

# INTRODUÇÃO

A elaboração do presente trabalho visou preencher a lacuna apontada na literatura especializada sobre os cultos afro-brasileiros a respeito da utilização de vegetais nas Casas de Culto Jêje-Nagô. Vários autores, entre eles Roger Bastide, Deoscorédes dos Santos, Juana Elbein dos Santos, Vivaldo Costa Lima, René Ribeiro, Arthur Ramos e Pierre Verger, dão ênfase ao papel que os vegetais desempenham nos diferentes contextos vivenciados nestas comunidades nas quais “nada se faz sem as folhas” – “kò sí ewé kò sí òrìsà”.

Propomo-nos, portanto, a examinar e desenvolver o sistema de classificação dos vegetais, seus critérios de organização, assim como procurar identificar seu simbolismo, seu mecanismo ritual no seio de três das principais Casas de Culto, popularmente conhecidas como Engenho Velho de Brotas, Gantois e Opó Afônjá, situadas em Salvador, Bahia, que se intitulam Nagôs, mas que podem ser consideradas participantes do que na literatura convencionou-se denominar de “complexo cultural Jêje-Nagô” (Costa Lima, 1977:29).

Partimos da consideração que essas Casas partilham de uma herança comum com “(...) significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1978:103).

De acordo com o explicitado em relação a esta denominação Jêje-Nagô, passamos a denominar assim estas comunidades que sofrem e sofreram influências múltiplas e recíprocas no processo de sua estruturação. Consideramos, portanto, em concordância com Trindade-Serra (1978:259) que intitular-se Jêje ou Nagô significa Ter adotado uma identidade através de um processo de socialização, que implica na internalização de uma ideologia específica que, entretanto, possui características marcantes de ambos os grupos – jêjes (ewé) e nagôs (yórùbá) – assim como de outras visões religiosas em menor grau.

Desta forma, definir complexo cultural jêje-nagô é afirmar que este é composto por comunidades que têm em comum mais do que uma fé religiosa; que possui padrões culturais próprios, estruturados a partir de um processo dinâmico de síntese e que, de

certa maneira, também reproduzem determinados arranjos semelhantes aos “compound<sup>1</sup>” africanos (Elbein dos Santos, 1977:32).

A passagem realizada de grupos originariamente éticos para grupos culturais, nos quais os componentes podem ser negros, mulatos e brandos, significa que os que os une não é somente “a sua ligação a um culto especial, sua relação a um certo número de traços religiosos” (Bastide, 1971:289), mas, sobretudo, que os elementos estão unidos por uma visão do mundo<sup>2</sup> própria.

Interessa-nos, no âmbito deste trabalho, perceber o conhecimento a respeito dos vegetais, inerente às categorias de mando das quatro posições hierárquicas que controlam o regulamentam o processo de aquisição de saber/vivência no seio destes grupos, conforme já visto por Bastide (1978:112): os sabores do Bâbaláwó, Bâbalôsáyìn, Bâbaòjè e Bâba ou Íyalórisà.

Este campo, acreditamos não ter sido ainda convenientemente explorado devido à interdisciplinariedade que supõe e à dificuldade na obtenção de informações, uma vez que o conhecimento a respeito da coleta e emprego das espécies vegetais implica no desenvolvimento de um processo iniciático e constitui um dos maiores “segredos” do culto, pois nem todo iniciado tem a ele acesso.

A abordagem desta área, contudo, para nós tornou-se facilitada devido à nossa condição de iniciado que permitiu-nos a percepção da importância do vegetal neste contexto, bem como perceber as formas de transmissão de conhecimento e, conseqüentemente, alcançar a lógica do sistema de classificação, através também de uma experiência vivida. Concordamos, portanto, com Elbein dos Santos (1977:18) que uma “visão de dentro” é imprescindível para uma abordagem que pretenda ao mesmo tempo “aprender os elementos e os valores de uma cultura “desde dentro”, mediante uma interação dinâmica no seio do grupo e poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente “desde fora”, eis uma aspiração ambiciosa e uma combinação pouco provável. Esta postura, pouco usual no campo dos estudos dedicados à religiosidade afro-brasileira é a que nos propusemos a adotar no desenvolvimento deste trabalho.

---

<sup>1</sup> “Compound” é um termo comumente aplicado, na Nigéria, a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo.

<sup>2</sup> “(...) visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem” (Geertz, 1978:104).

A inserção dentro de uma comunidade religiosa (candomblé) obriga ao iniciante um longo período de vivência no grupo, atitude esta que só será modificada mediante a ruptura de laços, o que resulta num aprendizado dos rituais e mitos mas, sobretudo no internalização de uma cosmovisão. Este processo gradual de construção de uma identidade conduz à percepção de facetas variadas que, de acordo com o interesse pessoal de cada um, assume maior ou menor importância. No nosso caso particular, desde o início chamou-nos a atenção a presença constante, em todos os procedimentos rituais ou não, que constituem a vida no terreiro-comunidade, das espécies vegetais e de serem estas quase sempre mencionadas em linguagem iorubana. Todos os membros se referem às “folhas” como “ewé” e, ao se perguntar o porquê ou o significado desta ou daquela denominação invariavelmente recebíamos uma resposta evasiva. Somente com o correr do tempo, quando já estávamos definitivamente integrados, i.e., “aceitos” (como iniciados), tendo nossa identidade estruturada dentro dos padrões do grupo, é que passamos a receber maiores informações sobre esta ou aquela espécie, como e quando utilizá-la, porém isso sempre de maneira assistemática. O “segredo das folhas” foi-nos sendo paulatinamente ensinado e revelado, devido tanto ao nosso interesse, quanto à nossa capacidade de retenção dos ensinamentos. Esta técnica de ensino é peculiar das comunidades Jêje-Nagô e constitui-se numa estratégia de defesa também; não socializar demais o conhecimento para “pessoas que querem apenas catar” e talvez fazer uso indevido do que aprendeu.

O objetivo de uma pesquisa sistemática ao ser declarado teve boa receptividade, pois publicações anteriores eram calcadas em deturpações, causadas por uma “visão de fora” e pela dificuldade de acesso ao conhecimento das categorias do grupo.

Nossa intenção, portanto, é de levar a idéia de observação participante ao limite máximo. “Ela determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico de pesquisa ao projeto político dos grupos populares cuja situação de classe, cultura ou história se quer conhecer (...)” (Brandão, 1981:12).

A preservação, portanto, seria o projeto político do grupo que não admite Ter o seu conhecimento deturpado, tendo dois sentidos: o acadêmico e o de volta para a própria comunidade, que desta forma participa da produção deste conhecimento e toma posse dele, e pretende Ter no agente de pesquisa uma espécie de gente que serve. Uma gente aliada dentro do contexto e armada de conhecimentos científicos que foram sempre

negados, “onde afinal pesquisadores e pesquisados são sujeitos de um mesmo trabalho comum, ainda que com situações e tarefas diferentes” (Brandão, 1981:11).

A nossa condição de graduado em Ciências Biológicas contribuiu para vencer o obstáculo suposto pela inter-disciplinariedade do objeto de pesquisa, conforme comprovado na etapa de coleta e identificação do material para formação de herbário. A análise empreendida sob um enfoque antropológico adveio da formação na área de Ciências Humanas, no decorrer do Curso de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.

Metodologicamente, portanto, nosso trabalho seguiu a linha preconizada por Geertz que alia à prática etnográfica uma postura interpretativa, combinação esta que, em seu entender, resulta numa verdadeira abordagem antropológica. O objetivo primeiro, então, de um tipo de estudo como o nosso é atingir a “análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento deste sistema aos processos sócio-culturais” (Geertz, 1978:143), o que equivale a procurar a natureza e o significado dos dados coletados e, conseqüentemente, descortinar a simbologia subjacente na tentativa de reconstrução de uma trama em que os signos apareçam em seu contexto dinâmico e em suas múltiplas relações.

Para o estudo de grupos como os de candomblé; nos quais o aspecto simbólico expresso nos mitos e ritos adquire preponderância, pois estes grupos privilegiam uma “perspectiva religiosa”<sup>3</sup> em relação às três outras, ou seja, à “perspectiva do senso comum”, a “científica” e a “estética” (Geertz, 1978:127), foi necessário recorrer às “histórias” – “itàn” – que os grupos estão constantemente lançando mão para “reviver a sua história” e para transmitir os conhecimento e, assim, transferir padrões de comportamento, subsidiar através do conhecimento do mundo sobrenatural o viver no mundo cotidiano. “Não basta identificar com precisão cada animal, cada planta, pedra, corpo celeste ou fenômeno natural evocados nos mitos e no ritual – tarefas múltiplas para as quais o etnógrafo está raramente preparado, é preciso também saber qual o papel que cada cultura lhe atribui dentro de um sistema de significações” (Lévi-Strauss, 1970:76).

Entendemos símbolo como “algo que é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a

---

<sup>3</sup> “(...) induzindo um conjunto de disposições e motivações – um ethos – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos (...)” Geertz, 1978:134.

concepção é o “significado do símbolo” (Geertz, 1978:105). Este pode ser apreendido tanto como símbolo-signo – “menor unidade simbólica” – como símbolo complexo – “totalidade de uma estrutura dada” (Elbein dos Santos, 1977:24).

Adotamos, portanto, a concepção de que “o mito e o ritual constituem (...) expressões de uma mesma linguagem, sendo o ritual o mito vivido. Mito e ritual não apenas exprimem a mesma mensagem, mas também se legitimam reciprocamente e, em assim fazendo, consolidam a mensagem. Mito e ritual são transformações recíprocas e por isso é possível passar-se de um a outro no processo analítico, sem que se saia da mesma linguagem” (Woortmann, 1978:12).

Para a apreensão lógica do sistema de classificação dos vegetais, tornou-se necessário empreender um levantamento dos significados dos etnômicos yórùbá que designam as espécies vegetais. Esta posição metodológica teve por base a colocação de Lévi-Strauss (1970:200) “Os nomes próprios não formam, pois, uma simples modalidade prática dos sistemas classificatórios, que bastaria citar, após as outras modalidades. Mais ainda que aos linguistas, eles apresentam um problema aos etnólogos. Para os linguistas, este problema é o da natureza dos nomes próprios e de seu lugar no sistema da língua. Para nós, trata-se disso e ainda de outra coisa, porque nos defrontamos com um duplo paradoxo. Devemos estabelecer que os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: meios de fixar significações, transpondo-as para termos de outras significações”.

Estabeleceremos como norma então, que as denominações yórùbá, de maneira geral, seriam grafadas de acordo com a convenção internacionalmente adotada pelo órgãos competentes da Nigéria<sup>4</sup>, bem como assim seriam reproduzidos os textos orais.

Cabe ressaltar que a maior parte dos textos apresentados neste trabalho, inclusive as denominações das espécies vegetais, pode ser considerada inédita. Em momento algum,

---

<sup>4</sup> “Consoantes e vogais têm em geral o mesmo valor que em francês, com as seguintes modificações:

ɛ̃ é sempre aberta	gb é explosivo	n precedendo vogal nasaliza o som
e é sempre fechada	j pronuncia-se “dj”	
o é sempre fechado	h é sempre aspirado, nunca mudo	
ɔ̃ é sempre aberto	ɕ tem o som de “ch”	
g é sempre “duro”	y e w pronunciam-se “i” ou “u”	

Os acentos indicam os tons. O acento agudo (´) corresponde ao tom alto, o grave (˘) ao tom baixo e ausência de acento ao tom médio. O circunflexo (^) leva o tom de duas vogais.

entretanto, consideramos que o nosso trabalho de interpretação tenha esgotado este complexo tema, sobretudo por tratar-se de empreendimento pioneiros na área.

Esquemáticamente, podemos dividir nosso trabalho em quatro momentos:

1) verificação de dados coletados por Pierre Verger que, gentilmente, nos ofereceu suas anotações inéditas feitas durante o 2º semestre de 1950 e 1º semestre de 1960, na cidade de Salvador, Bahia, para uma reavaliação. A primeira coleta de material realizada por esse pesquisador na Baixa de São Caetano onde atualmente passa a Rodovia BR-324 que liga Salvador a Feira de Santana. Este material foi identificado pelo Serviço de Botânica do Instituto Francês de África Negra, em 1952, sendo elaborada uma listagem contendo os nomes científicos e populares. A Segunda coleta processou-se em Cosme de Farias (Alto das Pedrinhas), também em Salvador, e foi identificada pelo Prof. Alexandre Leal Costa da Universidade Federal da Bahia, no mesmo ano.

Este acervo, produto de duas coletas, se encontra em péssimas condições de preservação e praticamente inútil para um estudo comparativo, embora esteja depositado na Universidade Federal da Bahia. Tornou-se necessário proceder a nova coleta de material para a formação de um herbário, ora em depósito na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), após a verificação e identificação das espécies por membros do Departamento de Botânica do Instituto de Biologia dessa Universidade.

As espécies vegetais foram coletadas no âmbito da cidade de Salvador, nas regiões de Plataforma e de Ipitangas (município de Lauro de Freitas), no período de nossas viagens ao campo nos anos de 1981 e 1982, em épocas adequadas quando da floração dos vegetais. Na coleta deste material contamos com o auxílio de pessoal diretamente relacionado às três Casas mencionadas e também com a ajuda de erveiros e mateiros, notoriamente reconhecidos pelo seu saber. Após a coleta, as espécies foram colocadas em prensas, trazidas para o Rio de Janeiro, para tratamento apropriado em estufas e, em seguida, montados e arquivados, constituindo um herbário.

2) Paralelamente à pesquisa bibliográfica sobre o assunto e especialmente sobre a existência ou não de estudo similar, fizemos um levantamento junto a mateiros, erveiros, fornecedores de material para Casas de Culto, objetivando uma atualização e uma possível confirmação das listagens elaboradas nas décadas de 50 e 60. Ampliando a gama de informantes que serviram de base para a pesquisa de Verger, planejamos e procedemos a entrevistas com membros da alta hierarquia das Casas de Culto. Este procedimento foi

facilitado por nossa condição de iniciado e, sobretudo, por sermos portadores de um título (éyè), relacionado a Òsánuìn-“òrisà – dono das folhas” – que nos abriu as portas para o acontecer ritual na Casa Branca do Engenho Velho, no àse do Òpó Àfònjá e no Gantois e facilitou a observação e a realização das entrevistas num clima fraterno de confiança e cordialidade. Assim podemos gravar os textos cantados in loco e regravá-los, a uma só voz, com pessoa, considerada entre o grupo, de alto conhecimento. Após a transcrição das fitas, consideramos necessário escrevê-las corretamente em yòrùbá e traduzi-las. Recorremos ao auxílio de um nigeriano, residente no Rio de Janeiro, estudante de Letras, que através de seu conhecimento bilíngue, conseguiu reescrevê-las e traduzi-las literalmente. A recontextualização das ‘cantigas de folhas’- “kòrin ewé”- tornou-se importante alicerce para a construção de nosso modelo de classificação, corroborando hipóteses e reconduzindo a sua simbologia ao seu aspecto dinâmico.

3) De posse do material básico para o estudo voltamos a Salvador para nova cotejamento e ampliação de dados referentes a “histórias” que diretamente mencionavam espécies vegetais. A releitura de textos sobre candomblé fez-se imperiosa, principalmente os que se referem ao sistema de classificação Jêje Nagô, com a finalidade de subsidiar nossa análise e construção de modelo. Constatamos, mais uma vez, com profundo desalento, a incipiência da literatura especializada, dita afro-brasileira, que na maior parte das vezes se restringe a uma descrição minuciosa a vãos interpretativos, podendo-se dizer que são eivadas de etnocentrismo e de notícias “folclóricas” que valorizam os aspectos exóticos dos cultos, não se dedicando à percepção da riqueza do pensamento Jêje-Nagô. Fogem a regra, entretanto, o trabalho pioneiro de Bastide (1955), básico para as construções teóricas de Elbein dos Santos (1977), Costa Lima (1977), e Lépine (1978), pesquisadores que se aventuram no terreno da ideologia afro-brasileira dentro de uma perspectiva sociológica.

A bibliografia referente nos vegetais e sua utilização ainda é mais reduzida, praticamente inexistente qualquer trabalho na área, constatando-se somente referências a nomes populares das espécies utilizadas. A denominação popular não é um dado seguro, pois um mesmo vegetal pode apresentar variações de nomes em diferentes regiões.

Fichte (1976) relaciona cerca de 400 espécies vegetais, empregadas nos Terreiros de Salvador, através de informações obtidas de comerciantes da cidade principalmente o de alguns iniciados. Este pesquisador apresenta dados quanto à relação “folhas/òrisà”, não

incluindo, porém, a classificação das espécies nem a denominação em yorùbá, devido sua atenção estar voltada também para Casas de Angola e Congo.

Cabe mencionar também o esforço de Bastide (1978:137) que apresenta um pequeno número de espécies vegetais e a respectiva classificação. Seus dados referem-se a vários locais do Brasil e a identificação dos vegetais, foi feita através de consulta bibliográfica, a partir da denominação popular, o que limita, sobremaneira, o esforço empreendido. Este mesmo autor em outra ocasião (Bastide 1955:334) exorta os pesquisadores brasileiros a procederem estudo sistemáticos sobre o assunto que ele considera da maior relevância. Costa Lima (1977:34) se refere à pesquisa de caráter etnobotânico, iniciada pelo CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais), em Salvador, sobre a medicina popular e ritual dos candomblés que não foi concluída por falta de recursos financeiros, salientando que os dados obtidos não foram ainda publicados.

4) Finalmente, dedicamo-nos a elaboração do modelo de classificação dos vegetais, após a sistematização dos dados e critérios apreendidos e formulação das hipóteses.

Visando um melhor detalhamento deste estudo, organizamos nossa pesquisa em sete partes, além da Introdução, Referências Bibliográficas e Anexos.

Na parte I deste trabalho tentamos configurar e delimitar o complexo cultural Jêje-Nagô, apresentando aspectos ligados à sua formação, a contextualização dos vegetais, sua utilização e importância, tendo como base três das principais Casas de Santo de Salvador, Bahia.

Na II, configuramos a divisão especial das comunidades (éghé), levando em consideração três diferentes aspectos: o “espaço-mato”, o “espaço-cultivado” e o “espaço-urbano” e apresentando-os como diretamente relacionados ao universo simbólico dos grupos, referenciados pela narrativa mítica.

Na III, analisamos a relação homem/vegetal, considerada de grande importância dentro da cosmovisão Jêje-Nagô, através da utilização das espécies vegetais nos diferentes contextos.

Na IV, tratamos do relacionamento entre a organização social das Casas de Culto e suas implicações nos processos de transmissão e aquisição de conhecimento, principalmente no se refere às espécies vegetais.

Na V, procedemos a uma análise do sistema de classificação peculiar às comunidades em foco e suas relações com o sistema específico de classificação dos vegetais.



Na VI, apresentamos os critérios apreendidos e que julgamos fundamentar o sistema de classificação dos vegetais, bem como mostramos a importância da manutenção das denominações em yórùbá para a conservação das categorias do grupo em questão, apontando, desta forma, para o papel relevante que a palavra ocupa no complexo cultural Jêje-Nagô.

Cabe ressaltar que não foi proposta deste trabalho a descrição pormenorizada de cerimônias e/ou de aspectos formais de culto dos òrìsà o que, pensamos, seria redundante, dada a existência de inúmeros trabalhos no gênero. Ao contrário, objetivamos focalizar o vegetal dentro do contexto das comunidades religiosas e captar principalmente o que concerne à relação homem/vegetal no complexo cultural Jêje-Nagô.

### **I – COMPLEXO CULTURAL JÊJE-NAGÔ**

Estimativa realizada em 1967 (Elbein dos Santos) revela que 35% da população brasileira é constituída de elementos de origem africana e que esta taxa se eleva para 70% quando se toma somente cidade de Salvador e o Recôncavo Baiano.

Vários autores se detiveram especificamente no estudo do negro, do tráfico de escravos e à problemática da escravidão no Brasil. Em relação à Bahia, merecem especial atenção os trabalhos de Luiz Viana Filho (O Negro na Bahia, de Pierre Verger (O Fumo da Bahia e o Tráfico de Escravos do Golfo de Benin, 1966 e “Flux et Reflux de la Trairé des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos du XVII ao XIX siècle, 1968). Estes autores sistematizam a chegada de contingentes de escravos na Bahia em quatro ciclos: 1) Ciclo da Guiné, século XVI; 2) Ciclo de Angola, século XVII; 3) Ciclo da Costa da Mina e Golfo de Benin, século XVIII até 1815; 4) última fase: a ilegalidade: 1816 a 1851. Em estudos posteriores a este, publicados em 1964, “Pierre Verger (...) admitiu também quatro ciclos, sendo os dos primeiros idênticos aos que estabelecemos. Os demais seriam o da Costa da Mina, compreendendo os três primeiros quartéis do séc. XVIII, e o da Bahia de Benin, entre 1816 e 1851. Em 1966 (...) Verger retificou a última data de 1851 para 1850 (Viana Filho, 1976:8).

Os chamados Jêje e Nagô teriam vindo no IV ciclo, no período compreendido entre 1770 e 1850, sendo feita a ressalva que aí se acha incluído o período de tráfico clandestino.

Pessoa de Castro (1981:5) reforça esta colocação ao afirmar: “Entre as influências oeste-africanas no Brasil destaca-se a presença dos iorubás e dos povos de língua ewe,

principalmente os fon. Enquanto esses últimos ficaram conhecidos pela denominação genérica de Jêjes ou minas, os iorubás são tradicionalmente chamados de nagôs. Sob outro plano, estes fatos se explicam pela introdução maciça durante o século XVIII, quando levadas numerosas de Jêjes foram introduzidas para as plantações de tabaco no Recôncavo Baiano e para a região das minas no interior de Minas Gerais e Bahia (...). Já no século XIX, com a decadência das minas e no momento em que o Brasil passava por um processo de desenvolvimento urbano que exigia a concentração de mão-de-obra escrava nas capitais situadas principalmente na costa nordeste brasileira (Salvador, Recife e São Luiz do Maranhão), o contingente jêje-mina foi superado pelo nagô em consequência também da destruição, na época, do reino iorubafone de Queto (Ketu) do Benin, ex-Daomé, e, depois, do Império de Oió (oyo) dos iorubás da Nigéria atual”.

Concordamos com Pessoa de Castro (1981), quanto ao fato de Ter sido a introdução contínua de africanos, de uma mesma procedência étnica, no meio urbano fator relevante para a viabilização de uma resistência maior à mudança e, conseqüentemente, integração aos padrões europeus dominantes no século XIX, sobretudo no domínio da religião.

Cabe ressaltar que em escritos do início deste século, Nina Rodrigues (1977:41-48) encarava o candomblé como um foco de resistência cultural e como centro de fermentação para sublevações e rebelião social, relatando as várias manifestações ocorridas no século XIX como tendo alguma relação com a fé que professavam os insurretos.

Albuquerque (1981:44), analisando a formação social brasileira afirma: “neste sentido as práticas rituais afro-brasileiras foram um aspecto particular da luta social, de vez que a situação do escravo o impedia de Ter condições de resistência legal aos níveis econômico e político”. Assim é que as Casas de Culto podem ser encaradas como fator de coesão social, homogeneizando as rivalidades procedentes do continente africano que porventura existissem na população escrava.

De acordo com este mesmo autor (Albuquerque, 1981:45): “O Estado apoiou a Igreja na repressão e essas práticas não católicas e estimulou a formação de irmandades que incorporavam a população de cor, escrava ou livre, aos quadros sociais controlados oficialmente”. Informa, ainda, que estas irmandades procuravam manter as separações por critérios de cor (negros e mulatos), como também os de negro livre ou escravo e até mesmo por lugar de origem na África.

Referendando esta postura, Verger (1981:28) relata que os negros de angola formavam a “Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo”, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os Daomeanos ou Jêjes reuniam-se na “Ordem de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos”, na Capela do corpo Santo (cidade baixa). Os Nagôs formavam duas irmandades: uma, masculina, denominada “Nosso Senhor dos Martírios”, e outra, feminina, “Nossa Senhora da Boa Morte”, da Igreja da Barroquinha, todas elas em Salvador, Bahia.

Desta última associação, informa o mesmo autor, Ter saído “várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Ketu, antigas escravas libertas (...) fundando um terreiro de candomblé chamado Ûyá Omi Àse Ayra Intilè (...) próximo a essa Igreja”.

De sua fundação na Barroquinha, transferiu-se a Casa de Culto para diversos outros locais, acabando por instalar-se definitivamente na Av. Vasco da Gama, sob o nome de Ilê Ìya Naso, sendo também conhecida como Casa Branca do Engenho Velho.

De acordo com Carneiro (1978:56) “a data de sua fundação (Engenho Velho) remonta, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculo feito por mim, embora haja quem lhe dê até 200 anos de existência”, o que é corroborado por quase todos os autores que se dedicam a este tipo de estudo. Da mesma forma, a genialidade da Casa Branca é apontada unanimemente pelos estudiosos e pelos componentes de que se chama “povo de santo”, isto é, adeptos do culto aos òrisà. Informantes deste candomblé relatam que a sua casa teria sido fundada por três mulheres chamada Ìya Adetá, Ìya Kala e Ìya Nàssò, há mais de duzentos anos. Contam também que seriam provenientes de Ketu, sendo que a última era portadora de um título altamente honorífico à corte do Aláfin de Òyo<sup>5</sup>. Tal afirmativa é também mencionada por Costa Lima (1977:24).

Este mesmo autor levanta a hipótese de ser apenas uma a fundadora do Engenho Velho, dizendo ser as três denominações títulos de uma mesma pessoa, o que, entretanto, não foi ainda comprovado (ibid.,25).

Do àsè<sup>6</sup> desta Casa de Culto originaram-se outras duas: o Àsè do Gantois e o de Òpò Àfônjá, sendo que estas dispersões ocorreram ao tempo de sucessões na direção da Casa,

---

<sup>5</sup> Aláfin – King, one who owns the palace (the title of the King of Oyo”/ Aláfin – Rei aquele que é dono de palácio (título do Rei de Oyo (Dictionary of the Yoruba Language, Oxford University Press, 1950:30).

<sup>6</sup> Para compreensão deste conceito básico da cosmovisão Jêje-Nagô, incluímos as definições de Elbein dos Santos (1977:39): “É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir (...) É o princípio que torna possível o processo vital (...) que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos...” e de Maupoil

no início deste século: a primeira, com o falecimento de Mãe Marcolina, duas de suas filhas-de-santo disputavam o cargo de Ìyalórìsà, tendo ficado com o título Maria Júlia de Figueiredo. A vencida, Maria Júlia da Conceição afastou-se e arrendou um terreno no Rio Vermelho, fundando o Ìya Omi Àsè Ìyamasse (Gantois).

A Segunda dispersão ocorreu na época do falecimento de Mãe Ursulina, quando Aninha (Eugênia Anna dos Santos) afastou-se juntamente com Tio Joaquim e outros e fundou o “Centro Cruz Santa do Axé do Opo Afonjá”, em 1910, em São Gonçalo do Retiro<sup>7</sup>. É famosa a sua frase, transcrita por Carneiro (1978:58): “O Engenho Velho é a cabeça, o Òpò Àfônjá é o braço”.

Relato muito interessante nos foi dado por um informante de Gantois que disse: “antigamente só se iniciava as festas de Òròsì (mês de junho) no Gantois e no Òpò Àfonjá<sup>8</sup>, depois que, no Engenho Velho, uma filha-de-Santo da Òsun, Nitinha<sup>9</sup> repartia os àsè<sup>10</sup>, levando-os primeiramente ao Gantois e, em seguida ao Òpò Àfônjá. Tal fato era o sinal para se iniciar as matanças e os festejos em honra de òrìsà, rei de Ketu”.

Estas três Casas são consideradas as de maior prestígio, em Salvador, juntamente com o Terreiro de alaketu. Delimitamos nosso universo de pesquisa em torno deles e de um outro Terreiro, subsidiário do Òpò Àfônjá, Àsè Òpò Áganjú, de Ipitangas, Município de Lauro de Freitas, vizinho a Salvador.

Cabe ressaltar que sendo da mesma procedência (Ketu), o Terreiro de Ilé-Maroliyaláji – Alaketu – não possui vínculo com as outras Casas, tendo sido fundado, em 1867 (Costa Lima, 1977:26) por uma africana originária de Ketu, Otampe Ojaro, em Matatu de Brotas, gozando de tanto prestígio quanto as outras casas mencionadas.

Atualmente, as Casas de Culto por nós observadas estão sob direção de:

- Casa Branca do Engenho Velho<sup>11</sup> – Ilé Ìya Nasso – Marieta Vitória Cardoso (Marieta de Òsún).
- Gantois<sup>12</sup> – Ìya Omi Àsè Ìyamasse – Escolástica Maria da Conceição Nazaré (Mãe Menininha).

---

(1943:334): Ace désigne en nago la force invisible, la force magico-sacrée de toute divinité, de tout être animé, de toute chose” (Asè designa em Nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser vivo, de todas as coisas).

<sup>7</sup> Relato detalhado da fundação desta Casa pode ser visto no livro de Deoscaródes dos Santos “Axé Opô Afonjá – Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia”, 1962.

<sup>8</sup> O processo de sucessão destas 3 Casas encontra-se diagramado em Costa Lima, 1977:198 – anexo V.

<sup>9</sup> Areonites Chagas, atual Òsì Ìya Kekéré do Engenho Velho Ìya lórìsà no Rio de Janeiro (Verger, 1981:31).

<sup>10</sup> Partes determinadas dos animais sacrificados, consideradas portadores de àsè.

<sup>11</sup> O hitórico desta Casa acha-se registrado em Candomblé da Bahia (Carneiro, 1978).

- Àsè do Òpó Àfònjá – Maria Stella de Azevedo Santos (Stella de Òsósi).

Assim, as Casas de Culto historicamente representam uma forma de resistência cultural e de coesão social “através da prática religiosa”, como apontado por Elbein dos Santos que o considera fator preponderante e responsável pelo reagrupamento institucionalizado dos africanos e seus descendentes. A religião como elemento de coesão deu lugar à formação de grupos e associações cujo sistema de crenças veicula maneiras particulares de inter-relacionamentos, normas, ações e valores que convertem os agrupamentos em verdadeiras comunidades com características peculiares (Elbein dos Santos, 1971:544).

O processo desenvolvido aqui no Brasil – a re-elaboração das várias culturas provenientes do continente africano – no nosso caso os ewé e yoruba – resultou numa visão de mundo<sup>13</sup> específica; na existência de um ethos<sup>14</sup> diferenciado. Muito embora, a expressão Jêje-Nagô se encaixe a nosso propósito de definição destes grupos, ela não é reconhecida pelos mesmos.

É interessante notar que as Casas em questão se auto-intitulam “nagô”, existindo outras comunidades que se denominam “Jêje”. No entanto, ambas as denominações se referem a um mesmo sistema de crenças e possuem uma organização social semelhante. Costa Lima (1977:29) define: “a expressão jêje-nagô, definidora de um processo aculturativo de múltipla origem, permanece, contudo, atual e válida (...) o etnocentrismo de cada uma das culturas valorizam sua própria contribuição ao processo, minimizando a participação de outros grupos”.

Cabe ressaltar ainda que estas mesmas Casas além de se dizerem “nagô”, se rotulam como “ketu”, isto é, da “nação” Kotu – este termo aqui entendido como uma categoria cultural e não de caráter étnico. “Os negros de uma “nação” podem ser originários, por seus ancestrais, das mais heterogêneas tribos; podem ser mulatos e até brancos; o que os une é a sua ligação a um culto especial, sua relação a certo número de traços religiosos” (Bastide, 1971:289).

