

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOSÉ GERALDO DAS MERCÊS JÚNIOR

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28/03/2018.



Vitória - ES
2018

JOSÉ GERALDO DAS MERCÊS JÚNIOR

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 28/03/2018.



Trabalho Final de Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de Mestre em
Ciências das Religiões
Programa de Pós-Graduação
Faculdade Unida de Vitória
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera
Pública

Orientador: Dr. David Mesquiati de Oliveira

Vitória - ES
2018

Mercês Júnior, José Geraldo das

Os encantos de ÒSÙN / O ÀSE de suas ervas usadas no candomblé
KÉTU-NÀGÓ / José Geraldo das Mercês Júnior. -Vitória: UNIDA /
Faculdade Unida de Vitória, 2018.

ix, f. 76; 31 cm.

Orientador: David Mesquiati de Oliveira

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

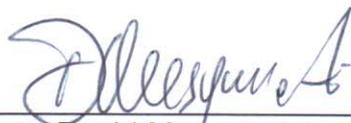
Referências bibliográficas: f. 73-76

1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Religiões africanas. 4. Candomblé. 5. Religião afro-brasileira. 6. Kétu-Nàgó. 7. Etnobotânica. 8. Plantas e rituais sagrados. - Tese. I. José Geraldo das Mercês Júnior. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

JOSÉ GERALDO DAS MERCÊS JUNIOR

OS ENCANTOS DE ÒSÙN: A ETNOBOTÂNICA E O ÀSE DE SUAS ERVAS
USADAS NO CANDOMBLÉ KÉTU-NÀGÓ

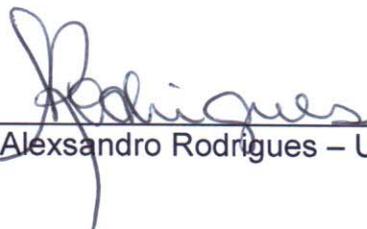
Dissertação para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das
Religiões no Programa de Mestrado
Profissional em Ciências das
Religiões da Faculdade Unida de
Vitória.



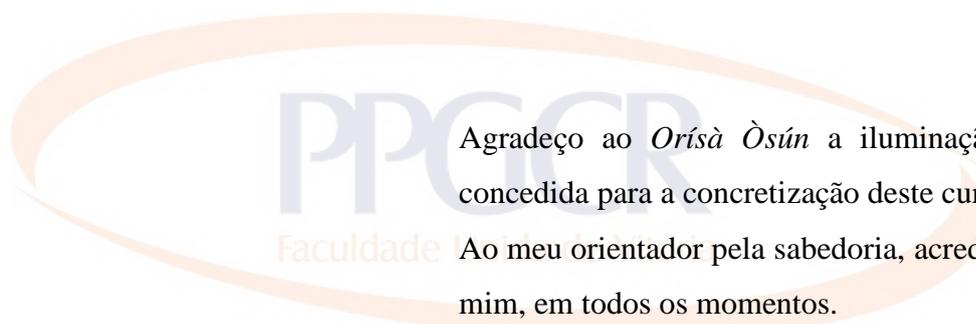
Doutor David Mesquiati de Oliveira – UNIDA (presidente)



Doutor Julio Cezar de Paula Brotto – UNIDA



Doutor Alexandro Rodrigues – UFES



Agradeço ao *Orísà Òsún* a iluminação a mim concedida para a concretização deste curso.

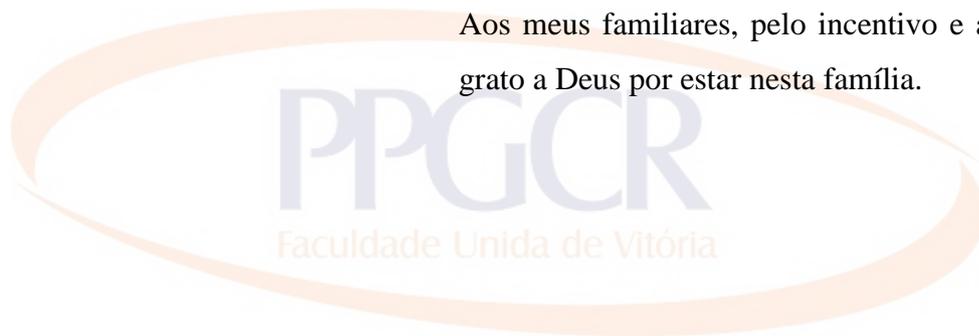
Ao meu orientador pela sabedoria, acreditando em mim, em todos os momentos.

Aos amigos, compartilho com vocês minha alegria e meu muito obrigado!

Uma dedicação especial a quem muito me ajudou e esteve ao meu lado: Aos meus filhos de Santo, que sempre estiveram ao meu lado torcendo pela minha vitória.

Ao meu *Bábàlorísà* Pai Nelson Ty Yemonjá e o *Àse Gantois*.

Aos meus familiares, pelo incentivo e apoio, sou grato a Deus por estar nesta família.



[...] Ósanyín, senhor da cura e do Àse das folhas! Que os obstáculos e entraves sejam afastados dos meus caminhos; que as encruzilhadas da vida sejam livres e abençoadas; Senhor das Folhas! Que no outono as folhas protejam meus caminhos; que na Primavera as folhas enfeitem meu destino; que no inverno as folhas aqueçam minha jornada; que no verão as folhas alegrem minha vida (Raízes Espirituais).



RESUMO

Este estudo é uma abordagem a respeito do *Orísá Òsùn* e da importância de suas ervas para o Candomblé *Kétu-Nàgó*. Como forma de problematização da pesquisa, delimitou-se o seguinte questionamento: Qual a importância do *Orísá Òsùn* e da etnobotânica do *Àse* de suas ervas usadas no Candomblé? Como esse conhecimento das plantas podem contribuir para se conhecer melhor as religiões de Matriz Africana? O objetivo geral é identificar o uso das ervas no Candomblé e compreender a relação com o *Orísá Òsùn*. Os objetivos específicos são: analisar as ervas do *Orísá Òsùn*; conhecer o sagrado do *Orísá Òsùn* e sua ligação ao seu elemento principal “água”; caracterizar as folhas do *Orísá Òsùn*; apresentar a importância da etnobotânica no culto das folhas no Candomblé de *Kétu-Nàgó*, identificando que as plantas além de serem utilizadas para encantamentos possuem seus valores fitoterápicos; e, compreender a etnobotânica das ervas do *Orísá Òsùn* usadas no Candomblé. Em relação ao quadro metodológico, além da pesquisa bibliográfica, tem uma pesquisa de campo por meio de questionário respondido por adeptos do Candomblé *Kétu-Nàgó*. Registra-se a importância e os tipos das folhas mais usadas no culto desse *Orísá*. A pesquisa iniciou-se com estudo bibliográfico e entrevistas a adeptos da religião *Kétu-Nàgó*. A partir dessas entrevistas foi possível mapear as ervas mais usadas do *Orísá Òsùn* nos rituais sagrados e comparou-se com os estudos de Pierre Verger (*éwe*). Registrou-se, assim, a ação atribuída às plantas, a palavra atuante, as receitas medicinais e as mágicas de cada folha do *Òrìsà Òsùn*. As conclusões evidenciaram que as folhas são indispensáveis nas funções, cada símbolo tem seu sentido e uso e diferentes propriedades. Os verdes sagrados das folhas representam o ciclo da vida e da morte, e até mesmo por intermédio do saber tradicionais membros da comunidade preservam a vida e o sagrado prestos na natureza.

Palavras Chave: Religiões Africanas. Candomblé. *Kétu-Nàgó*. Etnobotânica.

ABSTRACT

This study is an approach regarding the Orísá Òsùn and the importance of its herbs for Candomblé Kétu-Nàgó. As a way of problematizing the research, the following question was delimited: What is the importance of Orísá Òsùn and of the ethnobotany of the Seed of its herbs used in Candomblé? How can this knowledge of plants contribute to a better understanding of African Matrix religions? The general objective is to identify the use of herbs in Candomblé and to understand the relationship with Orísá Òsùn. The specific objectives are: to analyze the herbs of Orísá Òsùn; to know the sacred of Orísá Òsùn and its connection to its main element “water”; characterize the leaves of Orísá Òsùn; to present the importance of ethnobotany in the cult of leaves in the Candomblé de Kétu-Nàgó, identifying that plants besides being used for spells have their phytotherapeutic values; and, to understand the ethnobotany of Orísá Òsùn herbs used in Candomblé. Regarding the methodological framework, in addition to the bibliographical research, has a field survey through a questionnaire answered by Candomblé Kétu-Nàgó supporters. The importance and types of the leaves most used in the cult of this Orísá is registered. The research began with a bibliographical study and interviews with adherents of the Kétu-Nàgó religion. From these interviews it was possible to map the most used herbs of the Orísá Òsùn in the sacred rituals and it was compared with the studies of Pierre Verger (éwe). The action attributed to plants, the operative word, the medicinal recipes and the magic of each leaf of the Orísá Òsùn were thus recorded. The conclusions showed that leaves are indispensable in functions, each symbol has its meaning and use and different properties. The sacred greens of the leaves represent the cycle of life and death, and even through the traditional knowledge members of the community preserve life and the sacred fast in nature.

Keywords: African Religions. Candomblé. Kétu-Nàgó. Ethnobotany.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - A quanto tempo você é candomblecista	50
Quadro 2 - Como você conheceu o Candomblé	53
Quadro 3 - Você conhece as ervas de <i>Òsùn</i> ? Quais?.....	55
Quadro 4 - Utiliza as ervas para resolver os problemas da vida?	62
Quadro 5 - Você poderia contar algumas situações de problemas resolvidos?	63
Quadro 6 - Para quais situações mais se procuram as ervas de <i>Òsùn</i> ?	65
Quadro 7 - Que <i>Àse</i> seriam transmitidos pelas ervas?.....	65
Quadro 8 - Como colher essas ervas sem degradar o meio ambiente e seguindo a religião?...	67
Quadro 9 - Para você o que significa <i>Kò sí Ewé Kò sí Òrìsà</i>	68



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O CANDOMBLÉ NO BRASIL.....	15
1.1 A oralidade religiosa: <i>Kò sí Ewé Kò sí Òrìsà</i>	15
1.2 O uso das folhas no Candomblé.....	17
2 ERVAS DO CANDOMBLÉ.....	26
2.1 Cultura e religião no Candomblé.....	27
2.2 Símbolos, sagrado, sentido e disposições culturais.....	29
3 A UTILIZAÇÃO DAS ERVAS NO CANDOMBLÉ <i>KÉTU-NÁGÓ</i> :.....	43
3.1 O uso das ervas.....	45
3.2 A etnobotânica.....	46
3.3 Aspectos Metodológicos.....	47
3.4 Resultados e discussão.....	49
CONCLUSÃO.....	71
REFERÊNCIAS.....	73
GLOSSÁRIO.....	77
APÊNDICE 1 - QUESTIONÁRIO DAS ENTREVISTAS.....	79
APÊNDICE 2 - ERVAS SAGRADAS.....	81

INTRODUÇÃO

A organização dos estudos sobre a religião afro-brasileira está condicionada pela necessidade primordial de procurar estabelecer quais fenômenos devem ser considerados como religiosos, isto é, traçar uma linha de demarcação preliminar entre fenômenos religiosos e não-religiosos, o que, porém, não se dá sem uma definição histórica, objetiva e nominal da religião em si. Convém salientar, neste lugar, a importante diferença que distingue a definição preliminar de religião da determinação do fato social religioso. Até aqueles sociólogos que não querem discutir a tese, segundo a qual a sociedade seria o valor supremo ou a fonte primária dos valores, sustentam que é na vida e pela vida em sociedade que os valores humanos se determinam¹. Neste cenário, os símbolos surgem como forma de expressão de uma determinada cultura, eles atingem onde nem sempre as palavras conseguem fazê-lo.

Diante deste contexto, surgem as religiões afro-brasileiras como o Candomblé. Assim, como forma de problematização da pesquisa, delimitou-se o seguinte questionamento: Qual a importância do *Òrísà Ósùn*² e o *Àse* de suas ervas³ usadas no Candomblé *Kétu-Nàgô*? Como esse conhecimento das plantas pode contribuir para se conhecer melhor as religiões de matriz africana? de Vitória

A relevância científica do estudo se justifica ainda devido ao fato de mostrar que a religião tem sido amplamente discutida pelos intelectuais, que vêm apontando para as transformações do campo religioso. Vale ressaltar que ainda que fossem demonstradas todas as religiões, embora independentes quanto às suas origens, todas teriam o mesmo princípio, o mesmo fundo; brevemente: “na realidade uma única e mesma coisa. Pode-se deixar as suas ilusões caras e a seus métodos que estimariam desde agora, estas duas questões reguladas por uma afirmativa”⁴.

A religião, ao contrário do que possa parecer, não é algo fácil de se definir. Muitos são os aspectos que envolvem tal caracterização. Durante séculos, os animais conseguiram

¹ CANEVACCI, M. *Culturas extremas, mutações juvenis nos copos das metrópoles*. Rio de Janeiro: DP& A. 2005. p. 27.

² Preferiu-se utilizar neste texto as expressões próprias do Candomblé no idioma africano ioruba. Oxum (do iorubá *Òşun*) é a orixá do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Foi a segunda mulher de Xangô, mas viveu também com Ogum, Exu, Orunmilá e Oxóssi, de acordo com vários mitos.

³ A etnobotânica é o estudo das relações entre povos e plantas, considerando o seu manejo, percepção e classificação deste recurso vegetal para as diferentes sociedades. O termo etnobotânica foi utilizado pela primeira vez pelos biólogos europeus em 1985, para designar o uso das plantas por povos nativos. O âmbito do estudo etnobotânico tem se ampliado atualmente, a fim de englobar as relações entre plantas e a cultura humana.

⁴ CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003. p. 32.

sobreviver por meio da adaptação física. Todas suas características tais como: garras, habilidade de confundir-se com o terreno são manifestações de corpos maravilhosamente adaptados à natureza ao seu redor⁵. No Candomblé ocorre a transmissão oral do conhecimento, a partir de estereótipos verbais transmitido de gerações para gerações, muitas vezes de pais para filhos. A presente pesquisa tem especial importância para a divulgação/valorização do legado cultural proveniente da África que recebemos desde o Século XVI, pois além de ampliar o conhecimento que temos dessa cultura, supõe um novo olhar sobre a história da mitologia Africana. A pesquisa tem como estudo o *Àse* das ervas de *Òsùn* no *Candomble Kétu - Nàgó*, sendo uma das nações que muito contribuíram como fator histórico no Candomblé do Brasil, de onde vieram muitos conhecimentos. Além da ciência humana o projeto vai permitir adentrar no universo simbólico afro-brasileiro. O presente trabalho buscará registrar os mitos do Candomblé e contribuir para o registro das tradições orais. Além de conhecer a mitologia das plantas nos *yorubás*⁶, vamos associá-las a sua eficiência etnológica que ajudará melhor compreender vários aspectos da prática religiosa e das representações simbólicas do Candomblé de *kétu*⁷.

O tema *Òrìsà Òsùn*, de suas ervas usadas no Candomblé *Kétu Nágò* é muito interessante por evidenciar as características da religião e ao mesmo tempo, o fato de que a religião afro faz parte da cultura brasileira e estabelece relação com uma vasta quantidade de pessoas adeptas e praticantes que por vezes são discriminadas socialmente.

O Candomblé é uma religião afro-brasileira que cultua *Òrìsà*. Os *Òrìsàs* são deuses das nações *Yorubás*. O Candomblé chegou ao Brasil entre os séculos XVI e XVII, com os escravos vindos da África ocidental. Os portugueses julgavam esses cultos feitiçarias e os proibiam a sua prática. Para evitar repressão, os escravos passaram a associar os *Òrìsàs* a santos católicos, o que acabou, com o tempo, gerando o sincretismo religioso típico do Brasil.

O objetivo geral é identificar o uso das ervas no Candomblé *Kétu-Nàgó* e compreender a relação com o *Òrìsà Òsùn*. Os objetivos específicos são: analisar as ervas do *Òrìsà Òsùn*; conhecer o sagrado do *Òrìsà Òsùn* e sua ligação ao seu elemento principal “água”; caracterizar as folhas do *Òrìsà Òsùn* levando em consideração os aspectos: forma, cor, cheiro, textura e habitat; apresentar a importância no culto das folhas no Candomblé de

⁵ ORO, Ari Pedro. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 45.

⁶ Os iorubás, iorubas, iorubanos ou nagôs (em iorubá: *Yorùbá*) constituem um dos maiores grupos étnicolinguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região. Trata-se do segundo maior grupo étnico na Níéria, correspondendo a aproximadamente 21% da sua população total.

⁷ Ketu ou Queto é uma região da República do Benim. Localiza-se ao redor da cidade de Kétou. Foi uma das mais antigas capitais dos iorubás.

Kétu-Nàgó, identificando que as plantas além de serem utilizadas para encantamentos possuem seus valores fitoterápicos; e, compreender a *o uso* das ervas do *Òrìsà Òsùn* usadas no Candomblé *Kétu-Nàgó*. Em se tratando das religiões de matriz afro brasileiras, entende-se que do ponto de vista da pesquisa sobre as religiões, o conceito de sagrado presente na *koinê* fenomenológica possui um viés normativo que não pode ser validado epistemologicamente e, de novo, revela o substrato protestante do conceito⁸. Nas palavras de Otto:

O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais. Contra todo sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém é preciso afirmar com todo o rigor que em ambos os aspectos se tratam de uma categoria estritamente a priori.⁹

Semelhantemente, o conceito de sagrado permite a entrada de uma afirmação “teológica”, pois a frase “o sagrado existe” equivale a “Deus existe” e restringe o conceito ao âmbito das religiões teístas.¹⁰ Mundicarmo Ferretti em seu texto relata que:

Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras quando afirma que: As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas.¹¹

A religião dos afrodescendentes, surge no Brasil de um processo proveniente de um confronto de valores luso e afro-brasileiros e não como uma fusão de elementos diferenciados. É uma criação, uma construção do novo¹². A partir de estudos bibliográficos é possível conhecer *Òsùn* como uma Deusa dos *yorubás* e como se reporta no novo mundo. Citaremos a presença desse *Òrìsà* como fator histórico do Candomblé. Abordaremos a origem do Candomblé no Brasil e os primeiros terreiros de *ketu*.

O primeiro passo é a partir do *itam* de *Ossayín* cujo título é: “*Ossayín dá uma*

⁸ OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 34.

⁹ OTTO, 2007, p. 150.

¹⁰ USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião; cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 40.

¹¹ FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (Orgs.). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 123.

¹² SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Multiculturalismo e religiões afro-brasileiras: o exemplo do candomblé. *Rever*. São Paulo: PUCSP, mar. 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm>. Acesso em: 10 fev. 2016. p. 1-7.

folha para cada “*Òrìsà*”¹³. A partir das idéias do *itam*, será abordado o segundo passo em que *Ossayìn* dá uma erva a cada *Òrìsà* e orienta seus *áses* e *ofós*, ou seja, suas cantigas de encantamento e como usá-las corretamente “*babalossayìn*”¹⁴. A partir desses dados destaca-se o “*kò sí ewé kó sí Òrìsà*”, em que descreveremos o poder das ervas e que sem elas não teria culto. Sendo assim, os rituais de raízes dos *Òrìsàs Yorubás* são caracterizados por ser um ritual de proteção de *Ossayìn*. No terceiro momento, podemos mostrar que cada *Òrìsà* recebeu suas folhas de acordo com os elementos do seu sagrado.

Com base no *itam de Ossayìn*, a partir dessa ideia, escolhemos elementos na natureza e iremos reportar os tipos de ervas que o *Òrìsà Òsùn* recebeu, ainda com embasamentos bibliográficos, comparar ao seu local sagrado, o seu elemento constituinte e assim poder iniciar às análises fitológicas de suas folhas usadas no Candomblé de *Kétu*. Em relação ao quadro metodológico, além da pesquisa bibliográfica, haverá uma aplicação de um questionário a adeptos da religião de Candomblé *Kétu-Nàgó*. As entrevistas são [...] “caracterizado pelo estudo profundo e exaustivo de um ou de poucos objetos, de maneira a permitir o seu conhecimento amplo e detalhado, tarefa praticamente impossível mediante aos outros tipos de delineamentos considerados”¹⁵.

A partir de entrevistas e gravações, assim como fotografias registra-se a importância e os tipos das folhas mais usadas no culto desse *Òrìsà*. A aplicação do questionário iniciou-se com o direcionamento de pessoas integradas na religião e visita técnica as casas de adeptos. A partir dessas entrevistas foi possível mapear as ervas mais usadas do *Òrìsà Òsùn* nos rituais sagrados e compararmos à biografia de Pierre Verger (*éwe*). Registrou-se, assim, a ação atribuída às plantas, a palavra atuante, as receitas medicinais e as mágicas de cada folha do *Òrìsà Òsùn*.

A fim de ser melhor compreendido o estudo foi estruturado em três capítulos. O primeiro aborda Candomblé no Brasil, enfatizando-se a oralidade religiosa: “*kò sí ewé kó sí Òrìsà*”; os símbolos sagrados: mitologia, realidade e simbolismo e o uso das folhas no Candomblé. O destaque do segundo capítulo é a *etnobotânica* do Candomblé. O capítulo faz uma apresentação da cultura e religião no Candomblé; e mostra ainda os símbolos, sagrado sentido e disposições culturais. Por fim, o terceiro capítulo trata da utilização das ervas no candomblé, apresentando um resultado de um questionário. A ênfase deste

¹³ PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *RBCS*. v. 16 n. 47, out. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2017. p. 1-9.

¹⁴ PRANDI, 2001, p. 27

¹⁵ GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008. p. 58.

capítulo está direcionada para: o uso das ervas do *Òrìsà Òsùn do Candomblé Kétu-Nágó*; assim como o estudo da etnobotânica; os aspectos metodológicos; e os resultados e discussão.

O presente trabalho propõe mostrar um pouco da riqueza simbólica e tradições expressas especificamente pelas populações da África Ocidental, compreendidos como *Kétu-Nágò*, localizados na Nigéria ao sul e centro de *Daomé*, suas etnologias são de tradição *Yorubás*. As casas de Candomblé de *Ketú* vivenciam essa riquíssima tradição, hoje, preservados em uma religião tradicional de “terreiros” representados em comunidades que vivem um dinamismo e vitalismo da simbologia sagradas dos *Nágòs* que estão ligados aos ritos sagrados. A presente pesquisa não se pretende discutir fundamentos religiosos, não norteamos como objetivo ensinar ritualísticas do candomblé, mas sim mostrar a riqueza cultural deixada pelos nossos ancestrais e apontar que as tradições e costumes desse povo *Yorubá* pode colaborar para o bem-estar da humanidade.

