



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Vitor Amorim Moreira de Azevedo


Ewé Igbo: árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental

São Gonçalo

2015

Vitor Amorim Moreira de Azevedo

Ewé Igbo: árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Biodiversidade.

Orientadora: Prof^a. Dra. Ana Angélica Monteiro de Barros

São Gonçalo

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

A994 Azevedo, Vitor Amorim Moreira de.
Ewé Igbo: árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental /
Vitor Amorim Moreira de Azevedo. – 2015.
129f.

Orientadora: Prof.^a Dra. Ana Angélica Monteiro de Barros.
Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) –
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de
Professores.

1. Candomblé – Teses. 2. Etnobotânica – Teses. I. Barros, Ana Angélica
Monteiro de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
Formação de Professores. III. Título.

CDU 299.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Vitor Amorim Moreira de Azevedo

Ewé Igbo: árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Biodiversidade.

Aprovada em 28 de agosto de 2015.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Ana Angélica Monteiro de Barros (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Luis Fernando Marques Dorvillé
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof^a. Dra. Joyce Alves Rocha
Instituto Federal de educação

São Gonçalo

2015

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a dois grandes Orixás que tenho certeza que estiveram sempre próximos a mim, não me deixando esmorecer. Dedico a Iroko que me autorizou a entender e conhecer sua simbologia, me tornando ainda mais seu admirador. Dedico a Omolu, Orixá que me rege, sendo este meu defensor fiel, amigo e pai; meu muito obrigado!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a minha mãe Márcia Amorim e minha irmã Cecília Azevedo por toda paciência, incentivo e carinho que recebi nesta caminhada. Amo vocês!!! A meu pai Sérgio Azevedo (*in memoriam*), tendo a certeza que estou no caminho certo.

A minha essencial orientadora Ana Angélica M. de Barros por ter aceitado me orientar nesse trabalho, acreditando nessa pesquisa e por dedicar parte de seu precioso tempo me ajudando. Agradeço por todas suas “chicotadas didáticas”, carinho e preocupação maternal! Obrigado por acreditar em mim e no meu trabalho!

A todos os que me confiaram as informações essenciais para a escrita desse trabalho em especial meu carinho para as Iyalorixás Mãe Edelzuita de Oxaguiã, Mãe Marcia D`Oxum e Mãe Gisele de Iemanjá. Senhoras de um saber sem fim!

A Arlindo Pereira, Idléa Thomaz de Aquino, Gabriel Thomaz e Katia Veillard pelo precioso suporte na impressão da dissertação.

Aos meus amigos do GEIA (Laís Cunha, Lorena Oliveira e George de Queiroz) e um agradecimento especial a Davi Nepomuceno e Leticia Caires pela ajuda nas fotos, coletas, bibliografia e pela leitura.

A Luci de Senna-Valle e Luiz José Soares Pinto por seu carinho e por me ensinarem muito da pesquisa etnobotânica, além de Débora Medeiros por ter inspirado a pesquisa sobre as árvores sagradas do Candomblé.

Agradeço aos meus amigos André Siqueira, Luana Coutinho, Mariana de Almeida, Paula de Andrade, Raísa Martins e Sabrina Alves por todas as nossas risadas juntos e em especial a Roberta da Matta por me ajudar no Abstract.

Agradeço à Ingrid dos Santos e Josannizy Lino pelas fotos essenciais na hora precisa da Casa de Candomblé em Sacramento, São Gonçalo, RJ e a Bruno Souza pelas belas fotos presentes no trabalho.

Agradeço à Cristielen Santos pelo preciso auxílio na transcrição das entrevistas. Ao Igor Tavares Sampaio por todas as informações acerca das árvores em narrativas ficcionais.

Agradeço à Joyce Alves Rocha, Jorge Antônio Lourenço Pontes e Luís Fernando Marques Dorvillé por todas as pertinentes sugestões.

Agradeço a todos os meus colegas e turmas e professores do PPGEAS por todo conhecimento compartilhado.

Agradeço a toda ancestralidade africana.... A origem de tudo!