---

<sup>12</sup> Costa Lima (1977) relata a formação e sucessão desta Casa de Culto.

<sup>13</sup> “a visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são, na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade”(Geertz, 1978:144).

<sup>14</sup> “o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a sua atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”(Geertz, 1978:143).

Como apontado por Trindade-Serra (1978:259) “autodominar-se Nàgo (ou Jêje), haver-se iniciado num candomblé que siga uma liturgia assim designada, conhecer e por em prática os ritos em questão, adaptar-se a regras de convívio num grupo estruturado de uma forma que, por suposto, reproduz idealmente certos arranjos característicos de determinadas organizações sociais africanas, perceber-se como conservador de um legado tradicional yórùbá são os requisitos necessários para a vivência e a atribuição da identidade referida, na Bahia e em outras partes do Brasil”.

A nosso ver, este complexo cultural constitui um “padrão de significados transmitidos historicamente, incorporando em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Goertz, 1978:103).

Assim, as comunidades ou associações religiosas – denominadas por Elbein dos Santos (1977:32) de ègbé – pressupõem características específicas quanto à forma de organização social e de aquisição e transmissão de conhecimento o que a mesma autora designa como um processo iniciático.

## **II – DIVISÃO ESPACIAL DA COMUNIDADE**

### **OS “ESPAÇOS” DA COMUNIDADE**

A análise mais detalhada dos Terreiros no Brasil é a desenvolvida por Elbein dos Santos que apresenta uma divisão especial seguindo linha anteriormente apontada por Bastide (1978:68): “De qualquer modo, o lugar de culto da Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral”. É dentro desta visão que a autora faz a sua abordagem, em um espaço limitado e concentrado estão presentes todos os elementos representativos – òrìsà – das diversas regiões das quais se originaram os cultos Jêje-Nagô, ao contrário do que sucede na África onde eles aparecem disseminados e cultuados em cidades distintas (Elbein dos Santos, 1977:34).

Aqui no Brasil, por diversas razões, houve a necessidade de uma redefinição e, conseqüentemente, foi feita a inclusão no espaço do terreiro da “floresta africana”, de fundamental importância, pois ela não se encontra dissociada da vivência cotidiana dos africanos em geral. Assim, o Terreiro deve, obrigatoriamente, conter um “espaço-mato”, no qual estão contidos os elementos vegetais indispensáveis ao culto. Em oposição a este espaço, Elbein dos Santos coloca um “espaço-urbano” que compreende as construções

destinadas às atividades rituais, além de outras para os membros da comunidade, que as utilizam regularmente como moradia ou apenas em épocas determinadas pelo calendário litúrgico (Elbein dos Santos, 1977:33).

Este mundo vegetal, porém, tem significados variados até agora pouco discutidos. O “espaço-mato” abriga uma dimensão maior, além da estabelecida em “os Nagô e a Morte” (Elbein dos Santos, 1977) e, como será visto viabiliza outras atividades que não a coleta de folhas utilizadas em todos os momentos da vida ritual.

Paralelamente as práticas vinculadas ao òrìsà Osányìn dono das folhas – percebe-se a manutenção de um culto específico certas árvores que compõem a representação simbólica da floresta africana.

É importante fazer referência a uma outra divisão que pensamos ser mais abrangente, qual seja: além dos “espaços mato e urbano”, visualizarmos resíduos de que poderia ser denominado de “espaço cultivado”, cujo protetor é Oko – Òrìsà de agricultura. Na África, a delimitação de tal espaço é mais notada devido a existência de rituais que simbolizam a transformação da antiga floresta sob a ação humana: são os ritos propiciatórios de colheita e que marcam a passagem da utilização de plantas coletadas para plantas que necessitam de cultivo, i.é., toda uma transformação a nível das técnicas empregadas no domínio dos espaços e a introdução de espécies vegetais domésticas expressas nos mitos e ritos que historiam esta passagem.

### **“ESPAÇO-MATO”: Òsányìn**

No caso brasileiro, a presença deste espaço, apesar de imprescindível, vem sofrendo paulatinamente reduções devido à crescente urbanização e à impossibilidade dos grupos de manterem a ocupação de amplas áreas no âmbito da cidade de Salvador.

Como é sabido, as ervas devem ser colhidas de modo especial, sem o que perdem sua razão de ser, seu àse (poder). Não podem ser cultivadas, devendo ser encontradas dispersas na natureza: aqui entendendo-se natureza como “espaço-mato” localizado no Terreiro ou em outras áreas não cultivadas (Verger 1981:122-123) afirma: “A colheita das folhas deve ser feita com extremo cuidado, sempre em lugar selvagem, onde as plantas crescem livremente. Aquelas cultivadas em jardins devem ser desprezadas, pois ossain vive na floresta, em companhia de aroni (...).

Foto 1 – Espada de Ògun (Ba-42), Alfavaquinha de Cobra (Ba-8) e Erva Vintém (Ba-19).

Aspecto do “espaço-mato” como ele se apresenta nas comunidades, reservatório natural das “folhas” necessárias, como por exemplo: 1) Idà òrìsà (Ba-42); 2) rínrin (Ba-8) e 3) ewé okówò (Ba-19)

Quando eles (os sacerdotes) vão colher as plantas para seus trabalhos, devem fazê-lo em estado de pureza, abstendo-se de relações sexuais na noite precedente, e indo à floresta, durante a madrugada, sem dirigir palavra a ninguém. Além disto, devem Ter cuidado em deixar no chão uma oferenda em dinheiro, logo que cheguem ao local da colheita”. Bastide (1978:130), descrevendo este ritual, nota que “o babalossain penetra no reino de Ossain mastigando um obi<sup>15</sup> (e talvez pimenta) chegando ao seu domínio, volta-se sucessivamente para cada um dos quatro pontos cardeais e cospe nestas quatro direções o obi mastigado. Delimita, assim, de certo modo, o espaço sagrado em que vai evoluir. Penetrando no mato, começa a cantar e não deixará de cantar enquanto não tiver saído; mesmo ao cortar um ramo de árvore, um cipó, ao arrancar ervas ou desenterrar uma planta, não pode interromper o canto. Pois, como veremos, embora Ossain reine sobre todas as ervas, isto não impede que estas se classifiquem em categorias e que as diversas categorias estejam ligadas aos diferentes Orixá”.

Apesar da obrigatoriedade da presença das folhas em qualquer das atividades do culto (Kó si ewé kó sí òrìsà – sem folha não há òrìsà), o ritual de coleta atualmente nem sempre é seguido em decorrência da ‘facilidade de encontrar ervas nos erveiros’ (Bastide, 1973:369). Contudo, acreditamos existirem outros fatores intervenientes na modificação observada, entre os quais citamos a presença da urbanização e a redefinição dos papéis dentro da organização social dos Terreiros.

Em trabalho de 1977, Elbein dos Santos (49-50) se refere ao poder sobrenatural emanado das árvores e plantas, reafirmando que o àsè das folhas pode ser utilizado para múltiplas finalidades. Cada folha, tendo propriedades particulares, quando misturadas podem produzir preparações para usos diferenciados, mágicos e/ou medicinais. Reafirma ser Òsànyìn o responsável pelas folhas e seu preparo, porém, aponta para a ligação existente entre este, as folhas e outros òrìsà como Àròni, Ògùn e Òsosi, todos, entretanto, habitantes do “espaço-mato”.

---

<sup>15</sup> Cola acuminata, Schott & Endl., Sterculiaceae (Ba-138).



Um itàn, por nós coletado, muito difundido nas casas de culto Jêje-Nagô faz referência direta a relação existente entre Ògún, Òsòsì, Òsànyìn e Èsù. O último, por seu comportamento, era considerado por sua mãe Yémójá muito irreverente e indisciplinado. Foi expulso então de casa, ficando por isso a vagar pelas ruas. Enquanto Ògún trabalhava nos campos, Òsòsì caçava nas matas vizinhas, onde se arriscava a encontrar Òsànyìn “aquele que tem o poder das plantas e vive nas profundezas da floresta”. A mãe inquieta, após consulta a um adivinho (bàbaláwó) resolveu proibi-lo de caçar Òsòsì, muito independente, não obedeceu. Um dia partindo para caça junto com outros, não retornou na hora marcada ao local de encontro, junto a um pé de irókò<sup>16</sup> apesar dos chamados de seus companheiros. Havia encontrado com òsànyìn e “este dera-lhe para beber uma poção onde fora macerada folhas de amúnimúyè<sup>17</sup>, cujo nome significa tira a consciência”, o que provocou em Òsòsì uma amnésia. Ele não sabia mais quem era, nem onde morava. Ficou, então, vivendo na mata com Òsànyìn, como predissera o Bàbaláwó. Ògún saiu a procura do irmão e conseguiu trazê-lo de volta, Yémójá porém, não aceitou mais o filho desobediente. Ògún revoltado abandonou a casa materna. Yémójá ficou então sozinha sem nenhum dos filhos”...

Verger (1981:114) também relata esta história e chama atenção para o “fato de que esses quatro deuses iorubás – Exu, Ogum, Oxossi e Ossain – são igualmente simbolizados por objetos de ferro forjado e vivem ao ar livre”.

Uma outra história<sup>18</sup> fala do caráter e das habilidades de Òsànyìn – “Os pais de Òsànyìn o haviam parido e deixado nu. Quando ele cresceu foi para a floresta e muito aborrecido fez um trabalho contra o pai, a fim de que ele não pudesse respirar bem e ficasse sufocado. Feito isso, partiu em passeio pelo mundo... Todos tentavam curar o pai e como não conseguiram foram procurar Òsànyìn, o filho, que assim disse: Meu pai é dono de uma roupa, uma calça e um gorro que deve me dar. O pai, arquejando, consentiu em dar as coisas. Òsànyìn ao saber foi arrancar da porta o ebó<sup>19</sup> que ali havia colocado. Desde então passou a estar vestido, deixando de usar folhas para cobrir-se. Òsànyìn fez, então, um trabalho para sua mãe Ter dor de barriga e saiu em passeio pelo mundo. Tentaram curá-la em vão, aí as pessoas lembraram-se de Òsànyìn e foram procurá-lo. Ele disse:

---

<sup>16</sup> Ficus doliaria, M.Moraceae (Ba-35).

<sup>17</sup> Oentratherum punctatum, Cass Compositae (Ba-128).

<sup>18</sup> Versão semelhante foi recolhida por Verger em 1950.

<sup>19</sup> “trabalho”, preparação elaborada para alcançar um fim almejado.

minha mãe tem um pano listado, de preto, branco e vermelho... A mãe enviou o pano para o filho e ficou curada. Òsányìn teve um filho e pensou: o que fiz a meus pais, meu filho fará a mim. Pegou o filho queimou-o e fez um pó preto. Depois de três a quatro anos, o Rei da cidade ficou doente e ninguém conseguia curá-lo. Òsányìn foi chamado e deu-lhe o pó preto para tomar. O Rei ficou bom e ordenou que Òsányìn ficasse sempre a seu lado e que recebesse a metade das oferendas que lhe fossem dedicadas.

A relação de Òsányìn com os Òrìsà foi-nos relatada por outra história recolhida na Casa Branca do Engenho Velho. “Òsányìn guardava as suas folhas numa cabaça e não ensinava a ninguém os seus segredos. Os òrìsà quando queriam uma folha tinham que pedir a ele. Òsòsì, então, foi reclamar com Óyá que toda vez que precisava de uma folha tinha que implorar a Òsányìn. Óyá, com pela dele, disse que ia fazer alguma coisa. Então, começou a balançar as saias fazendo uma ventania. O venho derrubou a cabaça de Òsányìn, fazendo as folhas se espalharem por todo lugar. Aí, então, os òrìsà correram para pegar as folhas e cada um pegou as suas”.

Cabrera (1954:100) relata esta história de maneira bastante semelhante. A diferença maior se dá em relação a Òsòsì que aparece substituído por Sàngo. Parece-nos que aqui no Brasil o aparecimento do nome Òsòsì é devido ao fato de ser ele considerado Rei de Ketu, fundador da “nação” a que pertence este Terreiro.

A representação simbólica da Òsányìn é de ferro e constituída por uma haste central, encimada por um pássaro, sustentada por uma base da qual se elevam seis outras hastes em forma de leque. O pássaro yèyé<sup>20</sup> é seu mensageiro e representa o seu poder.

História recolhida por Maupoil (1943:176), na África, conta que Òsányìn foi comprado como escravo para ser Òrúnmilà (Ifá) e trabalhar em seus campos. Ao lhe ser dada a primeira tarefa, recusa-se a cumpri-la, dizendo ser impossível cortar a erva que servia para curar a febre; em seguida, procede da mesma forma em relação à erva que curava dor de dente. E, assim, sucessivamente, foi se recusando a cortar qualquer espécie, já que todas possuíam virtudes. Òrúnmilà resolveu saber a causa do procedimento de seu escravo. Ao tomar conhecimento do poder das ervas, decidiu que Òsányìn deveria ensinar-lhe as virtudes das plantas e manteve-o junto a si.

---

<sup>\*20</sup> Uma das cantigas Kòrin ewé – por nós recolhida mostra esta relação “Ìpèsán\* elewa a (Ìpèsán belo) / Yèyé tálo ké mo mase so? (Que pa’ssarò lhe impediu de Ter frutos?) / O Ìpèsán o elewa (Oh! Ìpèsán, o! belo) / Yèyé tálo ké mo mase so? (Que pássaro lhe impediu de Ter frutos?) além de outra que se encontra no capítulo V.

\* Ìpèsán = bilreiro (Guarea trichilioides, L. Meliaceae, Ba-13).

Verger (1981:123) afirma que Òsányìn é originário de Ìràwò (Nigéria atual), região fronteira com o ex-Daomé e que os Olòsányìn<sup>21</sup> não entram em transe de possessão. Entretanto, Simpson (1980:42), ao descrever os festivais anuais realizados em Ibàdàn pelo Olòsányìn, relata os transes, bem como atesta a existência de um culto organizado e difundido em toda a região, ao contrário de que era até então colocado na literatura, deixando assim o caso brasileiro de constituir uma originalidade.

O conhecimento acerca da potencialidade das ervas – o culto de Òsányìn – 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 tanto no Ilé Òrìsà como no Ilé Ègùn<sup>22</sup>.

### **“ESPAÇO-MATO”: Culto das Árvores**

Conforme relatado por Elbein dos Santos (1977:49) as árvores são objeto de culto dos mais antigos e são consideradas símbolos de espíritos e de òrìsà. Árvores de forma e tamanho excepcionais são sagradas e suas partes (galhos, folhas, raízes e troncos) são utilizadas para propósitos ritualísticos e de rotina pela comunidade. Assim, os atabaques<sup>23</sup> e outros utensílios são confeccionados com madeiras de espécies variadas, como também “assentamentos”<sup>24</sup> e emblemas de certos òrìsà.

No mesmo texto, a autora faz referências a várias outras árvores africanas que, por não existirem, no cenário brasileiro, foram substituídas, porém conservaram suas denominações em yòrùbá. É o caso da gameleira branca (ìròkò), (*Ficus doliaria*, Ba-35), da jaqueira (ápáòkà) (*Artocarpus integrifolia* L. Moraceae, Ba-56) da cajazeira (okíkán) (*Spondias mombon*, L. Anacardiaceae, Ba-101). Supomos que o tamanho e o porte das espécies foram de fundamental importância para a efetivação das substituições.

Foto 2 – Obì (Ba-138) e Mangueira (Ba-139).

O Obì, vegetal dos mais importantes em todos os rituais, principalmente no processo de adivinhação, já se encontra aclimatizado no Brasil. Diversas Casas, entretanto, continuam a utilizar os frutos importados da África.

A òró òimbó (Ba-139), originária da Ásia, uma das plantas que Ficalho (1943) aponta como trazida da África para o Brasil pelos portugueses no início da colonização.

---

<sup>21</sup> Òlosányìn = bàbalòsányìn, sacerdote do culto ao òrìsà Òsányìn.

<sup>22</sup> Locais destinados aos cultos de Òrìsà sinônimo de candomblé, e o segundo, sinônimo de casa dos antepassados.

<sup>23</sup> Os tambores rituais são geralmente feitos de jaqueira (Ba-56).

<sup>24</sup> A gamela que é o recipiente do assentamento de Sàngo é feita da gameleira branca (Ba-35), assim como o cajado ritual de Oko.

Cabe ressaltar, entretanto, que algumas espécies (obì, orogbo, etc<sup>25</sup>.) foram trazidas para o Brasil e aclimatizadas. Outras como waji, ósun e òri, apesar de existirem substitutos nacionais, continuam sendo objeto de importação do continente africano, principalmente pelas Casas de Culto tradicionais.

No “espaço-mato” dos Terreiros pode-se distinguir as árvores sacralizadas por serem estas geralmente adornadas por um laço de tira de pano branco (òjà funfun) ou pela presença entre suas raízes de recipientes de barro com água – quartinhas – e/ou pratos também de barro com oferendas de comidas. Anualmente estas árvores recebem sacrifícios de animais com a finalidade de revitalização de seu àsè (poder), ocasião esta que as torna objeto de um culto especial.

Consideramos importante transcrever a descrição feita por Santos (1962:71) da Segunda-feira de àpáokà<sup>26</sup> e ìrokó<sup>27</sup>... “Todos os anos depois das festas de Oxum, realiza-se a Segunda-feira de Roko e Apaoka, dentro do ciclo das festas de Oxalá. Roko é simbolizado por um pé de gameleira e Apaoka por um pé de jaqueira, uma e outra árvores sagradas. É oferecida aos dois orixás certa quantidade de obis, orobôs, galos e galinhas para a matança. Serve-se aos convidados uma boa feijoada, regada de aluá<sup>28</sup> (...) Ao amanhecer dessa Segunda-feira, depois do último Domingo das festas de Oxum, faz-se a limpeza e o asseio nos pés das duas árvores referidas. Depois de tudo bem limpo, de feito o Osè com a mudança da água de todas as vasilhas que ficam entre as raízes de Apaoká e Roko, a pessoa encarregada de tomar conta das oferendas recebe das mãos da mãe-de-santo todos os ingredientes necessários àquela obrigação. Encaminham-se todos então para o lugar onde estão plantadas aquelas duas árvores sagradas e, lá chegando amarram em cada uma delas um grande oja (tira de pano branco), e depois colocam ali por perto todos os ingredientes da obrigação. Os festejos começam com a matança. A festa prolonga-se até depois do almoço, no qual são servidas as comidas dos santos”.

Rituais similares foram por nós observados em Terreiros como o Ilè Ìya Naso, Ilè Àse Opó Aganju o que vem corroborar a manutenção atual de um culto às árvores.

---

<sup>25</sup> Obi, *Cola acuminata*, Schott & Endl., Sterculiaceae (Ba-139). Orogbo, *Gencinia Kola*, Heckel, Gutifereae (Ba-137).

<sup>26</sup> *Artocarpus integrifolia*, L. Moraceae (Ba-56).

<sup>27</sup> Um dos 16 òrìsà cultuados nos Terreiros Jêje-Nagô, identificado com a gameleira branca (ìrókò) (Ba-35).

<sup>28</sup> Bebida ritual preparada à base de vegetais que são colocados em recipiente de barro para fermentação. Ficalho (1947:141) se refere a uma beberagem semelhante com a mesma denominação na África Portuguesa.

A inclusão de Ìròkò e Àpáòkà no ciclo de festas dedicadas a Òsàlà levou-nos a fazer uma conexão entre o culto das árvores – de reconhecida antiguidade – com os òrìsà funfun, descritos nos mitos de criação como òrìsà primordiais e simbolizados pela cor branca.

Uma das versões do mito de criação, citada por Parrinder (In Woortmann, 1978:18) ratifica nossa hipótese ao dizer que Olorún<sup>29</sup> mandou Òsàlá de volta à Terra para plantar árvores, dar alimentos e riqueza ao homem. Deu-lhe a noz de palmeira original, cujas nozes dão óleo e cujo suco fornece bebida. Três outras árvores comuns foram plantadas, tendo caído chuva para regá-las.

Outra versão, relatada por Elbein dos Santos (1977:61) reafirma esta relação entre Òsàlà e a palmeira: “(...) de repente, viu diante de si uma palmeira ìgí-òpé e, sem poder se conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual, o òbá sóró, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou entendido no meio do caminho”. A ingestão da seiva de palmeira provocou este efeito em Òsàlà, pois ambos (palmeira e òrìsà) eram portadores da mesma substância mítica, i.e., Òsàlà teria bebido sua própria matéria. No Brasil, é vedado aos filhos de Òsàlà o contato com o óleo de dendê e se alimentaram de comidas preparadas à sua base.

Também Lloyd (1956:8) apresenta uma variante na qual o próprio Olorún, criador dos òrìsà funfun é responsável também pela criação do mundo. Fez descer por uma corrente um homem à Terra, trazendo consigo um pouco de terra, um galo e uma noz de palmeira. O galo arranhou a terra para produzir terra seca; a noz produziu uma árvore com 16 galhos que eram os 16 obà Yórùbá<sup>30</sup>.

Uma história por nós recolhida com informante pertencente à Casa Branca do Engenho Velho conta como um dos òrìsà funfun chegou ao Brasil. Ògìyán veio viajando para cá montado em um tronco de árvore. No meio das águas do mar, encontrou Yémójá Ògùntè. Durante a viagem nasceu um filho deles. Ògúnjá. E foi assim que eles chegaram aqui”.

Elbein dos Santos (1977:77) apoia a relação entre os òrìsà e as árvores por nós encontrada ao fazer menção a um óríkì<sup>31</sup> de irókò, traduzindo-se ela livremente como “irókò, árvore proeminente entre todas as outras, o èrìgà funfun (Ògìyàn) do âmago da floresta (Ìròkó, Ògìyán èlèjù).

---

<sup>29</sup> Entidade suprema, um dos títulos de Òrìnsàlá.

<sup>30</sup> Denominação genérica dada aos reis governantes das cidades yórùbá.

<sup>31</sup> Texto, cantado ou falado, que louva os feitos dos ancestrais.

Olosaín, deus supremo, é o senhor de Orá. Este é definido por Elbein dos Santos (1981:172) como um bastão cerimonial feito por um galho fino da árvore ákòkó<sup>32</sup> ou por outro de qualquer das árvores. O òpásóró, símbolo de Òsàlúfón, o mais idoso dos òrìsà, é feito no Brasil de metal prateado, sendo porém o do òrìsà, confeccionado em madeira. No Brasil, Oko é considerado uma “qualidade”<sup>33</sup> de Òsàlá, distinguindo-se dos demais por este aspecto.

### **“ESPAÇO-CULTIVADO”: Oko**

A imprecisão de tal espaço, no caso brasileiro, se deve à impossibilidade de transposição devido à situação com que os negros se defrontaram neste país. Seria, de fato, despropositado que aqueles que sofriam o jugo da escravidão celebrassem Oko e pedissem a prosperidade dos campos e boas colheitas, conseqüentemente, propiciassem a riqueza de seus senhores.

Assim sendo, restaram apenas resíduos do que seria chamado de culto da agricultura no Brasil. Como relatado por Bastide “o Gantois tem igualmente uma cerimônia que lhes é própria e que é sobrevivência de uma antiga festa africana das colheitas. A 13 de julho, se minha memória não falha, o terreiro celebra um serviço especial, dedicado a Iansã. No centro do barracão dispõe-se pratos de comida e as filhas-de-santo dançam ao redor, depois se ajoelham e agradecem a Iansã por lhes ter dado de comer, pedindo-lhe que continue a bendize-las, enviando sempre alimentos a todos os da casa, bem como a todos os de fora. Festa de ação de graças e de pedido sacramental, que tem exatamente a aparência de uma festa estacional de agricultura”.

Encontramos idêntica reminiscência no Engenho Velho. No dia 8 de dezembro, em festa dedicada a Òsún, pudemos observar a oferta de alimentos preparados ritualmente e de frutas, com a finalidade desta divindade também proporcionar fatura à comunidade, sendo as oferendas, entretanto, colocadas ao pé de uma árvore, gravióla (*Anona cherimolia*, Mill, Anonaceae).

Beier (1955:21-22) fala a respeito da introdução da agricultura na sociedade Yórùbá, afirmando ser esta considerada primeiramente de responsabilidade das mulheres. A atividade agrícola estava, entretanto, relacionada com rituais mágicos, o que proporcionou

---

<sup>32</sup> N.Laeris, Seem., Newbouldia, Ba-34.

<sup>33</sup> “(...) dezesseis òrìsà ditos gerais, cada um dos quais comporta um número mal definido de “qualidades”, ou formas sob as quais é conhecido” (Lépine, 1982:16).

às mulheres uma posição proeminente na organização social, já que eram as depositárias dos segredos que favoreciam as colheitas. Podendo o poder mágico ser utilizado para fins benéficos ou maléficos, os homens, ao restabelecerem sua superioridade na estrutura social, acusaram as mulheres de bruxaria. O mesmo defende esta hipótese ao apresentar duas versões contraditórias de mitos referentes ao òrìsà Oko. Na primeira, Oko aparece como uma figura feminina: a esposa de um sacerdote de Iràwá, leproso, afastou-se da cidade com o marido, indo habitar a floresta, onde esperariam a morte, já que estavam muito velhos para caçar. A mulher começou a alimentar a si e ao esposo com sementes colhidas. Após algum tempo, descobriu que se arranhasse a terra e enterrasse as sementes elas se reproduziriam e assim podia obter maior quantidade de alimento. O sacerdote curou-se e ambos retornaram à cidade. O povo os recebeu alegremente e a mulher ensinou-lhes a nova técnica. Mais tarde, ela foi cultuada como òrìsà Oko.

Beier apresenta uma outra versão, mais recente, que fala de Oko como uma figura masculina: um caçador que vivia uma vida solitária e a quem as pessoas recorriam quando suspeitavam de mulheres bruxas. Oko levava as suspeitas para sua gruta e, se as achava inocentes, trazia-as de volta, porém, se verificava a culpa, entregava-as a um espírito para liquidá-las.

Este autor conclui que a primeira destas histórias reflete a memória coletiva da introdução da agricultura pelas mulheres; a Segunda, entretanto, parece mostrar o retorno à uma supremacia masculina.

Os resíduos de festas agrícolas associadas a divindades femininas, observados por nós e por Bastide (1973), vem corroborar a posição de Beier (1955). Aqui no Brasil, as duas formas coexistem: o deus da agricultura é considerado um òrìsà femininas Òsún e Óyá, com o sentido de promover a riqueza, a abundância para o grupo, ficando explícito o caráter agrícola subjacente.

Tais práticas vêm reforçar nossa proposta de uma divisão espacial do Terreiro em três níveis, sendo que os “espaços mato” e “urbano” podem ser verificados concretamente, enquanto que o “cultivado” apenas pode ser subentendido.

### **III – RELAÇÃO HOMEM / VEGETAL**

#### **INTERCÂMBIO DE ESPÉCIES VEGETAIS**

Culturalmente a existência da relação homem/vegetal é de suma importância para o elemento negro, seja ele da África ou do Brasil. Pode-se deduzir que a chegada ao continente americano de levas de escravos, conduziu o primeiro, obrigatoriamente a um confronto com a flora aqui existente; havia necessidade de encontrar elementos vegetais que de alguma forma reproduzissem as espécies da floresta original.

O Brasil, possuidor de uma extensa e diversificada flora, com zonas de vegetação bastante diferenciadas, colocou o escravo diante de um universo misterioso que era necessário dominar para que ele pudesse sobreviver física e culturalmente. A adaptação ao novo habitat e às novas condições sociais deram lugar a substituições indispensáveis das plantas que não foram aqui encontradas. A procura e a identificação de espécies vegetais objetivavam a manutenção de aspecto primordial de sua cosmovisão e, portanto, da sobrevivência de uma identidade enquanto negro e africano.

Quando não foi possível o encontro de sucedâneos, o elemento negro desenvolveu estratégias para que as espécies fossem trazidas do continente africano pelos navios negreiros que carregavam cargas clandestinas de pimenta da costa (*atarè; xylophia aethippica*, A.Rich, Anonaceae), por exemplo, e de outras espécies que interessavam imediatamente ao contingente escravo como o obi (*Cola acuminata*, Schott. & Endl., Sterculiaceae) que de acordo com Ficalho (1947:113) produz um efeito excitante assim como sacia o apetite, o que supomos muito deve ter interessado aos possuidores de escravos, já conhecedores deste efeito no continente africano.

A obra deste autor “Plantas Úteis da África Portuguesa”, escrita no final do século XIX, constituiu esforço inédito na compilação de informações sobre a flora africana, americana e asiática, assim como das permutas de espécies vegetais ocorridas entre estes três continentes. Considerava este que, no que se refere à África Oriental, a disseminação de espécies vegetais, principalmente, as oriundas da Ásia, foi produzida pelos árabes, que a partir da Hégira (sec.X) se instalaram na área.

No tocante à África Ocidental, esta tarefa coube ao elemento português, reconhecidamente dominante nesta porção do continente, onde exercia uma hegemonia política e econômica a partir do século XVI, iniciada com a construção de vários fortes a



partir de 1471 (Oliver e Fage, 1980:125). Verger (1968) elaborou um trabalho que detalha esta situação.

Ficalho (1942:130), entretanto, contrapõe à via sudanesa (belicosa) a via oriental – Mar Vermelho – (pacífica), afirmando que quando Vasco da Gama visitou a costa oriental africana encontrou mouros por toda parte, concluindo que a fixação do árabe nesta parte da região oriental justifica a introdução nesta área das espécies asiáticas. Ao mesmo tempo, afirma que os árabes não se introduziram para o interior do continente, tendo sido barrados pela floresta africana. Já no que se refere à influência portuguesa, sublinha a importante contribuição que estes teriam dado, principalmente em relação ao cultivo de plantas úteis, na parte mais ocidental da África. “(...) mais ao sul, porém, dobrado o cabo das Palmas, os Portugueses encontraram na Costa da Mina, no reino de Benin, no Congo, em Angola, povos negros, ao que parece, puros de todo o aspecto estranho. Em toda esta vasta extensão de costa a influência portuguesa é anterior a qualquer outra e é dominante. Sucedeu naturalmente então que algumas plantas, já cultivadas no Oriente, foram de novo introduzidas pelo Ocidente, e que a África (...) foi atacada e invadida pelos dois flancos” (Ficalho, 1943:25-26).

Conforme assinalado por Oliver e Fage, anteriormente à presença europeia “As duas principais correntes de influências dirigidas para o sul, desde o Sudão, corresponderam nos tempos históricos aos dois mais importantes sistemas de comércio a longa distância, ligando o Sudão à Guiné. (...) existia assim uma rede de rotas comerciais que ligavam cidades e aldeias através de quase toda a África ocidental, entre o Saara e a costa. Realizavam-se mercados regulares (...) as operações dos mercadores mandingas, haussás e iorubás eram verdadeiramente internacionais” (Oliver e Fage, 1980:117-118).

O descobrimento do Novo Mundo, no entanto, teve influência das mais significativas no que se refere à introdução de espécies vegetais no continente africano. “A América foi um rico manancial de novas plantas úteis (...) a variadíssima vegetação dos trópicos americanos, e os seus produtos naturais, foram estudados com interesse e por vezes com verdadeiro espírito científico pelos viajantes e escritores espanhóis (...), vieram para a Europa as sementes de espécies interessantes, e algumas prosperaram no clima da Espanha e de Portugal, como sucedeu ao milho e aos pimentos. Outras, porém, exigiam maior calor; a sua cultura nos climas temperados era impossível, mas podiam desenvolver-se nos trópicos da África e da Ásia, para onde foram levadas” (Ficalho, 1943:28).