No decorrer da presente pesquisa ocorre-se uma dinâmica descrição de palavras *yorubás*, pelo fato de se tratar de língua pátria, e o idioma usado por grupos de pessoas naturais da Região Oeste da Nigéria, ou seja, é uma tradição oral e ortográfica de uma língua preservada nos rituais sagrados do Candomblé *Kétu-Nágò*. Esse idioma é tonal, dependendo da acentuação das palavras, a mesma pode ter vários significados em uma mesma grafia. As palavras presentes no corpo do trabalho tornam-se uma forma de conhecer a rica tradição oral dos *Nágòs*, assim como o valor da religião em preservar esse legado para os estudos afro-brasileiros.

A pesquisa adentrou na interpretação símbolos-signos das ervas do *Òrìsà Òsùn*, permitindo conhecer alguns ritos religiosos. Para melhor interpretação desses símbolos e o seu significado funcional e dinâmico as *ewés* (folhas) citadas na dissertação estão representadas por imagem em anexo.

1 O CANDOMBLÉ NO BRASIL

Em se tratando do Candomblé no Brasil, é importante mencionar que as religiões afro-brasileiras, são criadas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos. Observa-se que vários dos conceitos básicos que dão suporte à organização da religião dos *Òrìsàs* em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados. Desta maneira, vários aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser melhores compreendidos quando se consideram as noções básicas de origem africana que os fundamentam.

Nas palavras de Prandi, o Candomblé de que trata o presente texto é a religião dos *Òrìsàs* formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos *Yorubás*, ou *Nàgós*, com influências de costumes trazidos por grupos *fons*, aqui denominados *jejes*, e residualmente por grupos africanos minoritários¹⁶. O Candomblé *Yorubá*, ou *jeje-nàgó*, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades *yorubanas*, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de Candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou-lhe emprestando o nome: *Kétu*, *ijexá*, *efã*¹⁷.

Diante deste contexto, o primeiro capítulo do estudo pretende abordar uma apresentação do Candomblé, destacando tópicos relevantes para compreensão como: apresentação da oralidade religiosa: “*kò sù ewè kò sù òrìsà*”; identificação dos símbolos sagrados: mitologia, realidade e simbolismo; e caracterização do uso das folhas no Candomblé.

1.1 A oralidade religiosa: *kò sù ewè kò sù òrìsà*

A tradição oral, constitui em um patrimônio cultural e manifestação religiosa do Candomblé, os saberes dessas comunidades tradicionais religiosas foram trazidos por sacerdotes Africanos, que vieram nas condições de escravos de diversas partes do continente da África. A memória da oralidade é um fenômeno religioso nos terreiros de Candomblé, onde a língua *Yorubá* está presente em todo universo da religião *Ketu nàgó*. A

¹⁶ PRANDI, 2001, p. 2.

¹⁷ SILVEIRA, Renato da. *Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá*: processo de constituição do Candomblé da Barroquinha, 1764-1851. In: *Revista Cultura*, Vozes, Petrópolis, v. 94, n. 6, 2000. p. 80-101.

oralidade no Candomblé parte para um aprendizado de processo de construção de que servem de fundamentos que são revelados de geração para geração, que nos mantêm ligados a ancestralidade. No Candomblé a tradição oral são invocações em que as palavras se transformam em *Àse*. Bakhtin¹⁸ afirma que nenhuma palavra é neutra, toda ela está sempre carregada de historicidade e de uma experiência social, é sempre fruto da expectativa daquele que anuncia em torno de uma “plateia social”. Desta maneira, é sempre dialógica, carregada de intenções e de tensões. Sendo que as comunidades tradicionais, mantêm vivas a oralidade, para manter vivos seus costumes e identidades¹⁹.

Dentre as diversidades de símbolos religiosos, as folhas (*ewé*) destacam-se pelo seu poder de alta magia. Para serem usadas no culto são indicadas pelos sacerdotes mestres aos discípulos. Os Babalorixás e pessoas com cargos de *bábàlossanyín* indicam a folha que será usada com eficácia para o tratamento espiritual e material.

São os terreiros de Candomblé, em particular àqueles vinculados à tradição *nagôketu* na Bahia, que melhor vão encarnar este papel de ‘fiel depositário’ da herança civilizacional africana no Brasil. Iniciar-se numa dessas casas torna-se, portanto, o equivalente a reencontrar-se com a própria herança africana preservada em solo brasileiro. Para esse novo movimento negro, a religião afro-brasileira é importante por várias razões: ela contribui para unificar a ‘etnia’; desempenha papel revolucionário ao opor seus próprios valores aos da religião dos brancos; permite ao negro reatar com seu passado, uma vez que soube preservar seus mitos e seus heróis; e é uma das principais fontes de inspiração para os projetos políticos do movimento negro.²⁰

Como se percebe, o Candomblé é uma das importantes religiões apresentadas ao Brasil, de origem africana. É uma religião que atua, através da utilização de rezas, banhos, trabalhos espirituais, consulta a *Òrìsàs* e principalmente através da utilização de folhas medicinais. Se para a medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, para os *Yorubás* o conhecimento dos *ofós*, encantações pronunciadas no momento da preparação das receitas e transmitidas oralmente, é o que é essencial.

Especificamente a partir de estudos bibliográficos vamos conhecer *Òsùn* como uma Deusa dos *Yorubás* e como se reporta no novo mundo. Citaremos a presença desse *Òrìsà* no sincretismo como fator histórico do Candomblé. Abordaremos a origem do Candomblé no Brasil e os primeiros terreiros de *Kétu*. O primeiro passo é a partir do *itam*

¹⁸ BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem-problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 23.

¹⁹ BAKHTIN, 2002, p. 23.

²⁰ CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, Pallas, 2004. p. 314.

de *Ossayín* cujo título é “*Ossayín dá uma folha para cada Òrìsà*” do autor Reginaldo Prandi²¹. A partir das ideias do *itam*, será abordado o segundo passo em que *Ossayín* dá uma erva a cada òrìsà e orienta seus Àses e ofós, ou seja, suas cantigas de encantamento como usá-las corretamente “*babalossayín*”²².

É importante citar que “*kò sí ewé kò sí òrìsà*” é o poder das ervas e sem elas não tem culto, sendo assim, os rituais de raízes dos Òrìsàs Yorubás é um ritual de proteção de *Ossayín*. No terceiro momento podemos citar que cada Òrìsà recebeu suas folhas de acordo com os elementos do seu sagrado. Por fim, com base no *itam* de *Ossayín*, a partir dessa ideia, escolhemos elemento na natureza e vamos reportar os tipos de ervas que o Òrìsà Òsùn recebeu, ainda com embasamentos bibliográficos e comparar ao seu local sagrado, o seu elemento constituinte.

1.2 O uso das folhas no Candomblé

Em se tratando da tradição religiosa afro-brasileira, essa agrega importantes contribuições para a sociedade brasileira, principalmente no que tange ao uso e preservação das matas, se opondo à filosofia da dominação tão disseminada pela sociedade ocidental, onde a função do homem é subjugar toda a natureza, apenas servindo-se dela. Essa cultura africana no Brasil enriqueceu o conhecimento sobre ervas na sociedade, o seu contato com outras culturas como os povos indígenas e europeus, criou um complexo e diversificado saber sobre folhas²³.

Além disso, o intercâmbio Brasil e África corroborou para a presença em território brasileiro de muitas espécies de vegetais de origem africana ou asiática. É inquestionável a importância que as plantas têm em todas as culturas e em todas as épocas. Quer seja para a alimentação, para a cura de doenças ou para rituais religiosos. Dentro da mística do Candomblé, religião de tradição africana de culto aos Órìsàs, conhecer as folhas faz parte do fundamento religioso e da ligação homem – natureza – divindade²⁴.

Quando os Candomblés basicamente se localizavam em território rural, havia uma preocupação e a possibilidade de se manter no próprio terreiro um “espaço mato”; no

²¹ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 23.

²² PRANDI, 2001, p. 23.

²³ BOTELHO, Pedro Freire. *EWÉ AWO: O segredo das folhas no candomblé da Bahia*. In: *Educação, Gestão e Sociedade: Revista da Faculdade Eça de Queiros*, a. 1, n. 4, dez. 2011, p. 43-26. Disponível em <www.faceq.edu.br/regs>. Acesso em: 3 mai. 2017.

²⁴ BOTELHO, 2011, p. 43.

entanto o terreiro ao qual nos ocupamos e a maioria dos terreiros atuais, se localizam em grandes centros urbanos impossibilitando a existência de uma roça no próprio terreiro²⁵. O Candomblé está hoje, no centro da cidade. Ao lado, muitas vezes de lojas e outros estabelecimentos comerciais, perto de hospitais, vizinho de templos pentecostais ou mesquitas, etc. É verdade, também que, os terreiros foram fundados em décadas anteriores na região periférica da cidade, mas hoje, foram alcançados pelo progresso advindo da urbanização, obrigando-os às novas redes de vizinhança e novos comportamentos²⁶. O Candomblé ao longo dos anos sofreu transformações movidas pela dinâmica da modernidade, pela sociedade de mercado, exigência do tempo cartesiano e ocidental. Muitos dos rituais foram se acomodando a essas exigências, como o horário das cerimônias, devido à violência urbana ou ao incômodo aos vizinhos dos terreiros²⁷.

Devido os intercâmbios culturais, não devemos pensar o Candomblé com classificações estáticas e rígidas das nações que as formaram, mas devemos entender que mesmo entre as nações africanas, ocorreu um processo de trocas simbólicas e de saberes que se materializam nos cantos, cores, comidas e nas mais diversas expressões dessa religião que se podem observar influências de vários lugares e de diferentes povos africanos e também indígenas.

Entre os anos 1920 e 1930 segundo Braga, a perseguição aos terreiros de Candomblé foi muito intensa e marcada por forte violência²⁸. Nesse período, a instalação desses templos nos lugares mais periféricos e afastados da cidade, foi também uma saída para fugir do seu extermínio. O combate à cultura africana seguiu a lógica do desenvolvimento²⁹; combatiam a cultura africana em nome da civilização. Nesse conceito de civilização, estava presente a ideia de progresso que usava como modelo a França e a Inglaterra.

Sobre essa realidade do Terreiro, e as adaptações que a religião teve que sofrer, destacamos o acesso às folhas. Muitas vezes pela falta de espaço para manter “o mato da casa”, é preciso recorrer aos mercados, feiras, ou hortas comunitárias para se conseguir as folhas necessárias para os rituais religiosos. Todo esse cuidado é observado no cotidiano do terreiro, desde a obtenção das folhas, a preocupação com a pessoa que cuidará delas, a

²⁵ BOTELHO, 2011, p. 44.

²⁶ SILVA, Vagner Gonçalves Da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 170.

²⁷ BOTELHO, 2011, p. 44.

²⁸ BRAGA, Júlio. *Oritamejí: O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000, p. 34.

²⁹ REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano. É escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 2008. p. 37.

forma de guardá-las entre outras.

Dessa forma, preferimos explicitar essas transformações através do conceito de Nestor Garcia Canclini, uma vez que envolve um universo cultural mais amplo incluindo o sincretismo, a mestiçagem e outras mesclas interculturais. Para o autor, as culturas híbridas constituem a modernidade e lhe dão seu perfil específico. É preciso reunir saberes parciais das disciplinas que se ocupam da cultura para elaborar uma interpretação mais plausível das contradições³⁰.

O Candomblé baiano, que proliferou por todo o Brasil, tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado “*Xangô*”, sendo a nação *egba* sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação *oió-ijexá*³¹. Outra variante *yorubá*, está fortemente influenciada pela religião dos *voduns daomeanos*, é o *tambor-deminas* e os *nagôs do Maranhão*. Além dos Candomblés *yorubás*, há os de origem banta, especialmente os denominados Candomblés Angola e Congo, e aqueles de origem marcadamente *fom*, como o *jeje-mahim* baiano e o *jeje-daomeano* do tambor-de-minas maranhense³².

Foram principalmente os candomblés baianos das nações queto (iorubá) e angola (banto) que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje ser encontrados em toda parte. O primeiro veio a se constituir numa espécie de modelo para o conjunto das religiões dos orixás, e seus ritos, panteão e mitologia são hoje praticamente predominantes. O candomblé angola, embora tenha adotado os orixás, que são divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem iorubá, desempenhou papel fundamental na constituição da umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Hoje, todas essas religiões e nações congregam adeptos que seguem ritos distintos, mas que se identificam, nos mais diversos pontos do país, como pertencentes a uma mesma população religiosa, o chamado povo-de-santo, que compartilha crenças, práticas rituais e visões de mundo, que incluem concepções da vida e da morte. Terreiros localizados nas mais diferentes regiões e cidades interligam-se através de teias de linhagens, origens e influências que remetem a ascendências que convergem, na maioria dos casos para a Bahia, e que daí apontam, no caso das nações iorubás, para antigas e, às vezes, lendárias cidades hoje situadas na Nigéria e no Benim.³³

Desde que o Candomblé se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social, grande parte dos seguidores, ou a maior parte em muitas regiões do Brasil, é de adesão recente, não tendo tido anteriormente, nem mesmo no âmbito familiar, maior contato com valores e

³⁰ CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1998. p. 45.

³¹ PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec. 2001, p. 56.

³² PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 32.

³³ PRANDI, 2001, p. 44.

modos de agir característicos dessa religião. Na maioria dos casos, aderir a uma religião também significa mudar muitas concepções sobre o mundo, a vida, a morte³⁴.

O novo adepto do candomblé, ao frequentar o terreiro, o templo, e participar das inúmeras atividades coletivas indispensáveis ao culto, logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo. Ele terá que ser ressocializado para poder conviver com coisas que, nos primeiros contatos, lhe parecerão estranhas e desconfortáveis.

Ele tem de aprender que tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas, que podem ser completadas antes ou depois de outras, dependendo de certas ocorrências, entre as quais algumas imprevisíveis, o que pode adiantar ou atrasar toda a cadeia de atividades.³⁵

Num terreiro de Candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se no terreiro noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite”. Não é costume fazer referência e nem respeitar a hora marcada pelo relógio e muitos imprevistos podem acontecer³⁶.

“A contagem dos dias e das semanas era praticada em função de cada evento, de modo que a mulher era capaz de controlar a duração de sua gestação, assim como o homem contava o desenrolar dos seus cultivos, mas sem datação”³⁷. Os *yorubás* tradicionais consideravam duas grandes estações, uma chuvosa e outra seca, separadas por uma estação de fortes ventos, de modo que cada ano podia durar alguns dias a mais ou a menos, dependendo do atraso ou adiantamento das estações, mas isso não importava, uma vez que os dias não eram contados. Os anos passavam como passavam as semanas e os dias, num fluir repetitivo, não se computando aritmeticamente cada repetição³⁸.

Os afrodescendentes assimilaram o calendário e a contagem de tempo usados na sociedade brasileira, mas muitas reminiscências da concepção africana podem ser encontradas no cotidiano dos Candomblés. A chegada de um novo *odúm* (ano novo), é

³⁴ PRANDI, 2001, p. 43.

³⁵ PRANDI, 2001, p. 45.

³⁶ PRANDI, 2001, p. 45.

³⁷ ELLIS, A. B. *The yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. 2. ed. Londres: Pilgrim, 1974. p. 36.

³⁸ ELLIS, 1974, p. 2.

festejada com ritos oraculares para se saber qual *òrìsà* o preside, pois, cada ano vê repetir-se a saga do *òrìsà* que o comanda: será um ano de guerra, se o *òrìsà* for um guerreiro, como Ogúm, de fartura, se o *òrìsà* for um provedor, como *òsòòsì*, será de reconciliações, se for de um *òrìsà* da temperança, como *Yemojá*, e assim por diante. O *Àsè*, constituiu-se num rito semanal e/ou anual de limpeza e troca das águas dos altares dos *òrìsàs*. Cada dia da semana, é dedicado a um ou mais *òrìsàs*, sendo cada dia propício a eventos narrados pelos mitos daqueles *òrìsàs*, por exemplo, a quarta-feira é dia de justiça porque é dia de *Sángò*³⁹.

As grandes festas dos deuses africanos adaptaram-se ao calendário festivo do catolicismo por força do sincretismo que, até bem pouco tempo, era praticamente compulsório, mas o que a festa do terreiro enfatiza é o mito africano, do *òrìsà*, e não o do santo católico⁴⁰. Palavras silêncios e segredos se complementam numa estrutura reveladora de hierarquias fundamentadas na senioridade, isto é, na experiência e no saber obtido através da observação e do compromisso, onde o tempo determina o momento de desvendar os segredos, por isso, a vida no terreiro é de escuta, segredos e aprendizados. “[...] O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de *Àse*”⁴¹.

Essas vibrações são desenvolvidas na complexa relação *òrìsà* – natureza – homem. Os *Òrìsàs* que são as representações das forças da natureza têm nas folhas um princípio que está associado aos quatro elementos, as *ewé afééfé* – folhas de ar, as *ewé iná* – folhas de fogo; as *ewé omí* – folhas de água; as *ewé ilè* – folhas de terra. Por isso cada *òrìsà* tem características próprias e folhas que o identificam. O ser humano nessa relação se torna receptor de toda energia do *òrìsà* e da natureza. O terreiro vivencia todas essas cosmologias através dos mitos e ritos, a presença das folhas converge para esse universo de relações⁴².

A *Etnobotânica* no Candomblé possui critérios de classificação, além de oferecer a oportunidade de conhecer o nome científico das plantas e seus valores fitoterápicos. No Candomblé é obrigatório realizar seus encantamentos, ou seja, seus *ofós*.

Na religião dos *orixás*, *Ossaim* é o *orixá* da saúde, conhecedor das folhas curativas e das ervas litúrgicas. Este *orixá* segundo Pierre Verger e originário de Irão, atualmente na Nigéria, perto da fronteira com o ex-Daomé, e também é conhecido por *Babá Ewé*, isto é ‘folha’. Por ele descobrir primeiro o segredo das folhas, e para que elas servem, que energia elas trazem, ele é praticamente um rei. Assim como *lemanjá* é a rainha da água salgada, *Oxum* da água doce, ele no cultivo das folhas é rei, e todo os *orixás* precisam das folhas. Desse modo, o *orixá Ossaim* possui lugar privilegiado nas casas de matrizes religiosas dos *orixás* no Brasil. Como dizem os antigos, ‘*cosi ewê*, *cosi orixá*, isto e, se não há folha,

³⁹ PRANDI, 2001, p. 35.

⁴⁰ PRANDI, 2001, p. 34.

⁴¹ SODRÉ, 2005, p. 107.

⁴² BOTELHO, 2010, p. 41.

não há *orixá*'. Devido a sua proteção, as folhas medicinais e litúrgicas, este santo é indispensável em qualquer culto do Candomblé, independente do *orixá* que se vai reverenciar, *Ossaim* sempre está presente devido a necessidade de se utilizar plantas em todos os rituais. '*Ossaim* é a divindade das plantas medicinais e litúrgicas. A sua importância é fundamental, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do *ásé* (o poder), imprescindível até mesmo aos próprios deuses'.⁴³

Segundo Pierre Verger o sistema de classificação botânica nos *yorubás* leva em conta seu cheiro, sua cor, a texturas de suas folhas, sua reação ao toque e a sensação provocada pelo seu contato. Sendo assim as plantas são atribuídas aos *òrìsàs* de acordo com as características, seu habitat e elementos da natureza⁴⁴. No Candomblé o valor simbólico e culto às folhas está presente em todas as cerimônias desde a cerimônia religiosa de iniciação ao ritual sagrado fúnebre de *àsese*. O presente estudo enfatiza a importância dos vegetais nessas comunidades tradicionais, ou seja, as virtudes e as forças mágicas que essas folhas (*ewé*) trazem em seus usos litúrgicos. As ervas requerem muito conhecimento para manuseá-las, a fim de formar uma composição eficaz na cura dos males físicos e espirituais.

Sendo assim, no Candomblé, os conhecimentos das plantas parte de informações do *Bàbálawó* e *bàbálosain*, advindas de uma trajetória, dentro da religião, onde o conhecimento sobre os *Odù*, são subsídios para buscar soluções das doenças e problemas espirituais, essas práticas religiosas enfatiza a memorização dos encantamentos e dinamismo vocal, que implica na transmissão ao noviciado. Conforme mencionado as palavras para os *Yorubás*, é um veículo de *Àse* e força vital. Esse conceito é reforçado por Barros⁴⁵, que as folhas ser encantadas por *Orin ewé* – cantingas das “folhas”. Cumprem esse papel, e circunscrevem os símbolos e os signos proporcionando uma totalidade dinâmica que desempenha a função dela esperada. O *Orin ewé* são dentro desta acepção, uma representação simbólica complexa, cuja a apreensão e percepção torna-se essenciais para a compreensão do complexo cultural dos *Nàgós*.

A presença de *Ossayín* é fundamental na ritualística do Candomblé, pois nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do *Àse*, imprescindível até mesmo aos próprios deuses. *Ossayín* é o *Òrìsà* sacerdote das folhas ele é o portador e concededor dos *ofós* de todas as folhas, as florestas é o seu habitat por excelência, essa

⁴³ VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses Iorubás na África e no novo mundo*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002. p. 122.

⁴⁴ VERGER, 2002, p. 123.

⁴⁵ BARROS, José Flávio Pessoa de. *Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 111.

divindade é muito referendada nas ritualísticas do Candomblé. Nos terreiros seus assentamentos são de ferro e localizado ao ar livre, rodeado de vegetação, comenta Barros⁴⁶ que a representação simbólica de *Ossayín* é de ferro e constituída de uma haste central em cima por um pássaro sustentada por uma base da qual se elevam seis outras hastes em forma de leque. O pássaro é o seu mensageiro e representa o poder, ainda afirma Barros⁴⁷ que o conhecimento acerca da potencialidade das ervas no Culto de *Ossayín* pode ser encarada aqui no Brasil, como um processo de resistência dos escravos, a dominação dos seus senhores pode-se assim avaliar a relevância desse *Òrìsà* dentro do sistema, uma vez que aparece em os cultos.

Òsányín, é o *Òrìsà* sacerdote das folhas, ele é portador e conhecedor dos *ofós* de todas as folhas, as florestas é o seu habitat por excelência, essa divindade é muito reverenciada nas ritualísticas do candomblé. Nos terreiros seus assentamentos são de ferro e localizados em ar livre, representado simbolicamente uma haste central com um pássaro que representa o poder e em volta mais seis hastes. Barros⁴⁸ comenta que o conhecimento acerca da potencialidade das ervas o culto de *ossanyín* pode ser, encarado aqui no Brasil, como um processo de resistência dos escravos à dominação de seus senhores. Pode-se assim avaliar a relevância deste *Òrìsà* dentro do sistema uma vez que aparece em os cultos.