Èró Ìrókò
Ìrókò ìso èró

A calma é de Iroco
Iroco não falha

RESUMO

AZEVEDO, Vitor Amorim Moreira. *Ewé Igbo: Árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental*. 2015. 129f. Dissertação. (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

As religiões afro-brasileiras são baseadas na cosmovisão africana, onde os Orixás e a natureza representam um único ser. Dessa forma, como parte integrante desse contexto, as árvores exercem um papel fundamental na vida das comunidades religiosas, sendo atribuídos a elas valores ritualísticos e simbólicos do culto. O presente trabalho tem como objetivo compreender quais são as espécies arbóreas que representam símbolos sagrados dentro da liturgia do Candomblé, buscando contar a história religiosa a partir de suas árvores. A pesquisa foi realizada em três casas de Candomblé de Ketu localizadas no estado do Rio de Janeiro. Para realização da pesquisa foram utilizadas entrevistas livres, semi-estruturadas e observação direta, com perguntas direcionadas sobre a liturgia do culto das árvores. O material testemunho foi coletado seguindo as técnicas usuais em botânica, sendo esse incorporado aos herbários RFFP e RB. Foram identificadas 34 espécies, correspondendo a 32 etnoespécies. A pesquisa mostrou que nas práticas litúrgicas as árvores correspondem à morada dos Orixás, sendo seus troncos enfeitados por ojás (panos brancos ou coloridos) para demonstrar sua sacralidade. Essas árvores têm um valor significativo no que tange a identidade religiosa, pois mostram o espaço como um lugar sagrado e de culto as divindades. O mito da “Árvore Mundo” é representado pela espécie africana *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem., que simboliza a união entre o *Áiyé* e o *Òrun* através de seu tronco sagrado. O *Apáðká* (*Artocarpus heterophyllus* Lam. - jaqueira) pode ser consagrado a diversos Orixás, entretanto sua presença é ligada mais diretamente à divindade fitomórfica específica, considerada mãe do Orixá Oxóssi. O Orixá Iroko (*Ficus* spp.) utiliza a árvore para ser sua morada, sendo seu culto relacionado à presença física do vegetal consagrado. Árvores frutíferas são importantes instrumentos de culto, indicando o forte valor litúrgico que alguns frutos apresentam nas obrigações dos Orixás. Sementes também são utilizadas nos preceitos religiosos, entre elas o *obì* (*Cola acuminata* (P. Beauv.) Schott & Endl.), associadas a Orumilá, o Orixá da adivinhação, sendo essas lançadas sobre um prato branco de modo que a posição em que caem dão uma resposta a quem os consulta. O *àjóbi* (*Schinus terebinthifolia* Raddi) é uma árvore consagrada ao Orixá Ossain, suas folhas e galhos são utilizados para enfeitar e vestir Ossain em dias de festa. Dentre as espécies levantadas 59% são exóticas provenientes principalmente da África e da Ásia; 41% são espécies nativas do Brasil. Uma dessas é endêmica do estado do Rio de Janeiro, a quaresmeira (*Tibouchina granulosa* (Desr.) Cogn.), consagrada a Nanã devido a cor lilás das pétalas das flores. Algumas espécies exóticas citadas são consideradas invasoras e podem causar problemas ambientais. As Casas de Candomblé são um importante espaço identitário e de regaste da memória da cultura e religiosidade afro-brasileira, que tem como princípio a comunhão com os elementos da natureza. A força dos Orixás está diretamente ligada ao território natural. Nesse sentido a prática ritualística prega o cuidado e respeito ao meio ambiente, mostrando que a natureza e a religião são indissociáveis.

Palavras-chave: Etnobotânica. Plantas ritualísticas. Religião de matriz africana.