Desta forma, provenientes do continente americano, especialmente do Brasil, foram introduzidas; *Zea mays*, L., Gramineae (milho, Ba-130); *Abrus precatorius*, L., Gramineae (jequiriti – Ba-2); *Jatropha curcas*, L., Euphorbiaceae (pinhão branco – Ba-74); *Ipomea batatas*, L., Convolvulaceae (Batata doce – Ba-45); *Nicotina tabacum*, L., Solanaceae (Fumo – Ba-30), assim como várias espécies de anonas, objetos de exploração comercial. Paralelamente ao empenho português, verificou-se também a introdução de espécies vegetais como *Petiveria alliacea*, L., Phytolacaceae (Guiné ou Tipi – Ba-5) pelo elemento negro que a partir da Segunda metade do século XIX conseguiu libertar-se e retornar à sua pátria de origem

Em contrapartida ao envio de espécies para o continente africano, é da maior importância a remessa de vegetais deste continente para a América, fato assinalado por inúmeros pesquisadores. Esta atitude visou primeiramente atender ao interesse comercial dos colonizadores e, também, preencheu as necessidades do contingente africano aqui instalado, assim como proporcionou a adaptação de certas espécies que, no novo habitat, tornaram-se espontâneas. Citamos, como exemplos, do primeiro caso, a mamona (*Ricinus communis*, L. Euphorbiaceae), o dendê (*Elais quineensis*, L. Palmaceae), o quiabo (*Hibiscus esculentus*, L. Malvaceae), algumas variedades de inhame (*Dioscoriaceae* spp), nativos da África; o tamarindeiro (*Tamarindus indica*, L., Cessalpinaceae), a jaqueira (*Artocarpus integrifolia*, L. Moraceae) e outras árvores frutíferas, originárias da Ásia, porém já pertencentes à flora africana.

Outras plantas, entretanto, aqui chegaram por intermédio de escravo, ora como integrante da carga dos navios negreiros, ora como produtos de importação trazidos pelos Jêje-Nagô libertos que se ocupavam do intercâmbio comercial entre os dois continentes, e que visava atender às necessidades ritualísticas. São estas o órógbó (*Gencinia Mola*, Heckel, Gatifereae, Ba-137); akoko (*N. laeris*, Seem, Newbouldia, Ba-39) o obì (*Cola acumunata*, Schott. & Endl., Sterculiaceae Ba-136) entre outras tantas, que apesar de já se encontrarem atualmente disseminadas no solo brasileiro, continuam sendo objeto de importação. Cabe ressaltar que algumas espécies como a pimenta da Costa (*Xylopia aethippica*, A. Rich, Anonaceae) e Àridán (*Tetrapleura tetraptera*, Taub., Mimosaceae, Ba-140) sempre objeto de comércio direto entre os dois continentes.

Ao mesmo tempo que eram desenvolvidos estes dois movimentos – Brasil–África; África–Brasil – foi sendo efetivado processo de emprego de plantas comuns aos dois

continentes (por exemplo a *Boechavia hirsuta*, Willd Linn., Myetaginaoeae, Ba-21) climatizadas em ambas as áreas. Outras espécies, entretanto, tiveram que ser substituídas, porém as substituições obedeceram ao padrão africano de classificação. Temos, em primeiro lugar, o caso em que se deu coincidência de gênero. Citamos os casos de àlùmón (*Vernonia bahiensis* Toledo, Compositae e *Vernonia senegalensis*, Less., Compositae); do cansação (*Tragia Volubilis*, L.Euphorbiaceae e *Tragia cordifolia*, Benth, Euphorbiaceae). Cabe ressaltar que Ficalho (1943:204), ao se referir à primeira, aponta as mesmas propriedades atribuídas à espécie brasileira “estas plantas tem cascas muito amargas, tidas por tônicas e fortificantes 9...) as infusões são aplicadas principalmente para combater as febres e a diarréias”.

Em outros, a substituição se deu fora dos quadros de espécie e gênero, não obstante foi mantida a denominação africana, tendo-se realizado uma analogia por tamanho, forma cheiro ou habitat e também pelas propriedades terapêuticas detectadas (ewé inón = *Clidemia hirta*, Bail et DC, Nelastonaecade – Ba-59 e na África *Urera mannii*, Benth et Hook, Moraceae ).

### **OS VEGETAIS E O RITUAL**

De acordo com Forsberg (1960:125)<sup>34</sup>, a vida vegetal é um dos segmentos mais óbvios de qualquer tipo de cultura, seja ela primitiva ou desenvolvida, antiga ou moderna. Apesar de o homem não ser considerado um vegetariano, as plantas desempenham papel fundamental na sua existência material e estão sempre presentes no seu ethos. Desta forma, é essencial que uma abordagem etnológica que pretenda compreender de maneira mais efetiva uma determinada cultura, desenvolva estudo aprofundado acerca das espécies vegetais pertencentes no universo sob pesquisa e integrantes da visão de mundo do(s) grupo(s) em questão.

No contexto dos grupos Jêje-Nagô esta vida vegetal assume relevância particular, uma vez que o vegetal desempenha papel preponderante em todos os níveis da existência do égbé, definindo-se este como “comunidades que apresentam características especiais,

---

<sup>34</sup> “One of the more obvious segments of any culture, primitive or advanced, ancient or modern, is the plant life. Plants are everywhere. Even if man had not evolved as largely a plant-eating animal, it is probable that plants would still enter very importantly into his material culture, and into the elaborate framework or pattern of traditional, ritual, and magic in which he lives his life. For this reason it is essential that the ethnologist or archeologist who is trying to understand a culture have more than a passing interest in the plants that form a part of the environment under study, and thus enter into the fabric of the culture's existence.”

ocupando um determinado terreno denominado “terreiro” onde se mantém e renova a adoração das entidades sobrenaturais, os òrìsà, e dos ancestrais ilustres, os egún” (Elbein dos Santos, 1977:32). Esta importância tem sido constantemente apontada pelos estudiosos que são unânimes em afirmar que o conhecimento das ervas e de seu emprego é objeto de sigilo, portanto, pressupondo um processo iniciático, o que, em certa medida, ocasiona o conhecimento acadêmico fragmentado.

Bastide, nas décadas de 50 e 60, foi o primeiro a dedicar atenção especial a este aspecto e a tentar uma sistematização dos dados obtidos em Salvador (BA) em terreiros Jêje-Nagô, assim como em outras localidades por ele pesquisadas. Por duas vezes este autor lança apelo à comunidade acadêmica para que desenvolva esforços para alargar os conhecimentos sobre os vegetais, como feito por Cabrera (1954) no que diz respeito aos negros cubanos: “Que Osain, deus das folhas inspire um pesquisador brasileiro como inspirou Lydia Cabrera!” (Bastide, 1955:334) e reitera a importância da questão quando aponta claramente “a importância das ervas nos candomblés. Ora, a questão destas ervas ainda não foi estudada. É verdade que é difícil fazê-lo, pois como disse um babalaô, o “segredo está nas ervas”. Com isso queria dizer: a) que a força mágica provinha da virtude das ervas; b) que o tratamento das ervas não podia ser revelado ao primeiro que aparecesse. A composição dos banhos, o emprego de tais ou quais plantas merece um grande cuidado. “Pois pode acontecer que a força mística seja muito forte para certos corpos; nesse caso é preciso utilizar outras ervas negativas, para enfraquecer o resultado. Ou reciprocamente. Além disso, cada orixá tem suas ervas particulares” (Bastide, 1973:105).

Este mesmo autor, destacando a relevância dos vegetais, coloca também o seu papel contestatário no quadro da escravatura: “O tã-tã que se elevará nas noites sufocantes não será destinado a pedir chuva, a prosperidade da aldeia, a grandeza da tribo, mas chamará outros mistérios para o preparo de filtros de amor que permitirão às belas mulheres negras desferrarem-se do desprezo das patroas brancas, tomando o coração de seus maridos (segundo peças de processos, sabe-se de casos em que o marido se livrou de sua esposa para dar a direção de sua propriedade a uma amante preta que o tornara louco de amor), ou preparo de venenos poderosos que enfraqueciam o cérebro dos senhores, fazendo-os cair em inanição e morrer lentamente (chamavam-se estas plantas venenosas de “ervas

para amansar os senhores”), ou ainda, para fazer abortar as mulheres grávidas para não aumentar o número de escravos”.

Os vegetais, entretanto, não podem ser encarados sob este ponto de vista, eles também proporcionavam ao escravo, através de sua utilização nos ritos de iniciação, por exemplo, a construção de sua identidade e a manutenção de uma cosmovisão, que o diferenciava do grupo dominante, o que, a longo prazo, deu ensejo à constituição de comunidades próprias.

Por outro lado, o elemento branco favoreceu a manutenção do conhecimento a respeito das propriedades dos vegetais (para o grupo dominante interessava apenas o aspecto terapêutico) e delegou ao negro a tarefa de medicar-se com os recursos que possuía, i.e., a utilizar-se de sua própria fitoterapia, não desligada, entretanto, de seu conteúdo simbólico<sup>35</sup>.

Cada ainda ressaltar que “Essa terapêutica ainda que possa possuir certas virtudes médicas, já testadas pela farmacologia científica, como é o caso para um número considerável de plantas, o seu grau de poder curativo está diretamente ligado ao conteúdo mágico-religioso que se lhe empresta” (Braga, 1960:71).

Todavia, para que essa eficácia se produza, torna-se necessário a observação de certos requisitos: por exemplo, a coleta de espécies. Porém, como descrito por Bastide (1978:130-131), as espécies vegetais devem ser buscadas em locais de mato, não cultivadas, portanto, em momento propícios, e por pessoa preparada para tal fim.

Nossos informantes, além de comprovarem as afirmações acima, trouxeram-nos novos dados: o encarregado da coleta das ervas deve abster-se de relações sexuais no dia em que for apanhar as folhas; algumas moedas devem ser colocadas antes das plantas serem coletas, na entrada do mato, juntamente com um pouco de mel, de fumo de rolo e cachaça – “como pagamento para o dono das folhas” (...) “pois as plantas são muito sestrosas se não se faz as coisas direito, elas desaparecem”. Um outro informante, ao descrever um descuido seu no ritual de coleta das espécies necessárias para um determinada cerimônia,

---

<sup>35</sup> Aliás, a medicina negra coexistia com a ciência médica dos brancos (...). Em cada bairro da cidade existe um cirurgião africano, cujo consultório, bem conhecido, é instalado simplesmente à entrada de uma venda. Generoso consolador da humanidade negra, dá as suas consultas de graça, mas como os remédios recomendados contém sempre algum preparado complicado, fornece os medicamentos e cobra por eles. E finalmente, para cúmulo dos seus grandes conhecimentos, vende também talismãs curativos, sob forma de amuletos (Silva, 1981:142).

disse-nos que “passei o dia inteirinho procurando tètè<sup>36</sup> e não consegui encontrar nenhum, acho que foi porque esqueci de cantar direito uma cantiga...”

Além do procedimento formal de coletar os vegetais de maneira adequada, o horário é também de fundamental importância. As folhas devem ser colhidas preferencialmente pela manhã, bem cedo. Caso a necessidade obrigue a coleta noturna – “será necessário “acordar a folha”, que será colocada na palma da mão, uma por uma, dando três tapinhas e dizendo três vezes “acorda””. Há, ainda, dentro do fator horário, outro aspecto a ser considerado, qual seja, a troca de pertença, i.e., a espécie muda de “senhor”, por exemplo; - “algumas folhas de Ògun quando coletadas após o meio-dia, passam a ser Èsù”.

A palavra cantada ou falada assume um papel relevante: ela é portadora e desencadeadora de àse. Os grãos de Pimenta da Costa (*Xilonia aethioppica*, A.Rich, Anonaceae, Ba-121) que são mascados à entrada do mato se destinam a reforçar tanto o poder da fala, quanto o de coletor. “Quanto mais o àsé daquele que o transmite é poderoso, mais as palavras preferidas são atuantes e mais ativos os elementos que manipula. Para que a palavra adquira sua função dinâmica deve ser dita de maneira e em contexto determinados” (Elbein dos Santos, 1977:47). Assim, as “cantigas de folhas” – k’òrin ewé – são uma forma especial de detonar o àsé potencial das espécies vegetais.

Afipà burúrú Alguns usam faca para tirar complicações  
Etiponlá wa fipá burúrú Etiponlá<sup>37</sup> usa força para tirar  
complicações  
Afipá burúrú Alguns usam faca para tirar complicações  
Etiponlá wa fipá burúrú Etiponlá usa força para tirar  
complicações  
Ita owo, itá omo Itá<sup>38</sup> de dinheiro, ità de filho  
Etiponlá wa fipá burúrú Etiponlá usa força para tirar  
complicações

Cantar ou chamar as folhas pelas denominações corretas em yòrùbá não se prende somente ao ritual de coleta das espécies; este mesmo procedimento deve ser seguido em todos os outros momentos ritualísticos nos quais as folhas estão presentes.

Na lavagem de contas, obtenção de um colar consagrado ao òrìsà dono da cabeça, primeiro passo para a existência de um laço entre o indivíduo e a comunidade, i.e., ele

<sup>36</sup> *Amaranthus viridis*, L. Amaranthaceae, Ba-65.

<sup>37</sup> Etiponlá = Ba-21 – *Boerhavia hirsuta*, Willd. Linn., Nyctaginaceae (Erva Tostão).

<sup>38</sup> Itá = Ba-28 – *Eugenia uniflora*, L., Myrthaceae (Pitangueira).

passa a integrar a categoria de ábiyán dentro da estrutura social do terreiro, as folhas utilizadas são sempre frescas e pertencentes ao seu òrìsà. O ábiyán após receber o colar (fio de contas) “tomará um banho com água que contém as folhas trituradas, a fim de lavar o sangue e o azeite com os quais está marcado, passa no corpo ori (manteiga de karité importada da África), tomando precaução para não passar na cabeça e mudará de roupa. Renovará estes banhos de folha durante três dias ao nascer do sol. Atravessou o primeiro estágio da iniciação. Dar o Bóri e consagrar o colar é a mínima das obrigações a cumprir em relação ao orixá” (Verger, 1955:291).

Bastide (1973:370) ressalta que nem sempre a lavagem de contas é realizada conjuntamente com a cerimônia do bóri, podendo esta ser feita anteriormente e sem a presença do dono do colar, o que implica numa diferente gradação de envolvimento do postulante com o grupo. A cerimônia do bóri confere uma ligação ao ábiyán<sup>39</sup>, podendo se constituir em um dos momentos que antecedem e conduzem à “feitura do Santo”, quando, então, ele passa à categoria de iyàwó<sup>40</sup>, momento no qual se solidificam as relações e ele ingressa na hierarquia religiosa da Casa. Nesta ocasião são feitas as lavagens dos ótá (pedras consagradas aos òrìsà) que a partir da imersão na preparação das espécies vegetais apropriadas se transformam de simples pedras em ótá – assentamentos individuais de cada òrìsà. Estas infusões ou amassi, além de consagrarem os assentamentos, sacralizam o corpo do iyàwó estabelecendo uma relação: ótá-corpo-òrìsà. Esta mesma preparação – amassi – se transforma em àgbó, na ocasião da feitura do Santo, quando lhe é acrescentado, além de outros elementos, o sangue dos animais sacrificados, o omí èrò – literalmente “água que acalma” – e que acompanhará o iniciado durante todo o período de reclusão.

Foto 3 – São Gonçalinho (Ba-40)

Alékèsi (literalmente “pode ser chamada”), atribuída a Òsòsí, òrìsà considerado Rei de Ketu, além de utilizada embaixo das esteiras das iyàwó e como cobertura do chão do barracão nas festas, é uma das “folhas” que entram na composição de àgbó.

Cabe ressaltar que os vegetais não estão apenas presentes nas preparações acima mencionadas, eles também fazem parte da alimentação do iyàwó, dos temperos<sup>41</sup> a ela

---

<sup>39</sup> Primeira categoria do iniciado, surgindo após a lavagem ritual dos colares e da “comida à cabeça” (bori).

<sup>40</sup> Categoria do iniciado, que surge após o período de reclusão, denominado “feitura de Santo”.

<sup>41</sup> Lápine (1982:37) pormenoriza as comidas e respectivos condimentos.

adicionados, das comidas de Santo oferecidas ao òrìsà – “comidas secas” para distingui-las das oferendas que levam o sangue de animais. Além disso, estão presentes em diversas situações, por exemplo, são colocadas folhas, embaixo das esteiras do iyàwó (Alékèsì, *Casaina sylvestre*, Sw., Flacourtiaceae, São Gonçalinho, Ba-40) e mais outras pertencentes ao òrìsà de iniciado; nos quartos de Santo; no barracão por ocasião das festas, sendo que constituem um reservatório natural dentro do égbé, o que foi denominado de “espaço-mato” por Elbein dos Santos (1977:33), representação da floresta africana.

Nas ocasiões em que é necessário um rito de purificação – no corpo ou na casa de membros da comunidade – é realizada uma cerimônia denominada “sacudimento” que tem por finalidade “limpar”, i.e., purificá-los ritualmente. É interessante notar que, além do emprego de folhas verdes, frescas, as espécies vegetais podem aparecer sob a forma de comidas – acarajé, canjica, acaçá, etc. – assim como podem ser produtos industrializados – feijões, farinhas, fumo (cigarro, charutos), azeites, doce e de dendê, etc.

Da maior relevância ainda é a presença de vegetais no poste central do barracão ou, se por ventura ele não existe, no local onde está “plantado” o àsé da Casa. “O axé do candomblé deve condensar todos os axé, exatamente como o terreiro é um resumo de todo o território nagô. Geralmente, o que será enterrado sob o poste central ou mastro litúrgico, será então a “água dos axé (...) o líquido que contém um pouco do sangue de todos os animais sacrificados, cada divindado tendo seus animais obrigatórios, assim como também um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos orixá (Bastide, 1978:71). De acordo com Woortmann (1978:42) o poste central ou o local onde está “plantado” o àsé é a ponte que estabelece a ligação entre o mundo dos òrìsà e o dos humanos.

O vegetal, por conseguinte, é vivenciado em todos os contextos rituais, podendo-se considerar a relação homem/vegetal como fundamental na visão de mundo Jêje-Nagô.

#### **IV – ORGANIZAÇÃO SOCIAL E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO**

##### **ORGANIZAÇÃO SOCIAL**

No âmbito deste trabalho não nos compete detalhar a organização social das comunidades Jêje-Nagô, objeto de vários estudos<sup>42</sup>, mas devemos deter-nos especialmente na hierarquia

---

<sup>42</sup> Nina Rodrigues – “Os Africanos no Brasil”, observando principalmente o Terreiro do Gantois.  
Arthur Ramos – “As Culturas Negras no Novo Mundo”, revendo e ampliando o material levantado por Rodrigues.  
Edison Carneiro – “Candomblés da Bahia”, dedica maior atenção ao Engenho Velho e à descrição do ambiente.



de mando constituída pelas quatro categorias apontadas por Bastide (1978:113), devido a suas implicações diretas na redefinição estrutural destes grupos, bem como nos processos de adivinhação e transmissão de conhecimento, reflexos de sua cosmovisão e, principalmente, por estarem diretamente relacionadas ao saber e aplicação das espécies vegetais.

Primeiramente, ver-se-á a figura do bàbaòjè – sacerdote dos Terreiros Lèsé Egùn – do culto dos antepassados – outrora existentes em número expressivo e atualmente restritos às Casas da Ilha de Itaparica (BA). Detém o controle deste tipo de célula social, possuindo conhecimentos profundos sobre o sistema de adivinhação e das plantas necessárias para a realização de seus rituais, assim como de suas aplicações mais amplas. A presença dos vegetais é, no entanto, associada também ao òrìsà Òsányìn, como o é nos Terreiro Lèsé òrìsà. “Na maioria das prescrições, o emprego das folhas é indispensável, o que também ocorre em todos os ritos de iniciação ao culto. Dado que Òsányìn é o senhor de todas as folhas, o padroeiro da medicina, sua participação nos Terreiros de Egùn é essencial” (Elbein dos Santos, 1981:170).

O Bàbaòjè detém a autoridade sobre os outros membros que pertencem a confraria masculina dos Egúngún – ancestrais ilustres africanos ou brasileiros – que compreende: os Òjè, seus imediatos hierárquicos, distribuídos segundo o princípio de senioridade e os Àmuísán, noviços, pretendentes ao desempenho do controle destes espíritos e a serem descodificadores das falas ancestrais.

Bàbaláwó – “pai do segredo”, aquele que aprende durante um longo período as histórias e mitos referentes aos 256 Odù ou signos de Ifá “cujo conjunto forma uma espécie de enciclopédia oral dos conhecimentos tradicionais do povo de língua yórubá” (Verger, 1981:126). É a memória viva do povo e seu saber mostra-se concretizado na manipulação do processo de adivinhação de Ifá; “dois sistemas permitem ao babalaó encontrar o signo de Ifá que está sendo procurado, chave do problema que lhe apresenta o consulente” (Verger, 1981:126). Seu conhecimento coloca-o em posição privilegiada dentro dos grupos; o seu poder sendo reconhecido e legitimado pela sua capacidade de ‘resolver casos’ e

---

Donald Pierson – “Branco e Pretos na Bahia” e M.Herkovits – “Pesquisas Etnológicas na Bahia”; sistematizam as informações sobre as Casas consideradas tradicionais de Salvador, abordando-as de acordo com suas respectivas escolas metodológicas.

Roger Bastide – “Candomblé da Bahia” e “Estudos Afro-Brasileiros”, aprofunda o estudo direcionando-o a uma perspectiva sociológica.

Vivando Costa Lima – “A Família-de-Santo nos Candomblés Jêje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intra-grupais”, apresenta o mais completo detalhamento da organização social das Casas de Santo de Salvador.

estabelecer “verdades”. Seu raio de ação estende-se a várias comunidades, não estando especialmente ligado a um Terreiro; este fato ligado a outras circunstâncias não favoreceu a proliferação da categoria, estando atualmente quase extinta no âmbito dos cultos afro-brasileiros.

Bàbalòsányìn – “conhecedor das virtudes das ervas”, está inserido no quadro hierárquico do Terreiro Lèsè òrìsà por Costa Lima (1977:100). Cabe ressaltar que sua prática encontra-se intimamente associada à do Bàbaláwó, porém as transformações ocorridas a nível das relações de poder o trouxeram, primeiro, para a esfera de uma só comunidade e, a seguir, colocaram-no para fora – na sociedade abrangente sob a forma, às vezes, de mateiro ou vendedor de ervas – sem vínculo estreito com um grupo e sem este título.

Na África, é através do sistema de Ifá, da interpretação e aplicação dos ensinamentos contidos nos 256 Odù que a prática, envolvendo os vegetais, é baseada. Cada um dos textos desses Odù menciona espécies vegetais e sua utilização adequada (Verger, 1976:1). É notado por vários autores que o Bàbaláwó sempre têm a seu lado um Òsányìn, asècrelete, que fala e um Èsù que executa as suas prescrições. Um itàn corrobora esta associação entre o òrìsà das folhas e Ifá, divindade cultuada pelo Bàbaláwó, e outro explicita as relações de poder e, a conseqüente subordinação de “doutor-folha” ao “pai do segredo”. Estes itàn refletem as posições antagônicas, muitas vezes conflituosas, do exercício desses dois tipos de saber, já que ambos se encontram ligados ao sistema de adivinhação.

“XX-b                    Òrúnmilà dá a Òsányìn o nome das plantas  
                              Òtúra encontra Iká  
                              O não iniciado desconhece  
Ifá foi consultado por Òrúnmilà  
Que estava partindo da terra para o céu  
Que estava indo apanhar todas as folhas  
Quando Òrúnmilà chegou ao céu  
Olódùmárè disse, eis todas as folhas que queria pegar  
O que fará com elas?  
Òrúnmilà respondeu que iria usá-las  
Para benefício dos seres humanos na terra.  
Todas as folhas que Òrúnmilà estava pegando  
Òrúnmilà carregaria para a terra  
Quando chegou à pedra Àgbàasáalà  
(Esta pedra está a meio caminho entre a terra e o céu)

Aí Òrúnmilà encontrou Òsányìn no caminho  
Perguntou: Òsányìn onde vai?  
Este disse que iria ao céu  
Disse que estava indo buscar folhas e remédios  
Òrúnmilà disse: está bem  
Disse que já tinha ido buscar folhas no céu  
Para benefício dos seres humanos na terra  
Disse: olhe todas estas folhas  
Òsányìn pode apenas arrebatá-las todas as folhas  
Ele poderia fazer remédios (feitiços) com elas  
Porém não conhecia seus nomes  
Foi Òrúnmilà quem deu nome a todas as folhas  
Assim Òrúnmilà nomeou todas as folhas naquele dia  
Ele disse: você Òsányìn  
Carrega todas as folhas para a terra  
Disse, volte, iremos para a terra juntos  
Foi assim que Òrúnmilà entregou  
Todas as folhas para Òsányìn naquele dia  
Foi ele quem ensinou a Òsányìn o nome das folhas  
Foi assim que Òsányìn soube o nome das folhas apanhadas”

“XX-c                    Òsè Òdi a beleza de Ifá  
                              Isán a beleza das serpentes  
                              Seios lisos são a beleza da mulher  
Ifá foi consultado por Sacrifício, filho de Òrúnmilà  
Ifá foi consultado por Remédio, filho de Òsányìn  
Um dia Òsányìn falou ao rei Àjàláyé que  
Ele era mais velho que Òrúnmilà  
Por seu poder e conhecimento ele era muito superior a Òrúnmilà  
Òsányìn alardeou todos os feitiços que costumava fazer  
E todos os remédios que preparava  
O rei Àjàláyé avisou Òrúnmilà:  
Òsányìn disse-me que é maior que você  
Agora o rei quer saber  
Se é você que é maior que Òsányìn  
Ou se é Òsányìn que é maior que você  
Òrúnmilà acedeu; verdadeiramente ele é mais velho que Òsányìn  
Seja lá o que for que o rei disser para testá-los  
Ele diria no momento  
Rei Àjàláyé falou:  
Que desejava  
Que cada um fosse buscar o folho mais velho  
Ambos trouxeram  
Rei Àjàláyé disse o que deveria ser feito  
Deveriam enterrar o folho de Òrúnmilà  
Dentro de sete dias  
Se Òrúnmilà fosse mesmo poderoso

A criança ainda estaria viva  
Quando a desenterrassem  
Deveria estar falando como uma pessoa viva  
Òsányìn também deveria enterrar seu filho  
Se acontecesse que ambos estivessem vivos  
Nenhum seria maior que o outro perante o Rei  
Ele concordaria que ambos eram grandes homens.  
Porém se um deles falhasse  
Significaria que não era o que proclamava ser  
Òsányìn pediu que lhe trouxessem o filho mais velho  
Era Remédio  
Òrúnmilà mostrou o seu  
Era Oferenda  
Um buraco foi cavado  
E eles foram enterrados  
Òrúnmilà foi para casa e consultou Ifá  
Estaria seu filho vivo daí a sete dias?  
A resposta era que deveria oferecer èkurú  
Bolos de feijão, pimenta da costa, um galo e um bode,  
Um pombo, um coelho e dezesseis búzios.  
Òrúnmilà fez as oferendas  
Preparou-se para serem colocadas em quatro locais  
Uma, na estrada,  
Uma, na encruzilhada,  
Uma, para Èsù  
Uma, na praça do mercado  
Òrúnmilà obedeceu as indicações  
Sacrificando o coelho  
Èsù colocou nele o seu poder e ressuscitou-o  
O coelho cavou um buraco na encruzilhada  
Que foi dar onde o filho de Òrúnmilà estava enterrado  
E, assim, o coelho levou alimento para ele.  
O filho de Òrúnmilà estava comendo  
O filho de Òsányìn, Remédio, possuía muitos feitiços  
Ao ficar com fome e nada tinha para comer  
Colocou sua força na terra  
Que se abriu para ele chegar até o filho de Òrúnmilà  
Perguntou: o que você tem comido nestes 3 dias?  
Ele estava quase morto de fome  
O filho de Òrúnmilà disse que seu pai tinha enviado comida  
Remédio pediu que, por favor, lhe desse algo  
Ah! Como poderia ele, Oferenda, dar-lhe alguma coisa,  
Existia uma disputa que os envolvia  
Se começasse a alimentá-lo  
Em cinco dias ele não estaria morto  
E assim daria vitória ao seu pai?  
Por favor, dê-me comida,  
Quando chegar o dia, quando me chamarem, não responderei

Oferenda, então, alimentou Remédio  
 Até que chegou a data  
 Chamaram o filho de Òsányìn:  
 Remédio! Remédio! Remédio!  
 Mas ele não respondeu  
 Certo! Remédio estava morto!  
 Chamaram Oferenda, filho de Òrúnmilà  
 Oferenda! Ele respondeu: Sim!  
 Oferenda apareceu são e bem disposto  
 Remédio apareceu são e bem disposto  
 Òsányìn perguntou: se você não estava morto,  
 Por que não respondeu?  
 Remédio disse que não poderia Ter respondido  
 Oferenda não lhe deixaria responder  
 Disse que ambos tinham feito um pacto  
 Que se Oferenda o alimentasse  
 Ele não atenderia o chamado de seu pai,  
 Desta forma Òrúnmilà ganharia a senioridade  
 Disse que se não tivesse comido por sete dias  
 Teria morrido  
 Então tornou-se um provérbio:  
 Oferenda não deixou Remédio responder  
 Oferenda é mais poderoso que Remédio  
 Significa que oferendas  
 Também chamadas de sacrifícios  
 São melhores de confiar do que em remédios  
 Assim Òrúnmilà obteve maior prestígio que Òsányìn.  
 Dizem: Ifá deve ser saudado como:  
 “Ifá aquele que é mais eficaz que remédio”.

A tradução destes Ìtàn foi feita a partir de textos de Verger (1981:123) apresenta versões resumidas destes Ìtàn (Textos em inglês no final desta parte).

Cabe notar que, embora não estejam situados dentro de um mesmo princípio hierárquico – um está fora do círculo da comunidade e outro inserido – Bastide (1978:113) levanta a possibilidade de haver uma supremacia do Bàbaláwó.

A divisão do trabalho e do poder assim vivenciados conduziu, por um lado, à paulatina dispersão de seus poderes, e, por outro, deu ensejo a que os líderes máximos dos Terreiros aqui no Brasil – os Bàba e Ìyalórisà – obtivessem os meios necessários para que eles próprios executassem estas atividades.

Este jogo para a concentração de poder foi ajudado por diversos fatores como o afastamento do Bàbaláwó da estrutura social do Terreiro; pelas dificuldades inerentes ao longo período necessário para a iniciação nos mistérios da adivinhação pelos Òpè lè de

Ifá<sup>43</sup>; a existência de interditos que diretamente influenciaram a existência de apelos na sociedade abrangente que culminaram com o gradual desaparecimento de tal prática divinatória, conforme relatado por Landes (1967:45-46) ao traçar o perfil de uma das mais proeminentes figuras do mundo do candomblé, nos 1º e 2º quartéis deste século, o Bâbaláwó Martiniano de Bonfim.

O processo de apropriação de conhecimentos pertinentes à técnica de adivinhação pelos Pais e Mães de Santo se deu apenas a nível de uma das práticas utilizadas pelos Bâbaláwó – o jogo de búzios (dilogùn). Este método era conhecido pelas apetebi – mulheres que auxiliavam o adivinho e que, como os dirigentes de terreiros, tinham o direito de manusear quatro búzios, em lugar dos 16 usados pelos “Pais do Segredo” (Braga, 1980:68).