Essas divindades são ancestrais africanos que foram divinizados, mantendo uma inseparável ligação com os seres humanos. “O *Orixá* é uma forma pura, *axé* imaterial, que se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se a um deles”. Desse modo estiveram sempre associadas à ancestralidade das famílias, sendo cultuados pelos descendentes de um mesmo clã. A religião dos *orixás* está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O *orixá* seria, em princípio um ancestral divinizado [...].⁴⁹

No cotidiano do terreiro observa-se essa relação e os cuidados que se tem desde a obtenção das folhas, a preocupação com a pessoa que cuidará delas, a forma de guardá-las entre outras. A ritualística exige um cuidado todo especial ao recolher as plantas, prefere-se buscá-las pela manhã, quando ainda estão orvalhadas, evitando as ervas que ficam próximas a estradas⁵⁰.

Ossaim havia recebido de *Olodumaré* o segredo das ervas. Estas eram de sua

⁴⁶ BARROS, 2003, p. 23.

⁴⁷ BARROS, 2003, p. 25.

⁴⁸ BARROS, 2003, p. 25.

⁴⁹ BARROS, 2003, p. 25.

⁵⁰ BOTELHO, 2011, p. 65.

propriedade e ele não as dava a ninguém, até o dia em que *Xangô* se queixou a sua mulher, *Oiá-Iansá*, senhora dos ventos, de que somente *Ossaim* conhecia o segredo de cada uma dessas folhas e que os outros deuses estavam no mundo sem possuir nenhuma planta. *Oiá* levantou suas saias e agitou-as impetuosamente. Um vento violento começou a soprar. *Ossaim* guardava o segredo das ervas numa cabaça pendurada num galho de árvore. Quando viu que o vento havia soltado a cabaça e que esta tinha se quebrada ao bater no chão ele gritou: *Ewé O! Ewé O!* (Oh! As folhas! Oh! As folhas!), mas não pôde impedir que os deuses as pegassem e as repartissem entre si.⁵¹

As folhas são divididas entre os outros *Òrìsàs*, mas *Òsányìn* continua sendo o detentor do mistério que desperta o *àse* de cada planta. Por isso, é conhecido como o *Òrìsà* do segredo, o único que sabe manipular as folhas despertando o poder de cada uma delas. Geralmente as características do *Òrìsà* se reproduzem no seu “filho”, ser de *Òsányìn* implica ter na sua essência os atributos pessoais desse *Orixá*, para saber de si e compreender as suas idiossincrasias, é mister conhecer profundamente o comportamento do seu *orixá*⁵².

No encantamento das folhas, a palavra adquire um poder de ação muito forte, porque ela está impregnada de *àse*, essas palavras rituais, (*ofós*), mobilizam o *àse* quando pronunciada de acordo à dinâmica litúrgica. Por isso, as palavras estão carregadas de emoção, da história pessoal e do poder daqueles que as proferem. A palavra é atuante e pronunciada no momento certo, induz à ação. No universo religioso afro-brasileiro, a fala é transmissora do saber que desperta o poder mágico da folha.

Todo ritual do Candomblé começa com as folhas, após o *ritual do Ìpàdè*, e a defumação, feito com folhas secas, joga-se folhas em todo o chão do terreiro. Porém antes mesmo das cerimônias, o ritual começa já na obtenção das folhas e no cuidado que se tem com elas. As folhas usadas no terreiro são adquiridas em sua maioria numa horta comunitária, onde vários outros terreiros encontram as ervas necessárias. Percebe-se que a tradição exige um cuidado todo especial ao recolher as plantas nas matas, prefere-se buscá-las pela manhã, quando ainda estão orvalhadas, evitando as ervas que ficam próximas a estrada, a não ser as folhas de *Esù*, que só podem ser usadas aquelas da rua, da estrada⁵³.

Além da liturgia adequada da colheita das folhas, comenta Barros⁵⁴ que a palavras cantadas ou faladas assume um papel relevante: ela é portadora e desencadeadora de *ase*. Os grãos de pimenta-da-costa (*Xilopia aethiopica* A. Rich, Anomaceae) que são mascados à entrada do mato destinam-se a reforçar tanto o poder da fala, quanto o do coletor, comenta

⁵¹ VERGER, 2002, p. 122.

⁵² BOTELHO, 2011, p. 42.

⁵³ BOTELHO, 2011, p. 42.

⁵⁴ BARROS, 2003, p. 40.

ainda que as palavras devem ser proferidas em circunstâncias próprias, para que a força contida em todas as coisas seja por ela deflagrada.

A *Etnobotânica* e os *ofós* caminham juntos no Candomblé, sendo assim *ofós* são o poder magnetizante da fala sobre os símbolos sagrados, é tudo aquilo que você vai transmitir ao seu o próximo⁵⁵. Além de conhecer as folhas, colhei-as em horários determinados pelos sacerdotes e formas corretas de retirá-las da natureza sem danificar as espécies, as mesmas para o uso religioso precisam ser encantadas.

É visto ainda que na medicina ocidental o conhecimento do nome científico das plantas usadas e suas características farmacológicas é o principal, para os *Yorubás* o conhecimento dos *ofós*, encantações pronunciadas no momento da preparação das receitas e transmitidas oralmente, é o que é essencial. Lidar com as ervas há necessidade de busca de fundamentação no ritual sagrado, são conhecimentos que se magnetizam em forma de vibrações emotivas diante as forças da natureza. Segundo Bastide *apud* Julio Braga,

O Candomblé do Brasil é o resumo de toda África mística [...] o sistema religioso está profundamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas. Tudo isso corrobora para a compreensão do Candomblé como suporte permanente do processo de construção e revitalização da identidade do negro que se apropria constantemente e nem sempre de maneira consciente de um vasto e complexo conteúdo simbólico que remete, via de regra, às ocorrências históricas e na mesma dimensão aos mitos pretéritos que subjazem na memória coletiva e, conjuntamente - mito e história - elaboram os caminhos da ancestralidade afro-brasileira.⁵⁶

Portanto, é importante frisar que há uma expectativa na certeza dos resultados, quer seja nos tratamentos de saúde, quer seja nas festas e rituais sagrados. O início de tudo que é a manipulação das folhas tem que ser rigorosamente observado para que nada ocorra de errado.

⁵⁵ VERGER, 2002, p. 36.

⁵⁶ BASTIDE *apud* BRAGA, 2000, p. 20.

2 A ETNOBOTÂNICA NO CANDOMBLÉ

Os Candomblés pertencem a nações diversas e por isso possuem tradições diferentes, as nações de maior influência são: *Angola, Congo, nagô, Kétu, Ijexá, Jeje Mahi, Efon*. Nos cultos afro-brasileiros de tradição *Yorubá*, cultuam-se os *òrìsàs*, que participam de um panteão africano estimado em 401 divindades. Porém é importante ressaltar que atualmente no Brasil não estão presentes o culto a todas essas divindades, ou mesmo na África. Há aqueles que são cultuados na África e são totalmente desconhecidos entre nós, enquanto outros tiveram o seu culto extinto no continente africano, mas permanecem sendo cultuados no Brasil⁵⁷.

Toda essa força vinda do *Àse* das folhas facilita a incorporação mediúnica e também aumenta a saúde física e psíquica. A força do Orixá se funde na energia terapêutica do vegetal, aumentando o poder e a eficiência no organismo da pessoa. Há um equilíbrio das forças ante a magia e a demanda. É a força cósmica da natureza comandando a mente por intermédio dos aromas e princípios curativos das ervas, inclusive da descarga humana através dos banhos, defumações e purificações purificadoras que recebem das folhas os elementos primordiais dessas magias. Através dessa complexa mistura de forças e aroma provenientes das ervas, provoca-se uma harmonia de vibrações⁵⁸.

As folhas estão presentes também na iniciação litúrgica do Candomblé, momento em que a pessoa (*iyáwó*) passa a fazer parte definitivamente da religião. Essas folhas usadas, para a pessoa deitar sobre elas, transmitem seu *àse* para a pessoa recolhida e ajuda a tornar presente o *òrìsà*. Esse momento ele é precedido de oferendas de comidas específicas dos *Orixás*, que são entregues nos compartimentos sagrados⁵⁹.

Portanto, a intenção deste capítulo é abordar a etnobotânica no Candomblé, mostrando que as folhas são usadas em todos os momentos sagrados, deste que as suas liturgias sejam realizadas corretamente no Culto Sagrado aos *òrìsàs*, para que seus efeitos mágicos e de encantamento sejam eficazes no tratamento da ritualística da religião. O Ritual das folhas sagradas são preparados principalmente em cerimônias que seus efeitos magnéticos transportam aos adeptos da religião, um suave estado de lassidão e inconsciência, pelo qual a pessoa penetra no transe místico ou estado de santo⁶⁰.

⁵⁷ BOTELHO, 2011, p. 43.

⁵⁸ BOTELHO, 2011, p. 43.

⁵⁹ BOTELHO, 2011, p. 45.

⁶⁰ BOTELHO, 2011, p. 45.

2.1 Cultura, religião e Candomblé

O Candomblé religião advinda dos *nagô-s-yorubá* tornou-se um arcabouço digna de ser estudada, pois revela a história de um povo que muito contribuiu para importantes enriquecimentos da nossa cultura. Esse intercâmbio favoreceu o conhecimento e respeito das propriedades dos vegetais, sendo assim, essas comunidades tradicionais além de usar essas ervas para o uso fitoterápicos, elas possuem a cosmovisão de seus valores simbólicos religiosos. Braga afirma em suas palavras que cabe ainda ressaltar que essa terapêutica, ainda que possa possuir certas virtudes médicas, já testadas pelas farmacologias científicas como é o caso para um número considerável de plantas, o seu grau de poder curativo está diretamente ligado ao conteúdo mágico que se lhe emprega⁶¹.

Para manter vivas as memórias e tradições culturais, o Candomblé resiste de geração para geração, passada como herança. Silva afirma que: “No Candomblé a tradição da transmissão oral faz com que a fala seja veículo não apenas dos conhecimentos objetivos, mas atue como reguladora das relações de poder e reciprocidade verificadas no interior do grupo religioso”⁶². Como explicita em seguida, ela é fonte de *àse*, de força. A palavra é conhecimento, saber, poder, ou seja, para os povos de cultura afro, o saber, é repassado através da oralidade, dos mais velhos aos mais novos, na dinâmica de que, só é possível alguém ensinar quando se dobra os joelhos para aprender.

Para Ong as culturas orais atualmente valorizam suas tradições advindas da oralidade e se atormentam com a perda das mesmas. Para ele, a oralidade pode produzir criações fora do alcance dos que conhecem a escrita. Porém, a oralidade não é um ideal. Exaltá-la de maneira positiva não significa enaltece-la como um estado permanente para toda a cultura⁶³. No caso das religiões afro-brasileiras, as novas configurações são bastante nítidas no que se refere à utilização de recursos tecnológicos e em alguns casos, do uso do texto escrito em detrimento do conhecimento perpetuado pela oralidade. O que se observa é que:

Atualmente, quem se aproxima de terreiros das diversas denominações religiosas afro-brasileiras (Candomblé, Mina e outras) observa não raramente, o uso, pelos sacerdotes, de discos, gravações em K7 e de textos na transmissão aos iniciados

⁶¹ BRAGA J. S. *Práticas Divinatórias e Exercício do poder: O Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia*, Afro- ED CEAO, Salvador 1980, p. 25.

⁶² SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 244.

⁶³ ONG, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE, 1987, p. 17.

do saber tradicional: rezas, cantos, orikis, vocabulário africano etc.⁶⁴

O Candomblé de que trata o presente texto é a religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos *Yorubás*, ou *Nàgós*, com influências de costumes trazidos por grupos *Fons*, aqui denominados *jejes*, e residualmente por grupos africanos minoritários.

O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, eñã.⁶⁵

Mudanças também ocorrem nas práticas políticas e identitárias dos terreiros. O devoto agora se orgulha de ter o Candomblé como religião. A nomenclatura se modifica. As discussões acerca do antissincretismo, re-africanização e intelectualização chegam aos terreiros de Pernambuco uma década depois de debatidas em Salvador. E é nesse contexto que o Candomblé da Bahia servirá como parâmetro indenitário para os terreiros de Pernambuco que abandonam a denominação “Xangô”. As cerimônias realizadas nas casas de Candomblé de raízes *Yorubá*, utilizam o ritual de *sasányín*. Momento de sacralização e imantação das folhas; primeiro alafia-se se o *obi* para obtermos permissão do culto, a seguir, realizamos *àdúràs* (preces) ao orixá *Òsányìn* para que as intenções sejam cobertas de realizações, uma vez que esses cânticos possuem “verbos atuantes” que facilitam a comunicação entre o povo e os Ancestrais Divinizados.⁶⁶

Devido à grande importância das folhas para o Candomblé, pois não há culto sem folhas a *etnobotânica* um ramo de pesquisa pouco explorada no Brasil busca compreender a ligação das plantas e as culturas e etnias que já existiam no Brasil e as que chegaram em diferentes momentos históricos, procurando entender como as plantas eram e são utilizadas em termos de ritualísticos sagrados em comunidades tradicionais.

O Terreiro, espaço sagrado no Candomblé, se impõe como referência de toda experiência, é de onde emerge o equilíbrio para a vida. É, portanto “o centro”, o próprio mundo, criado a partir dessa organização homogênea do espaço sagrado e de sua separação

⁶⁴ FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (Orgs.). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 123.

⁶⁵ SILVEIRA, Renato da. “Jeje-nagô, iorubá- tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851”. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 80-101.

⁶⁶ ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1999. p. 32, 33.

com o “profano”⁶⁷. O sagrado institui a cosmização do mundo, isto é, sua organização a partir dessa referência que é para o homem religioso o centro da sua vida. É impossível a vida no caos, por isso, o homem religioso procura sacralizar todo seu mundo, “[...] tudo que ainda não é o nosso mundo não é ainda um mundo”. Não se faz “nosso” um território senão, criando-o de novo, quer dizer, consagrando-o⁶⁸.

O sagrado é a essência de toda religião, é percebido nas hierofanias, que se constituem numa realidade oposta daquilo que é percebido sensorialmente no habitual traçando duas realidades distintas: o profano e o sagrado. Nas religiões afro-brasileiras ocorreram uma miscigenação devido o traslado dos escravos trazidos por toda parte da África. Os africanos trazidos ao Brasil na condição de escravos proporcionaram um processo de trocas de conhecimentos recíprocas de informações com a população aqui existente, influenciando decisivamente o contexto florístico, em um só navio várias etnias. Esse povo muito contribuiu para a teogonias e cosmogonias.

Os terreiros tradicionais de Candomblé em diferentes partes do Brasil compreendem os saberes negro-africano que sobreviveram na metrópole e reconfiguram novos processos de territorialização. Esses saberes sobreviveram ao projeto de homogeneização cultural capitalista moderno e promoveram diálogos de saberes etnobotânicos contribuindo para a formação de padrões indenitários em terreiros de Candomblé.

2.2 Símbolos, Sagrado, Sentido, Disposições Culturais

Ao se abordar a questão dos símbolos, o sagrado, a mitologia, a realidade e o simbolismo, é importante frisar que para Durkheim os fatos vivenciados na vida religiosa tendem a voltar-se para a explicação do social, visto que as práticas, bem como as representações religiosas, são consideradas como as formas mais puras de análise⁶⁹. Assim, o autor afirma que a “[...] religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, porque a ideia de sociedade é a alma da religião”. Neste feito, a análise dos fenômenos ritualísticos, ora expostos em elementos variados como prece ou magia, traz o mundo das sociedades e culturas. Segundo Eliade

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das

⁶⁷ ELIADE, 1999, p. 32, 33.

⁶⁸ ELIADE, 1999, p. 34.

⁶⁹ DURKHEIM, 1989, p. 526.

realidades ‘naturais’. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem.⁷⁰

Por outro lado, existe uma perspectiva de que estas formas podem ser simples ou elementares que não devem ser vistas como demonstráveis. Em termos metodológicos, verifica-se a existência de um caráter inconsciente das representações. Torna-se necessário que o pesquisador encontre nexos nas várias classificações presentes nas sociedades dando sentido e coerência ao mundo como um todo⁷¹.

Durkheim afirma que “os seres sagrados são por definição seres separados. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam”⁷². Para Eliade o “[...] homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”⁷³. Esta afirmação apresenta-se como uma narrativa mítica, esta separação ocorre por meio do deslocamento de sua relação com os sistemas, bem como, pela imputação de um valor sagrado. Assim, este valor passa a ser atribuído socialmente, legitimando-se por meio de ritos adequados, que se caracterizam por meio do seu papel no sistema.

Esse deslocamento acaba por inserir cada narrativa a um universo mítico, tendo como base o universo que se consolida por meio de um conjunto ritualístico. Para Durkheim o sagrado e o profano representam um ato cosmogônico, pelo meio do qual o universo mítico passa a ser criado. Portanto, sempre que o ritual é repetido, o mesmo é simbolizado, fazendo lembrar o que realmente é sagrado e o que é considerado como profano na sociedade⁷⁴.

Segundo Eliade o sagrado se manifesta por um objeto qualquer, torna-se outra coisa e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Diante disto, a vida religiosa não leva os homens simplesmente a Deus, mas, ela organiza, regula e também estabiliza todas as relações sociais que são estabelecidas em uma ordem cosmogônica, sendo considerado o centro⁷⁵. Para Eliade

O Centro é o âmbito do sagrado, a zona da realidade absoluta. [...]. A estrada que leva ao centro é um ‘caminho difícil’ (*durohana*), (...) A estrada é árdua, repleta de perigos, porque, na verdade, representa um ritual de passagem do âmbito profano para o sagrado, do efêmero e ilusório para a realidade e a eternidade, da

⁷⁰ ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo, Mercuryo, 1992. p. 12.

⁷¹ MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*: v. 1. São Paulo: EPU; Edusp, 1972. p. 34.

⁷² DURKHEIM, 1989, p. 528.

⁷³ ELIADE, 1992, p. 13.

⁷⁴ DURKHEIM, 1989, p. 69.

⁷⁵ ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 16.

morte para a vida, do homem para a divindade. Chegar ao centro equivale a uma consagração, uma iniciação; a existência profana e ilusória de ontem dá lugar a uma nova, a uma vida que é real, duradoura, eficiente.⁷⁶

As pessoas apenas realizam o que devem realizar. Elas têm atributos que são consideradas por meio de predisposições que tendem a envolver o grupo como um todo. Deste modo, o coletivo ganha maior força. Segundo Goffman a sociedade acaba por estabelecer meios que venham a categorizar tanto as pessoas como as coisas, considerando-se os atributos que ela reconhece como válidos para que estes sejam vistos como normais. Isto é, cada sociedade passa a montar os seus interditos⁷⁷. Ao existir alguma característica que seja considerada incomum ou anti-natural, passa-se a imputar a esta um estigma. Para Eliade o sagrado se manifesta por meio de qualquer objeto, lugar, inclusive no próprio mundo profano⁷⁸.

Deste modo, o desenvolvimento da sociedade no decorrer dos anos passou a aprofundar as diferenças e desigualdades sociais, visto que, as estruturas políticas e econômicas passaram a sobrepujar o social. Têm-se como resultado, as reações expressas em movimentos denominados como “minorias”. Assim, este fenômeno conceituado como “novos movimentos sociais” não apenas amplia as identidades sociais, bem como, as conecta entre si, de forma a estabelecer as dificuldades nas próprias representações. Assim, compreende-se que nas sociedades atuais, tanto o sagrado como o profano são na realidade polos complementares, que coexistem em todos os espaços sociais⁷⁹.

Muitos são os poetas, escritores, mestres, religiosos e espirituais “gente do meio do povo” que rasgam as vestimentas da racionalidade para se embesbocar no pote da mitologia. Adorando animais, plantas, mares, rios, cachoeiras, num ritual de comunicação direta com o que é divino e maravilhoso, Durkheim relata:

[...] as superstições populares estão misturadas aos dogmas mais refinados. Nem o pensamento nem atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos entre a massa de fiéis. Conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos, são percebidos de maneiras diferentes.⁸⁰

Ao longo da história, a construção de interrogações concernente aos fundamentos do sobrenatural, têm levado multidões a viajar pelos caminhos da busca constante ao

⁷⁶ ELIADE, 1999, p. 27.

⁷⁷ GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 34.

⁷⁸ ELIADE, 1992, p. 78.

⁷⁹ ELIADE, 1999, p. 28.

⁸⁰ DURKHEIM, 1989, p. 7.

sagrado, em manifestações de culto aos mais variados e complexos mitos que servem de alento – impulsionando a interiorização desta constante busca. Seja nos templos católicos, nos templos evangélicos, nos terreiros de Umbanda e de Candomblé, a mitologia se faz presente nos mais variados rituais que, através de linguagem simbólica, mantêm acesa a chama da fé e da esperança em milhares de fiéis que caminham pela vida em busca da salvação⁸¹.

A fé se faz presente através de claras demonstrações de culto ao sagrado. Em rituais que vão desde as danças evocativas à chuva, aos cantos entoados sobre o som da percussão de atabaques nos terreiros, louvando os *òrìsàs*; passando pelas aclamações fervorosas e estridentes, em forma de oração, nos templos *evangélicos*, ao silêncio em oração na forma de introspecção para alguns; ao culto às forças da natureza para outros; como também ao propósito da redenção dos pecados e à adoração e reverência aos símbolos sagrados nos altares de templos opulentos que servem de referencial ao sagrado e abrigo aos sedentos de paz de espírito e salvação eterna⁸².

Multidões, em sinal de trégua aos pragmatismos convencionais da vida cotidiana, perfuram as barreiras do que é considerado lógico e racional - paradoxos aos olhos dos “sábios” – para enveredar pelos caminhos da introspecção, na busca da sintonia plena com o divino, o sagrado, o transcendental. Leonardo Boff lembra em um texto uma reflexão sobre a fábula do mito do cuidado: “Mito é algo muito complexo pelas ambiguidades que encerra. Na linguagem comum da comunicação de massa, mito pode veicular uma visão reducionista, ocultadora e interesseira da realidade. Equivale, então, à ideologia”⁸³.

Mito designa clichês ou crenças coletivas acerca de temas relevantes (pessoas, situações, acontecimentos) que circulam na cultura. Assim se fala do “mito do bom selvagem”, do “mito do sexo frágil” ou do “mito do negro preguiçoso”. Os mitos são formas autônomas de pensamento que diferem do protótipo de razão estabelecido; elas convergem para a codificação do mito enquanto expressão da inteligência emocional capaz de responder aos anseios mais profundos que traduzem sentido e valor à essência da vida ao ser humano.