ABSTRACT

AZEVEDO, Vitor Amorim Moreira. *Ewé Igbo*: Sacred trees from Candomblé in the social-environmental context. 2015. 129f. Dissertação. (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

The african-brazilian religions are based on the African worldview, where the Orishas and nature represent a single being. Thus, as an integral part of this context, the trees play a key role in the life of religious communities, by providing them ritualistic and symbolic values. This study aims to know which tree species that represent sacred symbols within the Candomblé liturgy, seeking religious histories related to their trees. The survey was conducted in three Candomblé houses located in the state of Rio de Janeiro. In order to conduct the survey free interviews were used, with semi-structured questions about the liturgy of the worshiped trees. The witness material was collected following the usual techniques in botany and was incorporated into the herbal RFFP and RB. Were identified 34 species, corresponding to 32 ethnospecies. Research has shown that in liturgical practices, trees correspond to the household of the Orishas, with their trunks adorned by *ojás* (white or colored cloths) to demonstrate its sacredness. These trees have a significant value when it comes to religious identity because there show the space as a sacred place and worship of the deities. The myth of the "World Tree" is represented by the African species *Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem., which symbolizes the union between the *Àiyé* and *Òrun* through its sacred trunk. The *Apáòká* (*Artocarpus heterophyllus* Lam. - jackfruit) can be associated to various Orishas, however its presence is directly linked a specific phytomorphic deity, considered mother of the Orisha Oxossi. The Orisha Iroko (*Ficus* spp.) uses the tree as his home, and his cult is related to the physical presence of this sacred plant. Fruit trees are important instruments of worship, indicating the strong liturgical value that some fruits have as obligations of the Orishas. Seeds are also used in religious precepts among them Obi (*Cola acuminata* (P. Beauv.) Schott & Endl.), associated with Orumilá, the Orisha of divination, that is thrown over a white plate so that the position in which it fall gives us a response to a query. The *àjóbi* (*Schinus terebinthifolia* Raddi) is a tree related to the Orisha Ossain, its leaves and branches used to adorn and dress Ossain on feast days. Among the studied species 59% are exotic coming mainly from Africa and Asia; 41% are native species of Brazil. One of these is endemic to the state of Rio de Janeiro, the quaresmeira (*Tibouchina granulosa* (Desr.) Cogn.) devoted to Nana because of the lilac petals of its flowers. Some cited exotic species are considered invasive and can cause environmental problems. The Candomblé houses are an important identity space and ransom memory of culture and african-Brazilian religiosity, based on the communion with the elements. The strength of the Orishas is directly linked to the natural territory. In this sense the ritualistic practice preaches the care and respect for the environment, showing that nature and religion are inseparable.

Keywords: Ethnobotany. Ritual plants. African origin religion.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 –	Gongá de Márcia Amorim Moreira de Azevedo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil	21
Figura 2 –	Representações dos Orixás 1	25
Figura 3 –	Representações dos Orixás 2	27
Figura 4 –	Getsêmani, o Jardim das Oliveiras, Vale do Cédron, Jerusalém, Israel	33
Figura 5 –	Representação de Yggdrasil, a “Árvore Mundo” da cultura nórdica .	34
Figura 6 –	Troncos do Kuarup, ritual de despedida dos mortos e encerramento do período de luto nas tribos indígenas do Alto Xingu, Brasil	36
Figura 7 –	Representação da “Árvore das Almas” do filme Avatar de James Cameron (2009)	37
Figura 8 –	Imagem de uma cena da série de TV “A Guerra dos Tronos”, mostrando dois personagens (Osha e Bran) em frente a um represeiro no Bosque Sagrado de Winterfell, Norte de Westeros	38
Figura 9 –	Representação de Laurelion (árvore de ouro) e Telperion (árvore de prata), as árvores dos elfos da obra “ <i>O silmarillion</i> ” de J.R.R. Tolkien (2002)	39
Figura 10 –	Representação da “Árvore Branca de Gondor” da obra “ <i>O silmarillion</i> ” de J.R.R. Tolkien (2002)	39
Figura 11 –	O salgueiro lutador plantado na Escola de Magia e Feitiçaria de Hogwarts da série de livros do Harry Potter da escritora J.K. Rowling (2000)	40
Figura 12 –	Casa de Candomblé <i>Ilé Oba N’La</i> , Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ	43
Figura 13 –	Mãe Edelzuita de Oxaguiã, Iyalorixá da Casa de Candomblé <i>Ilé Oba N’La</i>	44
Figura 14 –	Casa de Candomblé <i>Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo</i> , Sacramento, São Gonçalo, RJ	45
Figura 15 –	a) Casa de Candomblé <i>Ilé Asé Atará Magbá</i> , Santa Cruz da Serra,	