A motivação vivida pelos dirigentes dos Terreiros para adquirirem e exercerem este poder pode ser explicada pelo fato da importância do sobrenatural em qualquer dos aspectos da vida, material ou espiritual, dos membros de égbé. Braga (1988:71) afirma que “De acordo com o sistema de crenças que condiciona as comunidades religiosas afro-brasileiras, nada acontece acidentalmente (...) e tudo depende da vontade divina (...). A sociedade humana é orientada e conduzida pela “sociedade divina” e nada escapa ao seu controle. Todos os problemas relacionados com a vida humana nada mais são que manifestações do mundo sagrado (...). Portanto, é com apoio da prática divinatória que o pai-de-santo se coloca numa singular posição para tomar as decisões socialmente importantes, visando, por princípio, o equilíbrio do grupo”.

Tendo se apropriado parcialmente da ciência divinatória e aliando-a a outras técnicas como a adivinhação com os obì (Cola acumida, Schott & Endl., Sterculiaceae) e àlùbòsá (cebola, *Allium oepa*, L., Liliaceae, Ba-117) os líderes de égbé firmaram sua posição como autoridades máximas e exclusivas dentro de seus respectivos Terreiros.

Cabe-nos esclarecer que o conhecimento e utilização das espécies vegetais, atribuições específicas dos Bâbalòsányìn, foi sendo acumulado progressivamente pelos Chefes de Terreiros, devido à inserção deste tipo de sacerdote nos quadros hierárquicos das Casas de Santo. Estando ele, Bâbalòsányìn, sob a autoridade das Mães e Pais de Santo, fica o seu saber passível de captação por estes, promovendo o seu afastamento. Outro motivo dessa ruptura deve-se ao apelo da sociedade abrangente que ampliava a sua defesa de ação

---

<sup>43</sup> “O babalaô (...) dispõe de dois processos que lhe permitem conhecer grande número de “palavras”: o colar de Ifá ou kpele (opelé) e os búzios de Exu ou edilogum (dilogum). Como sacerdote de Ifá, o babalaô é o único que tem o direito de tocar o opelé ou nos cocos-de-dendê. O mesmo não se dá com o edilogum” (Bastide, 1976:116).

através da “venda” de seus serviços em maior escala. O comércio de ervas a diversos terreiros e a camadas menos favorecidas da população, que recorrem às feiras, dentro de uma perspectiva de medicina caseira ou popular, ampliava seus serviços.

Além do aspecto puramente comercial, a desvinculação das Casas de Santo proporcionava-lhes uma suposta liberdade, longe do jugo que a hierarquia do Terreiro lhes impunha.

Fora do espaço sagrado, entretanto, o conhecimento e a utilização das espécies vegetais continua, sendo vivenciados plenamente.

### **TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO**

O conhecimento é produto da vivência de um processo iniciático que pressupõe uma relação interpessoal e que se concretiza através da transmissão oral do saber. Conseqüentemente, a palavra ocupa um espaço significativo, sendo-lhe atribuída o poder de veicular asê. Os textos, falados ou cantados, assim como os gestos, a expressão corporal e os objetos-símbolos, transmitem um conjunto de significados, determinado pela sua inserção nos diferentes ritos, reproduzindo a memória e a dinâmica de grupo, reforçando e integrando os valores básicos do égbé através da dramatização dos mitos, que revivem a história: os itàn, os órókì, os ófò<sup>44</sup>.

Os ófò, cuja função é viabilizar as potencialidades latentes dos vegetais, foram substituídos nos égbé brasileiros pelas ‘cantigas de folha’ – kòrín ewé – que igualmente detonam o asê da espécie nominada, pois a qualificam e, conseqüentemente, estão expressando a sua classificação. Nestas cantigas a língua empregada é o dialeto yórùbá, utilizando-se este também, ocasionalmente, em contextos não rituais, por meio do emprego de palavras que denominam locais, objetos e títulos de pessoas, fazendo parte assim do

---

<sup>44</sup> Itàn: “nombreuses histoires Qui sont à la base de l’adivination selon le système d’Ifá”; “numerosas histórias que são a base do sistema de adivinhação de Ifá”;

órókì: “louanges et hauts faits des ancêtres des lignées familiales pour la grande gloire de leurs descendants” “louvações dos feitos marcantes dos ancestrais de linhagens familiares para a glória de seus descendentes”;

ófò: “des incantations pour qu’agissent les feuilles, les racines et les écorces des plantes avec lesquelles ils (guérisseurs herbalists) préparent leurs remèdes et leurs “travaux” “encantações destinadas a ativar as folhas, as raízes e cascas das plantas com as quais os curandeiros hervalistas preparam seus remédios e seus “trabalhos” (Verger, 1972:6).

Elbein dos Santos (1976:54) apresenta o itàn como “não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os itàn àtowódówó, histórias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração a outra, particularmente pelos babáláwo, sacerdotes do oráculo de Ifá. Os itàn-Ifá estão compreendidos nos duzentos e conquenta e seis “volumes” ou signos chamados Odù, divididos em ‘capítulos denominados esse’ (...) e o ófò “textos que coajudam a ação de certos preparados ou combinações de elementos apropriados para curar e para efetuar diversos ‘trabalhos’”.

vocabulários usual nos terreiros. “O dialeto ioruba baiano<sup>45</sup>, entretanto, foi fossilizado em parte devido ao fato de que foi preservado como uma linguagem ritual. Todavia, isso não significa que o dialeto não tenha sofrido a influência do Português, língua do Brasil” (Abimbola, 1977:39).

O som, assim como a palavra, é importante e atuante, pois conduz e propulsiona o àse. “No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento, é o de “abrir a fala”, que consiste em colocar um àsè especial na boca e sobre a língua da iyàwó, que permitirá a voz do òrìsà se manifestar durante a possessão” (Elbein dos Santos, 1977:47).

Desta forma, a palavra e o som, acompanhados ou não de instrumentos musicais, possuem uma força especial, que deverá ser dinamicamente ativada nos momentos apropriados, a fim de cumprir a missão específica, desaparecendo logo em seguida.

O processo de aprendizagem destes textos (invocações, mitos, cânticos) se dá de maneira não sistematizada e perdura por todo o tempo de existência do integrante do grupo de candomblé. A transmissão do saber se desenvolve dos mais velhos para os mais novos, quando os primeiros reconhecem nestes últimos capacidade e os consideram socialmente identificados com as normas fundamentais do grupo, podendo, desta forma, serem portadores e, por sua vez, transmissores do saber.

O formalismo das relações estabelecidas no seio destes grupos, baseia-se no princípio de senioridade; os mais jovens devem expressar sempre respeito pelos mais velhos, sendo diligentes no cumprimento das ordens que recebe, não perguntando diretamente o porquê e o como das coisas, de maneira geral, mas observando conduta “daqueles que sabem”. Aprender a se comportar é, portanto, uma das formas para obtenção de legitimidade – “do catar” – penetrar nos mistérios do grupo. “Neste sentido (o mais jovem) passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não deve fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atento ou interessado demais (...) é preciso, portanto, Ter muita paciência e perseverança (...) criará amizades e em troca de longas horas de trabalho adquirirá, prestando atenção nas conversas, conhecimentos preciosos. Se se esforça em comparecer a cada festa, aprenderá as diferentes cantigas e os passos de dança (...) gestos e palavras, danças e melodias acabam por ser tornar

---

<sup>45</sup> “Bahian dialect of Yoruba has however been to some extent fossilized due to the fact that it was preserved as a ritual language. However, this does not mean that the dialect has not been influenced by Portuguese which is the language of Brazil”.



automaticamente indissociáveis; seu registro alcança tamanho grau que eles não podem mais ser rememorados isoladamente (...) isto mostra muito bem que o ensino nunca se faz de modo sistemático. “Isto vem com o tempo” dizem os mais antigos. Desta forma, através de uma hábito lentamente adquirido, o saber da yawo incrusta-se no mais profundo de seu ser” (Cossard-Binon, 1981:139-141).

Consideramos válida para o universo de nossa pesquisa a colocação de Verger (1972:6) em relação aos yórùbá, qual seja: “(...) a transmissão do saber é veículo de àsé, a palavra escrita é considerada despida desta força; a palavra para Ter valor deve obrigatoriamente ser pronunciada; o conhecimento transmitido da compreensão racional, mas àquele dinâmico do comportamento. Este saber, se alicerça sobre reflexos e não sobre racionalizações – reflexos provocados por impulsos provenientes do acervo cultural pertencente ao grupo e que vale, principalmente para este grupo”; estas tradições (este saber) são conservadas, transmitidas e expressas cotidianamente.

Este mesmo autor considera que a transmissão do conhecimento é levada a efeito, principalmente aquele concernente às espécies vegetais, suas virtudes e aplicações, pelos bàbaláwó e bàbalòsányìn – os primeiros, “pais do segredo”, conhecedores de inumeráveis histórias – ìtàn – base da adivinhação pelo sistema de Ifá e os segundos, “curandeiros herbalistas que pronunciam as encantações – ófò – destinadas a ativar as folhas com as quais preparam seus medicamentos e seus “trabalhos” (Verger, 1972:6)<sup>46</sup>.

Assim, a transmissão do conhecimento a respeito das espécies vegetais e a respectiva manipulação obedece a estes critérios, porém não em caráter geral, mas a nível de quatro categorias sacerdotais, Bàbaláwó, Bàbalòsányìn, Bàba Òjè, Bàba ou Ìyalórìsà, conforme apontado por Bastide (1978:112), estando elas relacionadas à adivinhação, colheita de ervas, culto dos antepassados e culto aos òrìsà, sendo que as duas primeiras categorias é que estavam diretamente relacionadas ao conhecimento das ervas. A época das pesquisas de Bastide já se encontravam em processo de desaparecimento, porém ainda eram conhecidas bàbaláwó (oluós) e bàbalòsányìn (olossains). Costa Lima (1977:100) ainda

---

<sup>46</sup> “Chez les Yoruba, la transmission orale de la connaissance passe pour être le véhicule de l’ase, le pouvoir, la puissance des mots, qui reste lettre morte dans un texte écrit. Les mots, pour avoir leur valeur, pour exister, doivent obligatoirement être prononcés. La connaissance, transmise oralement, a la valeur d’une véritable initiation par la parole agissante. L’initiation ne se passe pas au niveau mental de la compréhension, mais à celui, dynamique, du comportement. Elle est fondée sur les réflexes et non sur le raisonnement – réflexes provoqués par des impulsions venant d’un fond culturel que appartient au groupe et vaut surtout pour lui (...).”  
“Pères du secret Qui connaissent de nombreuses histoires \_ ìtàn – Qui sont à la base de la divination selon le système d’Ifá; par les guérisseurs Qui prononcent des incantations, òfò (...).”

relacionou o posto de bàbalòsányìn dentro das hierarquias vigentes nas Casas de Santo Jêje-Nagô baianas,

Atualmente, apenas um bàbalòsányìn é conhecido, originalmente ligado ao Àsé do Òpò Àfônjá, não participa das atividades cotidianas e regulares desta comunidade, exercendo suas funções em casos excepcionais. Suas atividades, tanto de Bàbalòsányìn quanto de Bàbaláwó, pois acumula estes dois cargos, são exercidas a nível mais amplo, atendendo ele a pessoas pertencentes a outras comunidades, o que mostra a transformação das relações que, em tempos passados, no caso do Bàbalòsányìn pressupunham uma vinculação explícita. Na década 30, Landes (1967:46) pôde observar o desaparecimento do responsável pelo processo divinatório e relatar as dificuldades vivenciadas por Martiniano de Bonfim para encontrar a quem legar o seu saber profundo a respeito da adivinhação e dos vegetais. Fala ainda do difícil relacionamento desta figura com Pais e Mães de Santo de então, que já tentavam concentrar no âmbito de suas respectivas Casas o poder do conhecimento.

Se o conhecimento e a utilização dos vegetais consubstancia um poder que atualmente se acha concentrado politicamente, i.e., sob a autoridade dos dirigentes máximos dos Ilè Òrìrà e dos restantes Ilè Egún, isto é devido às transformações históricas que condicionaram a extinção destas duas proeminentes figuras. Entretanto, em decorrência deste processo histórico, este saber se encontra também disseminado na sociedade abrangente, nas mãos de mateiros e vendedores de ervas que possuem ou não vínculos iniciáticos com as Casas de Culto; são independentes, prestam serviços e vendem mercadorias às diferentes comunidades religiosas, e este conhecimento processa-se de maneira transgeracional.

De acordo com os dados coletados no decorrer de nossa pesquisa, o conhecimento a respeito das propriedades e aplicações das espécies vegetais é passado de geração a geração. As condições atuais tornam os erveiros e mateiros impermeáveis ao apelo de uma vinculação a uma determinada Casa de Santo. Pois dizem, lhes acarretaria prejuízos materiais, impedindo-os de vender mercadorias e prestar serviços a um mercado mais amplo, segundo seu entender. Esta inserção no modelo econômico da sociedade abrangente modificou os quadros da organização social dos Terreiros, ficando remanescentes, entretanto, os conhecimentos advindos destas comunidades, porém de forma não iniciática; as categorias imanentes a esta visão de mundo permanecem vivas, já que os mateiros e erveiros compartilham desta mesma cosmovisão.

Pesquisa realizada por Fichte (1976), em Salvador, visando descobrir quais as substâncias vegetais que condicionariam as ‘transformações’ dos iniciados no candomblé – o fenômeno do transe – apresenta alguns dados que reafirmam nessa posição em relação à figura do Bàbalòsányìn. Sua descrição de “Mário” de aproximadamente 45 anos, que coleta plantas para os mercados de Salvador há 25 anos (...) na encomenda de Folha de Fogo trouxe cinco variedades. Ele mesmo prepara, misturas para trabalhos mágicos, porém não é Pai de Santo, nem Ogã ou Filho de Santo” (Fichte, 1976:325)<sup>47</sup>.

Relata também a preocupação deste seu informante em só “ensinar” seu filho, após este Ter concluído os estudos elementares, pois a mistura dos dois saberes poderia perturbar a criança, o que conota perfeitamente sua preocupação com a transmissão do conhecimento e o caráter transgeracional subjacente.

Um de nossos informantes, vendedor de ervas na Feira de São Joaquim, entre outros tantos, também sempre insistia na afirmação – “não pertenço, nem quero pertencer a uma Casa de Santo, isto é uma escravidão...”, embora conhecesse as espécies pelas suas denominações yòrùbá, receitasse fórmulas mágico-terapêuticas como seu avô e se mantivesse afastado das Casas de Santo como seu pai, embora o seu relacionamento fosse dos mais amigáveis com a clientela, Pais e Mães de Santo de Salvador e do Recôncavo Baiano.

A situação atual, conforme descrito acima, conduz-nos a pensar que, embora tenham ocorrido uma redefinição de papéis historicamente demonstráveis, esta não alterou profundamente o quadro das representações do grupo nem a relevância da relação homem/vegetal.

“XX-b                    Òrúnmilà gives Òsányìn the name of the plants  
                              Òtúra joins Iká  
                              The uninitiated does not know  
Ifá was consulted on behalf of Òrúnmilà  
Who was going from earth to heaven  
Who was going to fetch all leaves  
When Òrúnmilà had arrived in heaven  
Olódùmárè said, all leaves he wanted to get  
He said, what would he be doing with them?  
Òrúnmilà said he would be using them

---

<sup>47</sup> “Die grösste Kenntnis der rituellen Pflanzen des Candomblé besitzt der etwa 45 Jährige Mario, der seit 25 Jahren für die Märkte der Stadt Salvador sammelt; so brachte er, um nur ein Beispiel zu nennen, auf die Bestellung von Folha do Fogo fünf verschiedene Varietäten. Er bereitet selbst Mixturen für magische Arbeiten, ist aber weder Pai de Santo noch Ogã, noch Filho de Santo”.

For the rescue of human-beings on earth.  
 All leaves that Òrúnmilà was plucking  
 Òrúnmilà was carrying them to earth  
 When he arrived at the rock Àgbàasáalà  
 (That rock is half-way between earth and heaven)  
 There Òrúnmilà met Òsányìn on the road  
 He asked: Òsányìn where are you going?  
 Òsányìn said he was going to heaven  
 He said, he was going to get leaves and medicines  
 Òrúnmilà said, all right.  
 He said that it was leaves he went to bring from heaven  
 For the rescue of the human-beings on earth  
 He said, look at all the leaves  
 The he (Òsányìn) set eyes on the leaves  
 Òsányìn could only pluck all sort of leaves  
 He could make medicines (charms) with them  
 But he knew not the names of the leaves  
 It has Òrúnmilà who named all the leaves  
 Thus Òrúnmilà gave names to all the leaves that day  
 He said: you Òsányìn,  
 He said, turn back, that they might go to earth together  
 Thus Òrúnmilà handed over  
 All leaves to Òsányìn that day  
 It was he who told Òsányìn the names of the leaves  
 So Òsányìn knew the names of the leaves he plucked.

“XX-c            Òrúnmilà is older than Òsányìn  
                     Òsè Òdi the beauty of Ifá  
                     Isán the beauty of snakes  
                     Smearing breasts are the beauty of a woman  
 Ifá was consulted for Sacrifice, son of Òrúnmilà  
 Ifá was consulted for Medicine, son of Òsányìn  
 At a certain time Òsányìn went to tell to king Àjàláyé that,  
 He was the senior of Òrúnmilà  
 (By) his power and knowledge he was by far superior to Òrúnmilà  
 Òsányìn relied on all the magics he used to perform  
 And the medicines he was always making  
 So king Àjàláyé sent message to Òrúnmilà:  
 He said, Òsányìn came to say he was greater than you  
 Now he wants to know  
 Whether it is you that is greater than Òsányìn  
 Or it is Òsányìn who is greater than you  
 Òrúnmilà said all right, truly he is the older of Òsányìn  
 Whatever he wanted to give them as test,  
 He should name it now.  
 King Àjàláyé said:  
 What he wanted to do there was that,

Each one should go and fetch his first son  
 They both brought them  
 King Àjàláyé said what would be done was that  
 They should bury Òrúnmilà's son  
 In seven days' time  
 If Òrúnmilà was indeed powerful  
 The child ought to be still alive.  
 When he should be brought out  
 He should still be speaking as a living person  
 Òsányìn too should bury his own son  
 If it would happen that the two of them were alive,  
 One would not be greater than the other before him  
 He would accept that you are both great men  
 But if one of you should fail  
 That would mean that he is not what he calls himself  
 Òsányìn asked them to bring his first son  
 Medicine was his first son  
 Òrúnmilà said, here is this own first son  
 Sacrifice was his first son  
 They said that a pit should be dug  
 They were buried there  
 Òrúnmilà went home to consult Ifá  
 This his son, could still be alive in seven days' time?  
 He was told to offer a lot of èkurú  
 Bean cakes, alligator pepper, a cock, a he-goat  
 A pigeon, a rabbit and sixteen bags of cowries  
 Òrúnmilà made the offerings  
 They prepared the offerings to be put in four places  
 They told him to put one on the road  
 They told him to put one at the cross-roads,  
 They told him to put one to Èsù  
 They told him to put one in the market place  
 Òrúnmilà performed the prescribed offerings  
 The rabbit offered as sacrifice  
 Èsù effected his power on it, it became alive again  
 The rabbit then dug a hole from the cross-roads  
 It came out where Òrúnmilà's son was buried  
 Thus the rabbit was carrying food to him  
 Òrúnmilà's son was eating.  
 There were lots of medicines on Medicine, son of Òsányìn  
 When he was hungry and could get no food  
 He effected his power on earth  
 It opened for him to go to Òrúnmilà's son  
 He said, what have you eaten these three days?  
 He is almost dead of hunger  
 The son of Òrúnmilà said that his father had sent food to him  
 He (Medicine) said, please give him some to eat  
 Ah! How can he (Sacrifice) give you to eat?

Since you know that there is no argument over them,  
 If he starts to give him food now  
 In five days' time, if you are not dead  
 E assim daria vitória ao seu pai?  
 Por favor, dê-me comida,  
 Do you not see that you will make success for your father?  
 Please, give him some food,  
 When the day will come, when they will call him, he will not answer  
 (So) Sacrifice was feeding Medicine  
 Till the day came  
 They went to call Òsányìn's son:  
 Medicine! Medicine! Medicine!  
 They called and called him, Medicine did not answer  
 Well! Medicine is destroyed!  
 They went to call Sacrifice, son of Òrúnmilà  
 They called: Sacrifice!  
 He answered: Yees!  
 Sacrifice came out hale and hearty  
 Medicine too came out hale and hearty  
 Òsányìn said, as you were not dead  
 Why did you not answer?  
 Medicine said he could not answer  
 He said, Sacrifice did not let him answer  
 He said they had both made a pact that  
 If he would feed him  
 That he could not die  
 He would not answer his father,  
 So his father (Òrúnmilà) would win seniority  
 He said, if he did not have eaten since seven days  
 Would he not have died  
 So it became a proverb till today that  
 Sacrifice did not let Medicine answer  
 This means that Offerings  
 Sacrifice is more effective than Medicine  
 Which we also call Sacrifice  
 Is better than to rely on Medicine alone  
 So Òrúnmilà got a higher rank than Òsányìn.  
 They say, you Ifá will be saluted as:  
 "Ifá who is more effective than medicine".

## V – COERÊNCIA DO SISTEMA

Reverendo a literatura sobre o pensamento Jêje-Nagô, primeiramente nos detivemos no pioneiro a se preocupar em construir um modelo que desse conta das categorias lógicas vigentes neste complexo cultural. Foi Bastide (1955) que, em resumo, detectou a existência de quatro compartimentos estruturados a partir do panteão dos òrisá. A esses compartimentos, correspondentes aos quatro elementos – Água, Ar, Terra e Fogo – se relacionam e se dividem as 16 divindades, ainda hoje, cultuadas nestas comunidades religiosas. Segundo este autor a lógica do candomblé se define pelo princípio de ruptura ou do corte que separa os compartimentos, estando este princípio, porém aliado ao de participação expresso por Levy-Bhrul, o que dá ensejo a uma ordenação da visão de mundo. Existe também, conforme apontado por Bastide, o princípio de correspondências de Griaule, proporcionando um relacionamento por analogia entre o que está disposto em cada um dos compartimentos. Assim, o pensamento Jêje-Nagô está subordinada a um raciocínio indutivo por analogia (Bastide, 1955:491-503).

Afirmamos, portanto, de acordo com Lévi-Strauss (1970), que o sistema classificatório Jêje-Nagô se fundamenta sobre oposições binárias que são o exemplo mais simples que se pode conceber de um sistema. O processo classificatório, portanto, dá origem a taxionomias provenientes de dicotomias sucessivas.

Lépine (1982:54), analisando a proposta deste autor, conclui que “os compartimentos do universo não são apenas justapostos; eles se engendram e se encaixam num processo que vai de geral ao particular e vice-versa”.

Os dados obtidos em nosso trabalho permitem aceitar a divisão lógica de universo em quatro compartimentos, pois ao analisarmos o sistema de nominação dos vegetais encontramos respaldo para esta ordenação. Os vegetais estão dispostos em quatro compartimentos diretamente relacionados aos quatro elementos: as “ewé áféfé” – “folhas de ar (vento); as “ewé inón”- “folhas de fogo”, as “ewé omi”- “folhas de água” e as ewé ilé “ou “ewé igbó”- “folhas da terra ou da floresta”. Concordamos com Lépine no que se refere ao relacionamento intra e intercompartimentos; não aceitamos, porém a adição de mais dois compartimentos – o da Cultura e o da Natureza – que, a nosso ver, constituem um dos

pares de oposição binária complementar que viabilizam a ordenação do sistema de classificação como um todo.

Portanto, a lógica do sistema de classificação Jêje-Nagô possui estes quatro elementos-base (Água, Terra, Fogo e Ar) aos quais estariam relacionados todos os elementos do áiyé e do òrún, do mundo dos vivos, do mundo dos òrísá e dos antepassados. O primeiro par de oposição binária complementar é constituído por esta diferenciação entre o mundo das relações sociais concretas e o mundo sobrenatural “o mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste (...) tudo o que existe no òrún tem sua ou suas representações no áiyé (Elbein dos Santos, 1977:54).

A mesma autora (1977:102) acrescenta que “(...) a existência se desenvolve simultaneamente em dois níveis, diferenciando a vida do áiyé do òrún. Esta concepção estende-se aos habitantes do òrún, diferenciando os òrísá dos ancestrais. Pertencem a categorias diferentes – os òrísá estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade”.

Desta forma, os òrísá, que pertencem a um dos quatro elementos acima citados, imprimem nos indivíduos a sua marca, i.e., coloca-os em relação também a um desses quatro elementos, os egún agem no sentido de regularizar a disciplina moral de um grupo ou segmento (Elbein dos Santos, 1977:104); em outras palavras, os òrísá conferem essência e padrões de comportamento; os egún padrões éticos e morais. Os primeiros, cultuados nos Terreiros Lésè òrísá, e os segundos nos Lésè egún, objetos, portanto, de cultos diferenciados, porém complementares. “Se os pais e antepassados são os genitores humanos, os òrísá são os genitores divinos; um indivíduo será “descendente” de um òrísá que considerará seu “pai”- Bàba mi – ou sua “Mãe” – Iyá mi – de cuja matéria simbólica – água, terra, árvore, fogo, etc. – ele será um pedaço. Assim como nossos pais são nossos criadores e ancestrais concretos e reais, os òrísá são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestrais divinos” (Elbein dos Santos, 1977: 103).

Lépine (1982:16) afirma que “Cada um dos òrísá está associado a elementos da natureza, fenômenos meteorológicos, determinada cor, dia da semana, animais, plantas, etc... Além disto, os filhos-de-santo são supostos de herdar e reproduzir o temperamento do seu santo de cabeça, podendo também haver, às vezes, certa influência do segundo òrísá, de modo que os deuses fornecem modelos com os quais os fiéis se identificam. O panteão oferece, portanto, uma classificação dos estereótipos da personalidade, e os òrísá



são constantemente mencionados, na vida cotidiana, como categorias que permitem definir as pessoas, os tipos humanos”.

Basicamente os 16 òrìsá conhecidos nos Terreiros Ketu (Jêje-Nagô) estão associados a um dos outros elementos-compartimentos e conferem organização à existência nas comunidades, classificando e ordenando a vida material. “As cores atribuídas a cada òrìsá constituem um meio de classificação que torna explícito seu significado, sua particular esfera de ação e sua pertença” (Elbein dos Santos, 1977:100). O mundo vegetal também está dividido pelos òrìsá e, conseqüentemente, também está relacionado aos quatro elementos-base.

Elbein dos Santos (1977) ao tentar explicar o sistema nagô de classificação através do conceito de àsé, i.e., da força primordial que cada coisa contém, liga-o aos quatro elementos, relacionando-os ao sistema simbólico expresso pelas cores branco, vermelho e preto – os três “sangues”. Cabe salientar que cada um destes “sangues” reúne elementos vegetais, animais e minerais; por conseguinte os quatro elementos se encontram presentes em cada um deles<sup>48</sup>.

Dentre os 16 òrìsá 14 possuem características que imediatamente os insere em um dos compartimentos mencionados. Por exemplo, Sàngo dentro do elemento Fogo; à Terra pertencem Obáluáiyè, Ògún, Òsósí, Irékè e Òsányìn; a Água, as áyábá, Nàna, Yémójá, Òsún, Éwa, Oba; o Ar, Òsàlá e Óyá. Os òrìsá Loginede e Òsùmàrè, divindades possuidores de características masculinas e femininas, i.e., que não pertencem nem à direita, nem à esquerda. “Ambas as categorias são igualmente importantes e suas funções tem valores equivalentes e complementares. Assim, por exemplo, um indivíduo está constituído de elementos da direita, herdados de seu pai, e de seus ancestrais masculinos, e de elementos de esquerda, herdados de sua mãe e de seus ancestrais femininos (...) o que é masculino é considerado como pertencendo à direita e o que é feminino como pertencendo à esquerda” (Elbein dos Santos, 1977:70).

---

<sup>48</sup> Cabrera (1980b:40) relata história bem conhecida em Cuba na qual fica bem marcada a relação dos òrìsá com os respectivos elementos: “Changó, tan arrogante, le teme a Yemayá. Ella es Madre Agua, el es Fuego. Mas el Agua apaga el Fuego. Asi en una fiesta a la que convidaron a todos los Ocha, sólo habia por comida una brasa ardiente. La primera que llegó a la fiesta fue Yemaya. Le presentaron el plato de fuego y en atención a su hijo lo rechazó. – Yo soy agua, no puedo comer fuego sin apagarlo. Vino Ochun y repitió la misma frase. A medida que ilegaban los demás Santos y les presentaban el plato, declaraban cual era su elemento y no lo tocaban alegando sus razones. Hasta que bajó Changó y al brindársele su propia substancia se echó a reír y dijo: Sin no hay abo – carnero – y eso os todo lo que hay, me comeré la candela! Yo como candela! Y se la comió.”

Legunede e Òsùmàrè recebem as “folhas” que são relacionadas a seus genitores míticos: o primeiro, filho de Òsósí e Òsún, “Pega as folhas tanto de seu pai quanto de sua mãe; com Òsùmàrè, “filho de Nàná e irmão de Óbálúaiyé” dá-se o mesmo. Desta forma, processa-se a volta ao sistema organizado pela utilização de espécies vegetais que reforçam este ou aquele aspecto, feminino e/ou masculino, de ambos. Fica restabelecida a ligação complementar Terra/Água. Assim é que podemos inferir que as “folhas” cumprem também o papel de reforçar o caráter essencial dos elementos, ou melhor, as “folhas” ao veicularem o seu àsé, ativam a potencialidade do elemento, ao qual o òrìsá a que pertence o indivíduo está ligado.

Por conseguinte, Macho/Fêmea formam um par de oposição básico no que se refere também às espécies vegetais e está diretamente relacionado ao òrìsá. Os vegetais pertencentes às áyábá (divindades femininas) são essencialmente femininos, enquanto que aqueles de Sàngo, Ògún, Òsósí, Obálúaiyé e Ìrèkè são masculinos, o mesmo se processando em relação aos quatro elementos e à direita e à esquerda. Informante nosso ao se referir às “folhas”, denominou-as de “ewé apa òsì” e “ewé apa òtun”, “folhas do lado direito” e “folhas do lado esquerdo”, respectivamente. Acrescentou ainda que “por elas serem “apa òsì” e “apa òtun” são machos e fêmeas e é por isso que se deve casá-las direito. Tem “folhas” que são positivas, outras que são negativas, a gente tem que saber como juntá-las, fazer a combinação certa, para não dar complicação. É por isso que algumas delas não podem ficar juntas”.

Vê-se, então, que os quatro elementos-chave que norteiam o sistema de classificação encontram-se projetados no mundo vegetal, ordenando-o segundo a mesma lógica. Assim é que temos quatro compartimentos: “ewé áféré” (“folhas” do Ar-Vento); “ewé inón” (“folhas” do Fogo), “ewé omi” (“folhas” da Água) e “ewé ilè” ou “ewé ígbó” (“folhas” da Terra e da Floresta). As duas primeiras foram categorias encontradas explicitamente nos textos cantados (kòrin ewé) e na denominação das espécies, enquanto que a categoria “ewé omi” apresentou-se implícita. A Quarta categoria – “ewé ilé ou ígbó” – é consequência de uma projeção lógica.