A busca ao sagrado parece ser o caminho mais seguro que garante a transposição do natural para o sobrenatural; alimento para a necessidade humana de construir simbolicamente algo que represente fortaleza, segurança e esperança de soluções e de vida

⁸¹ BOTELHO, 2011, p. 35.

⁸² BOTELHO, 2011, p. 35.

⁸³ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 81.

plena. É o desafio de exteriorizar a voz interior, seja para enjaular as intempéries de ordem financeira, emocional ou existencial do cotidiano ou até mesmo para assegurar o equilíbrio oxigenado pela química de sintonia com o “divino”. Por fim, convém dizer que neste processo de busca, fica evidenciado a total ou aparente integração do “eu com o eu”, ancorado em simbolismos que automaticamente alijam qualquer questionamento entre razão e verdade, sonho e realidade.

De um modo geral, o sagrado traz certo fascínio aos pensadores, cientistas sociais, e inclusive às pessoas de um modo geral, que costumam abordar o presente tema com reservas, abrangendo tanto o caráter metafísico como a universalidade que se opõe ao sagrado/profano, fator estabelecido pela maioria dos integrantes da sociedade, pois, para algumas, principalmente as tradicionais, a realidade se encontraria imersa no sagrado, separando-se do profano⁸⁴.

É neste contexto, que o sagrado é visto como uma realidade voltada para a antropologia, isto é, como algo próprio do ser humano, pois as sociedades parecem ter desenvolvido esse tipo de noção. Assim, ao se estudar os aspectos relacionados ao símbolo presente na linguagem, artes, cultura, centralizando as reflexões sobre o homem, sendo este o construtor de símbolos, apresentando sua relação com o que é considerado sagrado, principalmente nas religiões⁸⁵. Para Eliade os símbolos revelam o mundo, e esta revelação pode ocorrer das seguintes formas:

1. os símbolos podem revelar uma modalidade do real ou uma estrutura do mundo que não estão evidentes no plano da experiência imediata. [...]
2. para os primitivos, os símbolos são sempre religiosos, pois visam a algo real ou a uma estrutura do Mundo.
3. uma característica essencial do simbolismo religioso é a multivalência, sua capacidade de exprimir simultaneamente várias significações cuja vinculação não fica evidente no plano da experiência imediata.
4. o símbolo é capaz de revelar uma perspectiva na qual realidades heterogêneas são articuláveis num conjunto ou até mesmo se integram em um sistema.
5. talvez a função mais importante do simbolismo religioso [...] seja sua capacidade de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, impossíveis de se exprimir de outra maneira.
6. um símbolo sempre visa a uma realidade ou a uma situação que envolve a existência humana.⁸⁶

Ao estudar o homem, verifica-se que o mesmo traz conhecimentos diversos pautados em símbolos, possibilitando o rompimento das fronteiras fixas. Durkheim acabou

⁸⁴ CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Perspectivas do Homem; Edições 70, 1988, p. 34.

⁸⁵ ELIADE, 1999, p. 220.

⁸⁶ ELIADE, 1999, p. 220.

por escrever uma obra voltada para o sagrado, distinguindo os fenômenos religiosos e os profanos:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos, traduzidos relativamente bem pelas palavras profano e sagrado. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo um, tudo que é sagrado, outro tudo que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas.⁸⁷

Para este autor, não apenas os deuses são sagrados, mas, também, as pedras, casas, ritos, palavras, etc. Para ele, os fatos religiosos apresentam elementos que nascem por meio de diversas manifestações advindas da própria vida do ser humano. Para Eliade “o sagrado não é um estágio na história da consciência, é um elemento na estrutura desta consciência”⁸⁸. Assim, a essência do religioso se fundamenta em elementos, visto que tanto as crenças como os ritos tendem a ser marcados por ideias, como: “mana”, “totem” e “tabu”.

Para Durkheim esta é uma forma de ordenar as representações coletivas vindas das religiões primitivas. Deste modo, para o autor, a “mana” tem como fundamento um poder impessoal e sobrenatural, que trazem consigo terror ou admiração. O “totem” acaba por apresentar as categorias de espécies vegetais e animais utilizados para designação de clã, ou seja, formação de grupo. Por último o “tabu” é referido a um interdito sacralizado, ou seja, a qualidade do que é atingido pela proibição, pois ou será sagrado ou impuro, e sua transgressão ocasiona mácula⁸⁹.

Tem como fundamento a proteção do valor de bens, dos seres, que acabam fazendo com que o indivíduo se submeta a lei do grupo. Neste sentido, para Durkheim⁹⁰ as coisas e os seres profanos são os elementos que se submetem às interdições, tendo apenas relação com os ritos estabelecidos pela própria crença, que traz uma divisão do mundo. Assim, na visão de Durkheim o sagrado é um anseio de potência, que tende a atuar sobre o profano.

O sagrado tem sua origem por meio da vida social, isto é, a adoração do homem religioso, por meio de sua religião, imposto pela sociedade, valores, e sua visão de

⁸⁷ DURKHEIM, 1989, p. 68.

⁸⁸ ELIADE, 1992, p. 113.

⁸⁹ DURKHEIM, 1989, p. 46.

⁹⁰ DURKHEIM, 1989, p. 46.

mundo⁹¹. Esta situação tende a levar para o sagrado tudo o que considera ser importante para a real reprodução social. Segundo Eliade:

Nos graus mais arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é, em si, um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real e do que não é -, o ser humano não saberia constituir-se.⁹²

Tanto o sentimento como as atitudes abrangidas pelo sagrado, não se voltam para os objetos religiosos, mas, a toda esfera da vida social. Diante disto, Mauss acaba por defender a ideia de que a religião representa a ordem da realidade simbólica. Assim, existe uma ligação entre o simbolismo e a dádiva, ou seja, a obrigação de dar, receber e retribuir⁹³.

O que Durkheim prega como meio de explicar a religião, Mauss apresenta como simbolismo. Assim, não é mais necessário voltar-se para a dicotomia existente entre o sagrado e o profano, tomando lugar o simbólico e utilitário⁹⁴.

Para Girard torna-se imprescindível compreender estes como os eventos primeiros relacionados ao processo civilizatório. O autor acaba demonstrando o papel da violência fundadora, levando em consideração o sagrado como algo sacrificial, visto que, a morte real ou simbólica que tende a sacralizar a vítima emissária tende a se distanciar do mundo cotidiano⁹⁵. É normal os pesquisadores pensarem no sagrado como uma espécie de rito, associando este ao domínio do religioso. Segundo Riviére o sagrado em ritos é:

[...] um conjunto de actos repetitivos e codificados, por vezes solenes, de ordem verbal, gestual ou de postura, com forte carga simbólica, fundados sobre a crença na força actuante dos seres ou de poderes sagrados, com os quais o homem tenta comunicar, visando obter um determinado efeito.⁹⁶

Para Callois as descobertas de Durkheim e de Mauss, acabam por se confrontar com as da área sociológica alemã, inglesa e americana, apresentando uma sociologia francesa⁹⁷. Para Callois, o sagrado é um universo de energias, forças opostas ao profano, representando o mundo das substâncias e coisas. Assim, o sagrado toca o profundo e o essencial no homem, ultrapassando o conhecimento positivo, apresentando uma categoria

⁹¹ DURKHEIM, 1989, p. 47.

⁹² ELIADE, 1992, p. 114.

⁹³ MAUSS, 1972, p. 65.

⁹⁴ DURKHEIM, 1989, p. 67.

⁹⁵ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990. p. 87.

⁹⁶ RIVIERE, Claude. *Introdução à antropologia*. Lisboa: Perspectiva; Edições 70, 2002. p. 154.

⁹⁷ CALLOIS, 1988, p. 29.

materializada na sensibilidade, não dando razão⁹⁸.

Callois afirma que o sagrado e o profano são imprescindíveis para o desenvolvimento da vida. O profano é visto como o meio concreto, material, bem como físico, que tem como finalidade desencadear a vida no cotidiano⁹⁹.

O sagrado é considerado como uma ordem diferente, sendo manifesta por forma inesgotável que a cria, mantém e renova constantemente. Por meio de sua forma elementar, o sagrado, segundo Callois é “uma energia perigosa, incompreensível, arduamente manejável, eminentemente eficaz”. Para Otto ao retratar o sagrado e o profano apresenta uma análise no fundamento kantiano pautado na essência irracional da religião, sendo compreendida como uma categoria que se manifesta no “numen”, em latim, ou seja, deidade, poder divino¹⁰⁰. Representa algo distinto de qualquer outro tipo de experiência¹⁰¹.

Para o autor, o sagrado manifesta-se como algo divino, diferenciando-se da realidade natural totalmente perceptível e distante dos processos de racionalização. Otto¹⁰² afirma que a irracionalidade tende a compor o sagrado. Portanto, o irracional é algo singular, não podendo ser explicado, partindo de uma obscura profundidade. Assim, a presença do luminoso volta-se para o estado de alma, abrindo-se às impressões do Universo, onde a elas se abandona e nelas mergulha.

Tanto a reação emocional como intuitiva, é experimentada por meio do objeto luminoso, denominada de estado de criatura, que ocorre por meio de uma percepção da pura existência, ou seja, um sentimento íntimo diante do mistério grandioso do sagrado. Ao se descrever estas características do sagrado, Otto acaba por trazer a questão do mistério, sendo este um conteúdo repulsivo que tende a provocar terror e grande fascinação.

Neste sentido, o sagrado representa um mistério inatingível, ou seja, uma força que fascina e é temível. Para Otto o sagrado é uma categoria “a priori”, isto é, representa uma fonte de conhecimento muito profunda, que se apresenta primeiramente na alma, é uma faculdade da alma, um impulso interno do ser humano, que é entendida por meio dos sentimentos. Não se pode localizar como este sentimento se origina, mas, o mesmo não é inato. De forma analógica, o mistério é parecido com o sublime, trazendo essência ao misterioso, bem como, repulsa e atrativo¹⁰³.

O sentimento é capaz de velar e também revelar o conhecimento do sublime, do

⁹⁸ CALLOIS, 1988, p. 29.

⁹⁹ CALLOIS, 1988, p. 23.

¹⁰⁰ OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Lisboa: Perspectivas do Homem; Edições 70, 1992, p. 31.

¹⁰¹ CALLOIS, 1988, p. 22.

¹⁰² OTTO, 1992, p. 32.

¹⁰³ OTTO, 1992, p. 34.

que é eterno e indiferenciado. Entende-se, portanto, que o sublime e a questão mágica da arte são vistas como meios indiretos, que se atenuam por meio da expressão da alma. Assim, este apenas poderá ser vivenciado de forma real pelo espírito no momento em que despertar para situações sagradas que alteram o estado de alma, de revelação íntima.

Segundo Eliade as ideias apresentadas por Rudolf Otto são de grande valia, pois é possível verificar a noção do sagrado com outro sentido, sendo este de ordem natural, não interessando o que realmente o sagrado comporta de irracional ou racional, apresentando o mesmo em sua totalidade¹⁰⁴.

Para Otto o sagrado é forte e também poderoso por ser algo real, onde se pode conferir sentido. Deste modo, para Eliade tanto o sagrado como o profano acabam por designar duas modalidades de ser no mundo¹⁰⁵. Mas para Otto o sagrado constantemente se manifesta. Assim, o sagrado se manifesta por meio da diferenciação do mundo, sendo por meio dela que este surge. Esta realidade participa do ser e sua manifestação se fundamenta no próprio mundo¹⁰⁶.

Ao se retratar os mitos que são revelados pela prática de um ato sagrado a entidade sobrenatural, demonstra que tudo é devido à irrupção do próprio sagrado, sendo o mundo criado a partir dele, e se tornando ele atualmente. Para Eliade torna-se necessário compreender a relação do homem com o sagrado. Assim, a narrativa da história humana e o sagrado atingem todas as gerações, podendo ser visto representado em lendas, fábulas, e na própria literatura¹⁰⁷.

Segundo Eliade ao se manifestar o sagrado passa a exprimir-se de acordo com as características apresentadas socioculturalmente, historicamente pela sociedade, bem como, na qual esta se manifesta. O pensamento de Eliade passa a abordar a experiência religiosa por meio de uma compreensão do divino, sendo este imanente, representando um avanço em relação às abordagens anteriores¹⁰⁸.

A presente imanência tende a ser vista por meio do conceito de dialética que abrange a figura do profano e o sagrado. O presente conceito é combinado por meio do simbolismo, que possibilita transitar para outras áreas de conhecimento que acabam por se voltar para a figura do homem. Portanto, para Eliade o sagrado se manifesta como uma hierofania, ou seja, por meio de qualquer objeto, lugar, que representa o ser do mundo

¹⁰⁴ ELIADE, 1992, p. 221.

¹⁰⁵ ELIADE, 1992, p. 198.

¹⁰⁶ OTTO, 1992, p. 35.

¹⁰⁷ ELIADE, 1992, p. 198.

¹⁰⁸ ELIADE, 1992, p. 189.

profano. Esta realidade profana se demonstra fundamentada no simbolismo¹⁰⁹.

Esse simbolismo se direciona para a racionalidade da figura do religioso, abrangendo o sagrado em sua subjetividade. Assim, para Eliade o sagrado está presente nas situações vividas pelo homem religioso, trazendo consigo significações essenciais para a vida do homem contemporâneo. Para o presente autor, o homem religioso acaba por assumir um modo de existir totalmente reconhecível, ou seja, para ele, existe sempre uma realidade absoluta que se transcende ao mundo real, porém, se manifesta nele, o santificando, tornando-o real. A vida para ele tem origem sagrada, fundamentando-se na existência humana¹¹⁰.

Segundo Renato Ortiz, apesar do florescimento de novas crenças religiosas, da intensificação de uma religiosidade individualizada, da vitalidade de religiões que pareciam extintas, uma constatação se impõe: o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões no mundo globalizado toma outra configuração¹¹¹.

Atualmente, quem se aproxima de terreiros das diversas denominações religiosas afrobrasileiras (Candomblé, Mina e outras) observa não raramente, o uso, pelos sacerdotes, de discos, gravações em K7 e de textos na transmissão aos iniciados do saber tradicional: rezas, cantos, *adúras*, vocabulário africano etc¹¹².

Hoje é uma realidade adaptada que se tornou inevitáveis pelos líderes religiosos por não terem alternativas para obter o símbolo religioso¹¹³. As orientações deixadas pelos nossos ancestrais ressaltam que a colheita das folhas deve ocorrer de forma litúrgica. Entretanto dificuldades de traslado e acesso às áreas de vegetação natural, acelerou gradativamente o mercado desses símbolos religiosos em mercados e feiras livres, tornando-se um ato que implicará em dificuldade séria; entretanto, os nossos ancestrais do Candomblé, ressaltam que determinados cultos e iniciação de alguns *òrìsàs* podem desaparecer devido a falta de folhas específicas da divindade, tudo pode provocar prejuízos na religião sendo prejudicado até o êxito do êxtase do iniciado¹¹⁴.

Nesta mística, elementos reais e palpáveis podem tornar-se sagrados a partir de sua

¹⁰⁹ ELIADE, 1992, p. 189.

¹¹⁰ ELIADE, 1992, p. 198.

¹¹¹ ORTIZ, 2002, p. 89.

¹¹² FERRETTI, 2009, p. 123.

¹¹³ SANT'ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência Cultural dos Povos Negros*. Anais Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2014, p. 14. Disponível em: <<https://goo.gl/x8MmQv>>. Acesso em: 7 abr. 2017.

¹¹⁴ PACHECO, 1990, p. 19.

inserção na cosmologia que classifica e separa entre essas duas formas de ser no mundo: o objeto “batizado”, isto é, inserido nessa organização representa energias sobrenaturais, revela mistérios e estabelece diálogos entre o visível e o invisível¹¹⁵. Em relação à etnobotânica obteve, nos últimos anos, grande destaque devido principalmente, ao crescente interesse pelos produtos naturais, bem como à descoberta de novos usos das plantas¹¹⁶.

Porém, a evidente descaracterização das comunidades tradicionais, acompanhada da destruição de hábitat e da inserção de novos elementos culturais, põe em risco um grande acervo de conhecimentos empíricos e um patrimônio genético de valor inestimável para as futuras gerações. Muitas plantas cultivadas têm um emprego sacro no Candomblé, pois este culto compreende, entre outras formas de oblação, a dedicação de oferendas alimentares produzidas à base de plantas domesticadas¹¹⁷.

O uso de espécies nativas associadas à prática de rituais de Candomblé envolve um processo de conhecimento mítico-ritual que por sua vez, caracteriza-se como a base fundamental do funcionamento do culto nos terreiros, como as obrigações para cada *òrìsà*, as iniciações é uma variedade de ritos particulares, seguindo uma estética ritual meticulosa. A lógica do sistema etnobotânico do Candomblé tem fundamento num culto que associa à prática religiosa um esforço terapêutico¹¹⁸.

Em muitos terreiros de candomblé existe um “Espaço Mato” com árvores que são consideradas simbolicamente as divindades. Nas casas matriarcais de Candomblé, como comunidade do terreiro dos *Gantois, Ilé Òsùmàrè*, existe uma encosta onde há uma vegetação com uma biodiversidade rica na flora medicinal. Esse espaço possui ervas que curam. A vegetação nativa vem sofrendo um grande intenso processo de degradação. Esse ambiente natural é fruto da proteção ambiental, que executam esse povo em estabelecer estratégias para preservar o saber que viajou séculos até os dias de hoje, onde devemos passar para gerações futuras. Conforme Barros¹¹⁹ no “Espaço Mato” dos terreiros pode-se distinguir as árvores sacralizadas por serem estas geralmente adornadas por um laço de tira branco (*ojá funfun*) ou pela presença, entre suas raízes de recipientes de barro com água – quartinhas-e/ou pratos também de barro com oferendas e comidas. Anualmente, essas árvores recebem sacrifício de animais com a finalidade de revitalização de seu *Àse*, ocasião

¹¹⁵ ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 12.

¹¹⁶ CLÉMENT, D. The historical foundations of ethnobiology (1860- 1889). In: *J. Ethnobiol.*, v. 18, n. 2, 1998, p. 161-187.

¹¹⁷ TRINDADE, O. J. S., BANDEIRA, F. B., RÊGO, J. C., SOBRINHO, J. L., PACHECO, L. M.; BARRETO, M. M. Farmácia e Cosmologia: A etnobotânica do Candomblé na Bahia. In: *Etnoecológica*, v. 4, n. 6, 2000, p. 11-32.

¹¹⁸ TRINDADE *et al.* 2000, p. 19.

¹¹⁹ BARROS, 1993, p. 26.

esta que as torna objeto de um culto especial.

Nas casas matriarcais de Candomblé, como comunidade do terreiro dos *Gantois*, *Ilé Òsùmàrè*, existe uma encosta onde há uma vegetação com uma biodiversidade rica na flora medicinal. Esse espaço possui ervas que curam. A vegetação nativa vem sofrendo um grande intenso processo de degradação. Esse ambiente natural é fruto da proteção ambiental, que executam esse povo em estabelecer estratégias para preservar o saber que viajou séculos até os dias de hoje, onde devemos passar para gerações futuras.

Segundo Voeks, a flora do Candomblé é produto da modificação humana na paisagem sendo caracterizada predominantemente, por espécies que não são nativas do Brasil. Com o crescimento demográfico acelerado das grandes e médias cidades e a diminuição de áreas de floresta, os terreiros ou cultivam suas plantas em seus quintais, cada vez mais reduzidos, ou buscam estas em outros locais como “casas de folhas”, feiras livres e áreas ruderais¹²⁰.

O acervo de espécies utilizadas em rituais afro-brasileiros sofreu forte influência ameríndia e europeia, especialmente a portuguesa. Camargo afirma que à medida que os africanos foram fixando-se em novas regiões do país, desprovidos dos recursos naturais de que dispunham em suas regiões de origem, encontraram, além daquelas plantas já conhecidas, uma série de outras espécies que se incorporaram aos seus próprios costumes africanos. Usar um vegetal num momento simbólico estimula o sistema imunológico do indivíduo que atua como um agente ativo da sua própria cura¹²¹. Além de sentir os efeitos bioquímicos, este paciente participa do seu processo de cura por acreditar que aquela forma herdada dos antepassados, ou que os deuses o mandaram usar, é eficaz¹²².

Em algumas casas de Candomblé, existem locais sagrados, representados pela natureza, conforme mencionado em parágrafos anteriores denominados “Espaço Mato”, essa vida vegetal desempenha um poder muito significativo para as comunidades tradicionais de candomblé, a partir de um estudo etnológico, tende abordar que esses espaços são fundamentais para a realização dos atos religiosos. Entretanto, para Barros¹²³ esta importância tem sido constantemente apontada pelos estudiosos que são unânimes em afirmar que o conhecimento das ervas e seu emprego é objeto de sigilo, portanto pressupondo um processo iniciático o que, em certa medida, ocasiona o conhecimento

¹²⁰ VOEKS, R. A. *Sacred leaves of Candomblé: African magic, medicine and religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1997. p. 256.

¹²¹ CAMARGO, M.T.L. *Plantas medicinais e de rituais afrobrasileiros*. São Paulo: ALMED, 1988. p. 87.

¹²² Entrevista Mara Zélia. Ialorixá - Mãe de Santo de Vitória da Conquista na Bahia.

¹²³ BARROS, 1993, p. 38.

acadêmico fragmentado.

As comunidades tradicionais de terreiros respeitam e divinizam a natureza. Para tirar as folhas das árvores realizam uma celebração litúrgica ao *òrìsà òsányìn*, representado por todas as folhas. As tradições africanas são mantidas com muito rigor.

O *Ìyálórísá* e *Bàbálórìsà* responsável pelo *Àse* das casas tradicionais de terreiros, solicitam as folhas necessárias para os banhos, iniciação e outras funções. O *Olósányìn* possui a faculdade de saber a hora certa de colher as folhas e realizar a celebração da colheita dedicada ao *òrìsà Òsányìn* que tem uma importância fundamental que nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença.¹²⁴

O *Olósányìn* é um cargo que conhece uma folha como uma enciclopédia, conhece a energia que cada folha possui, uma sensibilidade natural, pois o mesmo conhece as folhas com intimidade. Para as folhas serem usadas, passam pelo ato do ritual sagrado, para liberar o poder energético do sangue das folhas que é um dos *Àses* mais poderoso e eficaz que tem o poder de curar, purificar a áurea e preparar o corpo para se tornar um altar do *òrìsà*.