	Duque de Caxias, RJ; b) Terreiro; c) Cozinha	46
Figura 16 –	Mãe Gisèle Omindarewa Cossard	47
Figura 17 –	<i>Ojá</i> no coqueiro (<i>Cocos nucifera</i> L.) sacralizado do <i>Ilé Oba N`La</i> , Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ	57
Figura 18 –	Pau-brasil (<i>Caesalpinia echinata</i> Lam. - Fabaceae) da Casa de Candomblé <i>Ilé Oba N`La</i> , Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ, mostrado pela Iyá Edelzuita de Oxaguiã	59
Figura 19 –	“Árvore Mundo” <i>akòko</i> (<i>Newbouldia laevis</i> (P. Beauv.) Seem. – Bignoniaceae). a) Aspecto geral com um ramo florido; b) Detalhe da inflorescência; c) Detalhe do fruto	64
Figura 20 –	Cabaceira (<i>Crescentia cujete</i> L. – Bignoniaceae). a) Aspecto geral da árvore; b) Ilustração de <i>Odùduwà</i> segurando o <i>Igba Odu</i> , a cabaça da existência; c) Fruto da cabaceira	68
Figura 21 –	Ilustração que representa a cabaceira (<i>Crescentia cujete</i> L. – Bignoniaceae) com as <i>Iyá Mi</i> pousadas e simbolizadas na forma de pássaros segurando suas cabaças (o útero da humanidade)	71
Figura 22 –	Representação das <i>Iyá Mi</i> pousadas no baobá (<i>Adansonia digitata</i> L. – Malvaceae)	75
Figura 23 –	Jaqueira (<i>Artocarpus heterophyllus</i> Lam. – Moraceae). a) Vale das jaqueiras no Morro da Viração, Jardim Imbuí, Niterói, RJ; b) Detalhe do fruto	81
Figura 24 –	Representação de um assentamento de <i>Apáòká</i> no <i>Ilé Asé Torrundé</i> , Salvador, BA	82
Figura 25 –	Figueira-do-reino (<i>Ficus carica</i> L. – Moraceae). a) Ramo com as inflorescências, o sicônio; b) Detalhe do figo comestível	87
Figura 26 –	Figueira-dos-faraós, Sicômoro (<i>Ficus sycomorus</i> L. – Moraceae), Etiópia, África	88
Figura 27 –	“Árvore Bodhi”, a figueira sagrada do budismo (<i>Ficus religiosa</i> L. – Moraceae.) a) Aspecto geral da árvore; b) Detalhe das folhas; c) Ramo com frutos	89
Figura 28 –	Representação de Buda meditando sob a “Árvore Bodhi”	90
Figura 29 –	A “Árvore Bodhi” representada em seus dois elementos: a árvore	

em si e seu reflexo	91
Figura 30 – “Árvore Bodhi” (<i>Ficus religiosa</i> L. - Moraceae) no Templo Mahabodhi em Bodh Gaya, Bihar, Índia	92
Figura 31 – Pintura de Leonardo da Vinci representando Adão e Eva no paraíso usando as folhas da figueira (<i>Ficus cairica</i> L.) para cobrir suas partes íntimas	93
Figura 32– a) Reprodução de Iroko na figueira; b) Uma figueira (<i>Ficus nymphaefolia</i> Miller -Moraceae) vestida com <i>ojá</i> representando Iroko no <i>Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo</i> , Sacramento, São Gonçalo, RJ	95
Figura 33 – a) Iroko (<i>Ficus elliotiana</i> S. Moore - Moraceae) da Casa de Candomblé <i>Ilé Oba N`La</i> , Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ; b) Mãe Edelzuita de Oxaguiã com Iroko	97
Figura 34 – Iroko (<i>Ficus nymphaefolia</i> Miller - Moraceae) da Casa de Candomblé <i>Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo</i> , Sacramento, São Gonçalo, RJ	98
Figura 35 – Iroko (<i>Ficus gomelleira</i> Kunth - Moraceae) da Casa de Candomblé <i>Ilé Asé Atará Magbá</i> , Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias, RJ	99
Figura 36 – Coqueiro (<i>Cocos nucifera</i> L. – Arecaceae) da Casa de Candomblé <i>Ilé Oba N`La</i> , Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ	102
Figura 37 – Cerimônia aos <i>Eguns</i> na Ilha de Itaparica, Bahia, usando as varetas de amoreira (<i>Morus nigra</i> L. – Moraceae) para conduzi-los	106