Elbein dos Santos (1977:59) faz a associação dos elementos Água e Ar com Ò sàlá, òrìsá da criação, ligando à cor branca, sendo odùdúwà associada a Água e à Terra bem como ao negro, apesar de serem ambos òrìsá funfun, i.e., òrìsá originais, assim se processando uma relação de oposição complementar. Tal ligação, entretanto, se prende à

questão dos mitos de criação. De acordo com Balandier (1976:20), no pensamento africano, de maneira geral, a sexualidade e as relações por ela supostos “a maneira pela qual elas se definem simbólica e praticamente, a natureza dos dinamismos sociais elementares, dos quais elas são o ponto de origem”, macho e fêmea ficam sendo a base lógica dos sistemas de classificação.

Da mesma forma, Sàngo ligado ao elemento Fogo (masculino) interage com o Ar através de Óyá (Ar-feminino). Cabe ressaltar que existe uma diferença entre o Ar de Òsàlá (òfurúfu – ar divino, branco”) (Elbein dos Santos, 1977:55), de caráter masculino e o Ar de Óyá feminino que indica movimento, vento, e complementar do Fogo de Sàngo. Assim é que o vermelho que simboliza Sàngo é por complementaridade de Óyá. Este vermelho está também ligado a inón (fogo) e as “ewé inón”, categoria que abrange todas as espécies vegetais pertencentes a sàngo são também utilizadas para Óyá.

A Água, pois, essencialmente feminina (esquerda) pertencem todas às áyábá, assim como as espécies vegetais que possuem frescor, umidade e/ou cujo habitat é dentro do elemento ou em suas proximidades, fazem parte, portanto, da categoria, “ewé omi”.

Òsàlà, também dito frio, criador e sereno, é seu elemento masculino complementar, sendo que várias das espécies que lhe são atribuídas pertencem aos òrìsá femininos. “O omi, a água, é a oferenda por excelência, que veicula e representa ao mesmo tempo a água-sêmem e a água-contida-sangue-branco-feminino; ela fertiliza, apazigua e torna propício; nenhuma oferenda ou invocação poderá ser efetuada sem água” (Elbein dos Santos, 1977:188). Os relacionamentos, portanto, são múltiplos, porém o que cabe ressaltar é a existência da relação básica Masculino/Feminino.

Foto 4 – Azedinha (Ba-68), Caruru de Porco (Ba-65) e Viuvinha (Ba-119)

As espécies de número 1 e 3, Ìmu (Ba-68) e Viuvinha (Ba-119), respectivamente, pertencem a òrìsá femininas, pois ambas, além de possuírem capacidade de retenção de água, tem habitat em locais sombrios e úmidos. Tètè (Ba-65) é de Ògun, òrìsá masculino, possuindo pequenos espinhos e forma de lança.

Daí, que a classificação abrangente “ewé ilé” (masculina) também ser complementar as “ewé omi” (feminina); usa-se as “folhas” de Òsòsí para Òsún, de Obálúaiyè para Nàná, e vice-versa.

A feitura de santo é, a nosso ver, a reconstrução do que está explícito nos mitos. Os vegetais, são a matéria básica que propicia esta reconstrução, já que eles são os mediadores entre a essência e o modelo (òrìsá) e o indivíduo que está se construindo

socialmente. Eles estabelecem a ligação entre matérias, ou seja, ligam um dos quatro elementos àquele determinado indivíduo, em suma, estabelecem a ligação entre os árá-òrún e os árá-aiyé – os habitantes do “céu” e os habitantes da “terra”.

Reforçando esta hipótese de reprodução do mundo mítico, temos que nos reportar ao aspecto da numerologia, ou seja, a quantidade de oito “folhas” fixas (ewé óró) e oito variáveis (ewé òrìsá) que são utilizadas de acordo com o Santo que está sendo “feito”, totalizando dezesseis.

O equilíbrio, a paridade, conforme apontado por Elbein dos Santos (1977:68) e por Woortmann (1978:48) é constante e de suma importância na ideologia Jêje-Nagô, encontrando-se sua expressão máxima no sistema de adivinhação (Ifá), cujos dezesseis sinais (Odù) correspondem aos quatro pontos cardeais “tais sinais são concebidos como pares de “machos” e “fêmeas”; cada sinal “fêmea” é um equivalente invertido do “macho” do mesmo par. Estes sinais são concebidos como tendo “nascido” aos pares, da mesma forma como nasceram os dezesseis òrìsá originais”.

O equilíbrio, portanto, está na paridade e seus múltiplos (2,4,16,256), conforme explicitado em vários mitos de origem; isto dá ensejo a uma ordenação lógica, estabelecida pela complementaridade de contrários e construída a partir do par de oposição binária (Macho/Fêmea) que se desdobra em vários outros. De acordo com Woortmann (1978:31) a estrutura lógica é composta de quatro elementos “Quatro (...) que se desdobra em 16 (...) temos uma estrutura quádrupla e (...) uma progressão 2-4-16- e finalmente uma postulação de ordem”. cremos que podemos aplicar aos Jêje-Nagô a colocação: “o princípio de dualidade opera em todos os lugares, por que está na essência de toda organização, natural ou humana” (Balandier, 1976:26).

Da mesma forma, os mitos de criação Ìtán (histórias) dos òrìsá estão sempre explicitando uma complementaridade e/ou dualidade, pois na inexistência de um par criador ou gerador de vida e situações, a dualidade complementar fica assegurada pela figura única que contém os dois princípios – masculino e feminino – e proporciona assim a hierarquia. As figuras do Logunede e Òsùmàrè são representativas desta dualidade em uma só criatura; ou eles são fêmeas ou são machos de acordo com a situação, i.e., por exemplo, Logunede é macho seis meses do ano, quando habita a floresta e é caçador-macho; nos outros seis mora no rio e é considerado fêmea. Òsùmàrè, o arco-íris, possui macho o seu lado direito, sendo fêmea o esquerdo.

Pode-se afirmar que, se a paridade significa equilíbrio-estagnação, a imparidade está diretamente relacionada à desordem-movimento. Em última instância, ela é vista como indicador de mediação, o que pode ser percebido no estabelecimento dos ritos de passagem – momentos de construção e de reafirmação da identidade – “as obrigações” que, após a feitura do Santo, se dão nos períodos de 1,3 e 7 anos. Cabe ressaltar que o primeiro ritual (a feitura) tem na Casa Branca do Engenho Velho e no Àsá do Òpó Àfònjá a duração de 17 dias e no Gantois de 7, sendo obedecida uma numeração ímpar que conota movimento, a mudança de uma etapa para outra.

Foto 5 – Papo de Peru (Ba-17)

Jókojè, Ìjenjóko ou Jokonijé, uma das oito “folhas” fixas – ewé oro – é atribuída a Òsún. A sua presença no Compartimento Água se prende também à forma e coloração características de sua folha, sendo considerada gún – de excitação.

Símbolos máximos da imparidade são os òrìsá Èsù e Òsányìn, o primeiro – “o um multiplicado ao infinito” (Elbein dos Santos, 1977:133) – já foi objeto de estudos exaustivos por vários pesquisadores, entre os quais destacamos Elbein dos Santos (1971 a 1971b) e Trindade (1980 e 1982); Òsányìn, ao contrário, tem sido pouco estudado, principalmente no Brasil. Na África, entretanto, há lhe dedicaram estudos mais aprofundados<sup>49</sup>, assim como em Cuba<sup>50</sup>.

Assim como Èsù Òsányìn não é macho, nem fêmea, e muito menos andrógino, possibilidade esta que daria ensejo à recondução da ordem. Eles não tem uma sexualidade, eles são a sexualidade. As características “trickster” de ambos foram notadas também por Thompson (1975:54) “(...) Èsù enganador dos Yórùbá e, como esta divindade, Òsányìn age como mensageiro entre este mundo e o outro”. Texto recolhido pelo autor mencionado reafirma a sua dualidade:

“Spirit Òsányìn, forest sprite of the gods  
Dance bell of power  
Messenger of heaven  
Bows down for father  
Evil penis, with blade to cut  
Evil vagina, medicine-rubbed  
Visible and invisible  
Body of palm tree, bearing thorns from the beginning

<sup>49</sup> Maupoil, 1943; Thompson, 1975 e 1976; Simpson, 1980.

<sup>50</sup> Cabrera 1954, 1980<sup>a</sup>, 1980b.

One-legged man running faster than two-legged men  
Evil forest, who knows no master,  
O Forest who collects the debts of men.”<sup>51</sup>

A identificação entre Èsù e Òsányìn também foi notada por Ellis (Maupoil, 1943:6). Reforçando a possibilidade de comparação com Èsù, Òsányìn possui a sua imparidade afirmada por certas características: tem uma só perna, um só olho, um só braço, como insistentemente descrito por nossos informantes e como colocado na literatura, por vários autores, entre eles Cabrera (1952:169); Thompson (1976:CHII/3); Simpson (1980:43). Este último autor transcreve as seguintes louvações para Òsányìn recolhidas em Lalupon, em Ìbàdàn<sup>52</sup>:

Agbénigi, òròmodie abìdi sónsó  
(Aquele que sabe o uso das raízes, que Ter um rabo pontudo como um pinto)  
Esinsin abedo kínníkínni;  
(Aquele que tem o fígado transparente como o da mosca)  
Kòògo egbòrò irín  
(Aquele que é tão forte quanto uma barra de ferro)  
Aképè nigbà òràn kò sunwòn  
(Aquele que é invocado quando as coisas vão mal)  
Tiótió tin, o gba ásó òkùnrun  
(O esbelto que quando cura esmaga a causa da doença e se move como se fosse cair)  
Elésè kan ju elésè méji lo.  
(O que tem uma só perna e é mais poderoso que os que tem duas)  
Aro abi-okó lièliè  
(O fraco que possui um pênis fraco)  
Ewé gbogbo kíkí oògùn  
(O que torna todas as folhas remédio)  
Agbénijí, èsisi kosùn  
(Agbénijí, o deus que usa palha)  
Agogo nla se erpe agbára  
(O grande sino de ferro que soa poderosamente)  
O gbá wón là tán, wón dúpé tènìtèni  
(A quem as pessoas agradecem sem reservas depois que ele as salva)  
Áròni já si kòtò di oògùn máyà  
(Áròni que pula no poço com amuletos em seu peito)  
Elésè kan ti ó lé elése méji sáré  
(O homem de uma perna que incita os de duas pernas para o transe)

<sup>51</sup> “Espírito Òsányìn, propulsor dos deuses da floresta/Sino dançarino do poser/Mensageiro do céu/Curvam-se perante o pai (Òsányìn)/Pênis do mal, lâmina cortante/Vagina do mal, esfregada com preparações/Visível e invisível/Parte da palmeira, potente desde o início/Homem de uma só perna que corre mais rápido do que os de duas/Floresta malvada, que não reconhece superior/Oh! Floresta que recolhe as dívidas dos homens.

<sup>52</sup> A tradução para o português foi feita por nós a partir do texto inglês que este autor apresenta simultaneamente ao yoruba.

No decorrer de nossa pesquisa, a sua relação com a sexualidade foi várias vezes reiterada; sendo-lhe imputado o sexo feminino algumas vezes, outras sendo apresentado como macho. A “folha” que lhe é atribuída por excelência possui a forma alongada (igualada ao membro masculino), no entanto, na parte posterior apresenta uma folíolo que é visto como o órgão sexual feminino. Nossos informantes a denominam *patióbá* (*Xanthosoma atrovirens*, Koth et Bouché, *Araoeae*, Ba-131) e no seio das comunidades é encarada como símbolo da homossexualidade (“pois é uma folha com dois sexos”); o etnônimo-*patióbá* significa: de um dos lados fica o rei, mostrando a dualidade de significados.

A ambiguidades de *Òsányìn* o torna elemento de mediação, à nível da natureza, da mesma forma que *Èsù* age no mundo da cultura. Ambos propiciam as ligações entre o *òrún* e o *siyé*, respeitando obviamente o espaço que a mítica reserva a cada um. Sendo idênticas a sua função e ação – mediação – pode-se inferir que sejam verso e reverso de uma mesma moeda. Informante nosso ao se referir ao *Bàbaláwó* (advinho, sacerdote de *Ifá*), disse-nos que este “possuía um *Èsù* que obedecia suas ordens, fazendo o que ele mandava, e um *Òsányìn Àsecrelele*, que o informava de tudo”. *Òsányìn* comunicador é também descrito por Cabrera (1954), e da mesma forma foi por nós observada a presença em uma Casa, autodenominada *Jêje*, de uma boneca que “falava” com a Mãe de Santo.

A mediação (comunicação) só pode ser estabelecida pelo ambíguo (Noortmann, 1978:79). Assim é *Òsányìn* quem estabelece a ligação entre os quatro compartimentos-elementos, à nível da natureza, comunicando-os entre si, processo este executado por *Èsù* no mundo da cultura. Fica estabelecida de maneira distinta a interligação triangular entre *Ifá*, *Èsù* e *Òsányìn*, formando os dois últimos um par complementar que restabelece a ordem binária de opostos, explícita no sistema de adivinhação (*Odù*), o equilíbrio entre Natureza e Cultura. Convém lembrar que *Ifá* foi gerado por duas mulheres ou, em outra versão, pelo vento, conforme apontado por Maupoil (1943:38) “Uma mulher lavava suas roupas na beira d’água. Concentrada em seu trabalho, um vento subiu sobre ela, penetrou-a e a fecundou.

Sua denominação se refere ao Rei (Obá) Òsányìn, pois significa “de um dos dois lados fica o rei”. É através desta espécie que podemos perceber a dualidade deste òrìsá e a consequente relação com a sexualidade: a forma alongada e a coloração verde escura de suas folhas remetem ao caráter masculino do òrìsá; enquanto a feminilidade fica expressa no folíolo, cuja forma é vista como semelhante ao órgão sexual feminino e está localizado no verso das folhas, conforme apontado na foto pela seta.

Este vento era uma metamorfose de Mawu. Foi assim que uma mulher concebeu Fa sem a participação de um homem. “Sua mãe não tendo encontrado marido, juntou-se a outra mulher. A criança (...) era bizarra: um verdadeiro monstro, (...) Fa era uma massa de carne, sem esqueleto. Ficava estendido sem poder levantar-se, nem mexer-se. Porém tinha o Dom da palavra, comia e via. Via tudo, de um lado a outro do mundo”<sup>53</sup>.

A relação existente entre Òsányìn e Èsù foi também apontada por Bastide (1978:186) que os associa através de seus símbolos, ambos com 7 barras de ferro “significando os 7 caminhos do Reino”, além de notar que o relacionamento destes òrìsá também está presente em Cuba (Cabrera, 1947:105) “Para muitos velhos, a feitiçaria que Elegua (Exu) guardava nas três cabeças e que “falava” tinha por nome Ossaim”.

Como visto no item que se refere à dispersão das espécies vegetais entre os diferentes òrìsá, a cabeça de Òsányìn Ígba- Òsányìn, da mesma forma que o Ígba-Odù<sup>54</sup> – cabeça universal – contém a representação simbólica dois quatro elementos-chave mediante a presença de espécies vegetais, sendo assim construída uma unidade de contrários complementares.

Paralelamente ao par Macho/Fêmea e sua relação com o par Direita/Esquerda, nesta cabeça fica contido outro par complementar, Agitação/Calma (Gùn/Èrò), positivo/negativo.

#### Foto 7 – Salsa da Praia (Ba-79)

Uma das oito “folhas” fixas – ewé oro – a Gbóroáyábá – “aceita a palavra da mãe” – é a planta feminina por excelência, sendo usada para todas as áyábá. Alguns de

---

<sup>53</sup> “(...) une femme lavait un jour ses linges au bord de l’eau. Comme elle était penchée sur son travail, un vent s’éleva derrière elle, la pénètre et la féconda. Ce vent était une métamorphose de Mawu. C’est ainsi qu’une femme conçut Fa sans le concours de l’homme. (...) Fa est fils de deux femmes. As n’ayant pas trouvé de mari, s’accoupla avec une autre femme. L’enfant était bizarrement constitué: c’était un vrai monstre. Fa était une chose en chair, sans squelette. Il restait assis ou étendu sans pouvoir se lever ni bouger. Pourtant il était doué de parole, il mangeait, il voyait. Il voyait même partout, d’un bout à l’autre du monde”.

<sup>54</sup> “(...) Igbá Odù é o cosmos. Analogamente o Igbá Odù pessoal é a individualização do universo, na medicina em que a existência individual se deriva da existência genérica, e o destino individual na ordem global. A composição do Igbá Odù é variável, mas guarda sempre uma relação para com a ordem cosmológica e com o sistema de Ifá (Woortmann, 1978:75).



nossos informantes a relaciona com o obè (faca), conforme explícito em certas k'òrin ewé, devido à forma de suas folhas imaturas que lembram uma lâmina. É também atribuída a Òsányìn na sua acepção feminina.

Esses pares se interrelacionam e produzem a harmoniosa das preparações (omi èrò, amasí) constituindo-se em referencial das 16 “folhas” que devem estar combinadas, das quais oito são constantes e denominadas de “ewé òrò”, e as restantes variáveis – “ewé òrísá” – e empregadas de acordo com o òrísá do indivíduo a que se destina o preparado e/ou à situação específica (lavagem de contas, de otá, feitura de santo, beberagem, etc.).

O Quadro V.1 esquematiza as nossas colocações, assim como permite visualizar o equilíbrio imanente às preparações vegetais. Cabe, ainda, explicitar o que é entendido como “omi òrò” – literalmente “água que acalma” – trata-se de preparado à base de vegetais macerados, aos quais é acrescentada água (elemento essencialmente èrò) e èjè (sangue) dos animais sacrificados (elemento gùn), sendo então colocado em recipiente apropriado (porrão, vaso de barro) e deixado para fermentação. Cabrera (1980a:181) assim o define “O Omièrè (...) se compõe das folhas correspondentes a cada Oricha e das seguintes espécies usuais (...)”<sup>55</sup>

#### QUADRO V.1

##### “EWÉ ORO” – “FOLHAS DE ORO” – “FOLHAS FIXAS”

Toto	Jókòjé	Ágbao	Tètèrèg ún	Rínrín	Ogbó	Gbóroáy ábá	Étiponlá
Èrò	Gún	Èrò	Gún	Èrò	Èrò	Gún	Gún
Fem.	Fem.	Masc.	Masc.	Fem.	Masc.	Fem.	Masc.
Yémójá	Òsún	Sàngo	Òsàlá	Òsún	Òsányìn	Áyábás	Sàngo
Ba-43	Ba-17	Ba-41	Ba-37	Ba-8	Ba-136	Ba-73	Ba-21

Para identificação das espécies quanto à sua denominação científica e nome popular é necessário consultar a relação (Anexo I) dos vegetais que constam de nosso herbário.

Esta preparação também é conhecida no Brasil com a designação de Àgbó, água dos òrísá, considerada de múltipla utilidade e um dos àsé mais importante dos ilé òrísá. Cabe ressaltar que existem distinções na sua composição, independentes da variação das espécies vegetais que o compõem – “ewé òrísá – e, conseqüentemente do elemento relacionado. Em primeiro lugar, existe o àbó para os òrísá funfun, sem azeite de dendê –

<sup>55</sup> “El Omiero (...) se compone com los Ewe que correspondem a cada Oricha y las siguiente y acostumbradas especies (...)”

epó – e sem sal – iyò, e o àgbó dos ébóra – òrísá-filhos – que, por sua vez, é diferenciado de acordo com a substância mítica relacionada à cada um desses òrísá. Portanto, a diferenciação dos àgbó está relacionada com os èwò – proibições alimentares – elementos que se referem diretamente às substância-símbolo da essência do òrísá e que aparecem explícitas nos mitos de criação e/ou nos textos dos Odù.

O mel, por exemplo, não pode ser incluído entre os elementos que compõem o àgbó òsósí, pois é um dos seus interditos alimentares, enquanto está presente nas preparações destinadas a todos os outros òrísá, o mesmo sucede com o dendê em relação a Òsàlá. Entre òrísá, de repente, viu diante de si uma palmeira igi-òpe e, sem se poder conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu insaciavelmente até que suas forças o abandonaram, até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho. Esta violação concedeu a Oduduwa (outro òrísá funfun) o privilégio de, enquanto Òsàlá dormia, Ter criado o mundo. A Òsàlá coube, por conseguinte, a tarefa de povoar o aiyé (o mundo) criado por Oduduwa A cabeça – ori – e seu doble – ìporí<sup>56</sup> – foram moldadas em seu nome; elas contêm as substâncias vegetais, e de outras origens, que dão ensejo aos interditos – èwò – que estão por sua vez diretamente relacionados ao òrísá a quem são atribuídas.

Verger (1968a), estudando o papel das plantas litúrgicas entre os Yórùbá, vai dividi-las em duas categorias: “igègùn òrísá” e “èrò òrísá”, a primeira categoria para “excitar os òrísá” e a segunda para “calmar os òrísá”. Explicita quanto ao termo “gùn” que este significa “montar” e induz a idéia de cavalgar, sendo que os adeptos que são possuídos pelas divindades são denominados de “elégùn” ou “esín òrísá” – cavalo do deus – concluindo que as espécies colocadas sob esta categoria servem para propiciar a possessão. Contrariamente, as plantas classificadas como de calma (èrò) teriam o efeito de abrandar o transe, apaziguar o òrísá. Estas categorias mencionadas por Verger foram extraídas de textos dos Odù e no curso de nosso trabalho conseguimos identificá-las nas “kòrín ewé” ou “cantigas de folha”, integrantes do ritual “Àsà Òsányìn” ou como chamada Sasanho, no qual as espécies são louvadas antes de serem empregadas. Os textos das cantigas aparecem mais adiante na linguagem ritual e em tradução para apresentar o significado, tanto literal quanto a dos grupos Jêje-Nagô.

---

<sup>56</sup> Em os “Nàgó e a Morte”, Elbein dos Santos (1977:209) relata o procedimento nesta construção.

O termo “gùn” aparece com a mesma conotação nas cantigas que visam detonar o asê da “folha” Pèrègùn (*Dracaena fragans*, Gawl, Liliaceae, Ba-47) e da “folha” Tètèrègùn (*Costus spicatus*, Sw., Zingiberaceae, Ba-37). Quanto à categoria èrò, podemos encontrá-la explícita nas cantigas que se referem a irókò (*Ficus doliaria*, M., Moraceae, Ba-35) e Ódùndùn (*Kalanchoe brasiliensis*, Comb., Crassulaceae, Ba-48), espécies conotadamente de calma, tanto no Brasil, como em Cuba e na Nigéria “(...) evocam a idéia de retorno à calma através do emprego de folhas de Ódùndùn e da água contida na concha do caramujo (...)”<sup>57</sup> (Verger, 1968a:6).

No Brasil, entretanto, estas categorias aparecem também sob a denominação de “positivas” e “negativas”, servindo como medida para o estabelecimento do equilíbrio das preparações, sendo mesmo – “que se deve Ter muito cuidado ao juntar as folhas, pois pode acontecer algum problema se não forem vem casadas”, segundo a maioria de nossos informantes.

Foto 8 – Nativo (Ba-47)

O sufixo “gùn” presente na denominação da espécie – Pèrègùn – demonstra o caráter de agitação que lhe é atribuído. Cabe ressaltar que esta planta está sempre presente nos Terreiros e, geralmente, é encontrada também próxima aos locais consagrados a Ògun inclusive circundando a sua “Casa”.

A preocupação com o equilíbrio, i.e., com a paridade e a complementaridade – com a combinação exata dos pares Macho/Fêmea e Agitação/Calma – também é observada no preparo de amasi – banhos destinados a induzir bem-estar, nos quais somente são empregadas “folhas verdes”, recém-coletadas, maceradas e imediatamente usadas. Os amasi aqui no Brasil são chamados de Omièrò, Maupoil (1943:143) faz menção a preparações “compostas de folhas e d’água (ama-si)” com a mesma finalidade.

Então, se a paridade é uma constante nas preparações mencionadas, significando o estabelecimento de equilíbrio, a imparidade aparece diretamente relacionada à desordem, ou seja, ela é quem pode resolvê-la e através de sua ação (movimento) reconduzir à ordem, ao equilíbrio.

O movimento é a mediação que produz uma comunicação que, por sua vez, restabelece a ordem. Esta ação, portanto, é associada à imparidade nos ritos de limpeza e/ou

---

<sup>57</sup> “(...) évoquent le retour au calme par l’usage des feuilles odùndùn et d’eau contenue dans la coquille des escargots (...)”

purificação, que vão produzir o bem-estar, advindo da estreita ligação com os òrìsá. A limpeza e a purificação rituais – os “sacudimentos”, cujo sentido explícito de movimentos se encontra na denominação do rito, são realizados com número ímpar de espécies vegetais (1,3,7) e visam anular a desordem proveniente de um estado de “doença”. Este estado, contudo, não se refere apenas a distúrbios fisiológicos, mas, sobretudo, à ruptura da ligação (falta de comunicação) necessária para o bem-estar (saúde) entre os árá-aiyé e os árá-òrún, entre a oposição binária complementar fundamental, entre a vida e a morte, entre o natural e o sobrenatural.

Em suma, a desordem é equalizada à doença (mal-estar físico e/ou social). A volta à ordem é propiciada pela ação que a imparidade produz, a mutação de um estado de “doença” para o de “saúde” implica, pois, na imparidade, da mesma forma que a ordem/equilíbrio supõe a paridade. A imparidade, simbolizando a impureza, somente através do emprego de elementos vegetais ou não, em número ímpar, pode trazer a ordem/pureza.

Dentro da lógica do sistema de classificação dos vegetais foi detectada, além dos pares Macho/Fêmea, Agitação/Calma, outra sub-divisão, a das plantas substitutas, aquelas que são “escravas” das outras – as “ewé éré” ou “ewé òfà”. Estas espécies estão diretamente relacionadas à “folha principal” de cada uma de nossas categorias-chave. Assim é que, por exemplo, à “principal no compartimento ogo, “ewé inón” (*Clidemia hirta*, Bail.DC, Melastomaceae, Ba-59) estão unidas outras espécies denominadas de suas “escravas”, que podem substituí-las ou a ela se agregar para a obtenção de fins almejados. Tal associação implica, portanto, na noção de Família empregada na classificação botânica clássica. Da mesma forma, as substituições podem ser efetivadas à nível de espécie: em vez de òdúndún (*Kalanchoe brasiliensis*, Comb, Crassulaceae, Ba-48) pode ser empregada Abamodá (*Bryophyllum pinnatum*, Kurz, Crassulaceae, Ba-54), ambas pertencentes à categoria èrò e também ao compartimento “ewé omi”. Dalziel (1948:28) se refere a ewé abamodá como “o que você deseja, você faz” em tradução literal do nome, e acrescenta que ela também é chamada de “éru-òdúndún” – escravo de òdúndún. Percebe-se o estabelecimento de uma extensa rede de “relações de parentesco” entre as folhas principais e suas substitutas afins (Quadros, V.2, V.3, V.4, V.5). A existência destas afinidades também percebidas por Cabrera (1980a:179) está de acordo com o cuidado recomendado por nossos informantes, na composição harmônica de uma preparação, pois uma não-afinidade pode causar

malefícios; assim é que as “folhas” de sângo nunca devem ser colocadas no Àbò de Obálúaiyé, da mesma forma que os “seus quartos devem ser separados”. Estas precauções estão fundamentadas nos mitos que relatam a constante luta desses òrìsá “pelo coração de Óyá”.

Ficam, assim, possibilitadas substituições intra-compartimentos e intra-categorias. Cabe ressaltar que cada compartimento possui a sua espécie vegetal “principal”: “ewé omi” ójuó ro (*Nymphaea alba*, L., Nynpheaceae, Ba-27); “ewé inón” a espécie com a mesma denominação (*Clidemia hirta*, Bail et DC, Nelastonaceae, Ba-49); “ewé eféré” também assim chamada (*Trema migranta*, Blum, Ulmaceae, Ba-82); “ewé ilé” ou “igbó”, ogbó (*Periploca nigrescens*, Afzel, Asclepicidaceae, Ba-136). Èrò por excelência é òdúndún (*Kalanchoe brasiliensis*, Comb. Crassulaceae, Ba-48), e gùn é Pèrégún (*Dracena fragans*, Gawl, Liliaceae, Ba-47).

O par Macho/Fêmea encontra-se representado primordialmente em ògbó (*Periploca nigrescens*, Afzel, Asclepicidaceae, Ba-136), pertencente a todo os òrìsá masculinos e em Ghóroáyabá (*Impomea pes-caprea*, Sweet, Convolvulaceae, Ba-73), representante de todas as divindades femininas.

Outras distinções foram percebidas e podem ser resumidas nos seguintes critérios: a) todos os vegetais (árvores) possuidores de troncos são reunidos sob a denominação ampla de “igi”, notadamente as que se destacam pelo porte como Ìròkò (Ba-35, *Ficus solitaria*, M., Moraceae), Ósè (*Bombax affinis*, L., Bombaceae, Ba-112), Ókikán (Ékiká) (*Spondias mombin*, L., Anacardiaceae, Ba-101); b) os vegetais rasteiros, arbustivos ou de caule sésseis estão agrupados como “kékéré” e geralmente antes da palavra que os designa especificamente consta o nome “ewé” (folha): ewé àbamòdá (*Bryophillum pinnatum*, Kurz, Crassulaceae, Ba-54), ewé òsibàtà (*Nymphaea alba*, L., Nynpheaceae, Ba-27); c) os vegetais parasitas ou não, que têm como substrato outros vegetais, e as trepadeiras recebem a denominação geral de àfòmón: odán – àfòmón (*Phoradendrum crassifolium*, Phl et Schl., Loranthaceae, Ba-132) e àfòmón (*Struthantus brasiliensis*, Lank, loranthaceae, Ba-80).

Portanto, pode-se inferir do exposto acima que as relações complementares Macho/Fêmea, Agitação/Calma e os demais pares viabilizam não apenas uma justaposição por compartimentos (Bastide, 1955:494), mas um encaixamento de compartimentos, conforme apontado por Lépine (1982:54).

Foto 9 – Nenúfar (Ba-27 e Pasta (Ba-32)

Tanto Òsibàtá (1) quanto Ójuóró (2) pertencem ao Compartimento Água, sendo femininas portanto. A primeira é conotadamente èrò, enquanto a Segunda é gún, conforme expresso nas k'òrin ewé, mostrando bem a presença destas categorias – por agitação/calma – no Compartimento.

Foto 10 – Folha de Fogo (Ba-59)

Sua denominação – ewé inón (folha de fogo literalmente) – além de traduzir a propriedade urticante da espécie, a coloca como “folha-principal” do Compartimento Fogo.

Foto 11 – Criendeúva (Ba-82)

“Folha-principal” do Compartimento Ar, possui a denominação de Afèrè – “vento” – que relaciona imediatamente à Óyá.

Foto 12 – Ògbó (Ba-136)

Uma das espécies vegetais trazidas da África para o Brasil, por ser imprescindível. É uma das “ewé oro”, sendo a “folha-principal” do Compartimento Terra. É atribuída a Òsányìn na sua acepção masculina.

A coerência do sistema de classificação dos vegetais é, portanto, manifestação da coerência do sistema classificatório abrangente Jêje-Nagô, subjacente ao ethos das comunidades. Pode-se afirmar que, neste sentido, os vegetais ultrapassam seu sentido utilitário imediato, são organizados e fazem parte de um sistema classificatório de ordenação do mundo; estão diretamente relacionados a uma cosmovisão específica e são constituintes de um modelo que ordena e classifica o universo, definindo a posição do indivíduo na ordem cosmológica. Assim, os vegetais fazendo parte de um mundo real, dão-lhe um sentido também. A sua organização dentro de uma perspectiva própria, torna-os conceitualmente apreensíveis, podendo, por conseguinte, o indivíduo vivenciá-lo e mover-se dentro deste espaço organizado.