A diversidade de plantas aquáticas usadas no culto sagrado dedicado às *iyágbás*, tais como: *Ojúorò*, *Òsíbàtàs* são vegetações flutuantes e se adaptam a águas paradas, *òrìsàs* como *Òsùn*, *Yemojá*, *Nànà*, estão vinculados às plantas da água, possuem folhas com mais pigmentação verde, e folhas com células mais aguífera e possui um grande valor simbólico para o povo do Candomblé. São de poder feminina e utilizadas para aumentar o poder da vidência e representam superioridade, dentre as ervas dedicadas as divindades o *Orìrì que pertence ao òrìsà Òsùn*, muito empregada nos banhos de cabeça. Liturgicamente, a mesma é utilizada nos ritos iniciáticos, através de *Omièrò* (banhos de apaziguamento e purificação), além dos valores simbólicos que essas plantas têm para a comunidade de terreiros tradicionais, essas folhas são fitoterápicas, empregadas na medicina popular.¹²⁵

Não existe cerimônia de iniciação e consagração, sem a presença do “*Ojúorò*, *Òsíbàtà*”, duas folhas indispensáveis, denominadas *ewé orò*, usadas na complexa elaboração dos Ritos de Folha de qualquer *iyáwòrìsà*. Ambas as folhas pertencem à *Olóòkun*, *Olóòs à*, *Ò sùn* e *Yemojá* e um grande segredo guardado com *Yéwà*, tem uso cotidiano¹²⁶. Os terreiros de Candomblé são rodeados de valores simbólicos¹²⁷, gestão de proteção ambiental e desenvolvimento sustentável para gerações futuras. Sem as folhas,

¹²⁴ VERGER, 2002, p. 19.

¹²⁵ SERRA, O et al. *O Mundo das Folhas*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. p. 211-221.

¹²⁶ SANT'ANNA, 2012, p. 28.

¹²⁷ GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 18.

sem o desenvolvimento sustentável do mundo, não há *òrìsà*, não há natureza, não há *Àse*.

Apesar da cultuada simbologia, sincretismo e tradição, a prática do Candomblé sempre sofreu com estigma da marginalização, que está intimamente ligado, há séculos, com estereótipos e preconceitos. A valorização e existência desta religião hoje são frutos da resistência e luta de seus antepassados, sendo os participantes mais efetivos e tradicionais do Candomblé portadores de valiosos conhecimentos farmacobotânicos¹²⁸.

Porém, é evidente a descaracterização de tais comunidades nos últimos anos, onde a velocidade de informações supera a importância da tradição. Desta forma, estudos acerca do conhecimento etnobotânico de pais e mães-de-santo apresentam grande valor para que estas informações, que remontam séculos e fazem parte da história deste povo, não sejam perdidas¹²⁹.



¹²⁸ PIRES, Marcel Viana; et al. Etnobotânica de terreiros de candomblé nos municípios de Ilhéus e Itabuna, Bahia, Brasil. *In: R. bras. Bioci.*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, 2009, p. 3-8, jan./mar.

¹²⁹ PIRES et al, 2009, p. 46.

3 A UTILIZAÇÃO DAS ERVAS NO CANDOMBLÉ

As folhas são indispensáveis nas funções, cada símbolo tem seu sentido e uso e diferentes propriedades. Os verdes sagrados das folhas representam o ciclo da vida e da morte, e até mesmo por intermédio dos saberes tradicionais, membros das comunidades de terreiros preservam a vida e o sagrado prestos na natureza. Dentro de algumas comunidades dos terreiros existem uma área onde há uma vegetação com uma biodiversidade rica na flora medicinal, nesses espaços possuem ervas que curam. Assim, esse capítulo pretende realizar um estudo, enfatizando-se a utilização das ervas no Candomblé.

A etnobotânica no Candomblé parte dos conhecimentos tradicionais que vem passando de geração para geração, identificando e recuperando o conhecimento da cultura das plantas é uma tarefa que diariamente utilizam-se essas comunidades tradicionais, além de preservar as vegetações nativas. A vegetação nativa vem sofrendo um grande intenso processo de degradação, esse ambiente natural é fruto da proteção ambiental que executam esse povo em estabelecer estratégias para preservar o saber que viajou séculos até os dias de hoje onde devemos passar para gerações futuras.

Há uma grande importância histórica nessas comunidades. Árvores centenárias compõem espaços com diversidade de folhas e pigmentos Verdes que representam Deuses Africanos e diante esses sagrados ocorrem superstições, respeito, magias e mistérios, pois serve de hospedagem para outros seres vivos viverem em harmonia e equilíbrio, afirmam que “além de tudo, que as árvores nos oferecem uma das maiores dádivas, a beleza”. “Só alcançamos o sagrado quando nos aproximamos da natureza, o que inclui pedra, água, folha, raiz, caule, frutos e o nosso próprio corpo. Tocar a natureza significa se fortalecer, trazer o sagrado para o seu interior. Nós somos a morada verdadeira da natureza e através de nossos mitos e ritos, nós a perpetuamos”¹³⁰.

Conforme relata a Ialorixá Mãe Mara Zélia:

Usar um vegetal num momento simbólico estimula o sistema imunológico do indivíduo que atua como um agente ativo da sua própria cura. Além de sentir os efeitos bioquímicos, este paciente participa do seu processo de cura por acreditar que aquela forma herdada dos antepassados, a que os deuses o mandaram usar, é eficaz.¹³¹

Em algumas casas de Candomblé, principalmente as Matriarcais como, *Opô*

¹³⁰ Entrevista realizada com Mãe Beata. Ialorixá. Mãe de Santo.

¹³¹ Entrevista realizada com Mara Zélia. Ialorixá. Mãe de Santo.

Afonjá, Àse Òsùmàrè e o Ilè Iyá Omi Àse Ìyámásé – Terreiro do Gantois, há um local sagrado representado pela natureza, onde são encontradas árvores nativas e diversidade de plantas fitoterápicas e empregadas no culto aos Òrìsà. Essa vegetação é parte essencial para o funcionamento do terreiro, é uma área de preservação biológica que colabora com a comunidade do entorno, fornecendo medicamentos naturais fitoterápicos e homeopáticos, além de colaborar com a renovação do ar.

No Candomblé o *Bàbálórìsà* ou a *Iyálórìsá* responsável pela casa *Àse*, solicita as folhas necessárias para os banhos, iniciação e outras funções. O *Olósányìn* possui a faculdade de saber a hora certa de colher as folhas e realizar a celebração da colheita dedicada ao Òrìsà *Òsányìn*, que tem uma importância fundamental que nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença¹³². O *Olósányìn* é um cargo de quem conhece uma folha como uma enciclopédia, conhece a energia que cada folha possui, uma sensibilidade natural, pois o mesmo conhece as folhas com intimidade. Para as folhas serem usadas, passam pelo ato do ritual de *Sasànyín* para liberar o poder energético do sangue das folhas que é um dos *Àses* mais poderoso e eficaz e tem o poder de curar, purificar a área e preparar o corpo para se tornar um altar vivo do Òrìsà.

A Diversidade de plantas aquáticas usadas no culto sagrado dedicado as *Ìyágbás* tais como: *ojúorò*, *òsìbàtá*, são vegetações flutuantes e se adaptam a águas paradas, Òrìsàs como *Òsùn*, *Yemojá*, *Nànà*, estão vinculados às plantas da água, possuem folhas com mais pigmentação verde, e folhas com células mais aguíferas e possuem um grande valor simbólico para o povo do Candomblé, são de poder feminina e utilizadas para aumentar a faculdade espiritual da vidência, representam superioridade, é encontradas nas casas de Candomblé, principalmente em tempos chuvosos o *Oriri de Òsùn*, (*Peperomia pellucida*), conhecida popularmente como erva de jabuti, muito empregada nos banhos de cabeça, Liturgicamente, a mesma é utilizada nos rituais de iniciação do candomblé, através de *Omièrò* (banhos de apaziguamento, purificação e renovação das energias espirituais), além dos valores simbólicos que essas plantas tem para a comunidade do povo de Candomblé, essas folhas são fitoterápicas, empregadas na medicina popular¹³³.

Não existe cerimônia de iniciação e consagração, sem a presença do “*Òsìbàtá Ojúoró*”. Duas folhas indispensáveis, da qual denomina-se de *ewé orò* (folhas que trazem riqueza, saúde, opulência), usadas na complexa elaboração dos Ritos de Folha de qualquer iniciado, ambas as folhas pertencem o seu uso litúrgico ao òrìsà *Ò sùn*, ouve-se dos mais

¹³² VERGER, 2002, p. 19.

¹³³ SERRA, et al. 2002, p. 211-221.

velhos que essas folhas possuem um grande segredo guardado com *Yewá*, tem uso cotidiano.¹³⁴ Os terreiros de Candomblé são rodeados de valores simbólicos, neles são vivenciados uma gestão de proteção ambiental e desenvolvimento sustentável para gerações futuras, sem as folhas, sem o desenvolvimento sustentável do mundo, não há *Òrìsà*, não há natureza, não há *Àse*¹³⁵.

3.1 O uso das ervas no Candomblé

Òsányìn havia recebido de *Òlòdúmàrè* o segredo das ervas. Estas eram de sua propriedade e ele não as dava a ninguém, até o dia em que *Sángò* queixou-se a sua mulher, *Oyá*, senhora dos ventos, de que somente *òsányìn* conhecia o segredo de cada uma dessas folhas e que os outros deuses estavam no mundo sem possuir nenhuma planta. *Oyá* levantou suas saias e agitou-as impetuosamente.

Um vento violento começou a soprar. *Ossaim* guardava o segredo das ervas numa cabaça pendurada num galho de árvore. Quando viu que o vento havia soltado a cabaça e que esta tinha se quebrada ao bater no chão ele gritou: *Ewé O! Ewé O!* (Oh! As folhas! Oh! As folhas!), mas não pôde impedir que os deuses as pegassem e as repartissem entre si.¹³⁶

As folhas são divididas entre os outros *Òrìsàs*, mas *Òsányìn* continua sendo o detentor do mistério que desperta o *Àse* de cada planta. Por isso, é conhecido como o *Òrìsà* do segredo, o único que sabe manipular as folhas, despertando o poder de cada uma delas. Geralmente, as características do *Òrìsà* se reportam no seu próprio filho, pois representamos o altar vivo do nosso próprio *Òrìsà*, ser de *Òsányìn* que implica ter na sua essência os atributos pessoais desse *Òrìsà*, como estudioso das ervas sagradas, conhecer o uso das plantas na medicina tradicional, além de compreender as suas idiosincrasias. Sendo assim, é mister conhecer profundamente o comportamento do seu *Òrìsà*, para reportá-lo ao novo mundo.

Para alguns frequentadores do terreiro de Candomblé, *Òsányìn* é muito difícil de labutar, porque ele é meio selvagem, valente, misterioso e não encontra-se em todas as casas. Este *Òrìsà* “possui pouco contato com os homens, e é difícil de encontrar um filho de *Òsányìn*”¹³⁷. Quanto ao uso litúrgico das folhas, é importante saber aplicá-las na preparação

¹³⁴ SANT'ANNA, 2012, p. 28.

¹³⁵ GEERTZ, 1997, p. 82.

¹³⁶ VERGER, 2002, p. 122.

¹³⁷ BOTELHO, 2011, p. 29.

de banhos e chás; não se pode misturá-las por exemplo, e dificilmente toma-se chás com folhas de Exú, em sua maioria, são de efeitos “quentes” e são especificamente aplicadas em rituais sagrados de obrigações, assentamentos e *ebós*. Usa-se também muitas folhas no ato religioso de benzimento, tais devem ser específicas para combater o mal e em algumas casas de Candomblé, há a consideração aos caboclos que, quando chegam no terreiro, benzem e dão conselhos sempre carregando folhas nas mãos¹³⁸.

Vários espécimes de plantas, foram transportados pelos navios negreiros que traziam cargas clandestinas, muitas de interesse dos portugueses que introduziam no Brasil espécies nativas africanas ou originárias da Ásia, há muito aclimatadas na África [...] “A introdução de algumas plantas no novo mundo, bem como as nativas, tinham para o colonizador, um sentido econômico, pois barateava o custo com a manutenção dos escravos e os mantinham alimentados para enfrentar os árduos trabalhos braçais que lhes eram impostos”¹³⁹.

3.2 A Etnobotânica no Candomblé

Muitas plantas cultivadas têm um emprego sacro no Candomblé, pois este culto compreende, entre outras formas de oblação, a dedicação de oferendas alimentares produzidas à base de plantas domesticadas¹⁴⁰. As ervas, no universo das religiões de influência africana, apresentam um valor simbólico irrefutável por serem utilizadas para propósitos ritualísticos e de rotina pelas comunidades dos terreiros. Segundo Barros, “o emprego de um grande número de plantas nas mais diferentes situações religiosas vem crescendo nos últimos anos”¹⁴¹. O uso de plantas sagradas atende aos aspectos litúrgicos das casas-de-santo e possui um caráter farmacobotânico, empírico e individual.

O uso de espécies nativas associadas à prática de rituais de Candomblé envolve um processo de conhecimento mítico-ritual que, por sua vez, caracteriza-se como a base fundamental do funcionamento do culto nos terreiros de Candomblé, como as obrigações para cada *Òrìsà*, as iniciações é uma variedade de ritos particulares, seguindo uma estética ritual meticulosa. A lógica do sistema etnobotânico do Candomblé tem fundamento num

¹³⁸ BOTELHO, 2011, p. 30.

¹³⁹ BARROS, José Flávio Pessoa de. *Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2. ed. 2003. p. 13.

¹⁴⁰ TRINDADE *et al.* 2000, p. 121.

¹⁴¹ BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993. p. 147.

culto que associa à prática religiosa um esforço terapêutico.

3.3 Aspectos Metodológicos

A partir de um estudo cultural, os adeptos da religião afro brasileira, abordam a grande importância da relação com os vegetais, entende-se que muitas espécies da flora que aqui chegaram, foram por intermédio dos escravos, a introdução dessas espécies no Brasil foi uma contribuição para o enriquecimento da flora brasileira, nesse contexto, Barros¹⁴² afirma que o Brasil é possuidor de uma extensa e diversificada flora, onde colocou os negros diante de um universo misterioso que era necessário dominar para que ele pudesse sobreviver física e culturalmente.

A transmissão do conhecimento das ervas no Candomblé *ketu nagô* é um resultado de uma relação interpessoal que ocorre de forma oral produzindo um *Àse* que nos rituais sagrados é uma dinâmica de grupo a partir dos *orikis e itans* que reforçam os valores ancestrais.

Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras quando afirma que: As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas.¹⁴³

O Candomblé *kétu nágá* surge no Brasil no período compreendido entre 1770 e 1850, especificamente implantados por escravos *Yorubás*. A Bahia-Salvador foi o berço dessa cultura, o primeiro terreiro teve início na Barroquinha-Salvador, onde foi transferido para outras localidades, hoje, conhecido como Casa Branca do Engenho Velho. Costa¹⁴⁴ comenta que essa casa de culto, teria sido fundada por três mulheres chamadas *Iyá Adeta, Iyá Kala e Iyá Nássó*, há mais de duzentos anos, contam também, que seriam provenientes de *Kétu*, sendo que a última era portadora de um título honorífico na corte de *Alàààfin de Òyó*. A partir da fundação dessa casa, originam-se outras duas casas de cultos: *o Òpó Àfônjá e o Àse do Gantois*.

A partir de estudos, vamos conhecer o *Òrìsà Òsùn* como uma Deusa dos *Yorubás* e como se reporta no novo mundo, assim como os *Àses* das suas folhas usadas

¹⁴² BARROS, 1993, p. 33.

¹⁴³ FERRETTI, 2009, p. 123.

¹⁴⁴ COSTA LIMA, V. *A Família-de-santo nos Candomblés Jeje-nagos da Bahia: O Estudo de relações intra-grupais*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977, p. 208.

religiosamente, a importância dessa divindade para o Candomblé. Abordaremos origem do Candomblé no Brasil e os primeiros terreiros de *Ketú*.

A partir da ideia do *itam* de *Òsányìn* cujo título é “Ossaim dá uma folha para cada *orixá*” do autor Reginaldo Prandi, abordaremos que cada *Òrìsà* receberam suas folhas de acordo com suas características e forças elementares, já no segundo passo em que *Òsányìn* orienta os *òrìsàs* de seus *Àses* e *ofós*. Discorreremos no presente estudo o papel do “*bàbálossayín*”¹⁴⁵. E reconhecer que “*kò sí ewé kò sí òrìsà*” (sem folha sem *Òrìsà*) nesse momento do presente estudo abordaremos que sem as ervas e ausência do culto de *Osányìn* não tem *Òrìsàs Yorubás* e Candomblé. Alegoricamente concluiremos que as folhas pertencentes da divindade *Òsùn* foram colhidas em seu próprio ambiente, os *Òsòròs*, e vamos reportar os tipos de ervas que o *Òrìsà Òsùn* recebeu, ainda com embasamentos bibliográficos e comparar ao seu local sagrado, o seu elemento constituinte. Além dos seus valores simbólicos sagrados e litúrgicos no Candomblé *Kétu-Nágò*, também podemos abordar os valores fitoterápicos de suas folhas usadas na medicina tradicional.

Em relação ao quadro metodológico, optou-se por uma pesquisa bibliográfica, documental, de campo. Procedeu-se à leitura de todos os títulos selecionados com resumos de cada obra ou fichamento. Na visão de Oliveira “A pesquisa bibliográfica é uma modalidade de estudo e análise de documentos de domínio científico tais como livros, enciclopédias, periódicos, ensaios críticos, dicionários e artigos científicos”¹⁴⁶.

De acordo com Gil a

pesquisa documental assemelha-se muito à pesquisa bibliográfica. A única diferença entre ambas está na natureza das fontes. Enquanto a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições dos diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa.¹⁴⁷

Em relação à pesquisa de campo, segundo Gil¹⁴⁸, basicamente, procede-se à solicitação de informações a um grupo significativo de pessoas acerca do *problema* estudado para em seguida, mediante análise, obter as conclusões correspondentes dos dados coletados. Gil afirma que:

Na maioria dos levantamentos, não são pesquisados todos os integrantes da população estudada. Antes seleciona-se, mediante procedimentos estatísticos, uma

¹⁴⁵ PRANDI, 2001, p. 38.

¹⁴⁶ OLIVEIRA, 2007, p. 69.

¹⁴⁷ GIL, 2008, p. 51.

¹⁴⁸ GIL, 2008, p. 51.

amostra significativa de todo o universo, que é tomada como objeto de investigação. As conclusões obtidas a partir desta amostra são projetadas para a totalidade do universo, levando em consideração a margem de erro, que é obtida mediante cálculos estatísticos.¹⁴⁹

Segundo Oliveira bastante semelhante á pesquisa bibliográfica, a documental caracteriza-se pela busca de informações em documentos que não receberam nenhum tratamento científico, como relatórios, reportagens de jornais, revistas, cartas, filmes, gravações, fotografias, entre outras matérias de divulgação¹⁵⁰. Por fim, “o estudo de campo é caracterizado de um ou poucos objetos, de maneira a permitir o seu conhecimento amplo e detalhado, tarefa praticamente impossível mediante os outros tipos de delineamentos considerados”.

A partir de visitas-estudo, a casa de adeptos do Candomblé *Kétu-Nàgo*, foi realizado a aplicação do questionário o qual foi direcionado, a integrantes da religião.

Em relação ao estudo de campo, como objeto de pesquisa teremos os adeptos do Candomblé *Kétu-Nágò* como *Iyálórìsá*, *Bàbálórìsá*, *Iyàrobá*, *Iyáwò*. Além de usarmos referências bibliográficas sobre os terreiros de Candomblé foi realizada também: 1) pesquisa no local para maior coleta de dados; 2) entrevistas informais e 3) questionário de entrevista formal. A partir de entrevistas no local, assim como fotografias, registrou-se uma parte da importância e dos tipos das folhas mais usadas no culto desse *òrìsà*.

O trabalho iniciou com uma visita técnica ao local e declaração de permissão para a execução da pesquisa com utilização de um questionário. A partir da entrevista a integrantes dos terreiros de Candomblé pode-se confirmar que as ervas mais usadas do *òrìsà Òsùn* nos rituais sagrados e reportaremos a fitoterapia e junto biografia de Pierre Verger (*éwe*). A ação das plantas e a palavra atuante e receitas medicinais e mágicas de cada folha do *òrìsà Òsùn*, afirmando assim, os fatores mitológicos africanos junto à ciência científica.

3.4 Resultados e Discussão

O objetivo do estudo foi identificar o uso do poder das ervas do *Òrìsà Òsùn* no Candomblé *Kétu-Nágò* e compreender a relação do poder dessas ervas com essa divindade *Yorubá*. Assim, a pesquisa de campo, mostrou alguns pontos relevantes a respeito do uso

¹⁴⁹ GIL, 2008, p. 51.

¹⁵⁰ OLIVEIRA, 2007, p. 47.

das ervas no *Candomblé*. Nos quadros que serão analisados a seguir, parte-se das perguntas dos questionários e posteriormente foca-se o que foi informado pelos que responderam.

Quadro 1 - Quanto tempo você é candomblecista?

Entrevistado	Tempo
01	41 anos de iniciante
02	39 anos de iniciante
03	25 anos de iniciante
04	25 anos de iniciante
05	03 anos de iniciante

Fonte: o autor¹⁵¹

As religiões Afros apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizarem em nações. Eles se espalharam por todo o país, e tomaram diversos nomes *como Catimbó, Tambor de Minas, Xangó, Candomblé, Macumba e Batuques*¹⁵².

O Candomblé, a mais tradicional e africana dessas religiões, se originou no Nordeste. Nasceu na Bahia e desde longa data tem sido sinônimo de tradições religiosas afro-brasileiras em geral. Desde o começo os pais-de-santos buscavam reafricanizar a religião. Isto foi possível em parte, porque a rota dos navios entre Nigéria e Bahia, conservou viva a conexão com a África. Isso continuou mesmo depois da abolição da escravidão em 1888. Escravos libertos que puderam viajar para áreas dos Yorubás foram iniciados no culto dos Orixás e então, ao retornar ao Brasil, puderam fundar terreiros a revitalizar a prática religiosa.¹⁵³

Outra hipótese que Prandi defende é que o Candomblé, como foi transplantado do Nordeste para o sudeste do Brasil, sofreu a passagem de uma religião étnica para universal.

Prandi afirma que:

A popularização do Candomblé, que tem se dado através da música e dos meios de comunicação desde os anos sessenta, tem preparado o caminho para o crescimento e reconhecimento da cultura e da religião afro-brasileira e africana. Esta redescoberta da África tem atraído a classe média branca aos centros de Candomblé, algo que tem contribuído para a legitimação e popularização do mesmo. De acordo com Prandi, a reafricanização não tem nada a ver com a cor da pele ou com a identidade afrobrasileira. A religião e a cultura afro-brasileiras perderam quase toda a sua identidade étnica e a ligação com a população afro-brasileira.¹⁵⁴

¹⁵¹ Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

¹⁵² JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. In: *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 2001, p. 1-21. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv012001/p_jensen.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2017.

