese de doutorado, no caso. Tenho sempre feito conferências sobre isto. Preste atenção. A forma como tratamos isto é uma forma dicotômica. Pensamos que uma coisa substitui a outra. Em minha proximidade com o candomblé, eu entendo que a tradição já foi uma modernidade. Não há necessidade de você esgotar os elementos referenciais da sua identidade, da sua construção enquanto indivíduo, situados nesta ancestralidade, pra construir o novo, porque o novo, embora novo, moderno e contemporâneo será recriação de um processo histórico, do passado. Só que as pessoas entendem tradição como coisa velha, como coisa superada. Mas eu sempre tenho dito que a modernidade se vale da tradição só por uma questão de linguagem e não por uma questão de princípio. Um exemplo clássico são as formas tradicionais de ajuntamento entre homem e mulher, que variaram bastante, mas o essencial, que é o homem estar associado à mulher, não variou. A formula continua sendo entre dois elementos: o masculino e feminino. Embora haja variações. Os elementos de proximidade vão mudando em relação ao avanço da sociedade. Hoje não há mais necessidade de você oficializar uma união. Basta estar junto e tudo bem.

Esse ponto de vista de uma tradição, de uma postura de valor que vai se transformando, a modernidade tenta mascarar como se fosse uma coisa nova. E, quando você observa com cuidado, você observa que aquilo é uma linguagem construída porque o avanço da sociedade permite que

se fale daquelas mesmas coisa antigas com uma linguagem diferente. Mas não significa dizer que seja uma coisa nova, que tenha sepultado o antigo. Vou dar um exemplo clássico: o Candomblé sempre se valeu dos búzios pra sua adivinhação, processo inclusive que hoje se faz, pelo computador. Algumas pessoas se assustam ... Bem, o que você está discutindo é a técnica de adivinhação, porque o princípio não mudou. O jogo binário desse princípio não mudou. O que mudou foi a forma, a técnica da adivinhação. Agora o que se coloca é a questão da credibilidade. Algumas pessoas acreditam mais na forma tradicional, porque a forma tradicional tem a vantagem de ter mais credibilidade por ser antiga. E a forma moderna é colocada em contradição, porque talvez você ainda não tenha entendido esse moderno como antigo. Agora quando chegar no ano 3000 as pessoas vão dizer: ah! eu quero com computador. Então eu sempre tento explicar que não é preciso, que não há necessidade do falecimento da tradição, tradição no sentido da força viva da sociedade, pelo surgimento do moderno. A globalização pra mim é uma questão interessante, porque trabalha-se muito com a tentativa de globalização. Mas, quando chega no ambiente primordial da cultura e da tradição, ela se perde. Porque ninguém nesse processo de globalização quer perder sua tradição, sua cultura. A rainha da Inglaterra continua lá, ela não vai abrir mão dessa tradição, o povo inglês não vai abrir mão dessa propriedade... Então, eu acho que a globalização passa muito por uma discussão de natureza econômica e que não consegue penetrar nessa ambiente que é essência humana, que é a cultura. Embora a economia seja uma fonte de cultura. Mas que eu estou querendo explicar é que quando você fala em globalizar, você globaliza essas relações, em particular, a relação de proximidade com o natural. Mas, em contradição, você tenta firmar mais sua individualidade, ou seja, você tenta firmar mais sua identidade. Porque ninguém na globalização passa a ser cidadão do mundo.

- Eu gostaria de destacar exatamente a noção de territorialidade. A globalização desterritorializa, ou seja, em certa medida, ela faz com que você perca a identidade ou seja levado a construir uma nova identidade

a partir de outras referências. É como se fosse possível ser de lugar nenhum...

- Eu acho exatamente o contrário. À medida que o homem passa a ter sensação de que não é nada, ele tem que procurar ser alguma coisa. Porque a globalização, no sentido da noção de territorialidade, do ponto de vista cultural, coloca como fundamental para você a questão de você ser você, ser dos seus e ser descendentes dos seus. Mesmo globalizando, mesmo sendo um cidadão do mundo, o que você não conseguirá ser, você tem os elementos que permitem transitar no mundo. Mas, quando você está consigo, você tem os elementos da sua ancestralidade. Você é aquele que foi construído a partir da sua ancestralidade. É ilusão pensar que a globalização, a partir de vários processos, vai uniformizar o mundo. O que eu tenho sentido é que, muito pelo contrário (acho até que a negociação é razoável), algumas coisas podem ser pensadas no sentido global, mas outras têm que ser pensadas no sentido da aldeia. Porque, se não existe aldeia, você não é ninguém.

No caso do candomblé, em relação à globalização, como é que seria? Talvez até seria muito apropriado, porque, já que ela precisa da natureza, em qualquer lugar tem natureza... Mas o Candomblé não se resume só à natureza. (?) Constrói-se também um rito uma identidade e uma ideologia. Não bastaria então ter atributos iguais, é fundamental ter o desejo da diferença. Talvez o maior avanço da globalização seja o respeito à diferença. Mas tenho notado que a globalização tem sido um discurso de natureza eminentemente econômica e por traz dessa globalização o que está se preservando é o sentido da exploração do outro.

- Parece-nos que esse processo de globalização opera uma dissociação um tanto radical entre homem e natureza, ou pelo menos radicaliza essa separação, e o maior exemplo disso seria a biotecnologia. Você não precisaria mais da natureza, ao menos nos termos até então vigentes... O atual processo de valorização do lugar e do regional parece-nos, na

verdade, uma reação, um movimento contrário ao processo de deslocamento operado pela globalização das relações... Enfim, a globalização apresenta tendências que são exatamente inversas às possibilidades contidas no universo do candomblé. O Candomblé seria, sobretudo, identidade, território e natureza, melhor dizendo, a noção de identidade no candomblé conduz a uma específica relação com a natureza e a idéia de pertencimento?

- Veja bem. Nos já discutimos o que é natureza. Do ponto de vista da globalização, a natureza é só um elemento de apropriação. Nem todo mundo pensa assim. Quando se pensa uma nova perspectiva em relação à natureza, entende-se que a natureza não está só para servir. É por isso que eu digo: pensamento de globalização é pensamento pragmático; pensamento universal, moderno, holístico é pensamento de relação, de proximidade. Está feita a diferença. Quem pensa na globalização pensa na apropriação. Que apropriação se faz? Do produto, do trabalho, do ser, do território.

É uma nova forma de colonização, ou seja, é se apropriar de você, do seu espaço, do seu recurso, com um discurso bem razoável. Somos iguais. Conseguimos ser iguais? Não, não conseguimos... Então, o que eu coloco é o seguinte: quando eu peço pra definir uma pessoa, por exemplo, defina-me quem é você... você não é economista, você não é fulana de tal... você é uma pessoa oriunda de uma cultura. Você não é uma pessoa resultado de uma educação, você é oriunda de uma cultura. Então, o que você está fazendo com a globalização não é globalização, é uma cultura, quer dizer, vai passar a cultura da globalização e entrará uma outra cultura, concebida pelo homem através dos valores da ancestralidade, da tradição. Mas não fique de plantão, porque, quando se terminar de pensar a globalização (já se pensou reengenharia e tantas outras coisas), a mágica do mundo continua: quem somos, pra que somos e pra onde vamos. Só que, pra responder quem somos, você tem que responder de onde você vem, de que aldeia você é. Em qualquer lugar que você chegar nesse mundo globalizado, vão lhe perguntar: de onde você vem e

quem você é? que língua você fala e quais são seus hábitos? você crê em quê. É a sua identidade. Então, território pra mim não se resume ao espaço geográfico onde você se situa, território nessa concepção dos orixás e da natureza é muito mais amplo. É o tudo que você pode alcançar mediante sua aproximação com a natureza e sua consciência. Quando você falou do candomblé espremido no espaço urbano, ele consegue resolver essa questão fazendo o quê? O candomblé tem contato com a África, o orixá vem da África, volta. Se já não se tem mais o espaço do terreiro, faz-se o despacho na rua. Ele vai começando a se proliferar, no sentido de que o espaço não é somente o lugar onde ele está.

O espaço território é também a construção da sua identidade. Ele lhe dá o quê? O pé no chão. Evidentemente, os povos indígenas, com a imensidão do território que tinham, se não tivessem a construção espiritual, que é a cultura própria, não seriam índios. É necessária a construção da identidade. Hoje assisti um debate sobre a globalização muito interessante. Porque a globalização passa pela discussão dos aspectos econômicos, da apropriação material, mas não discute o homem. Então, quando o homem entrar em questão, talvez algumas culturas religiosas passem a se constituir em paradigma pra reformar esse pensamento. Não é só o candomblé, eu diria o budismo e uma série de manifestações religiosas que entendem a relação com a natureza não a partir da apropriação, mas da semelhança e proximidade. E que talvez com pouco você tenha o muito. O que é mais fantástico pra mim nesses fenômenos de comunicação, internet, etc. é que você consegue verificar que, apesar desses meios de comunicação, as culturas ainda sobrevivem. As pessoas não precisam de internet para ter cultura, porque a cultura é inerente ao ser humano. A cultura é a essência do ser humano. Então, compreender o fenômeno da globalização no sentido desse materialismo é compreender que, às vezes, a visão da globalização é a visão da apropriação, da exploração. Agora, em paralelo à visão de globalização, se tenta construir uma visão de ecumenismo, que seria também a universalização do ponto de vista da religião. Só que, pra lhe responder

sobre a globalização, eu o faço através do ecumenismo porque o ecumenismo não consegue fazer uma religião única e igual, uma vez que as religiões têm suas construções culturais. Então, se por um lado o ecumenismo tenta chamar todo mundo a partir do ponto de vista de cristo, algumas religiões não vão poder se adaptar a este ponto de vista e têm que construir outros pontos de vistas também interessantes. Acho que o homem é uno e diverso, ele pode ser único e se integrar na universalidade, sem precisar ficar com a cara igual à de todo mundo.

E o fenômeno da clonagem em relação ao candomblé ? A clonagem é uma experiência científica, uma técnica, uma ousadia, que tem um limite. Quer dizer, o homem vai encontrar os limites quando estiver colocando isso em prática. Agora, nada impede de você fazê-lo desta forma. O orixá já vem fazendo clonagem há muito. Ele se apropria de um de outro... Agora, o que é que o orixá faz nessa proximidade? Não é reproduzir o outro, o igual, é reproduzir o semelhante. Porque não existe apenas um Oxalá, existem vários Oxalás, pra atender a individualidade das pessoas. Então, não é o igual, é o semelhante... Quando a clonagem for pensada em relação ao semelhante e não ao igual, então entra o elemento que eu chamo de espiritualidade.

- *O que é exatamente essa noção de "semelhante" ?*

- Podemos ser semelhantes do ponto de vista físico, mas do ponto de vista espiritual nós temos uma diferença. Nós somos semelhantes a essa planta, mas temos uma propriedade, um espírito e matéria de natureza diferente. Se na clonagem existe uma proximidade entre dois indivíduos materialmente construídos, o que vai se investigar é se existe uma propriedade que eu chamo de alma, de mobilidade do indivíduo. Quer dizer, o homem agora vai ter que discutir isso, por uma porta transversa que há muito tempo chama a atenção. Então, você fala do eu. O eu da clonagem é àquele que é reproduzido ou é aquele que foi o reprodutor do outro. Quem é o eu? É o gerado ou o gerador? A religião já discute isso há tempo. As pessoas sempre esquecem a religião, a consideram

coisa acessória. Então, o que noto é que, com o avanço da ciência nessa velocidade, da biotecnologia e coisas equivalentes, há necessidade de compreender coisas que não são apenas relacionados à reprodução material. Há que se compreender os chamados mistérios que permitem essa reprodução, a vida. Assistindo um debate, ouvi uma referência ao fato de que, quando você faz regressão em algumas pessoas, algumas delas vão para o gamenta (?), vão lá pra trás. Então, perguntava-se a essas pessoas: "porque você não pega (?) sua regressão a partir do momento que você nasceu? Não, porque eu estou fora, eu estou olhando." Este "estou olhando" significa que existe uma formação do indivíduo do ponto de vista da construção biológica e depois existe uma apropriação dessa coisa da mobilidade que é a alma. E a pessoa que falava sobre isso dizia que esse lado impuro, esse lado do pecado original é o lado da construção carnal e o lado iluminado, da luz, como ela chama, é a posse do espírito do seu corpo. Então, ela explica Maria, a concepção de Maria que não passou pela concepção carnal, que veio enquanto luz.

Então, a discussão sobre a modernidade e globalização passa um pouco pela discussão sobre materialismo e pela compreensão dos mistérios da vida. E aí, onde vamos buscar esse entendimento? Em uma compreensão mais complexa sobre a natureza. Porque, por mais que você queira globalizar, se a natureza não quiser não acontece. Cada vez que o homem se torna arrogante em relação à natureza, ela dá uma resposta, um troco, muito sutil....

2.2 Prof. Dr. Júlio Braga (pai-de-santo e antropólogo)

Júlio Braga - Gostaria de fazer uma observação antes de começarmos a conversar. Meu discurso tem que ser lido com muito cuidado, porque não existe hoje uma fronteira semântica entre um discurso acadêmico e um discurso vivencial, uma vez que eu estou integrado a uma instituição de candomblé. Em determinados momentos, você não vai saber onde está o informante ou o professor de antropologia, o pesquisador. Nesse sentido, acho que você deve ter um cuidado muito grande. Dificilmente eu consigo fazer essa distinção. Antes, quando eu era só um professor e pesquisador, meus cuidados epistemológicos davam-me a garantia de que eu estava fazendo um discurso, se não acadêmico, mas antropológico. Era o discurso de alguém que fez durante quase que três décadas uma etnologia específica na área de estudo afro-brasileiro. Quando afastei-me da universidade, acho que os discursos se interpenetraram, então, cabe a você como doutoranda adotar os devidos cuidados na leitura.... Não sei se meu discurso hoje é de um sacerdote, de um zelador, de um babalorixá ou de um doutor em antropologia.