## **VI – ORALIDADE E CLASSIFICAÇÃO**

Foto 13 – Aroeira Branca (Ba-71)

Diferentemente da classificação científica ocidental que privilegia flores e frutos na identificação das espécies, a lógica do sistema classificatório Jêje-Nagô realça os aspectos da folha. Neste caso a coloração da folha que vai distinguir a àjóbí funfun

(Ba-71) da àjòbí-púpá (Ba-143), ambas, entretanto, pertencentes ao Compartimento Fogo.

Durante o trabalho de coleta e identificação das espécies vegetais utilizadas nas comunidades Jêje-Nagô, com a finalidade de formação de um herbário, comprovamos que nossos informantes ao identificarem as espécies levavam em consideração, primeiro e quase que unicamente, a folha em todos os seus aspectos: tamanho, forma, cor, cheiro, textura e habitat. Tal fato se opõe à técnica de identificação usual em nosso meio que dá prioridade “as flores e frutos, estruturas mais essenciais, uma vez que sua natureza e disposição constituem a base de sua divisão em famílias”, como apontado por Fosberg (1960:127)<sup>58</sup>.

Notamos que o princípio de analogia era o que norteava a lógica de informantes, mateiros e ervanários. A forma alongada, característica de objetos cortantes e pontiagudos (fâcas, espadas, lanças) geralmente conduzia à associação com os òrísá masculinos, caçadores e guerreiros, e, se porventura, a espécie fosse também atribuída a uma divindade feminina, imediatamente o seu aspecto belicoso era mencionado. A idà òrísá (Sansevieira zeilanica, Willd, Liliaceae, Ba-42) ou Espada de Ògún, o Pèrègún (Dracena fragans, Gawl, Liliaceae, Ba-47) Nativo ou Pau d’água, são consideradas plantas masculinas. Em contrapartida, as folhas largas, arredondadas, com habitat na água e/ou em suas proximidades ou ainda em locais úmidos, sombreados, apareciam sempre relacionadas às áyábá – “ao povo das águas”.

Foto 14 – Crista de Galo (Ba-44)

Sua denominação – ewé àkùkó cuja tradução literal é folha do galo – diz respeito à analogia percebida entre o animal e o vegetal, cuja inflorescência é vista como uma crista.

Quanto à cor, a simbologia é ressaltada, o branco característico do algodão, Òwú (Gossypitum barbadensce, L.Malvaceae, Ba-25) o refere automaticamente aos òrísá funfun, sendo que esta planta “pertence a Òsàlá”; os pelos brancos do Tapete de Òsàlá – Ewé Bâba – (Peitodon termentosa, Pobl., Labiateae, Ba-120) consagram-na também ao òrísá “Pai de

---

<sup>58</sup> “Flowers and fruits are the most essential structures, as the nature and arrangements of their parts are usually the basis of stablishing family relationship in plants (...)”

Todos”; o vermelho aparente em certas espécies as consagram a Sàngo, por exemplo ewé inón (*Clidemia hirta*, Bail et DC, Melastomaceae, Ba-59), plobotujè púpá (*Jatropha ocapifolium*, Muel., Euphorbiaceae, Ba-77) e também podem ser usadas para Óyá, uma das suas esposas míticas.

Da maneira geral, observados que às cores escuras das folhas estão ligados os òrisá masculinos; às claras as divindades femininas. Importante também é a textura de cada folha: a carnosidade, entendida aqui como capacidade de retenção de líquido, está associada à umidade e, por conseguinte, às ayaba (Nàná, Òsún, Yémójá, Éwa, Oba) ou ao esposo mítico como Òsàlá. Esta característica, cremos, ser responsável pela extensão de certas espécies aos maridos míticos das divindades femininas, especialmente a Òsàlá. Folhas enrugadas ou portadoras de saliências (“verrugas”) são atribuídas ao òrisá da varíola, Obálúaiyé, assim como à sua família mítica, Nàná e Òsùmarè. A Òsòsí e ao “seu folho Logunedo” pertencem os carrapichos e as espécies cujo habitat são as grutas e matas densas. Pelos urticantes, como também a presença de espinhos e acúlcas, são associado a Fogo e tais plantas são consideradas de Sàngo e/ou de Èsù.

Foto 15 – Erva Capitão (Ba-79)

A forma arredondada e seu habitat em locais úmidos fazem com que Ábèbè Ósún (leque de Ósún) pertença ao compartimento água, por conseguinte se referindo a feminilidade e à esquerda.

Outro aspecto que é levado em consideração é o odor exalado pelas espécies quando esmagadas entre os dedos, procedimento habitual quando da coleta e identificação pelos usuários. Aromas forte ou suaves, porém adocicados, são propriedades da áyábá – Catinga de Mulata ou Macaça (*Tanacetum vulgare*, L., Compositae, Ba-14). Os acres, ligam-se aos éborá masculinos, Quitoco (*Pluchea quitoco*, DC, Compositae, Ba-3), rabujo (*Stemodia viscosa*, L., Scrophulaceae, Ba-124).

O tamanho/porte das espécies também é considerado. Árvores avantajadas são atribuídas a Roko, irókó (*Ficus doliaria*, M., Moraceae, Ba-35), e a Sàngo, Ápaòká (*Artocarpus integrifolia*, L., Moraceae, Ba-56), juntamente com as Iyami (mães feiticeiras). Maupoil (1943:122) aponta a primeira como “a mais potente do mundo vegetal, pois seu tronco pode abrigar um homem e possui poderes miraculosos”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> “(...) la plus puissant du monde végétal, car son tronc est pénétrable à l’homme et contient mainte merveille”.



As plantas as quais são atribuídas ações alucinógenas, “aquelas que tiram a consciência”, estão alocadas no compartimento ewé áféré, assim como as que produzem algum som quando agitadas pelo vento; Balainho de Velho (Ba-128); Casuarina (Casuarina equisetifolia, L., Casuarinaceae, Ba-135); Trombeta (Datura faustosa, L., Solanaceae, Ba-129), sendo pertencentes a Óyá.

Basicamente, então, nos sistemas de classificação Jêje-Nagô são detectáveis as quatro categorias fundamentais, ligadas aos compartimentos Água, Terra, Ar e Fogo, acrescidas de critérios de diferenciação, estabelecidos pelos pares complementares de oposição Macho/Fêmea, Agitação/Calma, assim como de reforços das oposições, expressos nas conceituações de éré e alò. Este último seria destinado a enfatizar a oposição Macho/Fêmea básica, como também permitir a incorporação e inserção do ambíguo no sistema. No que concerne a éré/òfà cabe ressaltar que, além de expressar o princípio de senioridade – as quatro folhas principais referidas a cada compartimento são “as mais velhas”, enquanto as outras – “as mais jovens” – são suas ‘escravas”, permite o agrupamento em gêneros reais ou supostos (Quadros VI.1, VI.2, VI.3 e VI.4).

Foto 16 – Balainho de Velho (Ba-128)

Ámunímuyè – “aquela que tira consciência” – propriedade explícita no mito que envolve Ósányìn, Ósósí, Ògun e Òyá e por conseguinte, ao Compartimento Ar.

Quadro VI.1 - ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO ÁGUA

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRISÁ</b>
Ábámódá	Eryophillum pinnatum, Kurz, Crassulaceae	Milagre de São Joaquim	Nàna
Ábèbè Òsún	Hydrocotyle umbellata, L., Umbellifereae	Erva Capitão	Òsún
Akárò	Hydrocotyle cymbellata, L., Umbellifereae	Folha de 10 réis	Òsún
Àlúbósà	Allium oepa, L., Liliaceae	Cebola	Òsún
Àlùpàyídà	Sida linifolia, Cev., Malvaceae	Língua de galinha/...de Tucano	Nàna
Ásarágogó	Malvastrum coromenda anum, L., Malvaceae	Vassourinha de relógio	Òsún

Bánjókó	Wedelia papudosa, DC, Compositae	Malmequer	Òsún
Éfínrín / Ífírín	Ocimum minimum, L., Labiateae	Mangericão	Òsún
Ejá Omodè	Eichornia crassips, Scms., Pontederiaceae	Baroneza	Yémójá/Òsún
Éjinrín	Momordica charantes, L., Cucurbitaceae	Melão de São Caetano	Nàna
Étitaré	Monnieria trifolia, L., Rutaceae	Maricotinha	Yémójá
Éurépepe	Spilanthes acmella, Mart., Compositae	Pimentinha d'água	Òsún
Exé Àjè	Compositae (em classificação)	Folha da Infelicidade	Òsún
Ewé Íyá	Pipar warginatum, Jacq.Pirohrei,DC,Piperaceae	Capeba	Yémójá
Gbóroáyábá	Ipomea pes-caprea, Sweet, Convolvulaceae	Salsa da Praia	Todas Ayábá
Gbègí	Cynodon dactylon, Pers., Graminae	Capim de Burro	Òsún
Gòdògbódò	Commelina communis, Vell., Commelinaceae	Marianinha	Nàna
Idé	Cryptogamus pteridophytes, L.,Pteridonhyteae	Feto	Nàna
Ìmu	Begonia saxifraga, ADC, Begoniaceae	Azedinha	Nàna
Iyábeyín	Ruella geminiflora, Kulf, Aconthaceae	Mãe Boa	Nàna
Jcho / Látèrijé	Hyptis pectinata, Poit, Labiateae	Neves	Nàna
Jókojè / Ìjenjóko / Jokonijé	Aristolochia brasiliensis, Mart., Aristolochiaceae	Papo de Peru / Jarrinha	Òsún
Kúrukùrú	Ipomea salzmanii, Choizy, Convolvulaceae	Batatinha	Nàna
Mísín-mísín	Scoparia dulcis, L., Nympheaceae	Nenufar / Golfo	Òsún
Òdùndún	Kalanchoe brasiliensis, Comb., Crassulaceae	Folha da Costa	Òsálá / Yémójá
Ójuóró	Pistia stratoidea, Jacq., Araceae	Pasta/Erva de Sta. Luzia	Òsún
Òmun	Lygodium polymorphum, HBK, Schzeraceae	Samambaia	Nàna
Òsibàtà	Nymphaea alba, L., Nympheaceae	Nenufar / Golfo	Òsún
Patióbá	Xanthosoma athovirens, Koch et Bouché, Araceae	Patioba	Òsányìn

Quadro VI.1 - ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO ÁGUA  
(continuação)

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRISÁ</b>
Tínrín	Piperonia pellucida, RP, Piperaceae	Alfavaquinha de cobra	Òsún
Sènikawá	Zornia diaphylla, Pers., Pappilionaceae	Arrozinho	Ewá
Solé	Eupatorium bellataefolium, HBK, Compositae	Maria Preta Verdadeira	Nàna
Tótó	Renealmia brasiliensis, Schum.,	Água de Alevante Graúda	Yémójá

	Zingiberaceae		
--	---------------	--	--



QUADRO VI.2 – ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO TERRA

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRISÁ</b>	<b>Nº DE HERBÁRIO</b>
Àbàrá òkè	<i>Vanilla palmarum</i> , Lind., Orchidaceae	Baunilha de Nicuri	Òsányìn	Ba-80
Àfòmón	<i>Struthantus brasiliensis</i> , Lank, Loranthaceae	Erva do Passarinho	Obálúaiyé	Ba-38
Àfón	<i>Clitoria guyanensis</i> , Benth, Leguminoseae	Espelina falsa	Obálúaiyé	Ba-81
Àgbàdó	<i>Zoa moys</i> , Linn., Gramineae	Milho	Òsòsí	Ba-130
Àkòkó	<i>N.laeris</i> , Seem., Newbouldia	Akoko	Òsányìn	Ba-34
Alékèsì	<i>Casaina sylvestre</i> , Sw., Flacourtiabeae	São Gonçalinho	Òsòsí	Ba-40
Àlùkerésé	<i>Ipemea bonamox</i> , L., Convolvilaceae	Jitirana	Òsàlá	Ba-76
Àmù	<i>Cuphea balsomona</i> , Cham et Sch., Liliaceae	Sete Sangrias	Obálúaiyé	Ba-87
Àpèjóbì	<i>Stomodia viscosa</i> , L., Scrophulaceae	Rabujo	Obálúaiyé	Ba-124
Àridán	<i>Tetrapleura tetraptera</i> , Taub., Mimosaceae	Aridan	Òsányìn	Ba-140
Asikutá / Àjikùtù / Ifin	<i>Sida macrodon</i> , DC, Malvaceae	Malva do Campo	Òsàlá	Ba-84
Àtòrì	<i>Psidium goiava</i> , L., Myrtaceae	Goiabeira	Ògún	Ba-88
Bujè	<i>Genipa americana</i> , V., Myrtaceae	Jenipapo	Obálúaiyé	Ba-91
Ewé Bàba	<i>Peitodon termentosa</i> , Pobl., Labiateae	Tapete de Osala	Òsàlá	Ba-120
Ewé Bojútónà	<i>Euphorbia prostata</i> , Mit., Eupherbiaceae	Quebra pedra	Òsányìn	Ba-90
Ewé Bonokó	<i>Sebastiana brasiliensis</i> , Mucl., Euphorbiaceae	Capixava	Ògún	Ba-89
Ewé Boyi	<i>Piper eucalyptifolium</i> , Rudz., Piperaceae	Beti cheiroso	Òsàlá	Ba-53
Ewé udà òrìsà	<i>Sansevieria zeilanica</i> , Willd, Liliaceae	Espada de Ogun	Ògún	Ba-42
Ewé	<i>Impomea batatas</i> , L., Convolvulaceae	Batata Doce	Òsùmarè	Ba-45

kúkúndùkùn				
Ewé lárà funfun	Ricinus communis, L., Euphorbiaceae	Mamona / Carrapateira	Òsányìn	Ba-12
Ewé lárà púpá	Ricinus sanguineus, Hoot., Euphorbiaceae	Mamona Vermelha	Òsányìn	Ba-111
Ewé Ódé	Desmodium adscendens, DC, Pappilionaceae	Carrapicho beijo de boi	Òsòsí	Ba-20
Ewé ojúsájú	Petiveria alliaceae, L., Phytolacaceae	Guiné, Tipi	Ògún	Ba-5
Ewé Okówò	Drymaria cordata, Willf.Lin., Caryophyllaceae	Erva vintém	Òsányìn	Ba-19
Ewé òwérénjèjé	Abrus precatorius, Linn.Holl, Pappillionaceae	Jequiriti	Òsányìn	Ba-2
Ewé owú	Gossypium barbadensce, L., Malvaceae	Algodão	Òsàlá	Ba-25

QUADRO VI.2 – ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO TERRA (continuação)

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRISÁ</b>	<b>Nº DE HERBÁRIO</b>
Ewé Pèrègún	Dracaena fragans, Gawl., Liliaceae	Nativo, Peregún	Ògún	Ba-47
Ewé Pèrègún funfun / Ewé Pèrègún kò	Dracena brasiliensis, L., Liliaceae	Coqueiro de vênus	Òsùmarè	Ba-141
Ewé Tètè	Amaranthus viridis, L., Amaranthaceae	Bredo / Caruru de porco	Ògún	Ba-65
Èwúró	Vernonia bahiensis, Toledo, Compositae	Alumá	Ògún	Ba-16
Ìbépé	Carica popaya, L., Caricaceae	Mamoeiro	Òsàlá	Ba-95
Igí òpó / màrìwò	Elaeis guynoensis, L., Palmaceae	Dendezeiro	Òsàlá	Ba-99
Isú	Dioscoraceae spp	Inhame	Òsàlá	Ba-133
Ìtà	Eugenia uniflora, L., Myrtaceae	Pitangueira	Òsányìn	Ba-28
Ìtètè	Plumeria drastica, M., Apocynaceae	Janaúba	Òsòsí	Ba-102
Jimi	Chaptalia nutens, Mensley, Compositae	Costa Branca	Òsàlá	Ba-103
Kànerì	Borreria captata, Ruiz et Pav, Rubiaceae	Carqueja	Òsòsí	Ba-73
Kankançain	Costrozema brasilianum, Benth, Pappilionaceae	Tabaco de freira	Obálúaiyé	Ba-105
Obì	Cola acuminata, Schott & Sndl., Sterculiaceae	Obl	Òsányìn	Ba-138

Ódán	Phoradendrum erassifolium,	Parasita de Irókó	Obálúaiyé	Ba-132
Ódé ákosùn	Solanum pulverulentum, Saris, solanaceae	Caiçara	Òsòsí	Ba-64
Ogbó	Periploca nigrescens, Afzel, Asclepicidaceae	Ogbó	Òsányìn	Ba-136
Ókikán / Ékiká	Spondias mombin, L., Anacardiaceae	Cajazeira	Ògún	Ba-101
Óróghó	Gencinia Kola, Heckel, Cutifereceae	Orógbó	Òsányìn	Ba-137
Óró oimbó	Magifera indica, L., Anacardiaceae	Mangueira	Ògún	Ba-145
Sagúnséte / Pápásán	Portulaca oleracene, L., Portalacaceae	Beldroga / Amor crescido	Ògún	Ba-114
Sení	Polygala paniculata, A.W.Bennett, Polygalaceae	Barba de São Pedro	Òsányìn	Ba-115
Tenúbo	Eclipta alba, Hassle, Compositae	Botão de Santo Antonio	Ògún	Ba-116
Tètèrègún	Costus spicatus, Sw., Zifrelheraceae	Sangolovó	Òsàlá	Ba-37
Tó	Pavonia cancellata, Car., Malvaceae	Baba de boi	Obálúaiyé	Ba-50

UADRO VI.3 – ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO AR

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRÌSÁ</b>	<b>Nº DE HERBÁRIO</b>
Afèrè	Trema micrantha, Blum, Ulmaceae	Crindeúva	Óyá	Ba-82
Àgbóia	Cassia sericea, Sw., Leguminosae Caesalpini	Mato pasto	Óyá	Ba-85
Ápéjè	Mimosa pudica, L., Leguminosae	Sensitiva	Óyá	Ba-142
Àmunímuyé	Centratherum punctatum, Cass, Compositae	Balainho de velho	Óyá	Ba-128
Dankô	Bambusa vulgaris, L., Graminea	Bambu	Óyá	Ba-92
Èkelèyí	Mirabilis Jalapa, L., Nyctaginaceae	Bonina	Óyá	Ba-97
Èsó Feleje	Datura faustosa, L., Solanaceae	Trombeta	Óyá	Ba-129
Ewé Firiri	Merosthady's donaz, L., Graminea	Taquaril	Óyá	Ba-127
Ewé Mèsan	Melia azadarach, L., Meliaceae	Para-raio	Óyá	Ba-134
Ewé Óyá	Casuarina equisetifolia, L., Casuarinaceae	Casuarina	Óyá	Ba-135
Ídà Óyá	Rhoe discolor, Hanc., Commelinaceae	Espada de Iansã	Óyá	Ba-70
Kankinse	Passiflora macrocaroa, Rois, Passifloraceae	Maracujá de 3 pernas	Óyá	Ba-104
Koléorógbà	Monstera pertusa, De Vri, Araceae	Cinco Chagas	Óyá	Ba-107

Ólóbòtujè púpá	<i>Jatropha cossipifolium</i> , Muel., Euphorbiaceae	Pinhão roxo	Óyá	Ba-77
Ólóbòtujè funfun	<i>Jatropha curcas</i> , L., Euphorbiaceae	Pinhão branco	Óyá	Ba-74

QUADRO VI.4 – ESPÉCIES VEGETAIS AGRUPADAS NO COMPARTIMENTO FOGO

<b>NOME YORUBA</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>NOME POPULAR</b>	<b>ÒRISÁ</b>	<b>Nº DE HERBÁRIO</b>
Ábitelá	<i>Lantana camara</i> , L., Verbenaceae	Cambará vermelho	Sàngo	Ba-61
Àgbáó	<i>Cecropia palmata</i> , Willd., Moraceae	Umbaúba / Imbaúba	Sàngo	Ba-41
Àjàgbao	<i>Tamarindus indica</i> , L., Cessalpiniaceae	Tamarindeiro	Sàngo	Ba-83
Àjóbí Funfun / Junjin	<i>Lithrea molleoides</i> , Engl., Anacardiaceae	Aroeira Branca	Sàngo	Ba-71
Àjóbí Púpá	<i>Schinus therebentifolius</i> , Pad., Anacardiaceae	Aroeira Roxa	Sàngo	Ba-143
Àkùkó	<i>Heliotropium indicum</i> , L., Borraginaceae	Crista de Galo	Sàngo	Ba-44
Ápaòkà	<i>Artocarpus integrifolia</i> , L., Moraceae	Jaqueira	Sàngo	Ba-56
Átá	<i>Capsicum baccatum</i> , L., Solanaceae	Pimenta Malagueta	Èsù	Ba-122
Átóré	<i>Xylopia aethippica</i> , <sup>a</sup> Rich., Anonaceae	Pimenta da Costa	Èsù	Ba-121
Àtorína	<i>Sambucus australis</i> , Cham., Caprifoliaceae	Sagugueiro	Sàngo	Ba-36
Dandá / Làbè-làbè	<i>Fiurema umbellata</i> , L., Cyperaceae	Tiririca / Navalha de Macaco	Èsù	Ba-109
Diamba	<i>Cannabia sativa</i> , L., Moraceae	Maconha / diamba	Èsù	Ba-118
Èkèlegbàrà	<i>Alternanthera phylloxeroides</i> , Mar., Amaranthaceae	Perpétua	Èsù	Ba-95
Èsísí	<i>Tragia solubillis</i> , L., Duphorbiaceae	Urtiga branca	Èsù	Ba-22
Ètipónlá	<i>Boerhavia hirsuta</i> , Willd. Linn. Nyctaginaceae	Erva Tostão / Pega binto	Sàngo	Ba-21
Ewé Èpè	<i>Jatropha urena</i> , L., Euphorbiaceae	Cansanção branco	Sàngo	Ba-60
Ewé Ipón	<i>Clidemia hirta</i> , Bail et DC, Melastonaceae	Folha de Fogo	Sàngo	Ba-59
Ewé Isín	<i>Crotolaria retusa</i> , L., Leguminosae- Pappilio	Cascaveleira	Sàngo	Ba-125
Fálákàlà	<i>Euphorbia pellulifera</i> , L., Euphorbiaceae	Corredeira / Curraleira	Èsù	Ba-126
Agba Àjà / Igba	<i>Solanum peniculatum</i> , L., Solanaceae	Jurubeba	Òsányìn	Ba-39



Igún e Agógó Igún				
Ìkerègbè	Cestrum Laevigatum, Schlecht, Solanaceae	Coerana	Èsù	Ba-69
Ilá	Hibiscus esculentus, L., Malvaceae	Quiabeiro	Sàngo	Ba-100
Ìpèsán	Guarea trichilioides, L., Meliaceae	Bilreiro	Sàngo	Ba-13
Ìrókò	Ficus doliaria, M., Moraceae	Gameleira Branca	Sàngo	Ba-35
Ìsúmi ure	Açeratum conysoides, L., Compositae	Erva de São João	Sàngo	Ba-6
Jajòfà / Ájòfà	Urera baocifera, Gawd, Urticaeae	Urtiga Vermelha	Èsù	Ba-11
Ósè	Bombax affinis, L., Bombaceae	Castanheira	Sàngo	Ba-112
Ósùn	Bixa orellana, L., Bixaceae	Urucum	Sàngo	Ba-113



As categorias fundamentais expressam habitat diferenciados relacionados a “nichos ecológicos e simbólicos”, sendo que esta última relação assume maior relevância. As espécies designadas de ewé inón, o são assim por produzirem efeito semelhante a este elemento, são urticantes, geralmente provocando queimaduras, agitação, assim como se relacionam de algum modo com a cor vermelha e seus aspectos simbólicos inerentes ao sistema: vida, gênese. Como afirmado por Maupoil (1943:101) “o Fogo é (representado) pela folha urticante zo-má (folha de fogo) que queima ao primeiro toque e que deve ser colhida com pinças. As folhas de frescura, fifa-má, representam a água (...)”<sup>60</sup>

A nomenclatura das espécies vegetais constituiu campo fértil para construção lógica do sistema de classificação botânico apreendido nas comunidades Jêje-Nagô. O estudo dos nome yórùbá dos vegetais, entretanto, trouxe-nos os critérios que presidem tal nomenclatura. Fomos levados a proceder ao exame das denominações, em primeiro lugar, pelo papel preponderante que a palavra ocupa no contexto do complexo cultural Jêje-Nagô (Elbein dos Santos, 1977:47; Verger, 1972:6) e paralelamente pelo zelo com que são mantidas tais denominações, tanto no cenário brasileiro, quanto no cubano, nos quais é detectada a permanência de denominações, embora às vezes se referindo a vegetais diferentes. Tais fatos implicaram na consideração da relevância e no aprofundamento da questão. Verificamos, então, que a preservação destes nomes era o aspecto mais importante, já que assegurava a manutenção das categorias do sistema, mesmo que houvesse divergência quanto à espécie considerada, foco da nomenclatura, nos contextos africano, brasileiro e cubano (Quadro VI.6). O estudo dos nome yórùbá trouxe-nos, conseqüentemente, os critérios que presidem o sistema de nomenclatura, a saber:

---

<sup>60</sup> “(...) le feu par la feuille urticante zomá (feuille du feu) Qui brûle lorsqu’on la touche et qu’il faut cueillir avec des pinces. Les feuilles de fraîcheur, fifa-má, représentent l’eau”.

A NOMES QUE SE REFEREM DIRETAMENTE AOS ÒRISÁ A SEUS IMPLEMENTOS

		Nº Herb.	Obs.
Abèbè Òsún	Leque de Òsún	Ba-79	
Èkélebara	Èké = mentiroso; Legbara = Èsú	Ba-96	
Ewé Àjàgbaó	Folha do Àjà mais velho	Ba-83	1
Ewé Ìyá	Folha da Mãe	Ba-52	2
Ewé Ódé	Folha do Caçador	Ba-20	3
Ewé Ídà òrìsá	Folha da espada de òrìsá	Ba-42	
Ewé Ídà Óyá	Folha da espada de Óyá	Ba-70	
Gbòròayabá	Aceita a palavra da Mãe	Ba-73	4
Ídé	Pulseira	Ba-98	5
Igbá Àjà	Cabeça de Àjà	Ba-39	1
Ìyá beyin	Mãe agradece a vocês	Ba-9	2
Ídé kòsùn	Caçador não dorme	Ba-64	3
Osù	Machado	Ba-112	6

- (1) Àjà = nome dado a Aróni mais velho, companheiro de Òsányìn
- (2) Ìyá = Mãe, referindo-se a Yémójá (mãe dos peixes)
- (3) Ódé = outro nome do òrìsá Òsòsí
- (4) Áyábá = denominação genérica dada às òrìsá femininas
- (5) Pulseiras das áyábá
- (6) Ferramenta ritual do òrìsá Sàngo

B NOMES QUE SE REFEREM A PARTES DA PLANTA E/OU SUAS CARACTERÍSTICAS (raíz, bulbo, caule, folha, flor e fruto)

		Nº Herb.	Obs.
Àfòmón	Parasita	Ba-38	1
Ajìkùtù	Acorda cedo	Ba-84	2
Àlùkeroso	A que foi batida um pouco	Ba-76	3
Àlùpàyídà	A que foi forjada como espada	Ba-36	4
Dankò	Brilho percebido	Ba-98	5
Éfírín	Sopro molhado	Ba-58	6
Èjínrín	Intensamente molhado	Ba-94	6
Ewé áféré	Folha do vento	Ba-82	7
Ewé inón	Folha do fogo	Ba-59	8
Ewé kólorógbà	Folha para enfeitar a casa	Ba-107	
Ewé òmùn	Folha de samambaia	Ba-110	
Ewúró	Fica de cabelo branco	Ba-16	9
Ígí-òpé	Árvore palmeira	Ba-99	
Ówérenjéjé	Enrola para ultrapassar	Ba-2	10
Òwú	Não germina	Ba-25	11
Rínrín	Molhada, molhada	Ba-8	6

- (1) Denominação dada a todas as plantas que não têm seu substrato diretamente ligado ao solo, parasitas ou não
- (2) Alusão feita ao movimento da folha sob a luz solar
- (3) Alusão ao aspecto enrugado da folha
- (4) Alusão à forma da folha
- (5) Alusão à propriedade da folha refletir a luz solar
- (6) Alusão à capacidade das folhas em reter água
- (7) Capacidade da folha de produzir reídos sob a ação do vento
- (8) Capacidade da folha em produzir afecções cutâneas (queimaduras)
- (9) Alusão à flor branca
- (10) Alusão ao movimento do caule ao circundar o seu suporte
- (11) Alusão à germinação que não se dá sem a interferência de Òsàlá

#### C NOMES QUE SE REFEREM A ANIMAIS

		Nº Herb.	Obs.
Agógó Igún	Sino do abutre	Ba-39	1
Ejá omóde	Peixe criança	Ba-29	
Ewé àkùkó	Folha do galo	Ba-54	
Ewé Ìkérègbè	Folha do bode	Ba-69	
Igbá Igún	Cabeça do abutre	Ba-39	1
Olóbòtujè	Pássaro pequeno abre e come	Ba-7, 77	

#### D NOMES QUE SE REFEREM A SABOR E AO PERFUME

		Nº Herb.	Obs.
Ewé kankanésín	Folha muito azeda do cavalo	Ba-105	
Ewé kánkìnsé	Folha não é azeda	Ba-104	
Ewé kànèrí	Folha de orvalho azedo	Ba-78	
Ewé kúkúndùkú	Folha doce até morrer	Ba-45	
Ewé misin-misin	Folha muito doce	Ba-27	
Ewé ókikán (ékiká)	Folha forte (azeda)	Ba-101	
Ewé àmún	Nós bebemos	Ba-87	

Foto 17 – Pinhão Roxo (Ba-77)

A denominação da espécie – ólóbòtujúè e púpá – refere-se à coloração avermelhada das folhas, diferenciando-se do pinhão branco, ólóbòtujúè funfun (Ba-74). Tal distinção aponta critério classificatório também percebido em outras espécies vegetais, como a Mamona – Lára funfun (Ba-12) – e Mamona Vermelha – Lára púpá (Ba-11).