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Riqueza de espécies distribuídas nas famílias botânicas de plantas arbóreas ritualísticas citadas nas entrevistas nas Casas de Candomblé estudadas	54
Gráfico 2 – Origem das árvores citadas nas casas de Candomblé participantes da pesquisa	111

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Classificação das folhas em relação aos Orixás correspondentes e aos elementos da natureza que estão associados	52
Tabela 2 –	Relação das etnoespécies das plantas citadas nas entrevistas realizadas nas Casas de Candomblés estudadas	55

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C	Antes de Cristo
INAEOSSTECAB	Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira
Iyá	Iyalorixá
Km	Quilômetro
Msm	Metros sobre o mar
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	16
1	A MIGRAÇÃO AFRICANA PARA O BRASIL E A MISCIGENAÇÃO DOS POVOS ESCRAVIZADOS	17
1.1	As religiões de matriz africana no Brasil	19
1.2	O culto aos Orixás no Candomblé e sua relação com a natureza	22
1.3	As Casas de Candomblé	28
1.4	A religiosidade africana do Candomblé e a apropriação da biodiversidade	29
1.5	As árvores sagradas em diferentes culturas	30
2	OBJETIVOS	41
2.1	Objetivo geral	41
2.2	Objetivos específicos	41
2.3	Questões norteadoras	41
3	METODOLOGIA	42
3.1	Seleção das casas de candomblés	42
3.2	Seleção e escolha dos informantes	42
3.2.1	<u>Casa de Candomblé Ilé Asé Oba N'la (Casa do Rei das Alturas)</u>	43
3.2.2	<u>Casa de Candomblé Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo (Casa da Mãe d'Água e Rei de Oyió)</u>	44
3.2.3	<u>Casa de Candomblé Ilé Asé Atará Magbá (Casa dos Vivos e dos Mortos)</u>	46
3.3	Pesquisa Etnobotânica	48
3.3.1	<u>Coleta dos dados</u>	48
3.3.2	<u>Pesquisa botânica</u>	50
4	RESULTADOS E DISCUSSÃO	51

4.1	Sistema de classificação botânico dos cultos de matriz africana	51
4.2	As árvores sagradas do Candomblé de Ketu	54
4.3	O mito da Árvore Mundo – <i>Igi Olorum</i>	61
4.4	<i>Ìtán de Ìyàmi – Òsòróngà</i> (O mito da Minha Mãe Oxorongá)	66
4.5	A árvore da Mãe de Oxóssi. O Apaocá sagrado	80
4.6	O culto as figueiras sagradas. A árvore Orixá – Iroco	86
4.7	As árvores que se comem	101
4.8	O Candomblé e o meio ambiente	107
	CONCLUSÕES	113
	REFERÊNCIAS	116
	APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	125
	APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM AS CASAS DE CANDOMBLÉ	127
	ANEXO – <i>ÌTÁN DE ÌYÀMI – ÒSÒRÓNGÀ</i> (O mito da Minha Mãe Oxorongá)	128

INTRODUÇÃO

As tradições religiosas promovem valores sobre a diversidade biológica, estabelecendo visões de mundo que moldam as formas pelas quais diferentes sociedades interagem com a natureza (BERKES, 2001). Nesse sentido, as civilizações africanas, que tiveram forte influência sobre a cultura brasileira, expressam essa relação sob a denominação de cultura afro-brasileira. O legado deixado por elas tem grande importância e mostra uma interação privilegiada com a natureza e seus elementos, estabelecendo valores que foram conferidos pela ancestralidade (SIQUEIRA, 1998).