- Essa condição "híbrida" não confere um significado especial a sua fala? A sua dupla condição de antropólogo e pai-de-santo não possibilita uma vivência e capacidade de reflexão muito particular?

- Apesar dessa articulação trazer aspectos positivos, pode também criar alguns problemas de compreensão, na utilização desse discurso numa redação doutoral, quer dizer, você tem que ter o cuidado de supor ou compreender que esse texto parece ser do professor, esse parece ser do antropólogo, esse parece ser fruto de suas próprias experiências, ou híbrido, sem possibilidade de separação.

Então, você pergunta, a partir do meu livro "Na Gamela do Feitiço", o significado da afirmação de que a repressão ao candomblé nas décadas

de 20 e 30 deste século foi uma forma de atingir-se "mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada" no contexto da sociedade baiana. Quando comecei a estudar a repressão policial aos candomblés, nesse período, fiquei muito preocupado e temeroso de que fosse escrever uma história pontual da ação da polícia diante da comunidade religiosa afro-brasileira. Quase que uma resenha policial. Uma etnografia densa parecia conduzir-me a esta situação. Inicialmente, não parecia ser possível vislumbrar relações mais globais entre a ação da repressão e uma outra situação mais ampla, do ponto de vista sociológico e antropológico. Verificamos que o começo do século (particularmente, a década de vinte) é um momento que se segue a dois grandes momentos da história, a abolição e a república, e é um momento mais amplo de afirmação da sociedade brasileira, da sua constituição enquanto nação, enquanto cultura. Os movimentos nacionalistas e suas variantes aparecem mais ou menos nesse período, na metade do século. Havia, então, uma preocupação de criar-se nos trópicos uma civilização européia, uma civilização que até por definição de civilização tinha que se aproximar da Europa, em termos de suas definições intelectuais, de afirmação também pessoal.

Esse positivismo disseminado no nosso ambiente intelectual, registrado na bandeira, e essas relações muito profundas com o continente europeu, sobretudo com a França, tudo isso ensejou a que se tentasse gestar aqui uma civilização que fosse muito unilateral, quase uma tentativa de esquecimento das outras contribuições, de outras civilizações nesse processo civilizatório. E isto na Bahia foi muito forte. A tentativa de criar-se uma sociedade na Bahia era muito mais forte porque existia, diferentemente de outras cidades, a contingência do negro, a presença extremamente forte do negro, uma cultura que esteve como que adormecida, um grande gigante adormecido.

Fazendo uma leitura da memória coletiva da Bahia na primeira metade deste século, é como se houvesse, nas entrelinhas, uma preocupação muito grande de não somente uma elaboração de um projeto europeu

como também uma tentativa de evitar a explosão, o levantar desse gigante que seria a cultura africana e que estava latente ou que subjazia nas instituições, em particular, no candomblé. Só isso pode explicar a fúria com que a polícia se preparou para enfrentar esse grande "inimigo" da civilização. Explicar a ação policial pela ação policial não tinha então muito significado. Importou, para meu trabalho, etnografar a ida de Pedro Azevedo no Candomblé do Ogunjá, o fato dele arrebentar as coisas por lá, e saber se por detrás, ou quem sabe pela frente, do famigerado delegado Pedrito, estava uma preocupação maior da sociedade em evitar essa explosão. Uma explosão que aqui pudesse ocorrer, possibilitar esse amálgama e assim descaracterizar as intenções eurocêtricas. Minha análise vai por aí. Quando você se reporta à literatura, à mídia, aos meios de comunicação de que dispomos, você identifica uma Salvador que fala, que manuseia um discurso europeu. A língua francesa, o universo cultural europeu, o teatro, os saraus, enfim, as artes, o recitar de Baudelaire, Verlaine, etc.

A década de vinte é interessante porque nela você encontra uma primeira e segunda gerações após a abolição da escravatura. É o momento da possibilidade de uma explosão cultural, é quando já se tem, já se forma, no Brasil e na Bahia, uma população com um certo sentimento de etnicidade – ainda retraído, mas já se vislumbrando um pouco algumas de suas facetas. Isto é tão verdade na expressão religiosa que é exatamente nos primeiros momentos da década de vinte que são criados os primeiros candomblés na Bahia. Você tem o candomblé da Casa Branca, que é considerado dos mais antigos da Bahia (ele é na verdade do século passado), até então sem uma expressão maior. Não afirmo que ele não estivesse estruturado anteriormente, porém ele só aparece realmente, ganha expressão, nesse século, como merecedor de ser notícia. Os outros candomblés, sobretudo aqueles que se originam mais de perto da Casa Branca, estes praticamente são criados neste século. O terreiro do São Gonçalo e Pulqueria, que foi uma das fundadoras, um pouco mais idoso do que o do Gantois, não teve a expressão que teve Menininha, que foi deste século. Para não falar de

Aninha de São Gonçalo, que só funda efetivamente seu terreiro em 1910. Ela deve ter saído da Casa Branca, por questões internas, uns três ou quatro anos antes; e, aliás, Aninha é um caso especial porque ela não fez santo no terreiro da Casa Branca, ela fez santo na área do Pelourinho, na rua dos Capitães. O que, aliás, nessa época, era muito comum. Alguém que tinha algum mérito, alguma notoriedade, algum recurso não ficava em reclusão conventual no candomblé e fazia seu santo, suas obrigações, na sua própria casa. Então, ela cria em 1910 o terreiro de São Gonçalo, a antiga Sociedade Cruz Santa do Axé do Opó Ofunjá. E Menininha surge exatamente nesse mesmo momento. É quando outros candomblés, com importância, explodem na Bahia como Bernadino Bate Folha e tantos outros.

Foi um momento de saliência afro-brasileira. Os afro-brasileiros, em seu viés religioso, estavam salientes. Não sei se isto tem uma etimologia que denote a ideia de "aparecer", acredito que sim. E coincidentemente a repressão começa nesse período e começa para arrebentar. Já nos fins da década de trinta, o Congresso Afro-Brasileiro de 1937 aparece como um momento importante. A população negra nestes termos ganhou a guerra ou a anistia, o tratado de paz. É quase o reconhecimento da sociedade da existência de alguma coisa que tem que se levar em conta, que não pode ser ignorada. Tanto que, a partir da década de trinta, o candomblé e o povo-de-santo aparecem como objeto de análise nos jornais de maior expressão. Edison Carneiro é responsável por uma série de artigos sobre o negro na Bahia. É como se, de repente, se reconhecesse que, como não é possível colocar para fora, deve-se dar um espaço. É, quem sabe, uma forma de discipliná-lo, de evitar um despertar imediato, mais explosivo. O Congresso de 1937 tem então essa dúbia função: ao mesmo tempo em que é um atestado de reconhecimento é também um instrumento de controle. Não queriam, na Bahia, em 1937, uma revolução como a dos Malés, ocorrida em 1935. Embora o Congresso de 1937 tenha aspectos bem mais positivos.

Porém, o que quero dizer é que, exatamente nessa década, o negro mostra a cara, começa a mostrar a cara. Quando se observam os jornais, constata-se a existência de em torno de 30 a 40 artigos, sem falar nas notícias, digamos laudatórias, informando sobre a presença de lideranças negras, a exemplo de Martiniano Eliseu Bomfim, objeto de um capítulo do meu trabalho, que passa a ser quase uma figura permanente neste jornais, sendo este referido como um sábio. Por outro lado, tivemos nessa época a pessoa de Jubiabá, um líder religioso, com a vida cheia de complicações (você deve conhecer a briga de Jubiabá com Jorge Amado em torno de quem roubou quem). Se Jubiabá ou Severiano não fosse uma pessoa importante nesse contexto, isto não teria ocorrido. O personagem teria tido uma vida tranqüila, obscura, até porque Severiano tinha relações políticas importantes, relações de poder interessantes com figuras expressivas da política baiana, secretários de Juraci Magalhães, o próprio Juraci Magalhães etc. O próprio Joãozinho da Gomeia, que levou o candomblé para o Rio de Janeiro, também é objeto de referência quase que permanente nos jornais. Tudo isso leva-me a crer, exatamente, que o ato policial é algo de menor importância. O que efetivamente se pretendia era evitar a visualização de uma sociedade multifacetada, multiracial e, mais do que isso, não se pretendia aceitar uma sociedade que não se enquadrasse no parâmetro dualista, cartesiano e europeu. A aceitação de outras referências implicaria em colocar em jogo outros paradigmas, outras variantes. Isto inclusive justifica o livro de Roger Bastide "Imagens do Nordeste místico em branco e preto". Era preciso livrar-se um pouco das rédeas desse racionalismo francês e europeu, do cartesianismo, desse ser ou não ser. De fato, há uma sociedade que tem um modelo que foge desses parâmetros europeus. Aqui, nós somos tudo, não somos nada, nós nos misturamos em tudo, somos ao mesmo tempo católicos e praticamos candomblé e isso não encontra lugar na construção teórica, no objeto formal das análises sociológicas. Estas coisas, em certa medida, estão por detrás do discurso teórico da redução sociológica.

- É interessante assistirmos renascer nesse final de século uma crítica, com conteúdo semelhante, em torno dos paradigmas historicamente consolidados pelas ciências ocidentais. E essa crítica vem acompanhada da revalorização de elementos, de formas de organização social e existencial até então consideradas (até mesmo pelo pensamento considerado mais radical) como tradicionais, arcaicas, enfim, formas de existência pré-capitalistas que o desenvolvimento tenderia a condenar à extinção...

- E isto tem sido uma espécie de tábua de salvação da antropologia nos trópicos. Na impossibilidade de fazer-se uma transposição muito rápida dos conceitos analíticos europeus e mais recentemente americanos, a antropologia passa a redefinir seu objeto formal ou passa a construí-lo a partir de outras referências. Ainda que se possa afirmar que esta seria afinal uma preocupação universal da antropologia, o fato é que no Brasil ela encontra um campo fértil, ela passa a prestar um serviço, à medida que ela compreende que aqueles aspectos diferenciados são os elementos a partir dos quais se constrói a sociedade brasileira, ou seja, essas coisas "menores" são coisas muito importantes, porque estão na base mesmo do construto da sociedade e servem também aos propósitos teóricos da antropologia. Propósitos de constituir um campo próprio de reflexão, que não se choca ou se superpõe com a sociologia, com as interpretações sociológicas mais genéricas. Mas a nossa conversa não deveria ir exatamente por aí...

- Em termos. Uma conversa sobre águas e candomblé, inserida no contexto de uma discussão mais ampla sobre sociedade e natureza em Salvador, tem uma dimensão epistemológica. Por outro lado, discute-se, no contexto da problemática sócio-ambiental, o sentido de uma prática científica ou de uma racionalidade que compreende a sociedade e a natureza como elementos exteriores um ao outro, estando essa última relegada à condição de objeto, substrato e mercadoria. Nesse contexto, ganham relevância as formulações teóricas e práticas sociais que, como o candomblé, buscam ou têm uma compreensão mais integradora desses

elementos e onde a natureza não esteja reduzida à objetividade, à condição de mercadoria... Voltando mais especificamente à necessidade de pensar-se a natureza, a diferença e o "outro" de forma distinta, no contexto de um retorno a elementos, experiências e vivências historicamente situados à margem da sociedade, como o senhor compreende a inserção do candomblé no atual contexto de globalização das relações sociais? Hoje, existe até mesmo um discurso oficial que compreende o candomblé e a cultura negra como sendo uma diferença que se constitui em "vantagem comparativa". Por outro lado, quando nos aproximamos do universo do candomblé, deparamo-nos com relações e concepções de sociedade e natureza que são de fato singulares...

- Temos que recuar um pouco para compreender o sentido da tradição e o significado dos movimentos de mudança no candomblé. É absolutamente complicado entender estas questões. Recentemente, fiz um texto sobre o Congresso Afro-Brasileiro, realizado agora em agosto em Salvador, que também discutiu esta questão. É um texto com um certo humor... A resposta a essa e a outras questões depende da leitura que se faça da tradição e da mudança. Em que medida o candomblé, face às agressões externas, particularmente àquelas de natureza econômica, preservou essa tradição ou a essência da tradição, sem deixar-se atingir pela folclorização ou por coisas que não são de fato importantes? E, ao mesmo tempo, como ele se insere nessa vertente da mudança, resultado da dinâmica da própria sociedade? A mudança no candomblé implicou na eliminação da tradição ou no desrespeito aos postulados que garantem a tradição fundamental? Essa seria uma tese a ser feita. No meu modo de entender, essa tradição é tão dinâmica quanto a noção de mudança. Essa tradição guarda uma essência mutante, que se atualiza com a própria mudança. É como se pudessemos pensar que alguma coisa é capaz de mudar permanecendo. A sociologia talvez se sinta um tanto acanhada em afirmar tal coisa. A filosofia certamente diria isso melhor. Mas é o que ocorre. Se tivémos inicialmente pensado que a tradição para ser tradição tem que ser preservada como tal, você entra

no campo de possibilidades de cristalização e da própria deterioração do saber. Mesmo os artefatos com os quais se preserva essa tradição no continente Africano têm mudado (refiro-me aqui à oralidade, que é um recurso cada vez menos atuante nessa tradição). Então, tinha-se de imaginar que essa tradição teria que mudar, ainda que se preservasse a essência da tradição pelo menos os elementos atuantes, necessários à própria permanência do candomblé com a força que ele tem hoje.

- O Sr. se refere à noção de irredutibilidade daqueles aspectos que conferem identidade, particularidade...

- Eu estou muito preso à noção de cultura. Por exemplo, quando alguém pergunta se nestes últimos quarenta anos essa tradição tem se transformado... A gente sabe que o candomblé é uma instituição dinâmica, e ela só tem essa importância porque ela tem significado para a sociedade, tem respaldo da sociedade. Há uma simbiose muito grande entre candomblé e a sociedade maior, e essa relação se atualiza a cada instante, porque ela encontra espaço para materializar-se na sociedade. Ao mesmo tempo, a sociedade, a todo momento, pressiona no sentido de que o candomblé se atualize, caso contrário ele perderia sua força e magnitude e a tendência seria cair no rol das coisas esquecidas e desprezíveis.