¹⁵³ JENSEN, 2001, p. 2.

¹⁵⁴ PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC, 1991. p. 118.

Em entrevista com pessoas como Egbomes ligadas ao *Àse*, houve relatos de que os mesmos, foram iniciados muito novos no Candomblé; pessoas com 56 anos, comemoram 41 anos de iniciados em 2017; sendo assim, foi iniciada com 15 anos de idade e até os dias atuais, dedicam-se totalmente à religião em um aprendizado contínuo, sendo criado dentro do berço religioso. Complementa ainda o entrevistado, que o candomblé em toda sua trajetória religiosa, foi uma grande escola que lhe ensinou Educação, respeito ao próximo, qualidade de vida espiritual e material.

Afirma um Egbome que desde criança foi criado em berço Umbandista o qual sua família dedicava-se aos cultos sagrados dos caboclos e pretos velhos. Sua mãe era uma dirigente espiritual, ou seja, sacerdotisa da Umbanda Sagrada, desde aos 10 anos idade, por necessidade espiritual e ele foi obrigado a realizar a sua iniciação aos 15 anos de idade, onde foi conduzido a uma casa de Candomblé, herdando mais tarde o trono de uma casa de culto iniciada por sua mãe carnal. Hoje, com muito orgulho ele serve o candomblé há 39 anos com muita dedicação ao sagrado das divindades do panteão africano.

Afirma ainda o entrevistado, que mesmo iniciado no Candomblé, até os dias atuais pratica os cultos religiosos sagrados com as entidades como caboclos, pretos velhos na Umbanda. Conta-se que quando menina quando conheceu o candomblé e se identificou pelos ritos religiosos, ficou encantada com as suas regras, os limites, a hierarquia, e a beleza dos rituais, tudo a encantou no universo do Candomblé!

Hoje, como *Ìyárobá* de uma casa de culto, dedica as atividades impostas pelos *òrìsàs* aos seus mais velhos com muita sabedoria. Como foi iniciada aos 13 anos de idade e hoje aos 39 anos, ao total tem 25 anos de pleno exercício e aprendizado no Candomblé, cuida e preserva o legado tradicional deixado pelos nossos ancestrais.

Há muitos anos é adepta ao Candomblé junto à sua família carnal e vivenciou juntamente com a sua mãe, que tinha o posto de *Ìyálòrìsá*, muitas homenagens e cultos aos *òrìsà.*, Sempre dedicou em preservar esse legado, ou seja, lutar por uma religião digna e familiar e relutou muito para não ser iniciada, pois seu exercício na casa de santo era ajudar em todas as atividades independente de posto, e tinha como objetivo colaborar com sua mãe. Após seu falecimento, a pedido do seu *òrìsà* foi iniciada, sendo assim, mais adaptada com permissão para participar de determinados ritos religiosos.

No Candomblé os ritos religiosos são orais, desde a iniciação o chamado *iyáwò* precisa passar por etapas de obrigações para participar de determinados cultos ao sagrado. O aprendizado ocorre em momentos certos, por etapas. O segredo aos ritos religiosos é uma resistência adaptados a religiões de matrizes africanas que ajudam a manter e sobreviver a

religião, assim como o sincretismo, as religiões que adotaram o sistema conseguiram sobreviver até os dias atuais.

Ela diz ter uma longa trajetória religiosa de dedicação aos ritos sagrados do Candomblé, porém de iniciada oficialmente para o *òrìsà*, tem três anos, sendo um *Ìyáwó*, dedicada ao *òrìsà* com respeito aos seus mais velhos e em uma luta contínua respeitando os momentos. No Candomblé conta-se a idade de iniciado e obrigações litúrgicas realizadas para obter um cargo de mais velho, sendo assim, a idade da identidade não influenciará nos cargos dentro da liturgia.

Só tem a agradecer os seus seis anos de *Ìyáwó* respeitando as tradições, cumprindo com seus direitos e deveres dentro desse legado. Sua primeira experiência no Candomblé, foi uma homenagem ao *òrìsà Òsòòs.*, naquele dia, ela viveu muitos momentos mágicos ao lado do sagrado, muita dedicação e respeito. Adotou o Candomblé como sua religião, por amor aos *òrìsàs*, frequentando as festas e colaborando com as atividades religiosas.

A cada momento, mesmo como *Ìyáwó* e sob orientações dos *òrìsàs* e os seus mais velhos, ela relata estar crescendo espiritualmente e muito em paz com o sagrado e as orientações estabelecidas pelas divindades. As Casas de Candomblé possuem a visão de viver em comunidade, enfatizando o legado Africano em suas ações diárias. Os membros se encontram reunidos com os mesmos objetivos, cada qual com uma responsabilidade extrema.

Segundo Bastide, no Candomblé há uma tríplice função da religião que é: adivinhação, colheita de ervas e culto dos antepassados. E por isso coexistem três sacerdócios com funções diferentes, mas que possuem igual valor no culto, que são o *babalorixá*, que preside ao culto dos *orixás*, o *babalossaim*, que presidem ao culto de *Ossaim*, e os *babuje* que presidem ao culto dos *Eguns*. Nesta pesquisa restringiremos a citação a do *bàbálósányìn* por ser o responsável ao culto do *òrìsà* ao qual pesquisamos. Nos países africanos onde se cultua os *Òrìsàs*, este sacerdócio é tão importante quanto a do *babálawo*, e os dois convivem no mesmo patamar da hierarquia¹⁵⁵.

O *bàbálósányìn* tem uma função ao mesmo tempo individual, quando cuida de casos específicos, por exemplo, os casos de doença, e possui também uma função coletiva que usa transcorrer nos rituais do terreiro.¹⁵⁶ Dentro do espaço geográfico de uma casa de culto de Candomblé, as atribuições aos cargos podem ser Político/Social, são as pessoas que contribuirão com as atividades religiosas do *Ilè Àse*; a adesão ao Candomblé é um

¹⁵⁵ BASTIDE, 1978, p. 67.

¹⁵⁶ BOTELHO, 2011, p. 49.

processo contínuo de aprendizado e minucioso de fundamentações religiosas que acontece oralmente entre os integrantes da comunidade, o respeito à hierarquia condiz o momento correto de aprender e participar de tais funções, cada indivíduo em sua posição hierárquica, respeitando sempre os mais velhos.

Dos entrevistados, dois foram Egbomes, pessoas intituladas irmãos mais velhos, ou seja, que cumpriram o período de aprendizado de sete anos dentro do culto sagrado, após ter iniciação liturgicamente é obrigado no período de sete anos, cumprir com as obrigações dentro da religião, diante disso, o Candomblé é comparado a uma faculdade, onde passará por sete anos de aprendizados, desde a sua iniciação. Ao cumprir essa trajetória espiritual de sete anos, realizará obrigação de *Odù Igè* que obrigatoriamente não se tornará um *Bábàlorisá* ou *Ìyálorisá*. Sendo assim, a partir do jogo de Búzios feito por um *Bábàlorisá* ou *Ìyálorisá* é que irá intitular o percurso espiritual.

Uma das entrevistadas possui o cargo no Candomblé de *Ìyárobá*. São pessoas adeptas que não possuem incorporação de *òrisàs*, porém participa especificamente de quase todos rituais religiosos. Grande colaboradora em manter a harmonia nos ritos sagrados. O seu compromisso junto ao sagrado é uma jura de fé, principalmente aos segredos litúrgicos religiosos vivenciados no legado. Dando seguimento, foi entrevistado um *Ìyáwó* que celebra em sua iniciação uma consagração ao seu *òrisà*, mergulhados em momentos de fé, busca uma nova vida, ou seja, o nascer de um novo ser. O *Ìyáwó* frequente no rito, com o passar do tempo vai se adaptando a liturgia e se interessando pelo crescimento religioso dentro da sua comunidade de *Àse*. O último entrevistado foi um *Ìyáwó*, demonstrou muito interesse pelo crescimento espiritual dentro da religião, percebe em sua fala que apesar de ser novo no processo de iniciação, o mesmo respeita e preserva os conhecimentos tradicionais do candomblé como religião e possui sede de novos conhecimentos.

Quadro 2 - Como você conheceu o Candomblé?

Entrevistado	Contato com a religião
01	Fui levantado pelo meu amigo em busca da religiosidade
02	Nasci próximo a uma casa de Candomblé
03	Fui em busca de evolução numa casa de culto
04	Nasci no berço do Candomblé
05	Nasci em casa de Candomblé

Fonte: o autor¹⁵⁷

¹⁵⁷ Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

Nos países africanos onde se cultua os *òrìsàs*, o *Babalossaim* é tão importante quanto à do *babalaô*, e os dois convivem no mesmo patamar da hierarquia. O *babalossaim* tem uma função ao mesmo tempo individual, quando cuida de casos específicos, por exemplo, os casos de doença, e possui também uma função coletiva que usa transcorrer nos rituais do terreiro. Além disso, segundo Bastide, esse sacerdócio não conhece o transe porque o seu papel é o de colher as folhas e cuidar dos rituais ao retirar as mesmas¹⁵⁸.

Prandi vê a re-africanização como uma espécie de invenção das tradições intelectualizadas, nas quais o retorno às raízes africanas representa a busca da origem e da autenticidade¹⁵⁹. Por sua vez, nas palavras de Bacelar a argumentação de Prandi é diretamente apoiada em outros argumentos, os quais, por exemplo, afirmam que “o Candomblé tem conseguido uma aceitação geral pelo setor dominante branco da sociedade brasileira, em parte como resultado de ter sido marcado como uma religião autêntica e pura”¹⁶⁰.

A primeira entrevistada conta que aos dez anos de idade foi levada a uma rezadeira, onde recebeu as primeiras orientações, sendo que, naquela idade não possuía maturidade para absorver todas as informações, porém a mesma relatou a importância do seu desenvolvimento mediúnico, frequentou o Kardecismo, estudou várias religiões, visitou várias sessões de Umbanda e começou a sentir vibrações de incorporação.

Foi levada a uma casa de Candomblé por uma amiga, onde ocorreu fortemente a incorporação, foi o seu primeiro contato com o sobrenatural. Ela se identificou muito com a religião e por amor e busca da religiosidade e evolução espiritual, foi iniciada, e abriu a sua mente e o seu coração para o aprendizado da liturgia sagrada do Candomblé.

Quando esteve muito doente, procurou uma casa de Candomblé, onde iniciou um tratamento de Medicina tradicional a partir das ervas, assumiu um tratamento rigoroso, com grandes valores terapêuticos, passou por cultos ritualísticos para sua cura. Após todo tratamento, sem influências negativas, procurou o médico para refazer os exames e não havia mais doença.

Conta que nasceu próximo a uma casa de Candomblé onde a Senhora era conhecida como mãe da caridade. Ajudava e abrigava todos que batiam em sua porta. Seus pais se separaram e devido a isso, passaram por muitas dificuldades, inclusive falta de

¹⁵⁸ BASTIDE, 1978, p. 30.

¹⁵⁹ PRANDI, 1991, p. 49.

¹⁶⁰ BACELAR, Jeferson. *Etnicidade*. Ser Negro em Salvador. Salvador: Ianamá (PENBA), 1989. p. 87.

alimentos, pois seu pai abandonou sua mãe com 5 filhos. Por decisão da sua mãe, foi doada a uma Senhora que cuidou dela com muito carinho. Por amor à religião, foi iniciada e nos dias atuais pertence ao Candomblé.

Sua mãe era rezadeira e Umbandista, nasceu em berço ligado ao culto das religiões de

Matriz Africana, logo cedo já ajudava sua mãe em suas atividades espirituais. Aos 10 anos teve sua primeira incorporação que foi de um caboclo e por indicações, conheceu uma casa de Candomblé e por fatos de evolução religiosa e identificação foi iniciado.

Quadro 3 - Conhece as ervas de *Osùm*?

Entrevistado	Ervas conhecidas
01	Lírio amarelo, Òsibàtá, Alecrim, Oriri, Anis Estrelado, Ojùoró, Betis Cheiroso.
02	Òsibàtá, Flor Maravilha, Flores de Laranjeira, Alfazema do Brasil, Concha de Òsùn, ou abebe de Òsùn.
03	Rosa da síria, Ojùoró, Folha da costa, Orquídea pingo de ouro, Amor perfeito, Erva doce, Limo da costa, Òsibàtá.
04	Lírio do brejo, Pétala de girassol, Rosa amarela, Erva cidreira
05	Acássia, Folha de colônia, Azedinha, Jasmim, Calêndula

Fonte: o autor¹⁶¹

No Candomblé todas as folhas pertencem ao *Òrìsà Òsányìn*, porém cada divindade do panteão africano possui suas folhas específicas de acordo com suas forças elementares da natureza, cada *òrìsà* representa em suas folhas os seus *Àses*, possui suas folhas de acordo com seus elementos, o uso litúrgico das folhas tem essa importante separação, as que são para banho e para chás, não se pode misturá-las, por exemplo, nunca se toma chás com folhas de *Exú*, essas são especificamente para obrigações dos assentamentos e *ebós*. Usa-se também muitas folhas na benzeção, nesse *Ilê* há uma consideração muito grande aos *caboclos*, que quando chegam, benzem e dão conselhos sempre carregando folhas nas mãos. O *caboclo* usa muitas folhas de coqueiro, a noqueira, a madeira nova é enfeite do salão e serve para tomar banho também, o *caboclo* gosta muito das folhas porque ele é da mata mesmo gosta de mato é um *caboclo*¹⁶².

A Folha da Costa (*Kalanchoe crenata*), é um símbolo sagrado de realeza empregado em todas as cerimônias, fundamental para atrair harmonia na composição dos

¹⁶¹ Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

¹⁶² Entrevista com CELY. Babalorixá, Vitória da Conquista-BA, 2008.

elementos que compõem um *Àse* é considerada uma erva pacificadora.

Um dos entrevistados relatou que nos cultos sagrados da divindade *Òsùn*, emprega uma erva chamada Bétis Cheirosos, suas folhas possui um aroma muito forte e é conhecida cientificamente (*Piper sp.*), na liturgia dos *yourubás* como *ewé boyí*, religiosamente é muito utilizada em banhos de apaziguamento e purificação. Em muitas casas de Candomblé é dedicado a *Òsùn* por ser uma erva fria, muito associada a feminidade. O banho de bétis cheiroso é empregado liturgicamente nas iniciações de *Iyáwò*, produzindo um efeito de renovação, vida nova! A erva de Bétis Cheiroso deve ser usada fresca, assim que coletar fazer seu uso litúrgico, sendo assim seus efeitos mais magnéticos, carregados de energia vital (*Àse*).

A Rosa da Síria (*Hibiscus syriacus*) são plantas que exalam um aroma a noite. Em algumas casas de candomblé *Kétu-Nágò*, essa erva é usada para banhos atrativos, é considerado um símbolo utilizado com excelência para afastar a solidão e para orientar espiritualmente as dificuldades dos caminhos.

Limo da Costa – Banha de *Ori* (*Vitellaria paradoxa*), conhecida como Karité, árvore sagrada, com muitos poderes místicos, empregados como excelente símbolo religioso para atrair tranquilidade física e espiritual, em cultos, essa erva é utilizada para a fabricação de sabonetes, um dos símbolos religiosos apreciado por *Òsùn* quando presenteada, quando preparado, liturgicamente, o seu uso religiosamente transmite um encanto positivo de limpeza espiritual para obter uma boa pele. A erva limo da costa é empregada na fabricação de batons labiais, presente considerado *Àse* de *Òsùn*, em obrigações sagradas, esses objetos tornam-se sagrados devido a divindade está ligada a beleza e vaidade. Nos dias atuais, para presentear uma divindade, os adeptos e simpatizantes procuram lojas comerciais para obter tais objetos. Entretanto, sabe-se que desde as antiguidades no culto dos *Yorubás* na África e no Candomblé no Brasil, que todos os recursos eram obtidos na natureza, ou seja recolhido diretamente do ambiente sagrado, até a sua preparação no culto é realizado com cânticos e rezas e após ofertado aos *Òrisas do Panteão Africano*.

A erva Alecrim (*Rosmarinus officinalis*), é uma planta aromática muito conhecida e utilizada pelos povos de matrizes Africanas. No Candomblé é considerado uma planta para rituais mágicos, principalmente para lavar a cabeça dos iniciados, possui o poder de confortar a alma e atrair a cura para o corpo físico. O seu uso religioso é implantado pelos ancestrais da religião, é uma erva quando imantada corretamente e produz efeitos magnéticos voltados para o bem-estar, é um grande portador de *àse* no culto dedicado a

divindade *Òsùn*, principalmente por ser uma erva fria e estar voltada para livrar-se de emoções negativas.

Òsùn é considerada uma genitora por excelência, grande mãe da maternidade, vinculada a proteção e cuidados das crianças. O alecrim nos encantos dessa divindade associa a proteção, equilíbrio, além afastar negatividades das crianças e trazer conforto espiritual. Galhos de Alecrim quando colocadas nos ambientes sagrados ou até mesmo nos lares domésticos, tem um poder da transformação mágica, faz circular as energias afastando as negatividades e atraindo energias positiva para o ambiente.

Os poderes mágicos do Manjeriço (*Ocimum Basilicum*), considerada uma erva mística e muito empregada nos ritos religiosos do candomblé, são seus encantos, que trazem boa sorte e harmonia. Em muitas casas de Candomblé dedica-se essa erva ao *Òrìsà Osàlá* o manjeriço é receitado para lavar a cabeça e dar banhos em crianças, o seu efeito religiosamente é fazer com que as mesmas tornem-se calmas, tenham bom sono, além de possuir as funções tradicionais de cuidar das crianças indisciplinados. No ato litúrgico religioso do manjeriço em crianças pode-se invocar o *Òrìsà Òsùn* como proteção e *Àse*, a divindade rege um amor e proteção muito grande pela maternidade, pois a fecundidade e a fertilidade religiosamente pertencem aos seus cuidados, que começam na fecundação e na formação de um novo ser. A graciosa mãe é considerada no Candomblé como guardiã da placenta. Quando vai empregar as ervas religiosamente, precisa estar ciente de como vai ser encantada, usar a magia, ou seja, o *ofó* direcionado ao *Òrìsà*. No caso do uso do manjeriço para crianças deve-se invocar a divindade *Òsùn* e focar as energias no que precisamos e merecemos. *Òsùn* é uma mãe que não entra em uma batalha para perder, com toda sua astúcia e meiguice a Deusa não mede esforço para ajudar quando é invocada.

Alfazema do Brasil, (*Aloysia gratissima*), suas folhas exalam uma essência nos cultos religiosos, perfumando e estimulando o *Àse* devocional dos presentes na cerimônia e quando as utilizamos nos cultos sagrados da divindade *Òsùn*, tem o poder de trazer poderes atrativos benéficos para o ambiente, boas influências. Os *Àses* devem ser preparados com o máximo cuidado e precisão, os encantos das ervas de alfazema possuem um papel importante nas práticas religiosas, das *iyá-àgbá* (as mães anciãs), devido ao seu auto poder encantador aromático e harmonioso. Muitas vezes, o uso de suas liturgias religiosas beneficia as forças femininas. As ervas de alfazema nos reportam ao *Àse* de *Òsùn* que são encontrados nos perfumes, que para os *yorubás* representa uma arte cultivada, usada em banhos de *omieró* para a adoração e santificação das divindades. Os *ofós* das ervas de alfazema estão associados ao despertar do discernimento, ajuda no desenvolvimento da

intuição, traz paz e harmonia.

Tanto as folhas como as sementes do Anis estrelado, (*Illicium verum*), são utilizados principalmente para ativar os poderes femininos, despertando a sensibilidade e inteligência, quando bem encantado liturgicamente o seu uso nos rituais sagrados dos banhos, podem aumentar a superioridade feminina, senso de perigo, e aumentar o sistema imunológico, além de levantar a autoestima. O culto religioso dessa erva reflete um simbolismo procriado de um poder ancestral feminino pode ser associado ao culto das *iyá-mí*.

As flores de laranjeira, (*Citrus aurantium*), muito empregada em casais para renovações matrimoniais, tem um poder encantador sobre as pessoas, seu *Àse* é transmitido até mesmo como afrodisíaco. Religiosamente a flor de laranjeira está ligada ao culto de *Òsùn*, devido seus encantos serem atribuídos ao charme, astúcia e ser considerada Deusa do amor.

Pistia Stratiotes, conhecida popularmente como nefútar, alface d'água. É uma folha aquática muito utilizada na cerimônia de iniciação, usada na consagração no culto das *iyágbás* ligada às águas, pertence ao culto de *Òsùn e Yemojá* e tem um grande *ofó* com a divindade *Yéwá*. Suas invocações para encantamentos estão dirigidas em obter o domínio, tem o poder da feminidade, é muito empregada nos cultos da vidência. Devido ao seu poder de energia vital e espiritual, recebe o nome em *yorubá* de *ojú orò* (olhos da oração), sua liturgia religiosa permite que nossos olhos estejam abertos, para visualizar os bons caminhos e afastar as trajetórias negativas da nossa vida. No culto de *Òsùn*, é uma erva representada pela fertilidade, seu *Àse* é juntamente com a água, que auxilia na limpeza espiritual, usada para lavar as vistas para aumentar a vidência e no meio ambiente; essa planta atua ecologicamente na descontaminação da água.

As folhas de *òsibàtá (nymphaea)*, popularmente conhecida como folha de lótus, está muito ligada a liturgia religiosa do *ojú oró (pistia Stratiotes)*, considerada uma folha sagrada no culto das divindades femininas do Candomblé, em muitas casas de religiões de matrizes africanas essas plantas são conhecidas como irmãs, ambas juntas emanam uma carga mágica de *Àse*, o emprego dessa erva sagrada está ligada ao culto da Deusa Egípcia Isis, assim como o *Òrìsà osun* é considerada uma divindade da fertilidade, do amor e da maternidade. Essas plantas são encontradas em lagoas e rios calmos, as folhas estão por cima das águas, sua história religiosa é muito sagrada, por isso é indispensável nos rituais da divindade *Òsùn*, o seu emprego no culto requer muitos cuidados, são usadas verdes, ou seja, frescas e não devem ser fervidas e sim piladas. O ato sagrado dos banhos dessa erva

no Candomblé de *òsibàtá* consagrado com cânticos e *oròs* possui o *Àse* de levantar as pessoas, tanto na parte material quanto na espiritual, assegurando que as energias que elas oferecem já vêm emanadas do seu ambiente natural, no sentido que suas folhas nunca se afundam, estão sempre por cima. Suas flores nos ritos sagrado de *Òsùn*, são usadas para o apaziguamento. Para utilizar as folhas corretamente, tem que saber quais os *Áses* que elas podem oferecer, geralmente as ervas possuem mais de um encanto, ou seja, sua força magnética, os *ofós* corretos dentro do culto é que vai abrir um campo magnético para surgir o efeito desejado da folha.