Muitas foram as etnias que se mesclaram nas Américas e cujos membros foram genericamente denominados de “negros”. Esses “negros” preservaram suas tradições culturais religiosas sob variadas formas, como o Candomblé e a Umbanda no Brasil, a Santeria em Cuba, os Voduns no Haiti, Cumina e Obeah na Jamaica, Chango em Trinidad-Tobago e Maria Lionza na Venezuela (THEODORO, 2010).

No Brasil a cultura africana foi duramente reprimida durante o período colonial e tal prática perdurou até meados do século XX. Atualmente, a Constituição Brasileira no título II, capítulo I, artigo 5º, inciso VI garante a liberdade religiosa: “...é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias” (BRASIL, 1988). No entanto, essas religiões ainda sofrem com os preconceitos arraigados ao longo da história. Porém, a cultura africana sobreviveu e teve na religião a sua representação mais marcante, ficando a tradição desses povos disseminada na sociedade brasileira (RAMOS, 1979).

As religiões de matriz africana apresentam diferentes percepções sobre a biodiversidade, influenciando modos pelos quais os recursos naturais podem ser utilizados no cotidiano da comunidade (PRANDI, 2005). Para essas religiões, a natureza ocupa um espaço de totalidade. Nesse sentido, não existe fragmentação no modo de vida do grupo, ou até mesmo algo que o aproxime ou o distancie do que é real ou invisível, ou seja, não há diferenciação do que é sagrado ou transcendental do que é mundano no cotidiano. Dessa forma, o homem e as divindades, aqui representados simbolicamente na natureza, são sujeitos que podem compor a mesma organização social (MELO, 2007).

1 A MIGRAÇÃO AFRICANA PARA O BRASIL E A MISCIGENAÇÃO DOS POVOS ESCRAVIZADOS

Com o tráfico iniciado no século XVI, os negros começaram a chegar ao Brasil na condição de escravos para trabalharem na monocultura da cana-de-açúcar e trouxeram junto sua religiosidade (ALBUQUERQUE, 1981). O movimento migratório forçado de diversas culturas africanas trouxe povos de procedências diversas que, por meio de suas crenças e práticas religiosas, deram origem ao que se convencionou nomear genericamente como religiões de matriz africana (ROCHA, 2000). A heterogeneidade dos grupos escravizados foi um traço marcante do abastecimento do tráfico negreiro transatlântico.

No século XVI os escravos vinham da África subequatorial, trazendo para o Brasil o povo *Bantus* de Angola e do Congo, além dos sudaneses para a produção açucareira. A partir do século XVIII houve uma mudança desse fluxo, passando os escravos a serem oriundos da África superequatorial. Dessa forma, a mão de obra escrava incluiu povos das nações Nagôs/Iorubás, Jêjês e Haussás, inicialmente da Costa da Mina, atual Nigéria, e depois da Baía de Benim, antigo Daomé. Esses escravos foram levados para a Bahia (em maior escala), Pernambuco, Maranhão e Rio de Janeiro. A política colonial de mistura e dispersão étnica dos negros na produção também restringiu a permanência das sociabilidades originais entre as comunidades (ALBUQUERQUE, 1981; OLIVEIRA, 2008).

Na África, o indivíduo que saía de sua tribo para buscar se colocar em outro território desapegava-se expressamente de suas raízes culturais, perdendo sua fé tradicional e aderindo assim a novos costumes. Religiões como o islamismo e o cristianismo eram vistas como um progresso, uma promoção social que encorajava as relações, cada dia mais numerosas, com a civilização europeia. Entretanto, no Brasil aconteceu um fenômeno inverso, uma vez que os africanos escravizados apegaram-se às suas lembranças culturais e sociais, obtendo nelas a força para suportar sua então condição de cativo e preservando lealmente suas origens. Dessa forma, passaram a coexistir tradições religiosas africanas diversas, visto que o tráfico vitimou povos de origens e culturas religiosas diferentes. Como processo de significação de suas culturas ancestrais pode-se destacar alguns movimentos sociais relevantes para a história dos africanos no Brasil como: os batuques, os calundus, as irmandades de negros e os Candomblés (COSSARD, 2006).