- Por exemplo no que diz respeito à forma como o candomblé concebe a relação entre sociedade e natureza ...

- Eu chego lá. Veja bem. O candomblé encontra uma resposta interna para essas questões e o discurso da tradição permanece. Qualquer candomblé, por mais novo que ele seja e por mais modificado que esteja, ele está sempre colocando: fazemos tal coisa, porém também preservamos a tradição. Por exemplo, na Bahia, a reclusão iniciática levava em torno de 3, 6 a 9 meses. O pressuposto era de que era necessário que se ficasse esse tempo todo exatamente para que se familiarizasse com essa tradição e com os rituais secretos. Hoje a

sociedade não permite isso. Não há mais a noção de família extensa que assegure a permanência de alguém dentro do candomblé durante 6 a 8 meses sem fazer nada. O próprio candomblé não tem como manter essa situação. Houve então uma redução muito grande desse tempo. Uma redução que de certa forma fez com que um outro elemento dessa mesma tradição fosse valorizado, ou seja, os 16 dias. Não se fica mais 3 meses mas 16 dias. Você reduziu o tempo mas a tradição permanece porque você recupera a noção mística dos 16 que é um múltiplo de quatro e (...) e isto está na base da cultura yorubá. É interessante não? Recupera-se um mito, um elemento da cultura yorubana que reforça uma tradição aparentemente enfraquecida, particularmente em relação ao tempo necessário à iniciação. Uma outra coisa que ocorre no candomblé é que, dentro desses 16 dias, se busca realizar os rituais que eram realizados em 3 e 6 meses. Vai haver alguma coisa reduzida também no ritual? Certamente que sim. Mas o que importa é que, no prazo de 16 dias, praticamente eu resolvo meu destino pessoal. Eu estive dentro deste contexto em 1963 em 1964, em torno deste período; e praticamente se faz tudo que se fazia em 3, 6 ou 9 meses. Quer dizer, a redução do tempo em função da pressão econômica externa não reduziu ou interferiu em termos da tradição.

Observa-se a mesma coisa no que diz respeito à relação entre candomblé e natureza. Há um discurso formal de que o candomblé não pode prescindir da natureza em termos das folhas, das plantas medicinais etc. Então supõe-se que, há quarenta, cinquenta anos atrás, o candomblé estava muito mais acomodado a essa noção de natureza porque havia uma disponibilidade maior de plantas, desses recursos, inclusive das árvores. Então, o que é que ocorre? O candomblé hoje encontra um meio de responder a essas necessidades. Posso aqui dar um exemplo típico. Existe uma folha sagrada para Oxum, que é das águas, que antigamente não era tão fácil de encontrar. Mais recentemente, depois de um replantio, todo mundo tem. Quase que se perdia essa sacralidade e o interessante é que exatamente essa sacralidade está presa à noção do escondido, do difícil acesso. Mas ela continua sagrada. Quando a cidade

cresceu em direção a Marechal Rondon e destruiu-se as matas, onde as pessoas iam buscar essa folha necessária ao culto de Oxum, teve-se duas saídas para essa dificuldade. A primeira era colher essa planta em maior quantidade (e nisso o povo do povo do candomblé não foi tão ecológico como se apregoa, muitos faziam até de forma safada, derrubando a planta para que outros não tivessem acesso), secava-se a planta e a preservava seca. É uma trepadeira. Você então tirava as folhas e colocava para secar. Fazia-se uma espécie de reidratação, ela ficava umidecida para assim recuperar suas propriedades mágicas religiosas e então a (), no contexto ritual, sem que ela perdesse a sua função mágica religiosa. Quem tinha um depósito disto poderia ter duzentos anos de candomblé, porque no caso especificamente dessa planta o que importa não é a sua quantidade mas a sua representatividade, uma folha bastava no contexto ritual. A outra forma de contornar as dificuldades decorridas das mudanças, que é também um retorno a tradição, é de se pegar uma outra planta, não necessariamente do mesmo gênero, mas que tivesse a mesma aparência e fazer um ofó, uma fala, um ar, e com esse mecanismo mágico, da fala, da voz e da respiração impregnar essa nova planta com as funções mágicas da folha que desapareceu e neste instante nominá-la com a designação. É como se fosse um ato de criação. E é interessante porque isso faz o sacerdote voltar ao universo pretérito do candomblé, das suas origens e da cultura afro-ocidental. Esse ofó, essa fala, essa magicidade é muito própria das sociedades africanas, em particular das sociedades yorubás, do Congo, antiga Daomé.

- Existe uma concepção de sociedade e natureza muito particular nesse universo, não?

- Nas sociedades pré-colônias africanas, essa distinção não existe, essa é uma separação fruto da nossa inteligência. Tudo está untado, melado, sujo, emporcalhado do sagrado, não tem essa distinção. E isto até com a própria noção de organização social, na qual o poder religioso é inerente a esse liderança. O que é interessante, para sintetizar, é que a mudança forçada da tradição terminou por recuperar elementos fulcrais da

própria tradição africana, do ponto de vista do candomblé. Isto é interessante porque poderia ser desastroso, se não existissem nesse universo milenar categorias latentes que pudessem emergir diante de uma necessidade desta. Quer dizer que essa relação entre tradição e mudança retoma a noção de sociedade e natureza e, de certa forma, recupera as relações sagradas da comunidade do candomblé, minando ate possíveis distâncias entre estes dois mundos, o mundo sagrado e o mundo profano.

- O que é o axé nesse universo?

- Axé, como alguém disse uma vez, é tudo que você quiser chamar de axé. Parece brincadeira, mas não é. Axé é uma expressão que perdeu no Brasil a relação com seu sentido etimológico para significar tudo que você possa perceber no contexto do sagrado como força. Axé é força mágica, um universo absolutamente metafísico, axé é força que emana da sua capacidade de poder real. Você tem um poder de mando que é fruto de uma circunstância social que, na leitura do candomblé, também é axé. Quer dizer, a expressão ganha um horizonte semântico sem fronteiras. Tudo que representa força, poder, emanção do sagrado você pode chamar de axé.

- Ele perpassa todos os elementos naturais e sociais...

- Com certeza, porém numa dimensão positiva. Você pode perpassar numa dimensão negativa e não é axé. A noção de axé está relacionada com uma noção de polaridade de bem e mal. Você não pode usar a expressão axé para uma eventualidade negativa. Na verdade, dentro do fundamento do ritual, em uma leitura de dentro para fora, axé são aqueles elementos absolutamente sagrados porque são selecionados dos animais votivos, sacrificiais, da oferenda votiva, que são separados do animal sacrificado e simbolicamente ofertados à divindade, aos orixás. Esta é a noção inicial quando se sacrifica um bode para exu ou para ogum. A expressão corriqueira é "já tirou os axés?" Não gosto muito de

não pluralizar. Há uma corrente na antropologia que fala "Os Nagô". Eu acho que no mínimo isso é um erro gramatical imperdoável. 'Nagô', 'axé' são palavras dicionarizadas e que inclusive ganharam uma dimensão no contexto da nossa fala que faz com que tenham que estar submetidas aos acordos ortográficos da língua portuguesa. Enfim, essa é uma posição minha, teórica. Então, esses axés são as partes geralmente viscerais do animal sacrificado. As outras partes não deixam de ser sagradas, porém são menos sagradas, estas entram no repasto comunal (porém também contem axé e são positivas). Então você encontrará tantas definições de axé quantas forem as necessidades de candomblé.

- Quando você se reporta às noções de matéria e espírito o que seria axé?

- Continuo insistindo na noção do "sem fronteiras semânticas", porque você pode ter o axé na matéria e pode ter axé no espírito. Se você é um atleta, você tem uma disposição olímpica, você tem axé, uma força que emana do seu corpo. Se você tem uma capacidade intuitiva que emana de outra capacidade sua, você também tem axé. Quer dizer, você passa da capacidade material para não material sem nenhum problema. Se, por exemplo, você é do candomblé e tem desenvoltura na dança dos orixás, você diz que tem um bom jiká, que é uma dança que é feita não com o epicentro do pé mas pelos ombros. Dançar bem não é bailar com os pés mas fazer a composição rítmica com os ombros. E essa pessoa tem jiká. É como se falássemos que a pessoa que não dança assim não tem ombro. Você amplia a compreensão e diz que essa pessoa tem jiká, dança bem e que essa pessoa tem axé. Eu estou começando a escrever um texto sobre o corpo sagrado ou o corpo do axé, enfim, o axé do corpo.

- Poderíamos associá-lo à noção de princípio vital?

- É. Temos sempre uma necessidade muito grande de verbalizar e criar... Isto tudo é muito perceptível por quem está de dentro, como eu. E ninguém verbaliza nada disso. Este discurso é todo um discurso teórico,

de fora para dentro. Não estou recriminando. Às vezes, o discurso de fora para dentro alcança a subjetividade contida na objetividade do cotidiano e passa a ser o porta-voz de um discurso interrompido internamente. Nunca vi ninguém do candomblé falar de élan vital bergsoniano, da unidade entre sagrado e profano, da metafísica, da dimensão sem fronteiras da noção de axé, da relação de dois mundos, esse é um discurso que vem de fora... Porém acho interessante porque os antropólogos e sociólogos, sobretudo os que fazem tese e defendem-na em São Paulo, terminam se transformando em teólogos da religião afro-brasileira. Os teólogos pagãos. E força é aceitar essa realidade, porque eu próprio, se não sou vítima disso, sou um teólogo em função dos livros que escrevi. Eu escrevi um livro ".....". Escrevi porque precisava fazer uma tese de doutorado, precisava de uma ascensão funcional universitária, precisava de cinquenta por cento a mais no meu salário e escrevi um livro, como todo mundo que escreve um livro. Uma tese de doutorado tem uma necessidade imediata mais do que qualquer devaneio intelectual. É a necessidade de compor-se melhor diante da sua instituição acadêmica ou então preparar-se para ingressar nela. Meu livro é uma espécie de *vade mecum* para muitos pais-de-santo, que têm o livro sobre jogo de búzios na cabeceira. Passei então a ser um teólogo sem querer.

E há um problema colonialista nisso tudo. Isso é muito interessante porque, quando você faz uma tese nesse nível, você sente necessidade absoluta de usar estes conceitos. Só que eles às vezes trazem noções que são exteriores e que são impostas. E estes conceitos, posto que concatenados em uma construção racional, eles precisam também de uma racionalização desse cotidiano religioso que necessariamente não tem que ter. Então, tem livros, não vou citá-los por uma questão de ética, que terminam racionalizando tanto o candomblé que, às vezes, quando faço minha leitura, termino sentindo-me fora dele. Isto porque a própria noção de religião é construída a partir do modelo europeu e pra entender essa noção em outro contexto, no contexto da alteridade, você termina por impregnar este universo sagrado com estas noções,

imprimindo estas noções para que dali surja a interpretação. Na verdade, o bom seria que não existissem antropólogos e sociólogos no mundo e que as pessoas simplesmente vivessem. Mas a realidade é que essas interpretações terminam por reforçar essa sacralidade, ou por aceitação plena ou por rejeição absoluta. Porque nenhuma das duas posições provoca um estado de permanência desse sagrado.

- O que significa "plantar" axé?

É uma outra conotação da terminologia. Quando você se sente nas condições de começar seu candomblé, não apenas do ponto de vista psicológico, mas do conhecimento, que é fundamental, e, mais do que isto, você tem os elementos legitimadores, você tem na grande estrutura dos candomblés a permissão para abrir seu candomblé. Se você já passou pelo ritual de iniciação propriamente dito e caso já tenha realizado outras etapas dessa iniciação, geralmente feito suas obrigações (em linhas gerais isto pode variar, mas normalmente como modelo você tem que ter no mínimo sete anos de feito, ou seja, você tem que ter feito a obrigação dos sete anos, que é uma espécie de proposição ao rito de passagem, ao rito de permanência), você volta ao estado anterior de iniciando para se legitimar numa nova categoria, a dos Ebômi, das pessoas mais velhas, daquelas que já têm o nihil obstat para ser "um grande", como se diz no candomblé, e ter, portanto, a possibilidade de construir seu terreiro.

Na construção física do seu terreiro, qualquer que seja a arquitetura que se imagine, haverá sempre um lugar que será sacralizado e, de certa forma, se é que podemos dizer isto, será mais sagrado que as outras partes, componentes desse compound, dessa comunidade. Em alguns candomblés, você encontra o poste central, que inclusive já foi objeto de análise, chamado o axé do opô afonjá. É o axé que está assentado no mastro para Xangô. Em outras arquiteturas mais recentes, até por uma questão de engenharia, que substitui as vigas de madeira por laje, esse opô quase que não aparece muito na arquitetura, portanto ele está cada

vez menos presente nos candomblés. Mas em algum lugar está um lugar sagrado. E, mais do que isso, um lugar onde a sacralização é permanente. É nesse lugar que se diz que se planta o axé. Plantar o axé, portanto, é ter um lugar, espaço físico, o chão, onde no ato inaugural ou pré-inaugural se faz sacrifícios de animais e, normalmente, como modelo, paradigmaticamente, sacrifícios de bichos de pena, por exclusão aos quadrúpedes chamados de bichos de quatro pé - e é de fato "bichos de quatro pé", apesar de gramaticalmente não soar muito bem; se você disser bichos de quatro pés, é no mínimo um acinte. Para mim fica um pouco difícil, mas é assim.