A folha da fortuna, (*Kalanchoe pinnata*) junto a outras folhas como dinheiro em penca, Folha de dólar pode ser utilizadas para banhos, com a finalidade em atrair riquezas e prosperidade, porém, é preciso ativar o *ofó* correto, dedicado aos encantos da divindade *Òsùn* que é considerada dona do ouro. Segundo, o *Olùkó* Vander diz que com o encantamento certo, você clama a *Òsùn* e ela meiga lhe socorre com seus dengos. São muitos os encantos de *Òsùn*, cada erva possui sua denominação, ligadas aos momentos e suas características vividos nos seus *itans*, *Òsùn* está ligada aos ritos de *Yàmin*.

Conhecidas como conchas de *Òsun* ou *abebe* de *Òsun* (*Plyscias scutellaria*) nomes popularmente próprios dos terreiros de Candomblé são especificamente empregadas nos encantos dos cultos litúrgicos da divindade *Òsùn*. Em cerimônias religiosas chamadas *Ípètè*, (comida ofertada a esta divindade) utiliza-se as ervas concha de *Òsùn*, que servirá de prato para ofertar a comida aos presentes e as divindades que estiverem na homenagem. A cerimônia de *Ípètè* transporta realeza e harmonia, o ritual sagrado é marcado com os encantos de *Òsun*.

A erva *abebe* de *osun* religiosamente possui o poder magnético, de limpar a áurea, atrair energias para ter bons amigos e fazer boas negociações, a folha encantada, no ritual dos seus banhos, tem o poder de refletir para as pessoas paz e segurança. Podemos comparar essa simbologia ao uso do seu espelho que é utilizado para refletir a toda humanidade sua beleza espiritual e encantadora. Em muitas casas de Candomblé, a folha *abebe* de *osun* é empregada em receitas para atrair bons negócios.

A erva Azedinha (*rumex acetosella*), trevinho, possui grandes valores fitoterápico, pois equilibra funções no organismo e combate as doenças do envelhecimento. Erva Cidreira (*Melissa officinalis*) é utilizada para trazer calma aos adeptos da religião, é usada para pedir paciência, acabar com as agitações nervosas e insônia, ela funciona como um chá calmante.

Oripepe (*Awùrépépé-Spilanthes amenagecmella*). É uma folha muito empregada

no culto de *Òsùn*, conhecida como erva do ouro, está ligada aos ancestrais da fertilidade e as águas de regiões úmidas. *Òsùn* que é considerada o grande útero, ligada a esta folha e a fertilidade, é utilizada nos banhos dos iniciados a religião, permitindo assim, um novo nascimento. Pode ser utilizado em pomadas para alimentar a libido feminina, para isso, seu ritual sagrado deve ser bem encantada.

Folha de Dolar (*Plectranthus coleoides*), usada em água de cheiro, não tem uso na medicina popular, nos ritos da religião afro, são utilizadas para trazer dinheiro. Vassourinha de Igreja (*Polygala paniculata I*) Erva usada nas limpezas espirituais feitas em domicílio. Folha de Colônia (*Alpinia speciosa*), são usadas em limpezas energéticas, repor energias e calmante, no ritual sagrado do banho com esta erva, a mesma não pode ser fervida, pois assim atrairá boa sorte e paz espiritual.

A Erva Doce (*Pimpinella anisum*), segundo os mais antigos do Candomblé, possui o valor na medicina popular de melhorar a visão, muito associada ao culto de *Òsùn* por possuir o poder de acalmar, é um dom que revela a partir dos mitos e a crença divina do *Àse* dessa divindade. Na religião do Candomblé adeptos e simpatizantes evidenciam essa conexão ao *orìsà Osun* a fim de serem aplicadas nas ações humanas. A calma é uma das grandes expressões dessa divindade.

As folhas de *Patchouli (Pogostemon cablin)*, são como todas as ervas, buscam o envolvimento de ações divinas, em rituais essas ervas devem ser usadas em momentos exatos, seus encantos orais, ou seja seus *ofós* devem ser entoados para a manifestação de seus poderes, em muitos casos essa folha pode atuar como afrodisíaco, seus banhos do pescoço para baixo na cultura do Candomblé revela um grande *ase* para amor, é certificada por adeptos que o uso de sua essência em devoção religiosa e representada por associação sensual, as folhas guardadas em guardas roupas e gavetas produz um sistema rico perfumado e de bem estar e exótico, sobre as folhas e seus usos religiosamente, a crença nos ritos sagrados do Candomblé é uma combinação que fortalece o sistema e eficácia de seus símbolos sagrados.

Òsùn é um *òrìsà* em que o seu modelo divinizado afro-brasileiro é reportada por ilustres ancestrais religiosos do Candomblé, onde se faz a exposição da construção personalizada, atribuem a cor amarela, sendo a sua cor preferida, representando o *Òrìsà* da riqueza e do ouro.

Nos ritos do Candomblé os valores simbólicos das flores são amplos, proporcionando diversas utilizações de encantamentos de acordo com seu uso, ou seja, a forma que é usada em seus encantos, em seus ritos sagrados, as comunidades do

Candomblé tem um costume tradicional de ofertar flores amarelas a divindade, assim como enfeitar seu sagrado em dias festivos com objetivo de ligar as pessoas com sua espiritualidade, ou seja, dar sentido de valores simbólicos de aproximação, acolhimento e beleza ao sagrado, por Òsùn ser um Òrìsà do panteão africano muito ligadas as flores, não poderiam deixar de ser mencionadas como veículo de encanto e de composição do Àse dessa divindade.

Òsùn é um poderoso orixá genitora, é considerada como a mais eminente das Ia, símbolo do feminino, rainha excelsa cujo culto, difundido em todo o Brasil, é originário da terra de Ìjèsà. Seu principal templo está situado em Òsogbo e o Atáoja – o Oba da região – é seu principal adorador. No Brasil, ela não está associada a algum rio em particular, mas a todos os rios, córregos cascatas e mesmo ao mar¹⁶³.

Conhecido como Lírio Amarelo, (*Hemerocallis flava*), muito empregado em banhos atrativos para o amor, assim com apaziguamento de casais, é oferecido ao òrìsá Òsùn para agradecimentos de graças alcançadas e melhoria vida. A Flor Maravilha (*Mirabilis Jalapa*) é encontrada de cores diferentes, as flores de cores brancas são empregadas no culto de Òsùn para lavar a cabeça das crianças para atrair inteligência e sabedoria, as de cores rosas e amarelas são adicionadas a outras ervas com o poder de atrair as conquistas amorosas.

Orquídea Pingo de Ouro (*Oncidium varicosum*), além de possuir seu valor ornamental, para as cerimônias religiosas dedicada ao Òrìsá Òsùn sua simbologia na religião do Candomblé representa a delicadeza de Òsùn, suas flores são utilizadas em banhos para atrair riquezas, em muitas orientações espirituais, essa planta é indicada para ser colocada em ambientes como moradias e comércio com a finalidade de atrair prosperidade.

Amor Perfeito (*wittrockiana*) o seu formato é encantador, amor do campo, utilizada para banhos, em casos difíceis no amor, abre caminhos na parte sentimental, possui a propriedade anti-inflamatória e calmante, deve ser colhida com óleo de calêndula, mel e água (viola tricolor).

Introduzida no Brasil nos meados do XVIII, a Calendula (*Calendula officinalis*), é nativa da África. Conhecida como margarida Dourada, são usadas para banhos de descarrego, recuperar as energias perdidas, produz um sono saudável no àse de Òsùn, podendo ser usada para o omieró, usada em crianças para evitar doenças.

¹⁶³ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nágô e a morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14. ed. Petrópolis, Vozes, 2012. p. 90.

Acassia, Chuva de Ouro (*cana-fistíla*), são usados para banhos de encantamentos e prosperidade, utilizada no *Ominero* e obrigações de *Àse* para *òsùn*.

Jasmin (*Jasminum nitidum*), usada em banhos magnéticos que além de libertar das energias negativas é grande purificador da mente, traz um poder de acalmar a mente e purificar a áurea. O *àse* de *Òsùn* sobre essa erva está na invocação na divindade em buscar aquilo que *Òsùn* mais reporta em suas características, sabedoria, tranquilidade e paciência. *Òsùn* possui uma força imensurável, sua beleza é como as flores de jasmin, além de perfumar é muito benevolente, para trazer a calma dessa Deusa em sua áurea em trazer e perfumes para aumentar a sensualidade, seus banhos possui o poder de deixar as pessoas mais amáveis e sensíveis.

As Rosas Amarelas (*Rosa Eglantheria*), nas tradições das religiões de matrizes africana são um elemento simbólico de manifestação que a mantem a tradição africana de nossos ancestrais de presentear a divindade *Òsùn* em suas manifestações ritualística para transmitir aos seres humanos o desejo de paz e manifestação de prosperidade. As rosas amarelas são flores muito populares, entretanto as cultivadas religiosamente possuem um grande valor para prática do ritual, assim como as rosas amarelas, significam o amor e respeito, não somente enfeitam os santuários sagrados, são dedicadas a *Òsùn* para quebra de feitiço e limpeza espiritual, considerada uma das plantas mais presenteadas nas cachoeiras, quando presente das religiosidades, é lhe atribuído pelo ase desse orixá um bem estar e prosperidade essa divindade representa uma grande mãe ancestral, sendo assim conhecida pelos Candomblé de *Ketú-Nágò* com o título de *Ìyálóde*, mãe da comunidade.

As flores de Girassol (*Helianthus annus*), em algumas casas de Candomblé é adotada um modelo de tradição em que esses símbolos são presenteados em celebração aos adeptos, no ato fundamentalista dedicado a *Òsùn*, rogando a divindade um ambiente de integração entre os membros. As casas de Candomblé enfeitadas com essas flores possuem o manifesto ligado a boas direções da casa de culto para a divindade *Òsùn*, é um símbolo por excelência, e suas pétalas brilhantes estão representadas na cor amarela, que é todo manifesto e efeitos especiais a cor representativa da divindade, o banho de pétalas em lua cheia junto a outras composições está expresso a partir dos mitos sagrados a felicidade e as energias positivas.

Quaro 4 - Utiliza as ervas para resolver os problemas da vida?

Entrevistado	Utilização para doenças, finanças, família, afeto
01	Utiliza para apaziguamento financeiro e doenças

02	Desenvolver a espiritualidade, lavar as vistas e “quebra de feitiços”
03	Problemas afetivos, limpezas energéticas
04	Problemas de infecções e para atrair sorte
05	Prosperidade, banhos atrativos

Fonte: o autor¹⁶⁴

Os entrevistados utilizam as ervas de *Òsùn* para buscar soluções na vida amorosa, abrir caminhos e atrair bons relacionamentos amigáveis, assim como cita, as ervas possuem o poder mágico de apaziguamento e quebra de feitiço, eliminando as energias negativas. Afirma ainda, que suas ervas possuem grande poder de atrair sorte e prosperidade. Os *àses* dessas ervas usadas liturgicamente são eficazes para a cura do corpo e da alma, atraindo tranquilidade. Desse modo, em uma visão holística, o poder do *Àse* das ervas de *Òsùn* são empregadas pelos adeptos e simpatizantes da religião, para solucionar a cura do bem-estar físico, espiritual e emocional.

Segundo Roger Bastide, as ervas são fundamentais na abertura de casas de Candomblé, que devem ter no mastro central a “água dos *Àses*” isto é, um líquido que contém num vaso a energia de elementos portadores de *Àse*, e em sua composição, contém um pouco de todas as ervas que pertencem aos *òrìsàs*¹⁶⁵ José Flávio Pessoa de Barros, identifica o *Ágbo* (água dos *òrìsàs*) como a mais importante das misturas vegetais do culto aos *òrìsàs*, porque é utilizada desde a iniciação até a última das obrigações, e serve como elemento de ligação entre o mundo dos *sagrados* e o mundo dos homens¹⁶⁶.

Òsùn, por ser considerada Deusa das adivinhações, possui ervas específicas para lavar as vistas e aumentar os dons das adivinhações. Pode ser realizado encantos com ervas dessa divindade para uma boa gestação. Sendo assim, *Òsùn* é considerada pelos adeptos da religião afro-brasileira a Mãe da fecundidade, muitos recorrem a ela para realizar *Ofós* com suas ervas a fim de engravidar. Um dos entrevistados utiliza algumas ervas, para curas de doenças, como infecções do fígado e diuréticos, cicatrizar feridas, infecções urinárias. Descreveu ainda, um dos entrevistados que utiliza as ervas de *Òsùn* como produção de amuletos, para atrair prosperidade e realizar encantados.

Quadro 5 - Você poderia contar algumas situações em que os problemas foram resolvidos?

Entrevistado	Relatos
--------------	---------

¹⁶⁴ Fonte: Dados obtidos pelo autor, entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

¹⁶⁵ BASTIDE, 1978, p. 41.

¹⁶⁶ BARROS, 1993, p. 78.

01	Cura do útero infantil (útero hipoplásico)
02	Cura de transtornos mentais aos 15 anos
03	Tratamento e cura da depressão pós-parto
04	Apaziguamento familiar
05	Transtorno bipolar, sonambulismo

Fonte: o autor¹⁶⁷

Uma moça procurou o culto religioso devido a seus exames haverem acusado útero infantil, conhecido como útero hipoplásico, onde o útero não se desenvolve mantendo o mesmo tamanho da infância. Com muitos problemas no ovário, por não conseguir produzir óvulos, a família procurou a casa de Candomblé em busca da cura, todo o tratamento na tradição religiosa do Candomblé foi dedicado ao *Òrìsà Òsùn*, foram usados todos os recursos necessários ao tratamento espiritual. Posteriormente a sua iniciação na religião, após dois anos de tratamento na casa de Candomblé, casou-se engravidando de uma menina logo depois, considerada fruto do *òrìsà Òsùn*.

Na separação de casais vi com esses olhos, uma menina de 15 anos chegar à casa de Candomblé amarrada com uma camisa de força, com transtornos mentais. O *Bàbálórìsà* utilizou os encantos de *Òsùn* para preparar sua iniciação. Durante 21 dias passou pelas águas da cachoeira, banhos de *Orí*, foi iniciada no *Òrìsà Òsùn*. Após o Parto, uma moça sentia muita tristeza e falta de apetite, e constantes crises de choro, a cada dia iria se atrofiando com um cansaço físico e muita depressão, sob orientações médicas aderiu todo o tratamento medicinal, devido o problema não ser solucionado pela medicina, a moça foi conduzida até uma casa de Candomblé, onde foram utilizados banhos em Cachoeira com ervas de *Òsùn*, lavagem da cabeça, ela foi curada e leva uma vida normal.

A utilização das ervas de *Òsùn*, aumenta a qualidade de saúde das mulheres, em questão dos órgãos reprodutores, à fitoterapia de suas ervas diminui a probabilidade de problemas uterinos, depressão, assim como os *àses* de seus banhos apaziguam os casais, fortalecendo os elos familiares. A experiência com o sagrado das ervas do *Òrìsà Òsùn*, traz proximidade entre as pessoas, além de fortalecer a espiritualidade mental das crianças. Os banhos são ferramentas que permitem que os comportamentos dos adeptos e simpatizantes sejam saudáveis uns com os outros, a força advinda de *Òsùn* atua nas prevenções das doenças, tratamentos e curas.

Os tratamentos utilizados nas práticas ritualísticas vêm contribuir para uma energia

¹⁶⁷ Fonte: Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

vital, sendo assim, a eficácia na infertilidade feminina, problemas menstruais, problemas na visão, distúrbios emocionais e males do fígado. De acordo com as evidências litúrgicas nas casas de Candomblé, os *itans*, os encantos das ervas, propicia a promoção de saúde, em membros engajados a buscar melhoria de vida.

Quadro 6 - Em sua opinião para quais situações as pessoas mais procuram as ervas de *Òsùn*?

Entrevistado	Usos
01	Levantar a vida, afastar as energias negativas
02	Afastar maus pensamentos, afastar energias ruins, lavar as vistas
03	Solucionar problemas amorosos, pessoa amada voltar
04	Depressão, limpeza energética
05	Trazer prosperidade, atração amorosa

Fonte: o autor¹⁶⁸

Registramos entre os questionados, adeptos e simpatizantes que procuram as ervas de *Òsùn* para levantar a vida amorosa e espiritual, para afastar os maus pensamentos, acabar com as energias negativas atraídas por situações diversas. Grande parte dos entrevistados, registraram situações em que as pessoas mais procuram eficácia nas ervas de *Osùm* para atrair a pessoa amada de volta, para ter um companheiro, para solucionar problemas financeiros. Já o restante, registraram soluções para problemas de saúde, como depressão e gravidez. Assim como mencionaram a eficácia de suas ervas para produção de amuletos para prosperidade e para cortar feitiçarias.

Quadro 7 - Que *Àses* seriam transmitidos pelas ervas aos adeptos e simpatizantes da religião?

Entrevistado	<i>Àses</i>
01	Traz calma, renovação energética
02	Poder de cura, proteção
03	Eliminar energias negativas, atração
04	Apaziguamento, atração no campo sentimental
05	Entrar em contato com o <i>òrìsà</i>

Fonte: o autor¹⁶⁹

¹⁶⁸ Fonte: Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

¹⁶⁹ Fonte: Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

As ervas são poderosos elementos portadores de energia, força (*Àse*), cada folha possui seus encantos, ou seja, seus *Ofòs*, as plantas de *Òsùn* são consideradas calmas, a partir de seus banhos e usos fitoterápicos. Seu *Asè* é de cura é contato direto com a nossa ancestralidade.

A cerimônia litúrgica é o momento que as ervas são encantadas, as ervas de *Àse* de *Òsùn* estão presentes em quase todos os rituais sagrados do Candomblé, principalmente na iniciação do noviciado, é feito religiosamente seus encantamentos que são as cantigas dos seus *Àses* e *Ofós*, cada erva tem seus momentos corretos para serem usadas, ou seja, seus *Àses* impregnado. Os *Àses* das ervas de *Òsùn* são de uso benéficos, atraem curas, proteção e são utilizadas nas consagrações.

Para receber o *Àse* de uma erva, deve-se obter o conhecimento do efeito litúrgico e medicinal, assim como a fundamentação da sua Ritualística. As ervas pertencentes a esta divindade, possui o poder da feminilidade, uma vez que suas folhas são em sua maioria de formas arredondadas. Considerado um sistema dinâmico da religião, a partir de elementos simbólicos ocorre a transmissão do *Àse*. A partir dos cânticos, rezas e palavras emanadas, as folhas transmitem uma energia vital de cura, é uma força invisível, mágica e sagrada. A partir da sua consagração e sacralização é acumulado o *Àse* necessário para ser transmitido a todos as finalidades e realizações.

A combinação das ervas influencia na qualidade do *Àse*, devido a esse fator deve ser detentor do conhecimento, a fim de realizar as combinações das folhas; cada folha é portadora de uma carga energética e mágica, todos os elementos inseridos no culto de *Sasànyín* devem formar uma composição de símbolos sagrados para a realização do ritual de sua liturgia.

Os *Àses* transmitidas pelas folhas deve ter um princípio ativo, individual de cada utilidade. Sendo um ritual individualizado. Nos cultos das folhas, os ritos possuem *Àses* herdado dos ancestrais, cujo poder vem repassando de gerações em gerações, devido a isso, a conduta dentro das cerimônias ritualísticas deve ser de deveres e obrigações ao sagrado. O *Àse* das folhas, tem a função de absorver e eliminar energias.

O culto pode diminuir ou aumentar o poder da eficácia das folhas. A forma de colher, os elementos inseridos na construção dos rituais sagrados das folhas influenciam nos poderes da realização. O *Àse* das folhas é transportado pelo sangue vegetal, além de oferendas e sacrifícios, podemos citar o ritual ao culto das folhas de *Òsun* (*Àse* de *Òsùn*) que está vinculado essencialmente as folhas de apaziguamento. São elementos condutores com combinações particulares, tais como água, *Òsun*, *efún*, *wagi*, *oìn*, *iyó*, que possuem um

resultado significativo e individualizado, permitindo constituir princípios vitais. Toda essa combinação de elementos, formando um só *Àse*, trata-se de um poder que herdamos dos nossos ancestrais, que são portadores desses conhecimentos. Hoje, a função é transmitida e reforçada pela *Ìyálàse* até os dias atuais, a partir de cerimônias privadas e apropriadas.

Dentro de uma casa de culto, é consagrado ao *Bàbàlòrìsà*, *Iyàlòrìsá*, *Ìyálàse*, transmitir o poder de cada elemento inserido no culto das folhas aos iniciados. A partir das evidências nos cultos religiosos, a fidelidade continuará perpetuando de geração em geração, pois o segredo é uma forma de resistência e preservação do sagrado, que mantém a religião viva até os dias atuais.

O poder das palavras sobre as ervas torna-se um campo dinâmico de energia vital e poder de realização. As folhas impregnadas de forças proferem a cura. O poder de consagrar as folhas permite entrar em contato com o *Òrìsà*, a divindade a partir dos objetos sagrados.

Quadro 8 - Como colher essas ervas sem degradar o meio ambiente? Há orientações específicas no Candomblé sobre a proteção dos recursos naturais?

Entrevistado	Orientações	Como colher as ervas
01	Sim	Existe todo um ritual e cuidados com a natureza
02	Sim	Somos orientados a colher as ervas necessárias e em comunhão com o sagrado
03	Sim	Buscar as folhas em horários e locais corretos com respeito a <i>Òsányìn</i>
04	Sim	Não colher sem orientação, respeitar a natureza
05	Sim	Colher em horário certo, locais apropriados, orientado e comunhão com o <i>Òrìsà</i> <i>Òsányìn</i> .

Fonte: o autor¹⁷⁰

É importante frisar que a Etnobotânica obteve nos últimos anos, grande destaque devido principalmente, ao crescente interesse pelos produtos naturais, bem como à descoberta de novos usos das plantas¹⁷¹. Porém, a evidente descaracterização das comunidades tradicionais, acompanhada da destruição de habitats e da inserção de novos elementos culturais, põe em risco um grande acervo de conhecimentos empíricos e um patrimônio genético de valor inestimável para as futuras gerações.

Por fim, cabe mencionar que as comunidades tradicionais de Candomblé respeitam e divinizam a natureza, para tirar as folhas das árvores realizam uma celebração religiosa ao

¹⁷⁰ Fonte: Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

¹⁷¹ CLÉMENT, 1998, p. 43.