A vinda de escravos de um mesmo tronco étnico em larga escala poderia se privilegiar as tradições culturais dessas etnias. Sendo assim, os escravocratas temiam que esses negros

esquecessem antigas disputas tribais estabelecidas na África e se organizassem contra seus donos no Brasil. Em decorrência disso, diferentes nações ou grupos étnicos foram fragmentados. Porém, se em suas origens africanas os iorubás e os fon eram inimigos, no Brasil foi preciso haver uma aproximação, para que juntos pudessem dar continuidade às suas práticas religiosas. A necessidade de reencontrar sua identidade foi uma ferramenta para promover a união e a adaptação necessária para que não se extinguissem séculos de conhecimento de uma religião tão antiga e contemplativa da natureza. Dessa forma, os negros africanos criaram um sistema religioso com características próprias, entretanto, sem perder sua essencialidade (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

A partir dessa situação iniciou-se o movimento dos batuques, com o objetivo de manter velhas rixas ancestrais. Estes representam uma manifestação social e cultural, uma vez que o negro sempre uniu diversão às práticas religiosas (COSSARD, 2006). Buscando através da dança e da música uma forma de evasão da situação estabelecida no Brasil. Já em 1538, na cidade de São Vicente em São Paulo, no Engenho Santo Antônio dos Erasmos, há registros dos primeiros batuques de negros escravos que vieram para trabalhar no plantio da cana-de-açúcar (D'ÁVILA, 1987). Segundo Rodrigues (1977), o batuque não se restringiu apenas aos engenhos, invadindo também as cidades na Bahia (Salvador) e no Maranhão, conforme cita o relato do Conde da Ponte (1807) na Bahia:

...Neste local os escravos não tinham sujeição alguma às ordens do governo; juntavam-se quando e onde queriam; dançavam e tocavam os estrondosos e dissonoros batuques por toda a cidade e a toda a hora. (RODRIGUES, 1977)

Outra forma de expressar a religiosidade e a cultura foi o calundu, que é um termo genérico utilizado para definir o culto religioso africano em geral até o final do século XVIII. Essa expressão tem origem angolana e vem da palavra *kilundu*, que significa divindade na língua umbundo (REIS, 2005). Foram espaços onde se exercia a cura de doenças e a adivinhação, sendo frequentados por grande parte da população do Brasil Colônia. Os adeptos dos calundus se reuniam em casas de pessoas importantes da comunidade ou naquelas destinadas a outras atribuições. Entretanto, sua prática não se resumia a condição doméstica, uma vez que existia a organização de anuários festivos, a iniciação de vários participantes em funções distintas, além da participação de um expressivo número de frequentadores, inclusive de “brancos” oriundos de diferentes lugares (SILVEIRA, 2005). Esses locais foram gradativamente se instrumentalizando, ganhando força, desde os calundus mais rudimentares no século XVI até os mais organizados no século XIX. Promoveram a continuidade da visão

africana e foram essenciais para institucionalização dos Candomblés a partir do século XIX. Podem-se destacar na história importantes calundus como: o da angolana liberta Luzia Pinto (Sabará, Minas Gerais) e do Pasto (Cachoeiras, Bahia) (SILVEIRA, 2006).

As irmandades negras agregavam pessoas de esferas diversas, tanto escravos como alforriados, procurando agrupar indivíduos do mesmo tronco étnico. Foram consentidas pelo corpo eclesiástico da época para funcionarem como meio de acomodação dos africanos. Do ponto de vista das classes governantes, esse também foi um mecanismo para dar continuidade às rivalidades existentes na África, dessa forma prevenindo alianças perigosas. Entretanto, para os africanos e seus descendentes representaram uma maneira para formação e solidificação das comunidades negras, viabilizando meios de afirmação cultural e solidariedade étnica (BARROS, 2011).