Geralmente nessa construção, nesse plantar o axé, na fixação desses elementos com sacrifício dos bichos de pena e colocação de outros elementos que são utilizados nos rituais mais secretos, que não podem ser revelados, são colocadas em uma espécie de buraco algumas coisas que representam o momento em que se está construindo e plantando o axé. E ali passa a ser um núcleo sacral extremamente importante, e muita coisa do candomblé termina girando em torno dele. As pessoas iniciadas sabem da existência desse axé implantado, não sabem normalmente o que tem, pois existe um segredo muito circunscrito ao pai-de-santo e às pessoas que lhe são próximas. Faz-se uma reverência permanente ao axé implantado ali como se ele fosse uma espécie de elemento dinâmico, de lembrança permanente dessas forças sagradas, forças que são necessárias e necessário tê-las ou retê-las na feitura dos iniciados.

Como antropólogo, considero que esse é um momento de construção de um mito, de um universo mágico e religioso. Talvez tenhamos também aí plantado uma noção profunda de relação com as origens africanas. Também tem-se aí elementos que representam essa unidade transatlântica, que guardam absolutamente a noção de segredo, pois poucas pessoas têm acesso a esse instante em que se planta o axé; entretanto, esse axé serve aos propósitos e às necessidades de cada um dos membros daquela casa.

- O axé se adquire, se desenvolve e se transmite?

- Tudo isso. É mais do que você possa imaginar. Isto é interessante porque leva-me à reflexão de que o axé, que é uma coisa que está aí, no ar, ou em todas as coisas (todos os elementos da natureza estão impregnados desta força, destas forças positivas), o axé pode ser construído, você também constrói seu axé. E plantar o axé, que é uma ação quase física, termina adquirindo uma noção metafísica. Você planta seu axé, você planta as condições necessárias para o funcionamento do seu candomblé, mas isso também perpassa sua noção material e isto se transforma no axé construído por você. O meu axé está plantado no meu terreiro. É como se você pudesse, nessa magicidade da universalidade do axé, participar na sua construção e reservar um pedaço desse axé como algo muito pessoal ou coletivizado, numa dimensão mais exígua, menor, quer dizer, é um axé que se associa apenas às pessoas daquela comunidade.

- Qual o significado da palavra, da oralidade, na transmissão do axé?

- Isto nos situa no mundo da força mágico-religiosa das plantas sem nos preocuparmos com suas propriedades físicas, farmacodinâmicas, com os princípios ativos das plantas, que, não se engane, também são importantes... (...)

- O que são os orixás?

- Mais uma vez encontramos-nos num território em que é difícil nominar. Orixá é tudo que você puder entender como Orixá. No geral, e aí voce encontra o discurso do candomblé, os orixás representam fragmentos da natureza, que é uma natureza sagrada, on the whole.. O que é interessante é que nesse discurso não se elimina nem se perde a noção mais ampla de unidade. Quando eu digo um fragmento da natureza, não quero dizer que estou esfacelando essa natureza. Essa natureza, na

sua globalidade, está representada num fragmento que por sua vez se relaciona com uma divindade qualquer. Isto pode não ser verbalizado desta forma, mas está muito presente no entendimento das pessoas de santo em relação aos orixás. Quer dizer, o fragmento não elimina a universalidade, é como se você tivesse a condição de ir quebrando, se tirasse um pedaço do particular e esse particular continuasse impregnado da totalidade. Tanto é que um orixá não representa um fragmento, uma definição específica de um pedaço. É um pedaço, mas um pedaço que contém também outros elementos, portanto, da natureza como um todo.

Tem-se também a possibilidade de compreender os orixás, a partir de mitos pretéritos, como seres criadores do universo. Pelo menos no contexto yorubá, os mitos da criação e da presença do homem nesse mundo. Onde muitos desses orixás são tidos como heróis mitificados, que tiveram, em determinado momento, uma vida humana. Você tem portanto uma associação entre antropomorfização e elementos da natureza. Tem-se na sociedade yorubana (existe um livro clássico sobre isso o) o registro do reino, reino de Oyó que inclusive ainda hoje existe. Na história de construção desse reino, um terceiro rei, que foi muito importante na sua reunificação (o primeiro e o segundo reis parece não terem conseguido administrar bem o reino e por conta de guerras com vizinhos houve dispersão da população), terminou por reinstalar a tranqüilidade do reino de Oyó. E isto é de fato um dado da história oral. E esse terceiro rei era Xangô. Este terceiro rei se mitifica até por estas características de um grande herói do reino de Oyó. Há toda uma lenda que fala do trabalho de Xangô no reino de Oyó, até o momento em que ele é destronado. E historicamente regista-se de fato a existência de Xangô que, por conta de brigas com nações vizinhas, terminou por ser destronado, perdeu o poder, saiu desterrado e nesta caminhada se transforma em orixá. A história é muito interessante, cheguei a contá-la em um trabalho meu qualquer. Esse Xangô, quando chega a uma cidade africana chamada Kossô, ele pára, ele não mais quer andar, ele está sozinho, desprezado pelas mulheres, apenas uma mulher

o acompanhou, que é Iansã. Há um grande trovão, raios caem e provocam um grande buraco e Xangô, rei, cai nesse buraco para sair orixá. É nesse momento que Xangô, já na sua personalidade mítica, sem esquecer que foi o terceiro ou quarto rei de Oyó (sem perder essas características), ele passa a ser representante de um fragmento da natureza, o trovão, a tempestade.

- Posso então compreender o Orixá como síntese da sociedade e da natureza?

- Pode sim. Nesse caso, pode sim. Você só não pode generalizar. Em determinados casos, tem-se orixás que não têm essas características, que representam a natureza mesma, como o Iroco, a gameleira. Nesse caso, a árvore, ela própria é a divindade, o receptáculo da divindade. É uma coisa difícil de ser entendida, mas é assim, é fitolatria mesmo, é um culto fitolátrico. Ele não passou por nenhum momento de

- O que é o Iroco?

- O Iroco é uma qualidade de Xangô, é uma divindade que tem muitas características iguais às de Xangô, que também está associado aos raios.

- Mas é uma árvore específica?

- É a gameleira branca. Ela não é uma síntese, ela é, se assim poderíamos falar, o próprio conceito. O orixá Xangô é mais complicado, pois teve uma vida mundana, trepador, fabuloso, guerreiro. Ao ser divinizado, passou a representar também em relação ao ser humano essas características. Por exemplo, Xangô, que teria sido um rei muito orgulhoso da sua honestidade e da sua inteligência, passou a representar no universo mágico os filhos que têm como característica a integridade, inteligência, coerência e correção.

- Como se estrutura o terreiro? Como se relacionam a parte urbana e o "mato"?

- Não sei se essa coisa é tão dicotômica assim. Existe, em qualquer lugar onde esteja o candomblé, mesmo que seja no décimo quinto andar da 5th Avenue nos EUA, a necessidade de manutenção da relação com a natureza. Às vezes isso não se dá em termos físicos, por todas as impossibilidades que já assinalei, mas é preciso, por exemplo, que a relação com a natureza se mantenha, mesmo na adversidade, na impossibilidade de que essa relação esteja fisicamente representada. Isto quer dizer que o candomblé que está hoje em um subsolo de um edifício na Graça, ele mantém essa relação com a natureza ainda que com as dificuldades inerentes de um candomblé montado em no subsolo de um edifício na Graça. Isto porque ele tem, necessariamente, que recorrer à natureza, às folhas e às águas, que são elementos importantíssimos na construção dessa noção de axé. Do axé como força e do axé como construção estruturadora de terreiro de candomblé. No passado, as dificuldades eram outras e as facilidades também eram outras. Buscavam-se, sempre, espaços, terrenos que contivessem esses águas e folhas, por uma questão de facilidade ambulatoria. Pega-se ali mesmo. Mas um candomblé bem estruturado, viaja quilômetros para buscar uma folha, lá onde ela esteja.

- A propriedade de uma folha que se recolhe no mato é diferente de uma cultivada? E em relação às águas, a água da fonte difere da água da torneira? Porque precisa colocar a água para "descansar"?

- Domesticar sempre é problemático. A água da fonte é uma água que está no elemento natureza. Ela não está dissociada por antecipação. Então, quando você não apenas a retira, mas quando quer colocar alguma coisa nela, se é um córrego natural, um riacho, é como se você estivesse entrando em contato imediato com a natureza, sem nenhuma intermediação. Porque a água e as folhas representam um segmento importante dessa natureza, do sagrado que interessa ao contexto

religioso do candomblé. E portanto tem mais axé. Tanto é que as pessoas de santo, na medida do possível, buscam esses elementos na sua naturalidade. Portanto, a folha cultivada tem menor expressão mágico-religiosa assim como a água da Embasa [empresa estadual de saneamento], certamente, passa por intermediários e no caso da Bahia ela é cheia de cloro.

- É por isso que a água precisa "descansar"?

- Precisa sim. E tem, por exemplo, uma coisa que é muito comum em quase todos os candomblés, em especial nos candomblés Jeje-nagôs. No primeiro momento da iniciação, mesmo que não se tenha, dentro de casa, junto, as águas e as folhas na naturalidade, dentro da natureza, na sua normalidade, o iaô (portanto, o candidato iniciando) vai buscar, seja lá onde for, na fonte, nas águas mansas, nas águas plácidas, a sua água primordial. Ele pode até depois tomar banho de torneira, mas o banho inicial, o banho iniciático é construído com as águas dessa natureza. Há um momento, que é o momento primeiro da iniciação, em que um grupo de líderes religiosos acompanham, em uma procissão silenciosa, esse candidato, esse iniciando, esse iaô, até essas águas onde ele deve tomar o banho de purificação. E isto jamais seria feito na torneira. Essa água traz sua primeira dose de conteúdo sagrado. Estou dando conta da importância desse momento agora nessa nossa conversa. Realmente, essa água é muito importante e é um momento muito sagrado. Primeiro, pela expectativa do iniciando. O primeiro gesto do iniciando é buscar sua água. Ir na fonte, todo de branco, tomar o banho, se purificar e trazer sua água primordial. Isto é muito importante. E é uma água que permanece durante todo o ciclo iniciático e, o que é interessante, ela pode ser recomposta. Não necessariamente da primeira fonte mas de outras águas. E essa água, ela é reforçada em sua contingência mágico-religiosa com a infusão de folhas, de folhas também sagradas, coletadas dentro de um absoluto rigor da tradição africana. Tem plantas que só podem ser colhidas pela manhã, outras pela tarde, outras à noite; se chove se não chove. Existem plantas que de manhã pertencem a um

orixá, à tarde pertencem a outro. Se você quer uma planta de, digamos, Xangô, ela é de Xangô à tarde. Se tirada em outro horário, ela é de outro santo e aí já não serve. São aspectos e situações que compõem o fundamento da seita e que são sagrados, portanto, são secretos. Mas é pra dizer que há uma observância muito grande desses rituais na coleta das plantas. Essas plantas são trazidas, são as folhas do orò, são as folhas absolutamente necessárias, normalmente dezesseis mais um, na composição dos banhos de purificação durante o período de reclusão iniciática.

Poderia dizer que essa água primordial representa a volta do homem ao universo natural e as folhas vão compor, entre outras coisas, uma parte essencial do seu alimento sagrado. É a água que ele bebe com essas folhas, a água de abu. A água das folhas. São águas que trazem, por força da presença destas folhas, um poder muito grande, e que essas pessoas são obrigadas a beber. Quando você bebe, você bebe não somente a água mas também as forças das plantas contidas no sumo. Não sei se isso tem diminuído com o decorrer dos tempos, mas as casas mais tradicionais preservam isso com muito cuidado. E o banho, os banhos a que são obrigados os que se iniciam, são banhos que são realizados antes do sol nascer, é preciso que o sol não interfira. Não que o sol seja um elemento indesejado, mas nestas circunstâncias ele não pode aparecer e as pessoas tomam banho três, quatro horas da manhã. E aí nunca de torneira.

- E porque não a luz do sol?

- Não sei... Poderia tentar teorizar, mas o que corriqueiramente se diz é que o iniciando, por força do processo de iniciação, está frágil e o sol é um elemento da natureza muito forte, é muita luz, muita força energética, então está pessoa que está raspada, está frágil na circunstância de sua iniciação, não pode ter, de jeito nenhum, esta força incidindo sobre ele, com o risco de morte. A gente não está negando a importância do sol, mas naquele instante de fragilidade (fragilidade

total pois você começa comendo uma comida absolutamente natural, e é uma comida natural mesmo, raiz, amido... Que pode ser forte, mas que fragiliza, pois uma pessoa, um organismo, acostumado a comer carne, ao comer esse tipo de alimentação tem uma queda em suas forças), o sol como astro rei, e com muita energia, poderia criar sérios problemas para esse pessoa. Então, cuida-se para que essa pessoa não atravesse o sol.

- O que fundamenta essa idéia de iniciação? É a noção de retorno à natureza?

- Não sei. Pela via de consequência, talvez a gente possa pensar nisso. Mas, inicialmente, a noção é de morte. Morte de uma vida mundana, profana, para o renascimento. Na verdade, a noção de iniciação está muito mais presa à noção de renascer – mais do que à de morrer. Na cosmovisão do povo-de-santo, a iniciação implica na morte de uma vida que você levava em um contexto, se não profano, ao menos em um contexto não sagrado. Seria o renascer de uma vida em que o indivíduo, para participar de um universo mágico-religioso, ele redefine sua relação com a natureza.

- Ele renasce socialmente a partir de uma reintegração com a natureza?

- Totalmente. Ainda que essa noção possa não estar bem explícita. Então, você relaciona isto com a noção do sagrado, pois, para o candomblé, a natureza é sagrada. Melhor dizendo, a natureza não comporta essa dicotomia entre o sagrado e o profano. A natureza é sagrada e o renascer para o candomblé é o retorno ao sagrado e por consequência o retorno à natureza. Natureza que é o símbolo maior dessa noção de sagrado no candomblé.

- Por que se tem de "pagar" pelo que se retira do mato?