E NOMES QUE QUALIFICAM A AÇÃO ATRIBUÍDA ÀS ESPÉCIES (1)

		Nº Herb.	Obs.
Àbámódá	Milagre eu faço	Ba-54	
Abitólá	Nascido para riqueza	Ba-61	
Àgbólá	Dá longa vida	Ba-85	
Àjòfà / Jojòfà	Faz escravo	Ba-112	
Ákaró	Dá poder ao cantor	Ba-123	2
Álèkésì	Pode ser chamada	Ba-40	
Ámúnnimúyè	Tira a consciência	Ba-125	
Àpáòkà	Não pode ser conquistada	Ba-56	
Àpèjé	Sendo chamada, funciona	Ba-142	
Àpèjébí	Sendo chamada, faz culpado	Ba-124	
Àrídán	Vê brilhar	Ba-140	
Àsarágógó	Incomoda o corpo	Ba-75	
Àtoriná	Vara de fogo	Ba-36	
Bánjókó	Senta comigo	Ba-51	3
Bojútónà	Vigia o caminho	Ba-90	
Èkelèyí	Aponta a mentira	Ba-97	
Ètìpónlá	Limite afiado da riqueza	Ba-21	
Ètítaré	Limite que joga boas coisas	Ba-93	
Ewé Àjé	Folha que funciona	Ba-106	
Ewé Èpè	Folha da praga	Ba-60	
Ewé Firírí	Folha rápida	Ba-127	
Ewé Ifín	Folha pronta	Ba-84	
Ewé Jínjìn	Folha de distância	Ba-71	
Ewé Kùrùkùrú	Folha da neblina	Ba-108	
Ewé ókówò	Folha do dinheiro	Ba-19	
Ewé Tó	Folha para alcançar	Ba-50	
Ewé Tótó	Folha completa	Ba-43	
Gbógi	Faz fio	Ba-49	
Gòdògbódò	Grande rio	Ba-15	
Ìmò	Sabedoria	Ba-58	
Ìpésán	Chama trovão	Ba-13	
Jimí	Me acorda	Ba-103	
Jobo	Fuma escondido	Ba-55	
Jòkojé / Jokónijé	Senta sossegado	Ba-17	
L'bé làbé	Corta, corta ali	Ba-109	

Làrá	(folha) do corpo	Ba-12, 111	
Òsúndún	Bate e faz eco	Ba-48	
Ogbó	Faz ouvir	Ba-136	
Ójuóró	Fonte de culto	Ba-32	
Ojúsàjú	(folha) faz predileto	Ba-5	
Orógbó	Veneno maduro	Ba-137	
Òsibàtá	Não se submete	Ba-27	
Pàpàsán	Lugar de cura	Ba-114	
Pèrègún	Chama o transe	Ba-17, 143	
Ségúnsété	Vence a paralisia	Ba-114	
		Nº Herb.	Obs.
Sàní	Faz hoje	Ba-116	
Solé	Chega na terra	Ba-57	
Sènikawá	Tem que vir	Ba-63	
Tèt`w	Abundância	Ba-65	
Ténubé	A boca implora	Ba-116	
Tètèrègún	Tètè que produz transe	Ba-37	
Wèrèpèpe	Chama louco	Ba-24	

- (1) Ressalta-se que esta ação se refere aos efeitos esperados quando da aplicação dos vegetais, ou diz respeito às qualidades míticas inerentes aos òrisá aos quais pertencem.
- (2) Àrè = aquele que louva os ancestrais (Abraham, 1958:64)
- (3) Sentar neste caso significa prender o abiku = espírito de crianças que morrem várias vezes (Verger, 1968:1)
- (4) “gùn” significa montar, possui o sentido de facilitar o transe.

O corpo de conhecimentos detido pelos bàbaláwó e bàbalòsányìn é fundamentalmente idêntico; os sabores de ambos estão baseados nos textos dos Odù. É importante frisar que cada Odù contém ensinamentos para lidar com “doenças” específicas, i.e., apresenta “receita” fixas destinadas a solucionar o(s) problema(s), objeto da consulta e que estas ‘receitas’, na maioria das vezes, são basicamente fórmulas que juntam espécies vegetais a outros ingredientes. Verger (1976:1-39) relaciona inúmeras fórmulas, indicando sua aplicação e ligando-as também ao respectivo Odù.

O aprendizado destas fórmulas, assim como de outras informações relativas à saúde e à doença, no cenário africano, são absorvidas pelos noviços – pretendentes a bàbaláwó e a bàbalòsányìn – em processo longo, que exige o acompanhamento constante da prática dos mais velhos aliado

à memorização das sequências e dos encantamentos (ófô) a eles pertinentes. Verger (1967:5) ressalta a riqueza dos textos tradicionais utilizados pelos Bâbaláwó para reforçar a expressão vocal dos nomes das folhas prescritas pelas histórias de Ifá, linguagem esta, plena de poesia e significado<sup>61</sup>.

Pode-se avaliar a relevância da nomenclatura das espécies; a manutenção dos nomes implica na conservação, tanto do significado simbólico, quanto na reprodução do conhecimento. A preservação da palavra – o nome yórùbá da espécie – torna-se, assim, o referencial mais importante para a permanência das categorias que constituem o arcabouço do sistema de classificação.

Cabe adiantar que as espécies vegetais que não possuem ou perderam o etnônimo yórùbá são “classificadas” pelos grupos sob os mesmos critérios, encontrando-se, portanto, associadas aos quatro compartimentos. O Quadro VI.5 relaciona as “folhas” usualmente empregadas e que são chamadas pelos seus nomes populares em português.

No caso brasileiro, a permanência destes etnônimos yórùbá significou a manutenção intacta da cosmovisão dos grupos, no que se refere aos vegetais, e, conseqüentemente, tornar apreensível o desconhecido, organizar e contextualizar o mundo vegetal, imprescindível para a existência das comunidades enquanto núcleos diferenciados.

Esta assertiva encontra reforço no processo semelhante ocorrido em Cuba. O Quadro VI.6 demonstra a equivalência de alguns nomes yórùbá com espécies africanas, brasileiras e cubanas, notando-se a permanência dos vocábulos nos três cenários e a variação das espécies a eles associadas.

---

<sup>61</sup> “We have chiefly wanted to attract attention to the richness of the traditional texts with which the Babalawo adorn the utterance of the name of the various leaves prescribed by a story of Ifá, in a language often poetic and rich in meaning” (Verger, 1967:5).



QUADRO VI.5 – ESPÉCIES VEGETAIS UTILIZADOS SEM DENOMINAÇÃO YORUBA APONTADA

<b>NOME POPULAR</b>	<b>CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA</b>	<b>Nº DE HERBÁRIO</b>	<b>ÒRÌSÁ</b>	<b>COMPARTIMENTO</b>
Água de Alevante Miúda	<i>Renealmia occidentalis</i> , Sweet., Zingiberaceae	Ba-1	Yémójá	Água
Assa-peixe	<i>Eupatorium Altissimim</i> , L., Compositae	Ba-4	Òsún	Água
Brilhantina	<i>Pilea microphylla</i> , Mig., Convolvulaceae	Ba-46	Òsún	Água
Canela de Velho	<i>Miconia albicans</i> , Trin., Melastomaceae	Ba-67	Obàlúaiyé	Terra
Cordão de São Francisco	<i>Leonitis nepetaefolia</i> , Benth., Labiataeae	Ba-18	Obàlúaiyé	Terra
Jaborandi	<i>Pilocarpus pennatifolium</i> , L., Rutaceae	Ba-7	Óyá	Ar
Macaça	<i>Tanacetum vulgare</i> , L., Compositae	Ba-14	Òsún	Água
Melissa	<i>Melissa officinalis</i> , L., Labiateae	Ba-66	Òsún	Água
Murici	<i>Byrsonia sericae</i> , DC, Mapigiaceae	Ba-62	Òsósí	Terra
Nicurizeiro	<i>Cocus coronata</i> , M., Palmaceae	Ba-72	Òsósí	Terra
Quiioioi	<i>Ocimum guineesnsis</i> , Ach., Labiateae	Ba-31	Èsù	Fogo
Quiteco	<i>Pluchea quitoco</i> , DC, Compositae	Ba-3	Obàlúaiyé	Terra
Suspiro roxo	<i>Gomphrena globosa</i> , L., Amaranthaceae	Ba-33	Sàngo	Fogo
Viuvinha	<i>Zabrina pendula</i> , Sch., Conclimaceae	Ba-119	Nàna	Água

Conforme explicitado anteriormente, a palavra é veículo e detonadora de àsé, força primordial viabilizadora, cabe acrescentar que ela somada a um texto incrementa o seu significado e o torna mais efetivo, direcionado a seus conteúdos simbólicos abrangentes.

As kòrin ewé – cantigas de folhas – cumprem este papel, i.é., circunscrevem os símbolos e os signos, proporcionando uma totalidade dinâmica que desempenha a função dela esperada. As kòrin ewé são, dentro desta acepção, uma representação simbólica complexa, cuja apreensão e percepção tornam-se essenciais para a compreensão do complexo cultural Jêje-Nagô, segundo a concepção de Lèvi-Strauss (1970).

Desta forma, òwérénjèjé ou ewé àsé (Abrus precatorius, Linn.Holl., Pappilionaceae, Ba-2) é um símbolo no qual estão presentes o vermelho, o preto e o branco – as três cores fundamentais (Elbein dos Santos, 1977:41). As suas sementes diminutas, de vermelho intenso, possuem um círculo negro ao redor do polo germinativo. O branco fica expresso pelos cotilédones. A denominação de ewé àsé – folha de poder – encontra sua expressão no acontecer ritual<sup>62</sup>. É a última “folha” a ser cantada no Asá Òsányìn.

#### FOTO 18 – Jequiriti (Ba-2) e Aroeira Roxa (Ba-143)

Òwérénjèjé, que significa literalmente “enrola para ultrapassar”, traduz característica da planta cujo caule envolve outras espécies. Nesta foto, aparece apoiada na Ajobí púpá (Ba-143). É chamada de “Ewé àsè”, pois suas sementes trazem as cores vermelho e preto, no exterior, sendo o seu interior branco. Estas três cores são fundamentais na relação cor/classificação importante na visão de mundo Jêje-Nagô.

---

62

Òwérénjèjé, òwérénjèjé	Òwérénjèjé, òwérénjèjé
Kan kan ma b'òrisá	Adoramos somente òrisá
Ìbà ni bába	A bênção é do Pai
Ìbá ni yeye	A bênção é da Mãe
Ma so ku arò	Direi bom dia
A fi ipa nla d'ásé	Aquele que usa grande força para odenar
Omo Obàtalá	Filho de Obàtalá
Bàba ye Oba alaiyé	Pai favor, Rei do mundo

Os participantes adotam uma postura de extremo respeito, ficam de joelhos, as cabeças apoiadas no solo, as mãos com as palmas voltadas para cima, agitando-as, como que reproduzindo o movimento das folhas, reverenciando o òrísá Òsányìn.

As 16 espécies vegetais cantadas no “Àsa Òsányìn” dizem respeito aos vegetais que estão sendo empregados, como também descrevem as categorias e os critérios de classificação.

O par gùn/èrò – agitação/calma – pode ser apreendido na sequência das cantigas ao serem louvadas o *Ficus doliaria*, M., Moraceae e a *Drascena fragans*, Gawl, Liliaceae:

1\*

Èrò ìròkò	Calma é de ìròkò
Ìròkò ìso	Ìròkò não falha
Èrò ìròkò ìso èrò	Calma é de ìròkò, calma não falha

2\*

Pèrègún alárá gígún o	Pèrègún tem o corpo excitado
Pèrègún alárá gígún o	Pèrègún tem o corpo excitado
Oba o ni je o rorò ókàn	O rei não deixa Ter problema de coração
Pèrègún alárá gígún	Pèrègún tem o corpo excitado
Pèrègún gba ágbárá tuntun	Pèrègún dá nova força
Assim como òdúndún tuntun ( <i>Kalanchoe brasiliensis</i> , Comb, Crassulaceae, Ba-48)	
e Tètèrègún ( <i>Costus spicatus</i> , Sw., Zingiberaceae, Ba-37)	
E tètèrègún	E! tètèrègún
Òjò gb'omi wá ó	Chuva traz a água
Tètèrègún	Tètèrègún
Òjò gb'omi wá, E jò ó	Chuva traz água, por favor
Tètèrègún	Tètèrègún
Òdúndun bàba terò re	Òdúndun, Pai espalha sua calma
Òdúndun bàba terò re	Òdúndun, Pai espalha sua calma
Monlê terò re	Espírito espalha sua calma
Òdúndun bàba terò re	Òdúndun, Pai espalha sua calma

Vale notar que a primeira espécie pertence ao compartimento Fogo, é uma “ewé inón” e a segunda ao compartimento Terra, sendo uma das “ewé ilé” ou “ewé igbó”.

Com relação ao compartimento Água – Ewé Omi – são cantadas òsibàtà (*Nynphea alba*, L., Nynpheaceae – Ba-27) ójuóró (*Pistia stratoides*, Jacq., Araceae –

\* Igba àjà (*Solanum peniculatum*, L. Solanaceae, jurubeba, Ba-39). Àjà, denominação dada a Àroni, companheiro de Òsányìn nas matas.

Ba-32) consideradas, a primeira uma folha de calma (èrò) e a segunda como gùn (agitação).

3 (òsibàtà)

O lo ibi èrò	Ele irá a lugar de calma
Ni ko rò Bàba	É o que você quer Pai
Aja árá ki ódò	Redemoinho do leito do rio
Aja árá ki ódò	Redemoinho do leito do rio

4

Òsibàtà t'òkè omi	Òsibàtà fica sobre a água
Òsibàtà t'òkè ódò	Òsibàtà fica sobre o rio
Òsibàtà t'òkè omi	
Òsibàtà t'òkè ódò	
Awole nidì òpé	
Òsibàtà t'òkè omi	
Òsibàtà t'òkè òdàn	
Òsibàtà t'òkè omi	
Ójúoró l'ékè omi	
Ójúoró l'ékè omi	
Awole nidì òpé	
Òsibàtà t'òkè ódò	
Ójúoró l'ékè omi	
Ójúoró l'ékè omi	

Como sucede igualmente em relação a outras espécies vegetais, a denominação não aparece no texto da cantiga, porém a contextualização no ritual as identificam. A segunda cantiga reúne e nomeia ambas as espécies, reforçando o formado e o elemento água através da menção ao rio.

Òsányìn como “òrisá dono das folhas” é quem faz a mediação entre os quatro compartimentos. No seu aspecto “inón”, descrito na cantiga abaixo, reforça sua característica masculina, i.e., sua associação a Sàngo e a Èsù, representantes do elemento Fogo.

(Igba)

Àjà wu na gbúrúrú	Àjà abre caminho estreito
Àjà wu na gbúrúrú	
Àjà wu na	
A wu inón	Àjà de fogo

Ógbó (*Periploca nigrescens*, Afzel, Asclepicideacea, Ba-136), sua folha principal encontra-se inserida no compartimento Terra, no qual estão alocados os àrìsá masculinos com exceção de Sàngo e Èsù. Sua relação com os compartimentos Água e Ar, conseqüentemente identificando sua parte feminina, se dá através de Gbóróáyábá (*Ipomea pes-caprea*, Sweet, Convolvulaceae, Ba-73), folha pertencente a todas as divindades femininas, executando-se Óyá. Com esta, e com o compartimento Ar, a associação se faz através de Ewé Mésan (para-raio, *Melia azedarachea*, L., Melliaceae, Ba-124); tal elo o relaciona também ao mundo dos ancestrais. No terreiro Àgbáolá, Itaparica, onde se cultua os antepassados, acha-se na sua entrada uma dessas árvores.

Outras k'òrin ewé explicitam a seguinte divisão: 1) igi – árvores; 2) kékéré – arbustos e espécies rasteiras e 3) àfòmón – parasitas e plantas aéreas.

E irókò ìí korò o	Ìrókò não semeado
O igi eiyé ti t'emi	Árvore de pássaro meu
O igi eiyé kò gbo jo	Árvore de pássaro não recebeu chuva
A irókò akin dègùn	A! irókò poderoso refúgio
E a irókò ìí roko o	Ìrókò não semeado
A e igi eiyé ti t'emi	Árvore de pássaro meu
O igi eiyé irókò	O! árvore de pássaro, irókò
A irókò akin dègùn	A! irókò poderoso refúgio
Ye a irókò ìí roko o	Sim, irókò não semeado
A ye igi eiyé ti t'emi	A! sim, árvore de pássaro meu
O igi eiyé kò gbo jo	Árvore de pássaro não recebeu chuva
A irókò akin dègùn	A! irókò poderoso refúgio
akin dègùn, akin dègùn	poderoso refúgio, poderoso refúgio
A irókò akin dègùn	A! irókò poderoso refúgio

2

E omode kékéré ènyín	E! crianças pequenas, vocês
Ènyín nse idi kan nla	Vocês estão fazendo coisa grande
Ènyín nse idi kan nla	Vocês estão fazendo coisa grande
Kàwa fun nwon lase o	Nós damos asè a vocês
Awa nse idi kan nla	Nós fazemos coisa grande
E omode kékéré ènyín	E! crianças pequenas, vocês
Awa nse idi kan nla	Nós fazemos coisa grande
Kàwa fun nwon lase o	Nós damos asè a vocês
Awa nse idi kan nla	Nós fazemos coisa grande

Awa kò s'ábó l'esi	Nós não dissemos benvindo ano passado
Awa kò s'ábó l'esi	Nós não dissemos benvindo ano passado
Àfòmó ti bere, awa kò s'ábò l'esi Agé	Àfòmó perguntou se não dissemos benvindo ano passado a Agé
Awa kò s'ago so, awa kò s'ago lo so	Não pedimos licença é o que dissemos
Kùkùtè ti bi kan, awa ka s'agò la so Agé	O toco brotou, nos contamos que pedimos licença, é o que dissemos a Agé
Awa kò s'agàn olomo	Não seremos estéreis
Awa kò s'agàn olomo	Não seremos estéreis
Àfòmó ti bi kan, awa kò s'agàn olomo Agé	Àfòmó nasceu um, não seremos estéreis Agé

A relação do pássaro com Òsányìn, sendo este seu mensageiro e veículo de poder, pode ser percebido, além de estar presente na representação desta òrísá (nos assentamentos) na cantiga abaixo:

Òpèèré Òsányìn síbu	Òpèèré <sup>63</sup> de Òsányìn voa profundo
Kuru ide akàkà	O pequenino não muda a natureza
Òpèèré Òsányìn si ibu Bàba	Òpèèré de Òsányìn voa profundo Pai
Kuru ide akàkà	O pequenino não muda a natureza

Convém ressaltar que a sequência das cantigas propicia um encadeamento (automatismo verbal), “uma cantiga puxa outra” conforme afirmado pelos membros dos grupos de candomblé. Pode-se observar, às vezes, que nem todas as espécies cantadas se encontram presentes no momento ritual. Porém, o fato de louvá-las faz com que as suas substitutas exerçam o mesmo papel.

<sup>63</sup> “Òpèèré Bulbul (*Pycnonotus Barbatus*). It flies fast and direct, but not far ar one time. It ents fruits and seeds as well as insects. The nest i made in forksof trees and shrubs and is of grass, twigs and small chits of woods”. (...) Voa rápido e reto, mas não muito de uma só vez. Come frutas e sementes, assim como insetos. O ninho é feito em forquilhas de árvores em arbustos e é feito de grama, varinhas e gravetinhos” (Abraham , 1958:524).

Entre uma e outra cantiga observa-se o pronunciamento do “ófô” – Asá o éru áje – que é entendido como: assim seja, o escravo vai funcionar. Depreende-se, então, que seja através desta fórmula encantatória que é legitimada a substituição, i.e., a “folha – escrava” passa possuir os mesmos poderes que a espécie principal tem.

No correr de nosso trabalho chegamos a coletar cerca de 50 kbrin ewé, quase todas do conhecimento geral de “povo-de-santo”. Porém, algumas pessoas de renomado saber das três Casas, afirmam conhecer mais de duzentas... As cantigas são cantadas em resposta ao Pai ou Mãe de Santo que as iniciam e estipulam a ordem desejada. A cerimônia do “Asá Òsányìn” geralmente é restrita aos membros do Terreiro e constitui um dos mais tocantes e belos espetáculos da comunidade, momento também para transmissão do saber e quando se vai introjetando, tanto a musicalidade, como o conhecimento a respeito das “folhas”...

Ewé nje	As folhas funcionam
Ògùn nje	Os remédios funcionam
Ògùn ti ò je	Remédio que não funciona
Ewé re ni kò pe	É que tem folhas faltando

## VII – CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

No curso de nossa pesquisa e como resultado do aprofundamento das questões, pudemos comprovar a relevância do vegetal nos diferentes momentos do acontecer ritual e cotidiano dos grupos de candomblé Jêje-Nagô. A relação homem/vegetal pode ser vista, assim, como um dos fatores fundamentais da especificidade da cosmovisão, sendo esta revelada através da onipresença das espécies nos ógbé, assim como pela manutenção de denominações yórùbá para a maioria das plantas utilizadas. A presença da palavra yórùbá reforça a importância da manutenção das categorias próprias do complexo cultural, uma vez que expressas, através de seu conteúdo simbólico, um mundo organizado.

Cabe ressaltar que o conhecimento e o emprego das espécies vegetais serviram como elementos diferenciadores e contestatórios no período escravagista, ao mesmo tempo que ajudaram a manter uma relação de origem com a África e deram ensejo à construção de uma identidade diversa daquela pertencente ao colonizador. As espécies vegetais permanecem desempenhando papel fundamental, são elas que, em grande parte, viabilizam e legitimam a nova identidade que o indivíduo assume no seio do grupo no decorrer do processo iniciático.

É através dos vegetais e de seus conteúdos simbólicos que a vida dos grupos adquire sentido e é estruturada socialmente, tendo como parâmetros os mitos e os ritos, vivenciados como modelos e veículos de transmissão de conhecimento.

O processo de transmissão de saber, entretanto, sofreu o impacto das mudanças nas relações de poder no interior das comunidades, no entanto, não diminuiu a importância do conhecimento e do emprego dos vegetais. As categorias básicas para as utilizações diversificadas foram mantidas, principalmente através da denominação das espécies e dos textos falados e cantados em yórùbá, nos quais a palavra funciona como detonadora do àse latente das espécies e propicia a colocação dos vegetais dentro de uma perspectiva classificatória própria e coerente com o sistema de classificação abrangente, peculiar a este complexo cultural. Tal sistema é expresso basicamente pelos pares de oposição complementar: mundo dos vivos/mundo dos mortos, masculino/feminino, direita/esquerda que, somados ao par agitação/calma, são apreendidos.



Os pares complementares, portanto, estão diretamente relacionados às noções de equilíbrio e de ordem. A dinâmica ou o movimento se encontram associados à imparidade. A mediação entre ordem/desordem, estagnação/movimento, natureza/cultura é exercida por Òsányìn/Esù, conotadamente ímpares e ambíguos, verso e reverso da mesma moeda.

O vegetal, como é atualmente pensado e vivido nas Casas de Culto universo de nossa pesquisa, é o resultado do processo de resistência e reiteração levado a efeito pelo contingente de negros africanos obrigado a transpor as suas categorias básicas a fim de organizar, classificar e vivenciar plenamente o mundo vegetal de suma importância na sua cosmovisão. Da mesma forma, pode ser considerado condição essencial para uma tentativa de reconstrução de um mundo concordante com os modelos sociais originais. O processo de sistematização, que inclui, além de substituições, importações de espécies consideradas essenciais, pode ser encarado como um dos elementos que viabilizaram a constituição de uma nova forma de organização social, semelhante, porém distinta dos modelos religiosos originais. Os candomblés, que se auto-intitulam de Jêje ou Nagô, são possuidores de othos e visão de mundo comuns e formam o que academicamente se denomina de complexo cultural Jêje-Nagô.

## VIII – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abimbola, M. The Yoruba traditional religion in Brasil: problems and prospects, Seminário, Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, University of Ifé, Ilê-Ifé, 1976 (mimeogr.)
- Abraham, M.A. Dictionary of Modern Yoruba, University of London Press Ltd, London, 1958 (775p. – ilustr.)
- Albuquerque, M.M. Pequena História da Formação Social Brasileira, Graal Editores, RJ, 1981 (728p.)
- Balandier, G. Antropo-Lógicas, Editora Cultrix USP, SP, 1976 (261p.)
- Bastide, R. Medicina e Magia dos Candomblés, Boletim Bibliográfico, Biblioteca Pública Municipal Mário de Andrade, SP, 16:7-34, 1950.
- Bastide, R. O Segredo das Hervas, Anhembi, 18:333-334, SP, 1955.
- Bastide, R. Le Principe de coupure et le comportement afro-brésilien, Anais, XXXI Congresso Internacional de Americanistas, SP, Anhembi, 493-503, 1955.
- Bastide, R. As Religiões Africanas no Brasil, Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 2 vols., SP, 1971 (567p.).
- Bastide, R. Estudos Afro-Brasileiros, Editora Perspectiva S/A, SP, 1973 (384p.).
- Bastide, R. O Candomblé da Bahia (rito Nagô), Companhia Editora Nacional/MEC, 2ª ed., 1978 (298p.).
- Bastide, R. & Verger, P. Contribuição ao Estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia), Revista do Museu Paulista, VII:359-380, 1953.
- Beier, H.U. The historial and Psychological Significance of Yoruba Myths, ODU, 1:17-25, Ibadan, 1955.
- Binon-Cossard, G. A Filha-de-Santo, In:Olóòrisà. Editora Agora Ltda., SP, 1981 (127-151).
- Braga, J.S. Prática Divinatória e Exercício do Poder: o Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia, Afro-Ásia, CEAO, Salvador, 13:67-84, 1980.
- Brandão, C.A. Pesquisar – Particular IN:Pesquisa Participante, Editora Brasiliense, SP, 1971 (01-13p.).
- Cabrera, L. Eggin o Vichici Finda, Revista Bimestre Cubana, IX:47-120, 1947.
- Cabrera, L. El Dueño de Ewe (Oluwa-Ewe), Memoires de L'Institut Français d'Afrique Noire, 27:169-180, 1952.
- Cabrera, L. El Monte, Igbo Finda, Ewe Orisha, Vititinfinda, Ediciones C & R, La Habana, 1954 (573p.ilustr.).
- Cabrera, L. Koeko Iyawó: aprende novicia, Ediciones C & R, Miami, 1980(a) (231p.).
- Cabrera, L. Yemayá y Ochún, Ediciones C & R, New York, 1980(b) (370p.).
- Carneiro, E.S. Candomblé da Bahia, Editora Civilização Brasileira, 6ª ed., RJ, 1978 (145p.).
- Costa Lima, V. A família-do-Santo nos Candomblés Jêje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977 (208p.).
- Dalziel, J.M. The Useful Plants of West Tropical Africa, The Crown Agents for the Colonies, London, 1948 (605p.).
- Dictionary of The Yoruba Language – Oxford University Press, Ibadan, 1980 (243p.).

- Elbein dos Santos, J. Esù Bara Principle of Individual Life in the Nagô System, Colloque International sur la Notion de Personne en Afrique Noire, Paris, CNRS, 1971.
- Elbein dos Santos, J. Esù Bara Làrôyé: a comparative study, Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971.
- Elbein dos Santos, J. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, Negritude versus Sincretismo, Revista de Cultura, Vozes, RJ, 7:543-554, 1971.
- Elbein dos Santos, J. Os Nágó e a Morte, Editora Vozes, RJ, 2ª ed., 1977 (240p., ilustr.).
- Elbein dos Santos, J. O Culto dos Ancestrais na Bahia: O Culto dos Ègun In: Olóòrisà, Editora Agora Ltda., SP, 1981 (153-188).
- Ficalho (Conde) (Francisco de Melo) Plantas Úteis da África Portuguesa, 2ª ed., Divisão de Publicações e Biblioteca Agência Geral das Colônias, Lisboa, 1947 (301p.).
- Fichte, H. Xango – Dic. afroamerikanischen religionen – Bahia, Haiti, Trinidad, S.Fischer-Verlag, Frankfurt, 1976 (396p.).
- Fosberg, F.T. Plant collecting as na anthropological field method, Separata, El Palacio, Mexico, 1960.
- Geertz, C. A Interpretação das Culturas, Zahar Editores, RJ, 1978 (323p.).
- Herkovitz, M.J. Pesquisas Etnológicas na Bahia, Publicações do Museu do Estado da Bahia, Salvador, 1943.
- Landes, R. A Cidade das Mulheres, Editora Civilização Brasileira, RJ, 1967 (316p.).
- Lépine, C. Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kêtu de Salvador, Tese de Doutorado, USP, 2 vols., 1978 (mimeogr.).
- Lépine, C. Análise formal do panteão Nágó In: Bandeira de Alairá, Editora Nobel, SP, 1982 (13-69).
- Lévi-Strauss, C. O Pensamento Selvagem, Companhia Editora Nacional/USP, SP, 1970 (331p., ilustr.).
- Lloyd, P.C. Yoruba Myths: a sociologist interpretation, ODU, 3:21, Lagos, 1956.
- Maupoil, B. La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XLII, Paris, 1943 (685p., ilustr.).
- Pessoa de Castro, Y. A Sobrevivência das Línguas Africanas no Brasil: sua influência na linguagem popular da Bahia, Afro-Ásia, CEAO, Salvador, 4-5:25-34, 1967.
- Pierson, D. Branços e Pretos na Bahia, Companhia Editora Nacional/MEC, 2ª ed., SP, 1971 (429p.).
- Olivier, R. & Fage, J.D. Breve História de África, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1980 (342p.).
- Ramos, A. As Culturas Negras no Novo Mundo, Companhia Editora Nacional/IML/MEC, 3ª ed., SP, 1979 (248p.).
- Rodrigues, N. Os Africanos no Brasil, Companhia Editora Nacional, SP 5ª ed., 1977 (283p.).  
Santos, D.M. Axé Opó Àfonjá, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, RJ, 1962 (109p.).
- Santos, D.M. West Africa Sacred Art and Rituals in Brasil, University of Ibadan, 1967 (112p., mimeogr.).
- Silva, M.B.N. In: Cultura no Brasil Colonial, coleção História Brasileira, nº 6, Editora Vozes, RJ, 1981 (172p.).
- Simpson, G.E. Yoruba Religion and Medicine, Ibadan University Press, 1980 (185p.).

- Thompson, R.F. Icone of the mind: Yoruba Herbalism arts in Atlantic Perspective, African Arts, Los Angeles VIII: 52-59, 1975.
- Thompson, R.F. Black Gods and Kings, Indiana University Press, 1976 (326p., ilustr.).
- Trindade, L. Exu: símbolo e função, Tese de Doutorado, USP, SP, 1980.
- Trindade, L. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito, *Religião e Sociedade*, 8:29-38, 1982.
- Verger, P. 1<sup>re</sup> Cérémonie d'initiation du culte des orisha nago à Bahia au Brésil, *Revista do Museu Paulista IX:269-291*, 1955.
- Verger, P. O Fumo da Bahia e o Tráfico de Escravos do Golfo de Benin, Publicações do CEAO, nº 6, Salvador, 1966 (39p.).
- Verger, P. Awon Ewé Osanyin: Yoruba medicinal leaves, Institute of African Studies, University of Ife, 1967 (70p.).
- Verger, P. Cultes de Possession chez les Yoruba et les Plantes liturgiques, Colloque sur les cultes de Possession, CNRS, Paris, 1968.
- Verger, P. Flux et Réflux de la Traité des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Tous les Saints, Ed. Mouton, Paris, 1968 (720p. ilustr.).
- Verger, P. Automatisme Verbal et Communication du Savoir chez les Yoruba, In H, tomo XII, Paris, 1972.
- Verger, P. Poisons (oró) and Antidotes (èrò): from evil works (abílù) and protection from thom Idáàbòbò. Stimulants and Tranquilizers. Anais, Seminar, University of Ife, 1976 (39p., mimeogr.).
- Verger, P. Orixás, Editora Corrupio, Salvador, 1981 (295p., ilustr.).
- Verger, P. La Societé des Abiku, les enfants Qui naissent pour mourrir, Bulletin de l'Ifan XXX, B, nº 4, Dakar, 1968 (mimeogr.).
- Verger, P. Stoires of Orisha, Ibadan (a ser publicado: texto datilografado emprestado pelo autor).
- Viana Filho, L. O Negro na Bahia, Livraria Martins Editora/IML/MEC, 2ª ed., SP, 1976 (152p.).
- Woortmann, K. Cosmologia e Geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nàgó, Anuário Antropológico/77, Ed.Tempo Brasileiro, RJ, 1978 (11-84).