òrìsà Òsányìn, representado por todas as folhas. As tradições africanas são mantidas com muito rigor. Colher ervas é cerimônia litúrgica sagrada dentro do Candomblé, ao sair de casa o responsável pela colheita deve ser embasado no profundo conhecimento. Estar em comunhão com o *òrìsà Òsányìn*, de se dirigir às vegetações nativas, onde as plantas cresceram livremente sem interferências do homem. Ao entrar nesse sagrado, realizar uma reverência a *Òsányìn*, pedindo licença e manter-se contrito, cantando as *àdúràs* de *Òsányìn* no momento da colheita. Somente colher as ervas necessárias, direcionadas aos objetivos das divindades. As plantas devem ser retiradas com a mão em momento de maior concentração. A colheita deve ser realizada na medida em que a planta se sinta podada para dar continuidade ao seu crescimento, muitas ervas possuem o metabolismo lento de crescimento e cada folha possui a sua forma correta de coleta.

As ervas de *Òsùn*, devem ser podadas acima do nó, sabendo colher vamos permitir o crescimento da planta. A colheita das ervas no Candomblé ocorre ao amanhecer. As ervas devem ser colhidas com orientação dos *Bàbálòrìsà* e *Iyàlòrìsá*, especificamente os sacerdotes de *Òsányìn* (*Olósányìn*) que são dedicados a buscar essas folhas, onde são usadas para cura de enfermidades e iniciação. Não devem ser utilizadas ferramentas metálicas, a sua colheita deve ser manual. As ervas devem ser colocadas em balaios e o traslado desses símbolos sagrados devem ser do seu habitat natural as casas de culto. Trazer somente as ervas que serão utilizadas, especificamente no culto da divindade. O horário propício para colheita das plantas é ao amanhecer. As plantas são influenciadas pelas forças da natureza, o sol e a lua, assim como o sereno influencia no campo magnético.

Quadro 9 - Para você o que significa *Kò sí Ewé/ Kò sí Òrìsà*?

Entrevistado	Significado
01	Sem erva não tem <i>òrìsà</i> , não existe Candomblé sem folha
02	Não pode cultivar as divindades sem folha
03	Sem folha, sem <i>òrìsà</i> , importância do elemento vegetal
04	Sem folha não tem <i>òrìsà</i> , não tem vida na terra, não tem culto
05	Cada folha tem sua liturgia, sem folha não tem <i>òrìsà</i> .

Fonte: o autor¹⁷²

Sem folha não há *Òrìsà* (Velho provérbio Nágò). Sem ervas não tem *Òrìsà*, fala-se do mistério e os encantos das folhas, não se pode cultivar as divindades do Candomblé sem

¹⁷² Fonte: Dados obtidos por entrevistas concedidas e questionários respondidos, 2018.

usar folhas. Dessa forma, define a importância desse ato litúrgico dentro da religião, a partir da fundamentação do culto a *Òsányìn*, conheceremos os mistérios e encantamentos dos *Òrìsàs*.

Os *Òrìsàs*, são representados pelas forças da natureza, ou seja, são a própria natureza. O culto das folhas é muito complexo, é necessário obter conhecimento do nome das ervas tanto em Português/científico como em *Yorubá*, nomes populares variam muito. O sangue vegetal purifica e consagra. Cada folha possui suas finalidades. É preciso ter consciência de como manipulá-las dentro das casas de *Àse*. O elemento vegetal é muito importante para todos os seres vivos, desde a responsabilidade pela renovação do ar, como para alimentação.

Dizemos *Kò sí Ewè* para todos os seres vivos na terra, pois sem os vegetais não há vida, comparado ao Candomblé, sem folha não há *òrìsà*. Todas as plantas são criação de *Orumilà*, possuem seu culto próprio. A grande divindade *Òsùn* é muito ligada as aves, tratando-se de comparar esse conceito, podemos reportar às seguintes considerações, comparar as penas de uma ave como as folhas de uma planta, as mesmas servem de proteção, por se tratar do provérbio *kò sí ewé kò sí òrìsà*, as folhas não vivem sem os galhos, assim é o candomblé, não é possível realizar seus cultos sem as folhas, elas estão presentes em todos os atos sagrados, sem folha não tem *Àse*, não tem *òrìsà*, não tem energia vital.

Brown chama a atenção para o fato de que o crescimento do Candomblé, com respeito ao espaço e ao tempo, coincide com o aparecimento do interesse cultural e político pela identidade africana entre os negros brasileiros (isto é, com os movimentos de consciência racial que começaram no fim dos anos sessenta)¹⁷³. Mas Brown nega que há explicação clara e ambígua para o desabrochamento do Candomblé no sudeste brasileiro. Ela argumenta em particular que se tem que levar em conta as diferenças entre a identificação das classes médias brancas e das classes baixas negras com o Candomblé. Uma das primeiras estratégias dos terreiros de candomblé para a proteção de suas memórias foi à preservação linguística e dos rituais utilizados em suas celebrações. Para tanto, foram realizadas alianças Inter étnicas que possibilitaram a (re) organização do culto, pautadas nas alianças com os santos católicos (e a criação de irmandades católicas negras onde discretamente dissimulavam práticas e preservação suas memórias) e com personalidades

¹⁷³ BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 22.

consideradas influentes na sociedade, que poderiam proteger os terreiros¹⁷⁴.

O Candomblé está estreitamente ligado aos elementos da natureza, as plantas são fundamentais para banhos, rituais de purificação, e os passes dados pelas entidades caboclos, sempre se apresentam nas sessões de descarrego levando folhas.

Desse modo, os objetos/símbolos adquirem nova dimensão, compartilhando uma sacralidade necessária à ordem cosmológica. “Certos símbolos derivam seu sucesso de poder para congregar os homens, que o usam para definir sua situação e articular um projeto comum de vida”¹⁷⁵. Entre as tradições religiosas africanas que exerceram influência nas religiões afrobrasileiras, o culto aos *òrìsàs* e Voduns foram de capital importância. Orixás e Voduns são divindades dos grupos da Nigéria e Benin que falam *Yorubá* e *Jeje*. Na África cada divindade preside um aspecto da natureza e uma família em particular. No Brasil, como a escravidão dividiu as famílias, eles se tornaram protetores dos indivíduos.

O ponto central das religiões afro desenvolvidas no Brasil eram as festas para os *òrìsàs* e Voduns, que envolviam possessões de divindades e atos religiosos. As religiões afrobrasileiras constituem um fenômeno relativamente recente na história religiosa do Brasil. Por exemplo, o primeiro terreiro de Candomblé, que é localizado no Nordeste, mais precisamente na Bahia, é geralmente situado do ano de 1830¹⁷⁶. Devido a isso o candomblé é uma religião que não se secularizou, é uma religião que seus atos litúrgicos estão voltados aos elementos da natureza, a partir da composição dos elementos é que constitui a formação do *Àse*.

Por fim, convém dizer que as folhas, nascidas das árvores, e as plantas constituem uma emanção direta do poder sobre natural da terra fertilizada pela chuva e, como esse poder, a ação das folhas pode se múltipla e utilizada para diversos fins. Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, foram preparações medicinais ou mágicas, de grande importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso de folhas¹⁷⁷.

¹⁷⁴ SANT’ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência Cultural dos Povos Negros. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2014, p. 12. Disponível em: <<http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/ArtigoMaeMenininha.pdf>>. Acesso em: 17 abr. 2017.

¹⁷⁵ JENSEN, 2001, p. 45.

¹⁷⁶ JENSEN, 2001, p. 45.

¹⁷⁷ SANTOS, 2012, p. 97.

CONCLUSÃO

Finalizado o estudo, percebe-se que o Candomblé está estreitamente ligado aos elementos da natureza e as plantas são fundamentais para banhos e rituais de purificação. Desse modo, os objetos/símbolos adquirem nova dimensão, compartilhando uma sacralidade necessária à ordem cosmológica. Certos símbolos derivam seu sucesso de poder para congregar os homens, que o usam para definir sua situação e articular um projeto comum de vida. A análise do estudo mostrou que o *Òrìsà Òsànyìn* possui lugar privilegiado no Candomblé, como dizem os antigos, “*kò sí Ewé, kò sí Òrìsà*”, isto é, se não há folha, não há *òrìsà*. Devido a sua proteção, as folhas medicinais e sagradas, esta Divindade é indispensável em qualquer culto do Candomblé, independente do *Órìsà* que irá ser reverenciado. *Òsànyìn* sempre estará presente, devido a necessidade de utilizar plantas em todos os atos sacros. Podemos designar as ervas no culto com grandes efeitos mágicos; algumas possuem inicialmente somente um valor simbólico religioso, entretanto com o estudo interdisciplinar da *etnobotânica* se descobre o valor fitoterápico.

Há uma expectativa na certeza dos resultados, quer seja nos tratamentos de saúde, quer seja nas festas e rituais sagrados; o início de tudo é a manipulação das folhas tendo que ser rigorosamente observada para que nada ocorra de errado. Essa reverência à natureza e às divindades que ali habitam, demonstra que o homem é apenas parte de conjunto natural e harmônico, um componente do todo complexo e organizado. As folhas são indispensáveis nas funções, cada símbolo tem seu sentido e uso e diferentes propriedades. Os verdes sagrados das folhas representam o ciclo da vida e da morte, e até mesmo o intermédio do saber tradicionais membros da comunidade preservam a vida e o sagrado prestos na natureza.

Dessa forma, o presente trabalho, demonstrou a ligação da força elementar do *Òrìsà Òsùn* com o poder de suas ervas, em benefício das curas espirituais e materiais daqueles que a utilizam religiosamente. Para obter um bom efeito magnético das plantas, foi demonstrado que é preciso o conhecimento na manipulação dos ritos sagrados.

Pode-se afirmar então, que o trabalho não é uma guia de costumes, e nem uma forma de corrigir e criticar as ritualísticas que há anos vem se praticando nos candomblés tradicionais, tenho consciência como adepto da religião que muitos conhecimentos ocorreram à aculturação a miscigenação “*Àgò aos mais velhos*”, em todo momento do presente estudo, por se tratar de grupos de religião tradicional e de preservação, foi dado um lugar de grande importância na pesquisa de não se aprofundar nas ritualísticas,

respeitando as delimitações que são internas e sagradas.

Através deste estudo foi possível constatar que as comunidades religiosas afro-brasileiras e as próprias comunidades acadêmicas têm uma contribuição importante a partir dos conhecimentos voltados para a religiosidade afro representados por meio da utilização das ervas sagradas. Conclui-se, portanto, que as ervas no Candomblé *Kétu-Nágò*, partem dos conhecimentos tradicionais que vêm passando de geração para geração. Identificar e recuperar o conhecimento da cultura das plantas é uma tarefa que diariamente utilizam-se essas comunidades tradicionais, além de preservar as vegetações nativas, a fim de que imbuídos de conhecimentos, é possível representar e defender sua cultura e ancestralidade.



REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BACELAR, J.; CAROSO, C. (Orgs.). *Faces da tradição afro brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- BACELAR, Jeferson. *Etnicidade*. Ser Negro em Salvador. Salvador: Ianamá (PENBA), 1989.
- BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas: Sistema de classificação dos vegetais no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.
- BAKHTIN. M. Marxismo e filosofia da linguagem-problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *Ewé Orisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano, compaixão pela terra*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BOTELHO, Pedro Freire. *Ewé Awo: O segredo das folhas no Candomblé da Bahia*. In: Educação, Gestão e Sociedade: *Revista da Faculdade Eça de Queiros*, a. 1, n. 4, dez. 2011.
- BRAGA, Júlio. *Oritamejé: O antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.
- BRAGA J. S. *Práticas Divinatórias e Exercício do poder: O Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia, Afro-* ED CEAO, Salvador 1980.
- BROWN, Diana. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.
- CALLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Trad. Geminiano Cascais Franco. Lisboa: Perspectivas do Homem; Edições 70, 1988.
- CAMARGO, M. T. L. *Plantas medicinais e de rituais afrobrasileiros*. São Paulo: ALMED, 1988.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afropernambucano*. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, jan./mar, 2013, p. 13-28.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da*

modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2004.

CLÉMENT, D. The historical foundations of ethnobiology (1860- 1889). *In: J. Ethnobiol*, v. 18, n. 2, p. 161-187, 1998.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo. *In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). Faces da tradição afrobrasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 37-58.

COSTA LIMA, V. *A Família-de-santo nos Candomblés Jeje-nagos da Bahia: O Estudo de relações intra-grupais*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977, p. 208.

DURKHEIM, Emily. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José Antônio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ELLIS, A. B. *The yoruba-speaking peoples of the slave coast of West Africa*. 2. ed. Londres, Pilgrim, 1974.

FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. *In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (Orgs.). Religião, Raça e Identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 68-97.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOMES, Ângela de Castro. A guardiã da memória. *Revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 12, jan./dez. 1996, p.17-30.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 2001, p. 1-21. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv012001/p_jensen.pdf>. Acesso em: 2 mai. 2017.

JESUS, Danilo Nascimento de; SANTOS JÚNIOR; Roberto Fernandes dos. Memorial Mãe Menininha de Gantois: Seleta do Acervo Como “Guardiã Da Memória”. 28 de julho a 1 de agosto de 2014. *In: Anais XVI Encontro Nacional de História. Saberes e práticas*

científicas. Disponível em: <<https://goo.gl/4LE6xy>>. Acesso em: 2 abr. 2017.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*: v. 1. São Paulo: EPU: Edusp, 1972.

ORO, Ari Pedro. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. *Anotações sobre religião e globalização*. Barcelona: Anàlisi, 2002.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PACHECO, L. Estratégias de obtenção de plantas de uso litúrgico em terreiros de Candomblé de Salvador. In: SERRA, O. et al. *O Mundo das Folhas*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002.

PIRES, Marcel Viana; et al. Etnobotânica de terreiros de candomblé nos municípios de Ilhéus e Itabuna, Bahia, Brasil. *Revista Brasileira Bioci*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, jan./mar. 2009, p. 3-8.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *RBCS*, v. 16 n. 47 out./2001. Disponível em: <<https://goo.gl/rtXSke>>. Acesso em: 22 mai. 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano, escravidão, liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

RIVIERE, Claude. *Introdução à antropologia*. Lisboa: Perspectiva; Edições 70, 2002.

SANT'ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: Os terreiros de candomblé e a resistência Cultural dos Povos Negros. In: *Anais Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 2014. Disponível em: <<https://goo.gl/x8MmQv>>. Acesso em: 7 abr. 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nágô e a morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SERRA, O. et al. *O Mundo das Folhas*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, 1995.

SILVEIRA, Renato da. *Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851*. *Revista Cultura Vozes*, Petrópolis, 2000.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. Multiculturalismo e religiões afro-brasileiras: o exemplo do Candomblé. *Rever*. São Paulo: PUCSP, mar. 2009. Disponível em:

<http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.htm>. Acesso em: 10 fev. 2016.

SODRÈ, Muniz. *A verdade seduzida*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

TRINDADE, O. J. S., BANDEIRA, F. B., RÊGO, J. C., SOBRINHO, J. L., PACHECO, L. M.; BARRETO, M. M. Farmácia e Cosmologia: a Etnobotânica do Candomblé na Bahia. *Etnoecológica*, v. 4, n. 6, 2000, p. 11-32.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás deuses Iorubás na África e no novo mundo*. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.



GLOSSÁRIO DE TERMOS DO CANDOMBLÉ

Alàáfìà – paz, felicidade, bem estar.

Àdùrà – oração, súplica.

Afééfé – vento, ar.

Àgbo – infusão de ervas para uso medicinal.

Àgò – forma de pedir licença.

Àse – *Axé*, Força vital que promove os acontecimentos.

Bàbàlòrìsà – sacerdote de cultos às divindades denominadas *òrìsàs*.

Bábàlorisá – *babalorixá*, *babaloxá*, Pai de santo, pai de terreiro, ou babá. É o sacerdote das religiões afro-brasileiras.

Efun – mineral branco pertencente ao culto a *Òsàla*.

Ewé – ervas, plantas.

Ilè – terra.

Ilé Àse – casa de força, poder.

Iná – fogo.

Ìpàdè – reunião, encontro.

Ìyágbá - os ancestrais femininos.

Ìyálòrisá – sacerdotisa do culto aos *òrìsàs*.

Ìyálòrisá – Mãe de Santo. A sacerdotisa das religiões afro-brasileiras.

Ìyálóde – mãe da sociedade, um título civil feminino de alto grau.

Iyò – sal

Kétu – uma importante cidade surgida no antigo território yorubá.

Ko sí ewé Ko sí Orisá – sem folha não há candomblé.

Nágò – uma forma de definir o povo Yorubás.

Òrìsà – divindades representadas pelas energias da natureza.

Òsìbàtá – planta aquática (*Nymphaea lótus*).

Ògúm – divindade dos ferros e das batalhas.

Olósányìn – colhedor de ervas, seguidor do culto a *Òsányìn*.

Omí – água.

Òsòdì – divindades dos caçadores.

Ofó – O *Ofó* é uma palavra de origem yorubá (*ofò*), que designa o encantamento através da palavra.

Òsányìn – O *Orisá* das folhas sagradas (*Ewé*), ervas medicinais.

Òsùn – Osun Dona das águas. Senhora da fertilidade, da gestação e do parto, cuida dos recém-nascidos, lavando-os com suas águas e folhas refrescantes. Jovem e bela mãe, mantém suas características de adolescente. Cheia de paixão, busca ardorosamente o prazer.

Osùn – pó de cor vermelha.

Oyin – mel, abelha.

Omi – água.

Sasàanyín – O culto as folhas sagradas. Em uma casa de Candomblé, um dos elementos principais e que requer grande sabedoria são as folhas. Sem esse entendimento não haverá a presença do *Orixá*, o velho provérbio das casas: *Kó sí ewé, kó sí Orixá!* Sem folha não há *Orixá*.

Yemojá – divindade das águas do mar.

Wáji – pó azul de anil.

Xango – *Orixá* da Justiça, dos raios e trovões.

Batuque – Forma genérica de denominar as religiões afro brasileiras de culto aos *Orixas*, encontradas principalmente nas regiões do Rio Grande do Sul.

Voduns – termo que se refere aos vários ramos de uma tradição religiosa baseada nos ancestrais.

Nagô – Termo utilizado para designar a fusão das Culturas Jejes (também conhecida como por fon , ewe, mina, fanti) e nagôs referida pelos Iorubás.

APÊNDICE 1 - QUESTIONÁRIO DE ENTREVISTA

Prezado (a) Senhor (a),

Este questionário é parte de uma pesquisa que será apresentada à Faculdade Unida de Vitória para o curso de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões.

Título da Pesquisa: OS ENCANTOS DE ÒSÙN: A ETNOBOTÂNICA E O ÀSE DE SUAS ERVAS USADAS NO CANDOMBLÉ KÉTU-NÀGÓ

Aluno: José Geraldo das Mercês Júnior

Orientador: Professor Dr. David Mesquiati de Oliveira

Objetivo: Identificar o uso das ervas no Candomblé dos *Kétu-Nágò* e compreender a relação com o *Orixá Oxum*.

A validação solicitada é no sentido de aumentar o grau de confiabilidade, eliminar eventuais incorreções e garantir que as perguntas do mesmo estejam alinhadas aos objetivos específicos propostos, bem como, verificar elementos importantes tais como:

- fidedignidade: os resultados serão os mesmos, independentemente de quem o aplicou;
- validade: os dados a ser coletados são necessários à pesquisa;
- operatividade: o vocabulário é acessível e o significado é claro.

ROTEIRO PARA ENTREVISTA

CATEGORIA A – O CANDOMBLÉ E SEUS ADEPTOS

1. Há quanto tempo você é candomblecista?
2. Qual é a sua posição dentro do terreiro?
3. Como você conheceu o Candomblé?

CATEGORIA B – O ASÉ DAS ERVAS DE ÒSÙN

4. Você conhece as ervas *do orixá Oxun*? Quais?
5. Você utiliza as ervas para resolver os problemas da vida (doença, financeiro, familiar, afetivo)?
6. Você poderia me contar algumas situações em que os problemas foram resolvidos?
7. Em sua opinião, para quais situações as pessoas mais procuram as eficácias das ervas de *Oxun*?
8. Que *axes* seriam transmitidos pelas ervas aos adeptos e simpatizantes da religião?

CATEGORIA C – KOSÍEWÉ / KOSÍORISÁ

9. Como colher as ervas sem degradar o meio ambiente? Há orientações específicas no Candomblé sobre a proteção dos recursos naturais?
10. Para você o que significa Kosí Ewé/ Kosí Orisà?



APÊNDICE 2 - ERVAS SAGRADAS¹⁷⁸

<i>Kalanchoe crenata</i>	Folha da Costa	
<i>Hibiscus syriacus</i>	Rosa da Síria	
<i>Oncidium varicosim</i>	Pingo de Ouro	
<i>Pogostemon cablin</i>	Folhas de Patchouli	

¹⁷⁸ BARROS, 2003.

<p><i>Rumex acetosa L.</i></p>	<p>Azedinha</p>	
<p><i>Vitellaria paradoxa</i></p>	<p>Limo da Costa</p>	
<p><i>Hemerocallis flava</i></p>	<p>Lírio Amarelo</p>	
<p><i>Rosmarinus officinalis</i></p>	<p>Erva de alecrim</p>	

<p><i>Ocimum Braslicurmos</i></p>	<p>Manjeriçã <i>Efínrin Kékéré</i></p>	
<p><i>Mirabilis Jalapa</i></p>	<p>Flor Maravilha</p>	
<p><i>Wittrockiana</i></p>	<p>Amor perfeito</p>	
<p><i>Helianthus annus</i></p>	<p>Girassol Pétalas</p>	

<i>Calendula officinalis</i>	Calêndula	
<i>Cana fistula</i>	Cássia Chuva-de-ouro	
<i>Alpinia speciosa</i>	Folha de Colônia	
<i>Aloysia gratissima</i>	Alfazema do Brasil Àrùsò	

<i>Kalanchoe pinnata</i>	Folha da fortuna	
<i>Illicium verum</i>	Anis estrelado	
<i>Citrus curantium</i>	Flores de laranjeira	
<i>Pimpinella anisum</i> L.	Erva-doce	

<p><i>Pistia stratiotes</i></p>	<p>Néfutar, alface d'água, <i>Ojúorò</i></p>	
<p><i>Jasminum nitidum</i></p>	<p>Jasmim</p>	
<p><i>Spilanthes acmella</i></p>	<p>Oripepe <i>Awirépépé</i></p>	
<p><i>Polygala paniculata</i></p>	<p>Vassourinha de Igreja</p>	

<p><i>Rosa Eglantheria</i></p>	<p>Rosa-Amarela</p>	
<p><i>Nymphaea</i></p>	<p>Òsibàtá (Vitória-régia)</p>	
<p><i>Piper sp</i></p>	<p>Bétis cheiroso Ewé Boy</p>	
<p><i>Polyscias scutellaria</i></p>	<p>Abebe ou Conchas de Osún</p>	