- Essa é uma noção maussiana do dom e do contra-dom. É a noção de equilíbrio das forças. Quando você vai colher uma planta no mato, tem

uma divindade que cuida dessa planta, que é Ossain. Primeiro você pede licença a ele e então você paga para Ossain, recompondo simbolicamente a força diminuída pela extração da folha. Você paga à natureza, através de Ossain, que reelabora e recupera o que foi extraído. E isso no candomblé se dá a todo momento. Em qualquer circunstância, há sempre um pagamento simbólico.

- *É esse o significado da oferenda?*

- Absolutamente. A oferenda é um pagamento de uma força que você obteve e precisa ser recomposta. Então, se eu peço a um santo alguma coisa, eu retirei dali alguma coisa de axé, que precisa ser devolvida, que pode ser simbolicamente através do ebó, coisa feita, do feitiço, do bozó, ou do sacrifício, do chá, de uma planta que se replanta, do dinheiro que se dê. É uma coisa simbólica, por exemplo, jogar dinheiro, moedas pra Ossain. O que importa não é o objeto da recomposição mas o gesto de recompor.

- *É a idéia da reciprocidade?*

- É a idéia da reciprocidade (e esta é super-ecológica), do cuidado permanente do equilíbrio natural ou da natureza. E a noção de que tudo que você extrai da natureza tem que ser recomposto. E, como você não vai plantar uma planta cada vez que você extrai uma outra, simbolicamente, no gesto, você faz um ato votivo, sacrificial.

- *O significa a noção de que as folhas sagradas têm seu "tempo"?*

- Tem uma mitologia que explica a utilização destas folhas, dessa noção de tempo. O próprio mito explica porque essa planta pela manhã tal planta é de Xangô e à tarde de outro santo. O mito relaciona estas duas divindades e também essa temporalidade da coleta. Confesso que nunca parei muito pra entender isso. Mas acredito que a mitologia de toda essa

região africana, dessa área cultural, justifica esses mitos e estas noções e relações do homem e natureza.

Isto implica em conhecer as folhas sagradas, conhecimento este de difícil acesso, que apenas um número reduzido de pessoas tem. São plantas que têm um poder mágico-religioso muito grande no contexto do candomblé, que têm uma propriedade ativa muito grande, e muitas vezes não é reconhecida ainda pela farmacologia. Plantas alucinógenas, por exemplo, que ainda não foram sequer classificadas. E sabe-se que muitas plantas perdem seu poder mágico-religioso, diminuem seu princípio ativo e sua função alucinógena, a depender da hora que se tira... Mas não sou eu quem vai dizer... Tem plantas que são perigosas, mortais, absolutamente venenosas, que se tiradas fora do horário delas pode-se comer como se comessemos feijão e não acontece nada. Há uma simbiose biológica da planta com o universo total e não sei se isto pode ser detectado em termos mais genéricos ou recriado em laboratório pra que essa planta permaneça com essas funções, farmacodinâmicas. Este é que, talvez, seja o grande segredo do candomblé.

Quem detém esse saber tem a obrigação de preservá-lo, de reservá-lo, de escondê-lo. Às vezes, precisa-se de trinta anos (ou mais, cinquenta anos) pra ter acesso ao conhecimento de uma planta dessa. Outros passam a vida inteira e não têm acesso a esse conhecimento. Isto faz parte de um jogo de poder muito grande, de manutenção do poder. Deter o conhecimento de uma planta dessa é garantir a reeleição. E tem também outras plantas que também não foram classificadas, que são menos perigosas e que são as folhas do oró, essas principais, as dezesseis, muitas delas já foram analisadas e já foram detectados seus princípios ativos. Mas essas propriedades ativas não têm importância no momento da sua utilização, porque o que está em jogo é sua propriedade mágica e essa propriedade mágica é muitas vezes adquirida não pelo viés dos princípios ativos mas através do ofó. Pelas frases feitas, pelas recitações que se faz com a folha, precisa que se fale para a folha, dizer a ela, relembrar a ela suas qualidades mágicas. E este é talvez um dos aspectos

mais bonitos do candomblé. E isto sim é cada vez mais raro, as pessoas estão fazendo cada vez menos. Mas faz-se ainda o bastante para satisfazer as necessidades.

- A palavra mobiliza as propriedades ...

- A fala no contexto africano é um dos elementos importantes na composição do universo sagrado, é ela que faz a transmissão do saber e é ela que põe no elemento a sua magicidade. No caso especial da planta, isto é um exemplo típico. No ritual de iniciação, muitas coisas de sagrado acontecem. Existe um ritual complexo. No meu caso, foi o que eu mais demorei de aprender e memorizar que é cantar as folhas. E, na minha casa, se cantam as folhas no terceiro, sétimo e décimo quarto dias. Existe um conjunto de oitenta a cem cânticos diferentes, para cada uma destas folhas. Se cantam quatro, cinco cânticos. Cantar a folha é dizer a ela, é relembrar a ela a sua magicidade total, é dizer a ela nos cânticos sagrados que ela precisa interferir naquele momento para a plenitude da satisfação iniciática, para que ela não perca seu poder de ação junto ao iniciando. É um louvor. E começa por uma saudação. É como se fosse um discurso de academia literária em que você faz uma laudação das qualidades da pessoa. E esses cânticos, quase todos, vão nessa direção. Quando você canta para a pimenta, a folha da pimenta, você canta as qualidades da folha. E, como componente desse momento, você considera que não tem uma folha tão forte quanto a folha da pimenta ou a própria pimenta. É um elogio à planta. (canto)

.....

É como se a pimenta não ardesse se você não dissesse a ela que deve arder, que ela arda. (canto)

.....

Ha uma folha chamada atimpolasse.(?) (canto)

Você, folha de bredo de Santo Antônio, é tão forte que você tem que lembrar que é capaz de trazer dinheiro e filhos. É de uma poesia extraordinária.

Isto pra mostrar que a fala é um elemento atuante na composição desse sagrado, na construção do axé. Não existe axé, se o axé não for verbalizado. Quer dizer, ele estará lá, imanente, mas só se atualiza quando for falado. O axé da planta, o axé da folha, o do pé, o axé do santo, o axé do chão, o plantar do axé. E no caso do candomblé, que é uma civilização de ritmo, essa fala é sobretudo cantada. Daí a necessidade de um sacerdote conhecer quinhentas cantigas ou mais. É uma loucura, e sem isso você não vai ser nunca um pai ou uma mãe de santo. É um exercício de memória.

- Fala-se que o babalossain é uma espécie em extinção.

- É verdade, é uma espécie em extinção. Porque no primeiro momento de estruturação do candomblé esse personagem aparece como um personagem especializado, com um certo prestígio hierárquico. Ele se ocupava das plantas. Não somente no sentido de cuidá-las, mas de usá-las, reconhecê-las, catá-las, coletá-las e triturá-las, enfim. Mas esse poder começou a chocar-se com o poder central. Então, hoje o pai ou a mãe-de-santo detém, de certa forma, o saber do antigo babalossain. A extinção se dá sobretudo pela centralidade do poder. O poder sacerdotal é um poder absolutamente ditatorial, teocrático, centrado na figura do líder religioso. Ninguém pode ter um poder igual. Para que alguém possa participar desse poder, é preciso que a mãe-de-santo conceda a ele: "Olha eu sou tão forte, eu tenho tanto poder, que eu posso dizer que você vai ter poder". Sem isso, o choque e os problemas internos seriam muito grandes. E hoje, como a figura hierarquizada não mais existe, a mãe-de-santo procura os mais sagazes, de boa memória, aqueles mais inteligentes, para trabalhar a função de babalossain.

- E o processo de urbanização e o conseqüente desaparecimento das matas, tem alguma relação com o desaparecimento do babalosain?

- Acho que não. Por que não faltaram ainda as folhas. Isto parece-me que é uma injunção interna, relacionada com o poder central que é ditatorial

e com o fato de o babalaô não poder conviver em uma sociedade profundamente marcada pela noção de poder absoluto, poder concentrado na figura sacerdotal. O babalaô, o pai da adivinhação, iria dividir com o pai e a mãe-de-santo o poder de controle da administração religiosa. Nesse sentido, não há vice no candomblé, nem senado, nem câmara federal. Agora, o candomblé precisa, necessita de alguém que, em não sendo babalossain, tenha as mesmas competências que o babalossain tinha no passado. Que seja capaz de, atendendo uma determinação do pai-de-santo, ir buscar, em determinados horários, tais folhas. Ele tem que saber o ritual, a oferenda que deve ser feita, que ofô, que fala tem que ser feita, a postura a ser adotada. Se a academia visse um antropólogo na sua função sacerdotal, acharia uma coisa absurda, porque os antropólogos se assustam muito com a alteridade, quando eles usam como apanágio o respeito ao outro.

- O antropólogo só consegue conviver com o outro na condição de objeto.

- Exato, na condição de objeto. Na medida inclusive em que o outro é de fato "o outro" mesmo. Não sou eu. Por exemplo, quando você vai retirar determinada planta e precisa ficar apoiado em apenas uma das pernas, você está atualizando um mito de ossain. Então, essa pessoa que exerce hoje essa tarefa tem que saber cantar – e, certamente, desses orixás todos, ossain é o que detém o maior número de cânticos. Porque em todos os rituais precisa-se de ossain. Todos os rituais, nos lugares mais estranhos do espaço sagrado, você sente a necessidade da presença de ossain ou da sua representação ou dos seus cânticos. Até quando se está fazendo obrigação para exu você tem que cantar para ossain. As folhas, neste caso, estão presentes a cada momento do ritual. Você não pode se livrar disso sob pena da realização do ritual não ter a magicidade que emana da natureza.

- E o significado das águas nesse universo?

- Primeiro, o significado da presença da água nesse universo. Os orixás estão diretamente relacionados com as águas porque representam esse fragmento do universo. Águas, quaisquer que sejam essas águas. A água do mar, as águas doces, a água de poço ou empoçada, a água enlameada. Embora você não encontre uma verbalização acerca da importância da água, ela está de fato presente. É difícil até teorizar. Primeiro, todo pai e mãe-de-santo tem a obrigação diária de jogar água na porteira. A água tem esse poder mágico de interceptar as impurezas que eventualmente possam vir de fora ao abrir o portão central da casa. Então você joga água. Quando você está fazendo adivinhação, e a adivinhação é feita para exu, quando vai partir um obi, que são frutos africanos, esse obi tem que ser molhado na água, pra que ele recupere seu poder mágico, tem que ser molhado na água. É como se os outros elementos da natureza diminuíssem seu poder mágico, quando extraídos, e a água restituisse a esses elementos a sua magicidade. Então você sente a necessidade da água na composição do ebó, para a trituração das folhas, a água que se lava a cabeça no momento da iniciação, enfim, a água é uma presença absoluta, ela está em todos os instantes do ritual e da construção desse universo sagrado dos candomblés.

E tem as outras águas, que estão por aí, por exemplo, as águas do Dique do Tororó, que agora vamos, provavelmente, perder. O que está se fazendo no Dique do Tororó não passa por muita discussão. Seria interessante que essas águas fossem preservadas, em função da sua dimensão sagrada. O Dique do Tororó é absolutamente um campo minado do sagrado. São Bartolomeu e Abaeté da mesma forma. Eu acho que se precisaria fazer uma hidrografia religiosa. É interessante porque isso transcende os limites do universo do candomblé para a noção de cultura e de valores civilizatórios.

2.3 Ebômi Cidália (Terreiro do Gantois)

- Como a Sra. sente, vive, no Candomblé, a relação com a natureza?

- A natureza é dividida em muitas coisas. Tem a água, tem o ar, tem a chuva, as folhas, a terra, mãe terra, as águas mães, tudo isso é a natureza. A água, não só para o Candomblé, pra gente mesmo, a água é nosso arrimo. E, para o Candomblé, a água é tudo, porque o candomblé tem diversas águas. Pra cada coisa no Candomblé, tem uma tonalidade de água. Tem o mar... Não se faz muito preceito no mar. Eu venho observando que no mar não se faz muita coisa de preceito. Só o presente a Yemanjá, uma comida, uma oferenda que a gente queira colocar pro mar, pra Yemanjá... Mas fora disso não tem. Hoje, agora, eu tenho na mente que nunca vi um mais velho meu dizer que tomou banho salgado. É difícil uma pessoa do axé, por exemplo, uma ialorixá, nunca vi... ir para o mar pra tomar banho salgado. Quer dizer, isto é coisa que eu estou observando também, até como você... Eu estou observando agora. Que a gente não tem tendência pra tomar banho salgado, no mar, como a gente tem tendência pra cachoeira, pra rio.

- Pra água doce...

- Ah! Pro mar eu nunca vi um ebômi. E eu sempre ouvi dos mais velhos que as pessoas do santo não deveriam estar tomando muito banho salgado, banho de mar. Porque eles dizem que tudo de ruim vai pro mar. Os esgotos, as coisas todas vão pro mar. Porque o mar aceita tudo isso. E infeliz da gente também, se não tivesse o mar pra receber estas coisas todas. Então a dona do mar não aceita essas coisas e volta pra terra. Não volta materialmente, mas volta espiritualmente, como um resíduo, como um ar, um calor, isto é o que eles diziam. E as pessoas que tomavam banho de mar recebiam aquelas influências, as influências de tudo de ruim que vai pro mar. Eu nunca tomei um banho salgado.

Meus filhos tomavam banho salgado antes de ser de santo. Depois do santo, ninguém tomou banho no mar.

Às vezes eu chego no mar ou ele chega, se eu for assim, vamos pra praia e aí todo mundo vai, vombora. Eu chego assim e lavo o pé. Boto o pé, quando a onda vem, que bate, que sai a areia toda do pé, um respeito. Mas não vejo gente do axé, uma ialorixá - por exemplo, Stella. Nunca vi Stella dizer que foi tomar banho salgado. Nunca vi as outras... Pastora, Dona Olga, nunca vi nem falar, nunca vi...

- Mas o mar é a casa de Yemanjá, não é?