**ANEXO I**  
**RELAÇÃO DAS ESPÉCIES CONSTANTES NO HERBÁRIO**

a-1	Água de Alevante Miúda	<i>Renalmia occidentalis</i> , Sweet., Zingiberaceae
Ba-2	Jequiriti, Olho de Pombo	<i>Abrus precatorius</i> , Linn.Holl, Pappilionaceae
Ba-3	Quitoco	<i>Pluchea quitoco</i> , DC, Compositae
Ba-4	Assa-peixe	<i>Eupatorium Altissimum</i> , L., Compositae
Ba-5	Guiné, Tipi	<i>Petiveria alliacea</i> , L., Phytolacaceae
Ba-6	Erva de São João, Mentastro	<i>Aceratum conysoides</i> , L., Compositae
Ba-7	Jaborandi	<i>Pilocarpus pennatifolium</i> , L., Rutaceae
Ba-8	Alfavaquinha de cobra	<i>Piperonia pellucida</i> , RP, Piperaceae
Ba-9	Mãe Boa	<i>Ruella geminiflora</i> , Kulf, Aconthaceae
Ba-10	Arrebenta-cavalo	<i>Isotonia Longiflora</i> , Presl., Campanulaceae
Ba-11	Cansação de Leite / Urtiga Vermelha	<i>Urera baocifera</i> , Gawd, Urticaceae
Ba-12	Mamona / Carrapateira	<i>Ricinus communis</i> , L., Euphorbiaceae
Ba-13	Bilreiro	<i>Guarea trichilioides</i> , L., Meliaceae
Ba-14	Macaça / Catinga de Mulata	<i>Tanacetum vulgare</i> , L., Compositae
Ba-15	Marianinha	<i>Commelina communis</i> , Vell., Commelinaceae
Ba-16	Alumá	<i>Vernonia bahiensis</i> , Toledo, Compositae
Ba-17	Papo de Peru / Jarrinha / Mil-homens	<i>Aristolochia brasiliensis</i> , Mart., Aristolochiaceae
Ba-18	Cordão de São Francisco	<i>Leonitis nepetaefolia</i> , Benth., Labiateae
Ba-19	Erva Vintém / Pega Pinto Miúdo	<i>Drymaria cordata</i> , Willf.Lin., Caryophyllaceae
Ba-20	Carrapicho beijo de boi	<i>Desmodium adscendens</i> , DC, Pappilionaceae
Ba-21	Erva Tostão / Pega Pinto	<i>oerhavia hirauta</i> , Willd.Linn.Nyctaginaceae
Ba-22	Urtiga branca / Urtiguinha	<i>Tragia solubillis</i> , L., Duphorbiaceae
Ba-23	Vassourinha de N.Sra. / Vass. Mofina	<i>Scoparia dulcis</i> , L., Scropholoriaceae
Ba-24	Pimentinha d'água	<i>Spilanthes acmella</i> , Mart., Compositae
Ba-25	Algodão	<i>Gossypium barbadense</i> , L., Malvaceae
Ba-26	Cambará Branco	<i>Lantana brasiliensis</i> , LK, Verbenaceae
Ba-27	Nenufar / Golfo	<i>Nymphaea alba</i> , L., Nympheaceae
Ba-28	Pitangueira	<i>Eugenia uniflora</i> , L., Myrtaceae
Ba-29	Baroneza	<i>Eichornia crassips</i> , Scms., Pontederiaceae
Ba-30	Fumo	<i>Nicotina tabacum</i> , L., Solanaceae
Ba-31	Quioió	<i>Ocimum guineensis</i> , Sch., Labiateae
Ba-32	Pasta/Erva de Sta. Luzia	<i>Pistia stratioides</i> , Jacq., Araceae
Ba-33	Suspiro Roxo	<i>Gomphrena globosa</i> , L., Amaranthaceae
Ba-34	Ákòkó	<i>N.laeris</i> , Seem., Newbouldia
Ba-35	Gameleira Branca	<i>Ficus doliaria</i> , M., Moraceae
Ba-36	Sagugueiro	<i>Sambucus australis</i> , Cham., Caprifoliaceae
Ba-37	Cana de Macaco / Sangolovó	<i>Costus spicatus</i> , Sw., Zifrelheraceae
Ba-38	Erva de Passarinho	<i>Struthantus brasiliensis</i> , Lank, Loranthaceae
Ba-39	Jurubeba	<i>Solanum peniculatum</i> , L., Solanaceae
Ba-40	□ão Gonçalves	<i>Casaina sylvestre</i> , Sw., Flacourtiabeae
Ba-41	Umbaúba / Imbaúba	<i>Crecopia palmata</i> , Willd., Moraceae
Ba-42	Espada de São Jorge/Espada de Ogun	<i>Sansevieria zeilanica</i> , Willd, Liliaceae
Ba-43	Água de Alevante Graúid/Cardamomo	<i>Renalmia brasiliensis</i> , Schum., Zingiberaceae
Ba-44	Crista de Galo	<i>Heliotropium indicum</i> , L., Borraginaceae
Ba-45	Batata Doce	<i>Impomea batatas</i> , L., Convolvulaceae

Ba-46	Brilhantina	<i>Pilea microphylla</i> , Mig., Convolvulaceae
Ba-47	Nativo, Peregun	<i>Dracaena fragans</i> , Gawl., Liliaceae
Ba-48	Folha da Costa	<i>Kalanchoe brasiliensis</i> , Comb., Crassulaceae
Ba-49	Capim de Burro	<i>Cynodon dactylon</i> , Pers., Graminae
Ba-50	Baba de boi	<i>Pavonia cancellata</i> , Car., Malvaceae
Ba-51	Malmequer	<i>Wedelia papudosa</i> , DC, Compositae
Ba-52	Capeba	<i>Pipar warginatum</i> , Jacq.Pirohrei,DC,Piperaceae
Ba-53	Bete cheiroso	<i>Piper eucalyptifolium</i> , Rudz., Piperaceae
Ba-54	Milagre de São Joaquim	<i>Eryophillum pinnatum</i> , Kurz, Crassulaceae
Ba-55	Neves	<i>Hyptis pectinata</i> , Poit, Labiateae

Ba-56	Jaqueira	Artocarpus integrifolia, L., Moraceae
Ba-57	Maria Preta Verdadeira	Eupatorium bellataefolium, HBK, Compositae
Ba-58	Mangericão	Ocimum minimum, L., Labiateae
Ba-59	Folha de Fogo	Clidemia hirta, Bail et DC, Melastonaceae
Ba-60	Cansação branco	Jatropha urena, L., Euphorbiaceae
Ba-61	Cambará vermelho	Lantana camara, L., Verbenaceae
Ba-62	Murici	Byrsonia sericac, DC, Mapigiaceae
Ba-63	Arrozinho	Zornia diaphylla, Pers., Pappilionaceae
Ba-64	Caçara	Solanum pulverulentum, Saris, solanaceae
Ba-65	Bredo / Caruru de porco	Amaranthus viridis, L., Amaranthaceae
Ba-66	Melissa / Erva Cidreira	Melissa officinalis, L., Labiateae
Ba-67	Canela de Velho	Miconia albicans, Trin., Melastonaceae
Ba-68	Azedinha	Begonia saxifraga, ADC, Begoniaceae
Ba-69	Coerana	Cestrum Laevigatum, Schlecht, Solanaceae
Ba-70	Espada de Iansã	Rhoe discolor, Hanc., Commelinaceae
Ba-71	Aroeira Branca	Lithrea molleoides, Engl., Anacardiaceae
Ba-72	Nicurizeiro	Cocus coronata, M., Palmaceae
Ba-73	Salsa da Praia	Ipomea pes-caprea, Sweet, Convolvulaceae
Ba-74	Pinhão branco	Jatropha curcas, L., Euphorbiaceae
Ba-75	Vassourinha de relógio	Malvastrum coromenda anum, L., Malvaceae
Ba-76	Jitirana	Ipomea bonamox, L., Convolvilaceae
Ba-77	Pinhão roxo	Jatropha cossipifolium, Muel., Euphorbiaceae
Ba-78	Carqueja	Borreria captata, Ruiz et Pav, Rubiaceae
Ba-79	Erva Capitão	Hydrocotyle umbellata, L., Umbellifereae
Ba-80	Baunilha de Nicuri	Vanilla palmarum, Lind., Orchidaceae
Ba-81	Espelina falsa	Clitoria guyanensis, Benth, Leguminoseae
Ba-82	Crindeúva	Trema micrantha, Blum, Ulmaceae
Ba-83	Tamarindeiro	Tamarindus indica, L., Cessalpiniaceae
Ba-84	Malva do Campo / Malva Silvestre	Sida macrodon, DC, Malvaceae
Ba-85	Mata pasto	Cassia sericea, Sw., Leguminosae Caesalpini
Ba-86	Língua de galinha/Tucano/Guaxima Mitúda	Sida linifolia, Cev., Malvaceae
Ba-87	Sete Sangrias	Cuphea balsomona, Cham et Sch., Liliaceae
Ba-88	Goiabeira	Psidium goiava, L., Myrtaceae
Ba-89	Capixava	Sebastiania brasiliensis, Mucl., Euphorbiaceae

Ba-90	Quebra pedra / Erva Pombinho	Euphorbia prostata, Mit., Eupherbiaceae
Ba-91	Jenipapo	Genipa americana, V., Myrtaceae
Ba-92	Bambu	Bambusa vulgaris, L., Graminea
Ba-93	Maricotinha	Monnieria trifolia, L., Rutaceae
Ba-94	Melão de São Caetano	Momordica charantes, L., Cucurbitaceae
Ba-95	Mamoeiro	Carica popaya, L., Caricaceae
Ba-95	Perpétua	Alternantheraphylloxeroides, Mar., Amaranthacease
Ba-97	Bonina	Mirabilis Jalapa, L., Nyctaginaceae
Ba-98	Feto	Cryptogamus pteridophytes, L., Pteridonhyteae
Ba-99	Dendezeiro	Elaeis guynoensis, L., Palmaceae
Ba-100	Quiabeiro	Hibiscus esculentus, L., Malvaceae
Ba-101	Cajazeira	Spondias mombin, L., Anacardiaceae
Ba-102	Janaúba	Plumeria drastica, M., Apocynaceae
Ba-103	Costa Branca	Chaptalia nutens, Mensley, Compositae
Ba-104	Maracujá de 3 pernas	Passiflora macrocaroa, Rois, Passifloraceae
Ba-105	Tabaco de freira	Costrozema brasilianum, Benth, Pappilionaceae
Ba-106	Folha da Infelicidade	Compositae (em classificação)
Ba-107	Cinco Chagas / Timbó Manso	Monstera pertusa, De Vri, Araceae
Ba-108	Batatinha	Ipomea salzmanii, Choizy, Convolvulaceae
Ba-109	Tiririca / Navalha de Macaco	Fiurema umbellata, L., Cyperaceae
Ba-110	Samambaia / Parietal	Lygodium polymorphum, HBK, Schzeraceae
Ba-111	Mamona Vermelha	Ricinus sanguineus, Hoot., Euphorbiaceae
Ba-112	Castanheira do Pará	Bombax affinis, L., Bombaceae
Ba-113	Urucuzeiro	Bixa orellana, L., Bixaceae
Ba-114	Beldroega / Amor crescido	Portulaca oleracene, L., Portalacaceae
Ba-115	Barba de São Pedro	Polygala paniculata, <sup>a</sup> W.Bennett, Polygalaceae

Ba-116	Botão de Santo Antonio	<i>Eclipta alba</i> , Hassle, Compositae
Ba-117	Cebola	<i>Allium oepa</i> , L., Liliaceae
Ba-118	Maconha / diamba	<i>Cannabia sativa</i> , L., Moraceae
Ba-119	Viuvinha	<i>Zabrina pendula</i> , Sch., Conclimaceae
Ba-120	Tapete de Oxalá / Boldo	<i>Peitodon termentosa</i> , Pobl., Labiateae
Ba-121	Pimenta da Costa	<i>Xylopia aethippica</i> , <sup>s</sup> Rich., Anonaceae
Ba-122	Pimenta Malagueta	<i>Capsicum baccatum</i> , L., Solanaceae
Ba-123	Folha de 10 réis	<i>Hydrocotile cymbellata</i> , L., Umbellifereae
Ba-124	Rabujo	<i>Stomodina viscosa</i> , L., Scrophulaceae
Ba-125	Cascaveleira	<i>Crotolaria retusa</i> , L., Leguminosae-Pappilio
Ba-126	Corredeira / Curraleira	<i>Euphorbia pellulifera</i> , L., Euphorbiaceae
Ba-127	Taquaril	<i>Merosthadys donaz</i> , L., Graminea
Ba-128	Balainho de velho	<i>Centratherum punctatum</i> , Cass, Compositae
Ba-129	Trombeta	<i>Datura faustosa</i> , L., Solanaceae
Ba-130	Milho	<i>Zoa moys</i> , Linn., Gramineae
Ba-131	Patiobá	<i>Xanthosoma athovirens</i> , Koch et Bouché, Araceae
Ba-132	Parasita de Irókó	<i>Phoradendrum erassifolium</i> ,
Ba-133	Inhame	Dioscoraceae spp
Ba-134	Para-raio	<i>Melia azadarach</i> , L., Meliaceae

Ba-135	Casuarina	<i>Casuarina equisitifolia</i> , L., Casuarinaceae
Ba-136	Ogbó	<i>Periploca nigrescens</i> , Afzel, Asclepicidaceae
Ba-137	Orógbó	<i>Gencinia Kola</i> , Heckel, Cutifereceae
Ba-138	Obl	<i>Cola acuminata</i> , Schott & Sndl., Sterculiaceae
Ba-139	Mangueira	<i>Magifera indica</i> , L., Anacardiaceae
Ba-140	Aridan	<i>Tetrapleura tetraptera</i> , Taub., Mimosaceae
Ba-141	Coqueiro de vênus	<i>Dracena brasiliensis</i> , L., Liliaceae
Ba-142	Sensitiva	<i>Mimosa pudica</i> , L., Leguminosae
Ba-143	Aroeira Roxa	<i>Schinus therebentifolius</i> , Pad., Anacardiaceae

**ANEXO II**  
**RELAÇÃO DAS ESPÉCIES EM YÓRUBÁ**

Ábámódá	Ba-54
Ábàrá òkè	Ba-80
Ábèbè Òsùn	Ba-79
Ábitélá	Ba-61
Afèrè	Ba-82
Áfòmón	Ba-38
Áfón	Ba-81
Ágbaó	Ba-41
Ágbóia	Ba-85
Ájàgbao	Ba-83
Ájòbí Funfun	Ba-71
Ájòbí Púpá	Ba-143
Ájikùtù / Ifin	Ba-84
Akárò	Ba-123
Ákòkó	Ba-34
Ákùkó	Ba-44
Alékèsi	Ba-40
Àlùbòsà	Ba-117
Àlùkerésé	Ba-76
Àlùpàyídá	Ba-86
Àmù	Ba-87
Àmunímuyé	Ba-128
Ápaóká	Ba-56
Ápéjè	Ba-142
Àpèjobí	Ba-124
Aridán	Ba-140
Àsarágogó	Ba-75
Átá	Ba-122
Átóré	Ba-121
Àtòrí	Ba-88
Àtorína	Ba-36
Bánjókó	Ba-51
Bujè	Ba-91
Dandá / Làbè-làbè	Ba-109
Dankó	Ba-92
Diamba	Ba-118
Éfínrín / Ifírín	Ba-58
Ejá Omodè	Ba-29
Éjinrín	Ba-94
Èkèlegbàrá	Ba-95
Èkelèyí	Ba-97
Èsísí	Ba-22
Èsò Feleje	Ba-129
Ètipónlá	Ba-21

Ètítaré	Ba-93
Èurépepe	Ba-24
Ewé Bàba	Ba-120
Ewé Bojútónà	Ba-90
Ewé Bonokó	Ba-89
Ewé Boyi	Ba-53
Ewé Èpè	Ba-60
Ewé Firiri	Ba-127
Ewé Ipón	Ba-59
Ewé Isín	Ba-125
Ewé Íyá	Ba-52
Ewé kùkùndùkùn	Ba-45
Ewé lárà funfun	Ba-12
Ewé lárà púpá	Ba-111
Ewé Mèsan	Ba-134
Ewé Ódé	Ba-20
Ewé ojúsàjú	Ba-5
Ewé Okówò	Ba-19
Ewé òwérénjèjè	Ba-2
Ewé owú	Ba-25
Ewé Óyá	Ba-135
Ewé Pèrègùn	Ba-47
Ewé Pèrègùn kò	Ba-141
Ewé Tètè	Ba-65
Ewé udà òrìsà	Ba-42
Èwúró	Ba-16
Èxé Àjè	Ba-106
Fálákàlá	Ba-126
Gbègí	Ba-49
Gbóroáyábá	Ba-73
Gòdògbódò	Ba-15
Ìbépé	Ba-95
Ìdà Óyá	Ba-70
Idé	Ba-98
Igí òpó / màriwò	Ba-99
Ìkerègbè	Ba-69
Ìlá	Ba-100
Ìmu	Ba-69
Ìpèsán	Ba-13
Ìròkò	Ba-35
Isù	Ba-133
Ìsùmi ure	Ba-6
Ìtá	Ba-28
Ìtètè	Ba-102

Iyábeyín	Ba-9
Jajòfà / Ájòfà	Ba-11
Jcho / Látèrijé	Ba-55
Jimi	Ba-103
Jókojè	Ba-17
Kànerí	Ba-73
Kankançain	Ba-105
Kankinse	Ba-104
Koléorògbà	Ba-107
Kúrukùrú	Ba-108
Mísín-mísín	Ba-27
Obì	Ba-138
Ódán	Ba-132
Ódé ákosùn	Ba-64
Ódùndún	Ba-48
Ogbó	Ba-136
Ójuóró	Ba-32
Ókikán / Èkiká	Ba-101
Ólóbòtùjè funfun	Ba-74
Ólóbòtùjè púpá	Ba-77
Òmun	Ba-110
Óró oimbó	Ba-145
Óróghó	Ba-137
Ósè	Ba-112
Òsibàtà	Ba-27
Òsùn	Ba-113
Patióbá	Ba-131
Sagùnsète / Pápàsán	Ba-114
Sení	Ba-115
Sènikawá	Ba-63
Solé	Ba-57
Tenúbo	Ba-116
Tètèrègùn	Ba-37
Tínrín	Ba-8
Tó	Ba-50
Tótó	Ba-43



ANEXO III

RELAÇÃO DAS ESPÉCIES PELA CLASSIFICAÇÃO CIENTÍFICA

Abrus precatorius, Linn.Holl, Pappilionaceae	Ba-2
Açeratum conysoides, L., Compositae	Ba-6
Allium oepa, L., Liliaceae	Ba-117
Alternantheraphyloxeroideis, Mar., Amaranthaceae	Ba-95
Amaranthus viridis, L., Amaranthaceae	Ba-65
Aristolochia brasiliensis, Mart., Aristolochiaceae	Ba-17
Artocarpus integrifolia, L., Moraceae	Ba-56
Bambusa vulgaris, L., Graminea	Ba-92
Begonia saxifraga, ADC, Begoniaceae	Ba-69
Bixa orellana, L., Bixaceae	Ba-113
Boerhavia hirauta, Willd.Linn.Nyctaginaceae	Ba-21
Bombax affinis, L., Bombaceae	Ba-112
Borreria captata, Ruiz et Pav, Rubiaceae	Ba-73
Cannabia sativa, L., Moraceae	Ba-118
Capsicum baccatum, L., Solanaceae	Ba-122
Carica popaya, L., Caricaceae	Ba-95
Casaina sylvestre, Sw., Flacourtiabeae	Ba-40
Cassia sericea, Sw., Leguminosae Caesalpini	Ba-85
Casuarina equisitifolia, L., Casuarinaceae	Ba-135
Centratherum punctatum, Cass, Compositae	Ba-128
Cestrum Laevigatum, Schlecht, Solanaceae	Ba-69
Chaptalia nutens, Mensley, Compositae	Ba-103
Clidemia hirta, Bail et DC, Melastonaceae	Ba-59
Clitoria guyanensis, Benth, Leguminosae	Ba-81
Cola acuminata, Schott & Sndl., Sterculiaceae	Ba-138
Commelina communis, Vell., Commelinaceae	Ba-15
Compositae (em classificação)	Ba-106
Costrozema brasilianum, Benth, Pappilionaceae	Ba-105
Costus spicatus, Sw., Zifrelheraceae	Ba-37
Crecopia palmata, Willd., Moraceae	Ba-41
Crotolaria retusa, L., Leguminosae-Pappilio	Ba-125
Cryptogamus pteridophytes, L., Pteridonhyteae	Ba-98
Cuphea balsomona, Cham et Sch., Liliaceae	Ba-87
Cynodon dactylon, Pers., Graminae	Ba-49
Datura faustosa, L., Solanaceae	Ba-129
Desmodium adscendens, DC, Pappilionaceae	Ba-20
Dioscoraceae spp	Ba-133
Dracaena fragans, Gawl., Liliaceae	Ba-47
Dracena brasiliensis, L., Liliaceae	Ba-141
Drymaria cordata, Willf.Lin., Cariophyllaceae	Ba-19
Eclipta alba, Hassle, Compositae	Ba-116
Eichornia crassips, Sclms., Pontederiaceae	Ba-29
Elaeis guynoensis, L., Palmaceae	Ba-99
Eryophillum pinnatum, Kurz, Crassulaceae	Ba-54

Eugenia uniflora, L., Myrtaceae	Ba-28
Eupatorium bellataefolium, HBK, Compositae	Ba-57
Euphorbia pellulifera, L., Euphorbiaceae	Ba-126
Euphorbia prostata, Mit., Eupherbiaceae	Ba-90
Ficus doliaria, M., Moraceae	Ba-35
Fiurema umbellata, L., Cyperaceae	Ba-109
Gencinia Kola, Heckel, Cutifereceae	Ba-137
Genipa americana, V., Myrtaceae	Ba-91
Gossypium barbadensce, L., Malvaceae	Ba-25
Guarea trichilioides, L., Meliaceae	Ba-13
Heliotropium indicum, L., Borriginaceae	Ba-44

Hibiscus esculentus, L., Malvaceae	Ba-100
Hydrocotyle cymbellata, L., Umbellifereae	Ba-123
Hydrocotyle umbellata, L., Umbellifereae	Ba-79
Hyptis pectinata, Poit, Labiateae	Ba-55
Impomea batatas, L., Convolvulaceae	Ba-45
Ipomea bonamox, L., Convolvilaceae	Ba-76
Ipomea pes-caprea, Sweet, Convolvulaceae	Ba-73
Ipomea salzmanii, Choizy, Convolvulaceae	Ba-108
Jatropha cossipifolium, Muel., Euphorbiaceae	Ba-77
Jatropha curcas, L., Euphorbiaceae	Ba-74
Jatropha urena, L., Euphorbiaceae	Ba-60
Kalanchoe brasiliensis, Comb., Crassulaceae	Ba-48
Lantana camara, L., Verbenaceae	Ba-61
Lithrea molleoides, Engl., Anacardiaceae	Ba-71
Lygodium polymorphum, HBK, Schzeraceae	Ba-110
Magifera indica, L., Anacardiaceae	Ba-145
Malvastrum coromenda anum, L., Malvaceae	Ba-75
Melia azadarach, L., Meliaceae	Ba-134
Merosthadyd donaz, L., Graminea	Ba-127
Mimosa pudica, L., Leguminosae	Ba-142
Mirabilis Jalapa, L., Nyctaginaceae	Ba-97
Momordica charantes, L., Cucurbitaceae	Ba-94
Monnieria trifolia, L., Rutaceae	Ba-93
Monstera pertusa, De Vri, Araceae	Ba-107
N.laeris, Seem., Newbouldia	Ba-34
Nymphea alba, L., Nympheaceae	Ba-27
Ocimum minimum, L., Labiateae	Ba-58
Passiflora macrocaroa, Rois, Passifloraceae	Ba-104
Pavonia cancellata, Car., Malvaceae	Ba-50
Peitodon termentosa, Pobl., Labiateae	Ba-120
Periploca nigrescens, Afzel, Asclepicidaceae	Ba-136
Petiveria alliaceae, L., Phytolacaceae	Ba-5
Phoradendrum erassifolium,	Ba-132
Pipar warginatum, Jacq.Pirohrei,DC,Piperaceae	Ba-52

Piper eucalyptifolium, Rudz., Piperaceae	Ba-53
Piperonia pellucida, RP, Piperaceae	Ba-8
Pistia stratoides, Jacq., Araceae	Ba-32
Plumeria drastica, M., Apocynaceae	Ba-102
Polygala paniculata, *W.Bennett,Polygalaceae	Ba-115
Portulaca oleracene, L., Portalacaceae	Ba-114
Psidium goiava, L., Myrtaceae	Ba-88
Renealmia brasiliensis, Schum., Zingiberaceae	Ba-43
Rhoe discolor, Hanc., Commelinaceae	Ba-70
Ricinus communis, L., Euphorbiaceae	Ba-12
Ricinus sanguineus, Hoot., Euphorbiaceae	Ba-111
Ruella geminiflora, Kulf, Aconthaceae	Ba-9
Sambucus australis, Cham., Caprifoliaceae	Ba-36
Sansevieria zeilanica, Willd, Liliaceae	Ba-42
Schinus therebentifolius, Pad., Anacardiaceae	Ba-143
Scoparia dulcis, L., Nympheaceae	Ba-27
Sebastiana brasiliensis, Mucl., Euphorbiaceae	Ba-89
Sida linifolia, Cev., Malvaceae	Ba-86
Sida macrodon, DC, Malvaceae	Ba-84
Solanum peniculatum, L., Solanaceae	Ba-39
Solanum pulverulentum, Saris, solanaceae	Ba-64
Spilanthes acmella, Mart., Compositae	Ba-24
Spondias mombin, L., Anacardiaceae	Ba-101
Stomodina viscosa, L., Scrophulaceae	Ba-124
Struthantus brasiliensis, Lank, Loranthaceae	Ba-38
Tamarindus indica, L., Cessalpinaceae	Ba-83
Tetrapleura tetraptera, Taub., Mimosaceae	Ba-140

Tragia solubillis, L., Duphorbiaceae	Ba-22
Trema micrantha, Blum, Ulmaceae	Ba-82
Urera baocifera, Gawd, Urticaceae	Ba-11
Vanilla palmarum, Lind., Orchidaceae	Ba-80
Vernonia bahiensis, Toledo, Compositae	Ba-16
Wedelia papudosa, DC, Compositae	Ba-51
Xanthosoma athovirens, Koch et Bouché, Araceae	Ba-131
Xylopia aethippica, <sup>a</sup> Rich., Anonaceae	Ba-121
Zoa moys, Linn., Gramineae	Ba-130
Zornia diaphylla, Pers., Pappilionaceae	Ba-63

#### ANEXO IV

#### RELAÇÃO DAS ESPÉCIES PELO NOME POPULAR

Arrebenta cavalo	Ba-10
Água de Alevante Graúda	Ba-43
Akoko	Ba-34
Alfavaquinha de cobra	Ba-8
Algodão	Ba-25
Alumá	Ba-16
Aridan	Ba-140
Aroeira Branca	Ba-71
Aroeira Roxa	Ba-143
Arrozinho	Ba-63
Azedinha	Ba-69
Baba de boi	Ba-50
Balainho de velho	Ba-128
Bambu	Ba-92
Barba de São Pedro	Ba-115
Baroneza	Ba-29
Batata Doce	Ba-45
Batatinha	Ba-108
Baunilha de Nicuri	Ba-80
Beldroga / Amor crescido	Ba-114
Beti cheiroso	Ba-53
Bilreiro	Ba-13
Bonina	Ba-97
Botão de Santo Antonio	Ba-116
Bredo / Caruru de porco	Ba-65
Caiçara	Ba-64
Cajazeira	Ba-101
Cambará vermelho	Ba-61
Cansação branco	Ba-60
Capeba	Ba-52
Capim de Burro	Ba-49
Capixava	Ba-89
Carqueja	Ba-73
Carrapicho beijo de boi	Ba-20
Cascaveleira	Ba-125
Castanheira	Ba-112
Casuarina	Ba-135
Cebola	Ba-117
Cinco Chagas	Ba-107
Coerana	Ba-69
Coqueiro de vênus	Ba-141
Corredeira / Curraleira	Ba-126
Costa Branca	Ba-103
Crindeúva	Ba-82

Crista de Galo	Ba-44
Dendezeiro	Ba-99
Erva Capitão	Ba-79

Erva de São João	Ba-6
Erva do Passarinho	Ba-38
Erva Tostão / Pega binto	Ba-21
Erva vintém	Ba-19
Espada de Iansã	Ba-70
Espada de Ogun	Ba-42
Espelina falsa	Ba-81
Feto	Ba-98
Folha da Costa	Ba-48
Folha da Infelicidade	Ba-106
Folha de 10 réis	Ba-123
Folha de Fogo	Ba-59
Gameleira Branca	Ba-35
Goiabeira	Ba-88
Guiné, Tipi	Ba-5
Inhame	Ba-133
Janaúba	Ba-102
Jaqueira	Ba-56
Jenipapo	Ba-91
Jequiriti	Ba-2
Jitirana	Ba-76
Jurubeba	Ba-39
Língua de galinha/...de Tucano	Ba-86
Maconha / diamba	Ba-118
Mãe Boa	Ba-9
Malmequer	Ba-51
Malva do Campo	Ba-84
Mamoeiro	Ba-95
Mamona / Carrapateira	Ba-12
Mamona Vermelha	Ba-111
Mangericão	Ba-58
Mangueira	Ba-145
Maracujá de 3 pernas	Ba-104
Maria Preta Verdadeira	Ba-57
Marianinha	Ba-15
Maricotinha	Ba-93
Mato pasto	Ba-85
Melão de São Caetano	Ba-94
Milagre de São Joaquim	Ba-54
Milho	Ba-130
Nativo, Peregum	Ba-47
Nenufar / Golfo	Ba-27

Neves	Ba-55
Obl	Ba-138
Ogbó	Ba-136
Orógbó	Ba-137
Papo de Peru / Jarrinha	Ba-17
Para-raio	Ba-134
Parasita de Irókó	Ba-132
Pasta/Erva de Sta. Luzia	Ba-32
Patioba	Ba-131
Perpétua	Ba-95
Pimenta da Costa	Ba-121
Pimenta Malagueta	Ba-122
Pimentinha d'água	Ba-24
Pinhão branco	Ba-74
Pinhão roxo	Ba-77
Pitangueira	Ba-28
Quebra pedra	Ba-90
Quiabeiro	Ba-100
Rabujo	Ba-124

Sagugueiro	Ba-36
Salsa da Praia	Ba-73
Samambaia	Ba-110
Sangolovó	Ba-37
São Gonçálinho	Ba-40
Sensitiva	Ba-142
Sete Sangrias	Ba-87
Tabaco de freira	Ba-105
Tamarindeiro	Ba-83
Tapete de Osala	Ba-120
Taquaril	Ba-127
Tipi	Ba-5
Tiririca / Navalha de Macaco	Ba-109
Trombeta	Ba-129
Umbaúba / Imbaúba	Ba-41
Urtiga branca	Ba-22
Urtiga Vermelha	Ba-11
Urucum	Ba-113
Vassourinha de N. Senhora	Ba-23
Vassourinha de relógio	Ba-75
Viuvinha	Ba-119