- Não... A dona das águas é ela. O mar também não é só de Yemanjá, tem outros não é... Quem manda no candomblé não é um só, tem outros. A pessoa no Candomblé nunca anda sozinho. É, nunca anda sozinho. Então isso é uma observação, que hoje, agora, eu faço. Meus ebômi, (ebômi são os mais velhos nossos, são os ebom, agora quando agente chama eles chama ebômi, ebômi quer dizer minha. Tanto faz dizer ebom como ebômi, é a mesma coisa) nunca ouvi eles falarem. Agora isso é sobre as águas salgadas. O que eu vejo mesmo é o presente. O carrego de egum, essas coisas, nunca ouvi dizer que fosse para as águas salgadas, porque tem sal, aquele sal terrível.

Agora já os diques, as águas doces não! São o arrimo do Candomblé, são as águas. Sem essas coisas das águas...Você vê que as águas são tão influentes no Candomblé que a maioria das ialorixás famosas eram das águas. Aqui em Salvador as mães-de-santo mais famosas foram de Oxum. Senhora de São Gonçalo, mãe Menininha, a tia Luzia da Casa Branca, de Oxum, que até hoje tem um barco ali em baixo. Então, foram muitas mulheres de Oxum.

E tem o rio, né? Tem coisa do Candomblé que não serve pra fazer no rio. Porque o rio é água corrente, é tudo por água abaixo. Então, se a pessoa

vai fazer uma coisa pro bem, vai tomar um banho pra se preparar para o emprego, você vai pro rio? pra ir tudo por água abaixo? Ah!

Tem os diques, as águas doces, aquelas lagoas sagradas, que agente chega coloca uma oferenda ali, pode até tomar um banho, tá vendo... Essas represas, então tem as cachoeiras, as cachoeiras são coisas mais de preceito, aquilo é muito forte. Tem a lagoa do Abaete. Mas a lagoa do Abaete é uma lagoa que eu acho que já é diferente das outras.

- Por quê?

-Eu acho diferente pelo seguinte: veja bem, ela é areia. Lagoa, areia, areia com lagoa, né? Com água doce? Independente disso, a água dela até fica escura. E uma cor bem escura. Tem aquela areia... E ela mesma, a gente olhando ela, a gente vê que ela é, assim, muito séria. A Lagoa do Abaeté é uma lagoa que a gente olhando vê um mundo, nela, diferente das outras lagoas. O Dique, o Dique do Tororó é enorme mas é alegre.

- A senhora acha o Abaeté triste?

- Acho. Eu acho o Abaeté muito traiçoeiro. Eu acho assim. Uma vez conversando com um pescador antigo de Itapoã. Eu tenho uma filha que tem um candomblé em Abaeté, quando ela estava às voltas com o terreiro, tinha aqueles moradores de 40 anos ali, pescadores, eu conversava com eles isso. Eu conversava com eles isso: eu disse, mas, venha cá, vocês que moram aqui há tanto tempo me contem sobre esse Abaeté, porque eu tenho um respeito tão grande por essa lagoa. E aí me contaram muitas histórias dali.

- Conte uma história, Dona Cidália.

- Eles contaram que ali era onde os Malês tomavam banho. No tempo dos Males, não ouviu falar nos Malês, na ... (revolta) dos Males? Ali, eles me disseram, me contaram, (ele chama até Ulisses, esse rapaz), que ali

era (onde) os Malês tomavam banho. Porque os Malês não tomavam banho todo dia. Tinha o dia preparado para banho. Então, ali eles iam tomar banho. Os Malês. Então, que o dono dali, eles acham (os pescadores) que é homem, não é mulher. A dona daquele Abaete. Esse pescador me disse que o dono dali era o dono do lodo. Dono do lodo. Onde os Malês tomavam banho de vez em quando. E ali, nos princípios, há muitos anos e anos, até séculos, teve um Candomblé, um terreiro, bem junto de Abaeté. E a mãe-de-santo desse terreiro era de Nanã. Então, quando o Candomblé dela acabou, tudo foi pra ali, pra dentro da lagoa. Tudo, até os atabaques. Ele me contou... até os atabaques foram depositados ali. E, até um certo tempo, mergulhador via. Então, ali é um lugar muito chegado, assim, a egum. E o nome mesmo, Abaeté, como eles me disseram que traduzindo Abaete é uma morada de egum.

- Abaeté, morada de egum?

- Não é morada, eles querem dizer que Abaeté traduz assim. Abá, porque abá é negócio de casa, de sala, de salão. Um chama bassá, outro chama xuabá (?). Eu não sei, cada um no terreiro tem um modo de chamar, assim, o salão, e ali é Abaeté.

- Mas é um lugar onde se faz muita coisa não é?

- Ali se faz muita coisa, mas ali também se bota muito carregó de egum. Ali não é lugar apropriado pra botar o presente de Oxum. O pessoal bota. Mas tem vez que volta tudo. Os moradores panham tudo, os sabonetes, tudo. É, quando eu tava andando por lá, assim amiúdo, os meninos panhavam pra vender. Porque ali tem uma escola de samba Malê de Balê tá vendo? Olhe o nome: Malê de Balê... por isso eu acredito muito na história desse homem. Porque tinha uma escola de samba Malê de Balê, que uma vez eles foram num lugar jogar, não sei se foi em minha mãe Menininha, fazer negócio de carnaval, que eles vão num lugar se cuidar, então minha mãe mandou que a gente colocasse muito ebó, milho branco com (...) ao redor da lagoa, que a gente botasse um

bocado de ebó numa panela e arrudiasse a lagoa toda jogando esse ebó com outras coisas, eles fizeram e nesse ano eles foram campeões. O bloco afro. Tá vendo? E ali morre gente por minuto. É porque não dá pra jornal.

- *Dentro da lagoa?*

- O quê? Quantas pessoas já morreram nessa lagoa do Abaeté? Nunca ouviu falar não?

- *Não.*

- Ai meu Deus. Aqui mesmo, ali ó, tem um vizinho. De 12 anos o filho dela, morreu lá. Numa excursão do colégio (...). É, ele morreu lá.

- *Quer dizer então que tem águas e águas...*

- É claro. E esse mesmo rapaz que me contou essa história (o pescador de Itapoã) quis me levar pra ver a saída da água do Abaete que vai pro mar.

"- A senhora quer ir ver a saída? Um lugar chamado Saborosa."

"- Aí, eu disse: anda muito? Eu com problema do meu joelho."

"- Aí, ele disse: não, um pedacinho. (Aí, eu desisti.)"

"- Senão eu ia lhe mostrar o lugar que ela sai pro mar."

É por isso que essa lagoa enche e vaza de acordo com o mar. Hum... Tá vendo? Ela sai pro mar. Ele sabe o lugar onde ela sai pro mar.

- *Qual a diferença pro Candomblé das águas de uma cachoeira para as águas de uma lagoa ou de um rio?*

- Bom, a diferença é de acordo o trabalho que eles vão fazer. Não tem diferença, porque não é tudo água? Agora, a diferença vem do que a

pessoa vai fazer, de acordo o trabalho, a obrigação que a pessoa vai fazer pras águas, ou nas águas, como queira. Aí depende de ir para um lugar desse, ou fonte, cisterna... Se esqueceu de cisterna?

- *É, cisterna...*

- Cisterna que tem grande valia. É de onde se tiram as águas de Oxalá. Não se tira nem de rio, nem de lagoa, nem de nada, é de uma fonte. Porque é o preceito. É da cisterna.

- *Tem que vir de baixo da terra?*

- Não, a cisterna é aquele buraco que dá água. A fonte.

- *É isso. Então a água tem que vir de baixo da terra?*

- É, a água vem de balde. Você não sabe o que é fonte, não? Que de primeiro não tinha água encanada, eu mesma botei tanta água de fonte pra casa.

- *Mas, por que a água tem que ser de fonte e não de lagoa?*

- Não pode. Por que é o banho de Oxalá, a água de Oxalá é uma história de Oxalá, de preceito: o que houve com ele, nos princípios do Candomblé, o que houve com Oxalá. Uma coisa que houve com ele e se mantém essa tradição, dessa coisa que aconteceu com essa água de Oxalá, que é como se fosse o banho de Oxalá. Muita gente chama "águas de Oxalá" outros chamam "banho de Oxalá". No terreiro de Gege, não diz água, diz banho de Oxalá. Mas, ou água ou banho, é a mesma coisa. Vem da cisterna, porque, na ocasião desse negócio dele, partiu da cisterna (a lenda de Oxalá). Não vem de dique nem de torneira, nem de nada, tem que ter uma fonte.

- As águas que se usam no Candomblé são principalmente de fonte e não de torneira...

- É de fonte. Nada de torneira, são de fonte. Nem de torneira, nem de cachoeira, nem de dique, nem de rio. Se usa de fonte. Só fonte credenciada, tem preceito e você vê que uma fonte dessa não tem cloro...

- Tem que ser da fonte por ser mais limpa?

- Não, porque a da fonte tem a ver, é o olho d'água. Tem água do olho, que são as lágrimas que a gente bota, e tem o olho d'água, que é aquele minadouro, que brota, aquela água que vem assim... Tá vendo? Então é por isso que só pode apanhar pra ossé, lavagem de santo, esses preceitos, matança, tudo é com água de fonte. Mas essas fontes são credenciadas, são preparadas, essas fontes não ficam assim a migué, nem nada não. São fontes bem cuidadas, tem santos nelas, tem tudo. A dona da fonte, tem tudo.

- Agora, pra fazer um trabalho, pode ser em água diferente?

- Só se precisar sair pra rua. Se houver necessidade de uma caminhada. E tem outros nomes que se impõem nessas caminhadas, que é o nome mesmo do preceito. Então se você vai fazer um preceito que tem que dar uma caminhada pras águas, aí você vai pro dique, vai pro rio. Pro rio, não; você vai pro dique, pra uma cachoeira. Mas, se é um preceito que você vai fazer, seja o que for, seja até pra você fazer uma oferenda, se você quer alcançar uma graça, a ialorixá diz assim: "você tem, minha filha, que fazer uma oferenda para tal santo". Todos os seus preparos da oferenda são da água da fonte, tira ela e você carrega na cabeça pra levar pra cima.

- A água que precisa "descansar" é a da torneira, a da fonte não precisa?

- Não, a água da fonte se tira aqui e se bota na vasilha. E antigamente se levava a própria vasilha pra fonte pra encher e trazer na cabeça, antigamente se levava sua moringa, sua talha, sua quartinha pra fonte. Você já trazia ela aqui na cabeça pra arriar no pé do santo. Tá vendo? É isso.

- O que significa a quartinha com água para Candomblé?

- As quartinhas são recipientes do Candomblé. São recipientes do Candomblé, quartinhas, talhas, moringas. São recipientes que se botam no pé do santo, recipientes de barro, porque barro é da terra. Tudo do orixá é original, original. Tudo que se leva pro santo, que se bota pro santo, é tudo original. Por isso, a gente compra as quartinhas de barro. Quebra, a gente compra outra. Outra vez tá vazando, troca... Porque é barro, barro é da terra, dessa terra mãe... terra que vem do solo onde a gente pisa, nossa terra. É isso.

- Por isso a ligação do Candomblé com a natureza...

- E com as águas, nossa! Com as águas mãe. São tantos os orixás que são donos das águas. Tem Oxum, tem Yemanjá, Nanã, que é dona da chuva. Esqueceu da água da chuva, hein? A água da chuva, Nanã. A dona dos poços, aqueles poços da lama. Tem várias tonalidades de águas. Você se lembre que tem lagoas que estão na mata cerrada. Em plena mata cerrada, sempre tem uma lagoa, sombria. Com aqueles arboredos, o sol não bate. Aqueles arboredos, aquela água quieta, sombria, de você ouvir o som da água de noite. Aquelas lagoas que metem medo. Você vê a sombra dos arboredos dentro dela, arboredão grande. Tem o orixá que é dono dessa lagoa também. Essas lagoas das matas. Tudo é mistério ...

- Os orixás das águas são todos femininos?

- Não. Tem masculino também. Olhe, nada tem homem sem mulher, nada é só, sem acompanhamento, tem homem e tem mulher, tem seus

donos, homens também que são das águas, Oxossi das águas, tem os santos das águas. Não.

- O que é um orixá?

- Orixá no Candomblé é santo. O povo de santo. Santo a gente chama orixá, o povo do santo, o povo do orixá, tá vendo? Orixá é uma coisa invisível. Orixá é uma coisa que está aqui no meio de nós. Ele é vivo. Orixá não é morto. Mortos são os eguns. Mas os orixás estão aqui, no meio da gente. Eu mesmo tenho certeza que existe orixá, a plena, plena, plena certeza que existe, que não é tempo perdido. As pessoas que estão no Candomblé, que comprem isso, que comprem galo, que comprem galinha, que comprem roupa, que mandam bordar, um dinheirão!.... nada disso é tempo perdido. O orixá é uma coisa que existe e está no meio de nós. Eu falo isso porque eu me dou muito com a juventude e eu gosto muito de conversar com a juventude, porque eles perguntam tudo. Eu, com essa certeza assim que eu tenho do orixá, eles perguntam: "Ebômi Cidália, a senhora já viu? Porque eu acho que a pessoa só tem certeza quando vê. A senhora já viu?" Eu digo: não. Eu nunca vi, vou lhe dizer porque eu nunca vi. Eu nunca vi porque ele não vão deixar eu ver. Eu tenho meus problemas de saúde, vocês já pensaram o dia que o homem ou uma mulher chegar assim na minha porta, chegar e ..."Ó de casa, chegar e eu ouvir ela dizer em língua de iorubá: oh, eu sou fulana de tal assim, assim... ". Como será minha reação? Como será minha reação? E ela vir assim pessoalmente me dizer.. Qual será minha reação? Então eu nunca vi.

Mas eu sinto, eu sinto e eu ouço. Oh, quer que eu lhe prove que existe orixá? Você não tá vendo essa casinha minha aqui? Eu sou pobre. É... Quando eu digo assim, muita gente não gosta. Olhe, sabe qual é meu ordenado? É cento e vinte reais, que é o que eu recebo de minha aposentadoria, que eu paguei. Paguei dezesseis anos e fiz sessenta anos de idade e aí tive aposentadoria por idade. Tá vendo? O certo que tenho é esse, e o serviço que eu faço para a transportadora de uns almoços,

uma transportadora do Rio Grande do Sul. O rapaz estava procurando uma pessoa idônea assim, eu ia arranjar uma pessoa e minha filha disse: oh mãe, você não está fazendo nada, a senhora se distrai... Eu estou fazendo esse serviço, de janeiro pra cá. Eu só trabalho às manhãs. A besta vem, o carro da transportadora vem... não entra aqui, porque é apertadinho, mas o rapaz vem cá, eu vou, e ele fez dois degraus assim, de madeira, e eu subo no caminhão ... Então como é que eu tenho essa casa?

- A senhora trabalhou a vida toda...

- Não, minha filha. A vida toda, a gente trabalha ganhando pouco; a vida toda, eu criei filhos, criei seis filhos, tá vendo? sem pai pra ajudar – tinha pai, mas era acomodado. Aí, não dava certo... Ganhando pouco. Nunca ganhei muito. Já fui vinte e cinco anos cozinheira de hotel e nunca ganhei dinheiro, porque eu criava filho... A dona do hotel era de Jequié, uma sertaneja de Jequié. Foi uma segunda mãe que eu achei. Eu não comprava comida pra meus filhos porque ela mesmo me dava ... "– Não, não, o que acaba do almoço não serve para o jantar... pode levar. Se você quiser um peixe, um bife, me fale que vem no meio das compras." Foi uma segunda mãe que eu achei. Tá vendo. Criei meus filhos... Quando vinham as notas de livros, os hóspedes que eram moradores (porque hoje é que é apart hotel, mas antes tinha hóspede morador), tinha barulho com as notas... pra comprar mochila boa, caderno... Então, meus filhos todos tinham seu caderninho na mão. Só tenho um filho homem que é cabo da marinha de guerra. É, mas eu não incomodo eles não, nem eles me pedem um bolo de farinha, porque eles não precisam, nem eu também... E aí você diz o que é isso? É orixá. É orixá, minha filha. Uma coisa que eu faço pra um... eu não jogo jogo de búzio, mas, se uma pessoa vem e se queixa pra mim, eu dou aquele plano assim e dá certo. Hoje mesmo ligou um rapaz pr'aqui, porque estava desesperado com a mãe-de-santo dele. Eu acalmei tanto ele.. "Não, meu filho, porque com os superiores não se briga ... Se você quer ter felicidade, você não pode brigar com seu superior." Fui acalmando o rapaz... Aí, ele disse:

"Dona Cidália, eu não tenho como pagar à senhora". E não é isso. É orixá, pode crer. Olhe, eu não tenho um tostão no banco. Não devo telefone, não devo água, não devo luz, não devo nada disso.

- E axé, o que é o axé?

- Você sabe o que é a palavra axé? Olhe, quantas coisas é axé. Axé é lei, ordem é axé, força maior é axé, comando é axé, mandamento, que é a ética, é axé. Assim seja, tanto faz eu dizer pra você, você pode dizer: "Dona Cidália, Deus lhe pague". Tanto faz eu dizer "assim seja" ou "amém"... E aí eu digo axé... tá vendo? Essas coisas reunidas são axé. Na língua de iorubá, eles não têm muitas palavras, uma palavra só serve pra muita coisa. Então, outro dia me perguntaram por que tinham os meninos de axé agora, por que tudo na Bahia tudo era axé, é axé music, porque axé é isso, axé que o governador tem, que o prefeito tem, é comando, é lei, o candomblé tem isso. Porque essa coisa do candomblé é mais segura do que o do governador. Porque nós temos um orixá por detrás disso tudo e a gente sabe que existe o orixá, e sabe que, quando a gente erra, a gente tem os castigos próprios. Próprios. Não é que ninguém faça nada pra você. Você sente. Coisa que você não esperava acontecer, aconteceu... e aí você toma aquilo como castigo. Então é isso. Axé é isso.

Agora tem o axé que eu quero dizer que existe, e foi nesse ponto que você perguntou o que é axé interno. Que a gente chama de axé etutu. Esse axé etutu, nem se fala nele. É uma coisa inviolável. Esse aí nem se fala.

- É o sagrado...

- É, isso aí nem se fala, isso aí é uma coisa muito séria. É coisa seríssima. Não se pode violar, é coisa que já veio desde o fundamento candomblé, desde que os tios africanos trouxeram e capinaram.(?) E vem passando de geração pro sucessor. Foi minha palestra, desta vez foi em cima de

sucessor. Porque o sucessor é o responsável disso aí bonito, hoje, funcionar. Porque, se o sucessor não souber, se suceder isso aí, tudo já tinha ido por água a baixo. Porque ser uma ialorixá é muita coragem... É privado de tudo. É privado e é censurado. Ele pode ir num teatro, numa coisa assim ele pode, mas numa coisa assim... Mas não pode sentar assim como a gente fica ... Se hoje o candomblé está assim, o culpado (responsável) disso são os sucessores. Que vêm trazendo de pompa, com toda a pompa... É o que eu falei. Se (...) tivesse o poder de vir agora, o que era que ele ia achar? Ele não ia acreditar. Ia voltar correndo. "-Eu não achei minha casa não." De tão diferente que tá.

- Essa diferença, a senhora acha que é para melhor?

- Minha filha, a diferença não está no Candomblé, a diferença está no próprio Brasil. O Brasil não é mais o Brasil de 1930. O Brasil teve um progresso assustador e, de uns anos pra cá, ele teve assim uma coisa assustadora. Então, não é o Candomblé que vai ficar nesse atraso. O candomblé tem que acompanhar o progresso. Porque candomblé é progresso. Candomblé nunca foi regresso. Sempre as pessoas vão pro candomblé, porque estão doentes, quer ficar bom, porque está em falência .. é porque quer uma coisa. Então, o candomblé sempre foi progresso, não é com esse progresso que foi o Brasil que o candomblé vai ficar parado. Vai ficar assim... porque... agora... não, não pode viver do passado. Agora acontece assim muitas pessoas que eu vejo falar ... Ah! porque o candomblé saiu da sua forma, porque antigamente... O candomblé antigamente... Que antigamente? Antigamente as mulheres do candomblé tinham muito ouro... Agora até não tem. Tinha muito ouro, muitos homens bons, homens doqueiros, estivador. As mulheres davam muita sorte com homens e agora as mulheres do candomblé não estão dando... Quando acha um, muitas vezes é pra usurpar dela... que é mãe-de-santo.. Antigamente não, elas tinha muitas coisas. As casas de candomblé eram assim pobres, porque o poder aquisitivo era pouco. Não tinha os empregos que tem hoje, os estudos que tem hoje, as pessoas que tem hoje. Todo mundo evoluiu... não era assim. Muita gente

não sabia ler, a maioria não sabia ler, era tudo ali, dentro do candomblé, morrendo e aprendendo. Então, não tinha um sobressalente pra ajudar a casa. Não é hoje, hoje o poder aquisitivo é melhor. Qualquer um pode dar vinte reais por mês numa casa de candomblé. Assim tenha organização. Então, o candomblé hoje tem piso, tem água encanada, tem telefone, tem tudo. Os quartos de santo são um deslumbramento. Agora uma coisa fica assim, quem vê o candomblé assim, pensa: já acabou tudo... Não. Essa parte que eu lhe disse que é intocável, essa parte interna do candomblé, é como se você estivesse vivendo em 1930. Lá, interno, a pessoa que vai pro candomblé, que faz obrigação, que faz santo ou coisa, sabe disso: que lá dentro é como se vivesse em 1930.

- Antigamente, a iniciação levava de três a seis meses hoje pode ser feita em 16 dias, o que significa isso?

- Antigamente, é como eu tava lhe dizendo, se tinha muito tempo. Não tinha profissão. Se a escolaridade era pouca, poucas pessoas estudavam, poucas pessoas eram tiradas assim. Então tinha tempo de ficar... Não é porque o candomblé ocupasse esse espaço de tempo todo. Até se ficava mais pra prestar serviço à casa, pra aprendizado. Você vê que hoje poucas pessoas não sabem quase nada de aprendizado. Fazem o santo, se confirmam, fazem obrigação, mas é tão dentro daquele padrão de emprego, de gerência, são gerentes daqui e ali, são pessoas assim, até militares que estão dentro daquele período. Que não dá tempo de aprendizado. Porque estes tempos que se levava no candomblé era aprendendo. Você levava um tempo antes e outro tempão depois. Aprendendo o linguajar – o linguajar é conseguir conversar com qualquer pessoa tudo que eu vou conversar, eu vou comprar e você não sabe. É a língua de nagô de iorubá.

- Hoje se aprende a mesma coisa num tempo menor?

- Hoje se aprende muito pouco, porque tem internet aí, está o computador, tem fax. Então você é uma iaó, vem fazer o santo, você é

empregada, mas você não vai deixar seu emprego (estudar o computador, a internet, que é pra seu emprego) pra saber como é que fala, como é que chama. Isto é depois. Isto é o que elas mesmas me dizem. É depois. Às vezes, eu digo assim: minha filha vocês precisam aprender, agora você estão num lugar que vai sobrar tempo... "- Mas primeiro a senhora sabe, não é? é o emprego. Se eu não tivesse dedicada assim, não alcançaria um emprego bom."

- A senhora acha que o axé hoje é mais forte ou mais franco do que antigamente?

- Mais forte. Oh! Minha filha, você sabe o que o Nagô me falou? Olhe eu já tive muita conversa com africano. Eu já perguntei, quando os africanos vieram aqui. Eu tinha tempo, naquela vez passada que eles vieram. Todo mundo saía e eu ficava ali, conversando com eles. Uns conversam pouco em português, era em inglês, pouco em iorubá. Então, eles me disseram que antigamente, no tempo da escravidão, que tinha os senhores, justamente nesse tempo, que o santo de igreja ficava em cima e os de candomblé ficava baixo, se fazia santo em horas, era por horas. Aqui, quando vieram como escravos, no tempo da escravidão, na senzala, nos engenhos. Eles não cultuavam o candomblé deles? Ali muita gente foi feita. Obrigação de tudo. Era por hora. Você fazia uma obrigação aqui, uma matança, com sete horas era o nome. Com sete horas ou com dezessete horas, tá vendo?

- O crescimento da cidade tem feito desaparecer as matas e as águas. O que significa isso para o candomblé?

- Mas, minha filha, as coisas pro candomblé não têm dificuldade. Olha, candomblé é uma coisa tão sagrada que não tem dificuldade nenhuma na estrutura dele.

- E pra achar folha, não é mais difícil hoje do que antes?

- Meu Deus. Pra achar folha, não acha quem fica aqui dentro. Mas, se pegar um carro e for pra Camaçari, vê folha do arco da velha.

- Quer dizer tem que ir mais longe, mas acha...

- Meu Deus, se faltar carro? Se o povo é evoluído hoje! Todo mundo tem carro, a maioria, todo mundo tem carro. Minha filha, marió, (por exemplo) aqui na cidade não tem, tá tudo tomado de casa, mas aqui (lá) pro sítio em Camaçari.... Na rua mesmo tem uma filha-de-santo que tem sítio em Camaçari e outros, outros que a gente.... Não precisa muita coisa não...Olha a BR324, é só pegar o carro e ir. Vem assim olha! Folha! Olha, não tem dificuldade pro Candomblé. Nada. A única coisa que poderia ser dificuldade pro candomblé é não achar as coisas do axé, não se achar. A (...) tá aí, os africanos tem, todo mundo tem, coisas boas que eles trazem pra vender, tudo de lá mesmo, importado da África. Muitas contas bonitas. Não tem dificuldade pro candomblé. O candomblé é uma religião que pra ela não tem obstáculo. Olha, pra o orixá não tem obstáculo. Nada. O que você quiser pensar aqui. Queria agora uma folha aqui...Oxente! Olha, você chega em São Joaquim (quer ver que não tem dificuldade?): chegue de manhã cedo em São Joaquim, logo cá na frente, de uma ponta à outra, é o pessoal que vende folha. Folha, que de hoje que eu não vejo falar, do meu tempo. Olha, bunda de mãe Isabel, balainho de velho, sapatinho de freira, tudo isso era folha antiga. Cocô de maroto, muita folha.

- A senhora disse nesse artigo (.....) que uma folha sagrada pode ser ruim pra saúde mas ter um grande poder mágico...

- A folha, ela cura e ela mata, ela dá e ela toma, porque tem folha pra dinheiro, mas tem folha também que a pessoas ficam sem dinheiro. Ela traz e bota dentro de casa e ela tira de dentro de casa, a corredeira, você já ouviu falar? Corredeira, quem quer saber de corredeira dentro de casa? É... Os moleques lá na pista, em São Joaquim gritam corredeira, corredeira, separação... Os moleques mesmo é que gritam...

- O que faz uma folha ser sagrada?

- Todas são sagradas, mas cada uma serve para alguma coisa. Tem as folhas que só servem pra sacudimento, pra sacudir casa, tem outras folhas que são pra colocar no centro do jarro, na porta da rua, tem as outras que são exclusivas de axé mesmo – essas são folhas sagradas de axé. Então, tem folha pra tudo. Depende do que você vai fazer. Se vai fazer acaçá, tem a folha de banana, folha de bananeira, uma folha útil, que faz acaçá, que faz tanta coisa pro axé. Tá vendo você? É, é o que eu falei. A urtiga, você conhece a urtiga? A urtiga era pra ser uma folha sagrada? Uma folha que é um atentado ao corpo humano? É sagrada. Minha mãe curava ferida crônica, curou, cansou de curar com a urtiga cozida e coada. Então, e o cansaço? Aquilo quando bate na pessoa, o calombo fica assim... o espinho venenoso. Então olha isto. Então o problema do candomblé é isto minha filha. O candomblé é mesmo uma coisa misteriosa. Mistério.

É uma religião que você vê que a pessoa alcança uma idade maior e você vê que machuca muito o corpo. Você quer ver? Dá madrugada, é vinte e quatro horas no ar. É vinte quatro horas no ar. Quando tem obrigações, mesmo, pesadas, é vinte quatro horas no ar. Mas ninguém dá por si, ninguém cai, ninguém dá por si. Daqui a pouco, toma um banho, muda uma roupa, pronto... O Candomblé é uma força, é uma força mesmo. Estão aí seus seguidores... Se os sucessores não levassem o candomblé a sério, com hierarquia e sabedoria. Porque, veja bem, a hierarquia, a hierarquia é saber... É cúmplice e culpada do candomblé esta aí até hoje. Por mais que seja uma pessoa assim, você não vê a pessoa (...), não sei o que é. O pessoal de candomblé é muito preservado, reservado. Por mais que seja assanhado, é logo censurado. Então, isso aí é a hierarquia e a sabedoria. Porque não pode se assumir um candomblé... Aí, essas mulheres sucessoras são mulheres autênticas, que aprenderam muito, aprenderam no tempo em que se podia ficar na casa do candomblé. Era uma ali de iaô, um ano. Hoje em dia, não, minha filha, tem que ter seu

emprego pra poder, na hora de dar as coisas, você poder dar. Na hora que se faz a lista, você dá aquilo (...)

- *Dona Cidália, fale um pouco mais sobre a água de Oxalá...*

- É como eu já lhe falei. Essa história é uma história que tem no princípio do candomblé, que envolve oxalá.

- *A senhora conhece?*

- Não, não conheço. A história direito não conheço.

- *E hoje a cerimônia, como é?*

- Ah! É bonita, é muita gente, vai pra essa fonte. Oxalá vem, vai pra casa dele, bonita. De branco, de lençol alvo, ele fica ali. Ai vai todo mundo pegar água pra botar na cabeça. Quem é feito, quem não é feito... qualquer pessoa. Ah! qualquer pessoa vai pra dormir na casa. Dorme na casa, de manhã toma um banho, troca de roupa, aquela roupa branca, especial, de murim, não é roupa de seda nem nada. Aí você vai carregar sua água. Apanha sua vasilha, sua quartinha e vai pegar sua água.

- *E se banha?*

- Não. A mãe de santo é que faz a obrigação. A ialorixá ou babalorixá, mas sempre é a babalorixá mesmo é que faz o oró.

- *O que é o oró?*

- Oró é a obrigação. É, tem o oró... É porque hoje não se fala em oró. Mas todas essas obrigações chamam oró, como o bajé é um oró. Como o bajé, aquele que (...) de Omolu. E teté é um oró, o pilão de Oxalá é um oró. É que hoje não se fala mais em oró, oró. Até tá acabando. Ninguém mais fala. Bonito, muito bonito. É na madrugada, se estende a

madrugada toda aquela carreata. O povo todo calado. Todo mundo calado. Aquela caminhada... É bonita, viu... Bonita.

- Cada terreiro tem sua data?

- Cada terreiro tem sua data e sua maneira de água de Oxalá. Não são todos iguais, não. Eu não sei contar dos outros porque eu nunca fui. Mas é diferente. Olha, pra mim, uma coisa linda no candomblé e emocionante são as águas de Oxalá. No Gantois, são aqueles atabaques, aquela ialorixá, aquela coisa linda, linda, se rezando pra Oxalá, ainda dentro da noite. É a última sexta feira de setembro...São duas festas. Aliás, são três festas lá no Gantois que eu gosto muito. É a água de Oxalá, com aquele oró na madrugada de quinta pra sexta, é o pilão dele no salão. O pilão no salão é uma cerimonia.. O pilão é uma festa, como se estivesse esperando uma pessoa. Como se fosse chegar uma pessoa e tá esse preparativo. E os pratos de Nanã, em julho, a missa de Senhora Santana, que de noite são os pratos. Aqueles pratos que se bota na cabeça. Aquilo é uma coisa muito bonita. É emocionante. Olhe, porque tem coisas no candomblé que você vê e não lhe toca, mas tem outras com que você se emociona. Lhe transmitem uma coisa assim muito forte.

- Se a senhora pudesse resumir o significado das águas no candomblé, o que a senhora diria?

- Eu diria que a água de oxalá é uma benção, que é uma coisa protetora. Eu acho que é uma coisa boa pra cabeça, porque se bota água na cabeça, a água de Oxalá se bota na cabeça ... A água de Oxalá é colocada na cabeça, que desce assim ... Oh! minha filha, a cabeça é que governa o corpo. Naquela hora que você tá ali, você só tem que pedir coisa boa pra você... Você tá recebendo aquela água que você carregou, que transforma em sua cabeça, você tá pedindo coisa boa pra sua família, pra você mesmo... Água de Oxalá pra mim é uma crisma, que a gente se crisma todo ano, é que o bispo ali é ele, né? Águas de Oxalá é uma coisa de paz, paz... Um afonsã, um calendário, quer dizer um odu (?) de uma

casa que se cria com as águas de Oxalá, você vê que vai até o fim e não tem um barulho numa casa dessa de candomblé. Gente, é aquela multidão, um empurra, mas não tem um barulho...

- O banho de folha tem também esse significado de proteção ou é mais de limpeza?

- Depende do que você vai fazer. Engraçado, não é assim, não tem essa especificação. É de acordo com cada trabalho, com cada coisa coisa que você vai fazer, cada coisa é cada coisa. Se você tá abafado, não tá bem e tá precisando de uma proteção, o banho é outro, o banho de folha é outro.

- Veja, eu gostaria de entender os vários significados que as águas...

- A água serve pra limpar, pra curar. Até um banho que você tome dentro de casa. Você já reparou como você sai do banho? É outra pessoa. Às vezes, você tá cansada. Oh! trabalhei... Você toma um banho. Quando sai, você esqueceu daquilo, é outra pessoa. Agora, imagine um banho de folha. A folha já traz aquele conteúdo dela mesmo, a essência dela. Você vê a essência que trazem essas folhas... Se você toma um banho pra limpar, descarrego é uma qualidade de folha, é um banho; se você vai fazer uma obrigação, é outro banho, não é aquele mesmo que você tomou pra descarregar, as folhas são outras folhas. Não são as mesmas, porque cada folha tem o seu sentido. Cada folha é uma área de serviço. É como se tivesse, assim, um comando. Cada um tem o seu ponto de serviço, tem a secretaria de educação, a secretaria da fazenda, tem o ministério do trabalho. É a mesma coisa com as folhas.

- Cada folha tem a sua função?

- Tem a função dela no candomblé. Não é uma folha só também. São várias folhas que se envolvem nessa obrigação. É isso. Mas as folhas são essenciais.

- *Folha e água?*

- A água é... A água, então, está em primeiro lugar. É como eu disse ali naquele encontro no hotel da Bahia, antes dessa ecologia, antes de Ibama, de ecologia, de Amazonas, o Nagô já cuidava disso. Quem mais cuidou de proteção à árvore, à folha, foi o africano. É o candomblé que cultiva. Se é o ponto fundamental do candomblé! São suas matas, suas águas sagradas. Como é que o candomblé não tem uma água? Como é que o candomblé não tem uma árvore? Suas árvores sagradas, cadê? Suas matas, cadê? Então, eles preservaram. Olhe, eu mesma sou de um santo que é árvore, porque eu sou de iroco, né? Meu santo é uma árvore. Tá vendo ali! Foi um americano que pintou. Até é pintado. Aquela árvore que você tá vendo ali. Quando chega o dia da festa daquela árvore, é um investimento. No candomblé, no dia da festa dessa árvore... Basta lhe dizer a você que, ali na frente, tudo tem tapete. É! Para as pessoas se ajoelharem. É um investimento naquela árvore. Você veja só o que é uma árvore para uma casa de candomblé, o que significa. Você veja que tem um santo que é árvore. Ossain é dono das folhas, dono das folhas, o botânico, mas o iroco é a folha. Você ser dono é uma coisa, ser o próprio é outra. Então, ele é a árvore. Porque nenhuma folha vem sem a raiz, nenhuma folha vem sem tronco, nenhuma folha vem sem galho. Como é que dá a folha? Ela vem assim? Caíndo do céu? Tudo assim, feito o avião jogou, lá de cima, e vai batendo aqui, batendo ali?

- *Dona Cidália o que significa dizer que você tem que pagar o que você tirou do mato?*

- Não é pagar. Se chama trocar. Venha cá, se você for comprar um Santo Antônio, você vai chegar lá e apanhando a imagem? Então, por que você não vai pegar o Santo Antônio e trazer? Porque ali tem dono. Ali tem a pessoa que fez aquela imagem. A mesma coisa é o mato. O mato tem dono. Como é que você achou tudo ali plantado, aquela folha e vai apanhando como seu? Tá vendo?

- E quem é o dono?

- O dono do mato? Tem muitos donos. Muitos santos dos matos. Agora, as folhas, se sabe que é Ossain o dono das folhas, mas de acordo a história que teve, ele ficava subjugando os outros, os santos tinham que esperar por ele. Um dia veio uma ventania e as folhas saíram voando pelo mundo todo e todo mundo foi apanhando suas folhas e cada santo ficou com suas folhas, pronto. Mas ele é o patrono, ainda é o patrono. Então, a pessoa pega uma folha e joga lá uma moeda, pede licença, né? Não é chegar no mato e papu papu, não... Pede licença, saúda e joga aquela moeda pra poder pegar a folha.

- É esse o sentido da oferenda?

- É pra poder ter valia. Porque tudo no candomblé não pode ser sem o dinheiro. Muitas vezes a pessoa pensa até que... Não... Olha, desde que Cristo foi vendido por trinta dinheiros, tudo no candomblé tem que ser trocado, porque o orixá não quer dever nada a ninguém, não quer ser subalterno a pessoa nenhuma. Então, por isso. Então, se você vai fazer uma obrigação para uma pessoa, você tem que botar o dinheiro no chão. Aquele dinheiro alusivo àquela obrigação quer dizer que o santo não deve nada àquela pessoa. É isso. O santo não gosta de ficar subalterno a ninguém, dever. Por isso a troca, o dinheiro no chão pra botar em troca daquilo que foi feito. E aí dá resultado, porque se uma pessoa chegar aqui e lhe reza, com uma folhinha e lhe reza, e você não botar aquele trocado, aquilo não vale de nada. Não vale de nada aquela reza. Você tem que botar um trocado ali. Em troca daquela reza. E, se a pessoa não cobrar de você, seu mau-olhado vai todo pra cima dela, porque não pagou, não trocou... Então, ela carrega aquilo pra cima dela. Então, tem que botar o dinheiro. Tem gente até que, mesmo quando a pessoa não entende, tira do bolso dele e bota. Mas não passa aquilo sem o dinheiro. Agora, não é o candomblé-comércio. Candomblé-comércio é outra coisa. Candomblé-comércio é aquele que estipula não sei quanto, não sei

quanto... Ai é outra coisa. Eu estou falando da hierarquia e da troca. Tudo se troca, a gente tem obrigação.

- *Conversamos um bocado... cansei a Senhora?*

— Não. (Tudo isso que lhe falei é minha vivência no candomblé.) Eu fui feita com sete anos, já no fim de sete anos, em outubro. Eu fiz oito em fevereiro. Porque eu acho o seguinte: o bolo, ele tem diversas maneiras, ele é redondo, ele é quadrado, ele é enfeitado, ele é assim, assado, mas a massa é a mesma. Repare, tem que levar ovo, tem que levar farinha do reino, tem que levar açúcar. A massa é a mesma. Eu acho que não tem grande, no candomblé não pode haver grande. Grandes são os orixás, é Olorum, é Deus, são os orixás. Eu acho que o candomblé é humildade. É uma religião que veio pra pessoa ser humilde, eu acho que é isso. Veio pra quebrar a natureza: se você é uma pessoa fervorosa, tem que se quebrar; se você é avexada, você tem que esperar; se chega num lugar, você espera um tempão, fica avexada, daqui a pouco se acalma. Eu acho que é isso, viu. Acho que o candomblé depende muito da perseverança. Minha mãe Menininha dizia que santo de candomblé não corre, ele anda devagar. Ele anda devagar. E chega lá! Aí, eu nunca pensei em chegar em um plenário, em um Centro de Convenções, ou num Hotel da Bahia, pra ir pra uma mesa pra falar, pois se eu não tenho segundo grau. Eu não tenho segundo grau. Ali no Hotel da Bahia só tinha cobra, no Hotel da Bahia só tinha cobra, professor. Dr. Cid Teixeira (o maior historiador), Mário Leal, o rapaz da igreja de São Bento, o padre. Então, como é que uma pessoa que não tem o segundo grau vai falar? E fala muito, é aplaudido... Esse dom, eu acho que isso aí o orixá esta fazendo como uma recompensa dos meus anos vividos, com toda a hierarquia e perseverança e disciplina, tá vendo? Com eles, sempre respeitando. Isto tudo que tá se passando na minha vida é uma recompensa dele. Chegou o momento, agora que eu estou na terceira idade, ajuizada. Então, eles me deram esse consentimento de eu ser uma pessoa procurada, as pessoas me procuram pra conversar. Quanta pessoa chega aqui minha filha, avexada, avexada, que quer deixar até o candomblé. Gente que

chega aqui tão decepcionado que diz que vai deixar. E eu consigo. Essa pessoa sai daqui dizendo até que vai pra São Joaquim comprar... Eu digo que isso é uma recompensa muito grande que eu tenho dos orixás, porque não é qualquer pessoa que chega numa mesa daquela pra falar uma coisa que tem tanta importância como o candomblé. Uma cultura que os africanos não deixaram nada escrito. Oxente, muitos não sabiam ler, você vê que só quem não pega papel sou eu. Todo mundo passa papel ... (...)