Através da liturgia católica, o cerne principal das irmandades era fomentar a ajuda mútua e auxiliar os membros em dificuldades, principalmente os escravos incapacitados e abandonados pelos senhores. Outro ponto garantido era a promoção de um funeral digno, proporcionando um enterro em lugares consagrados para si e seus familiares (AUGRAS, 2012). Uma atividade significativa nessas organizações era o empréstimo de dinheiro para promover a compra da liberdade. Cofres eram oferecidos para o depósito do dinheiro até atingir a quantia necessária para a compra da carta de alforria (COSSARD, 2006).

As irmandades forneceram um ambiente para o reforço da solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciaram a recriação de tradições ancestrais. Permitiram o convívio de diferentes povos africanos e o uso da língua natal, compartilhando memórias de suas origens. Cabe ressaltar que em suas celebrações, as confrarias negras promoviam o entrelace do sagrado e do profano. Nesse sentido, compartilhavam a partir do catolicismo elementos da religiosidade africana (COSSARD, 2006).

Os calundus e as irmandades negras foram os embriões das associações religiosas negras afro-brasileiras que originaram os Terreiros de Candomblé. A partir daí o culto passou a ser organizado de forma institucionalizada, buscando-se sua oficialização.

1.1 As religiões de matriz africana no Brasil

Pode-se entender por religião afro-brasileira toda e qualquer manifestação religiosa que possui como base algum culto africano que foi introduzido e modificado no Brasil

(ARRUDA, 2010), sendo a Umbanda e o Candomblé os que ganharam maior notoriedade. Entretanto, apesar de compartilharem a mesma matriz sacro-religiosa, suas práticas se desenvolveram de formas distintas. Cada culto estabeleceu sua interpretação sobre os elementos simbólicos a partir dos ritos praticados na África.

A Umbanda é uma religião que se formou no Brasil, buscando (re)simbolizar os Orixás africanos sincretizando-os aos santos cristãos da religião católica. Além disso, utiliza em suas práticas elementos da cultura indígena, que é representada através do “culto aos caboclos” (ARRUDA, 2010). Segundo Prandi (2001), é uma “religião brasileira” por excelência, uma vez que, juntou o catolicismo branco à tradição dos Orixás da vertente africana e a sua simbologia, além dos espíritos e rituais de referência indígena. Dessa forma, inspirou-se nas três fontes básicas étnicas do Brasil mestiço. As divindades e entidades são reverenciadas na Umbanda num altar denominado *gongá*, onde as três etnias se reúnem na forma de imagens (Figura 1).

Segundo os relatos da história, a Umbanda teria sido anunciada através do Caboclo das Sete Encruzilhadas no dia 15 de novembro de 1908, numa manifestação em mesa kardecista organizada no bairro de Neves em São Gonçalo, Rio de Janeiro. A essa reunião foi conduzido o senhor Zélio de Moraes, na época com dezessete anos, devido a problemas de saúde e em função de não conseguir tratamento através da medicina tradicional. Na ocasião ocorreram manifestações de entidades indígenas e negros escravos, que foram convidados a se retirar pelos representantes da mesa espírita, por serem considerados espíritos com baixa evolução. Sendo assim, o Caboclo das Sete Encruzilhadas veio através de Zélio de Moraes e promoveu um discurso em defesas dos espíritos que se apresentavam e eram discriminados pela diferença de cor e classe social (GIUMBELLI, 2002).

Segundo Rohde (2009), os fatos descritos acima transcrevem de forma abrangente o que passou a ser nomeado como “mito de origem” ou de “fundação da Umbanda”, termos propostos por Brown (1985) e que são aceitos por pesquisadores da história da religião como Ligiério e Dandara (1998), Giumbelli (2002), Sá-Júnior (2004) e Oliveira (2008). Todavia outros autores trabalham com esses fatos sem os tratar como mito de fundação, mas sim como um aspecto histórico efetivo, senão da fundação, pelo menos como singular no movimento de organização da Umbanda quanto uma nova crença religiosa. No entanto, diferem em relação a informações como datas, locais e particularidades na narrativa dos acontecimentos. Neste contexto destacam-se autores como Matta-e-Silva (1987), Sales (1991), Prestes (1994), Saraceni (2002).

Figura 1 - Gongá de Márcia Amorim Moreira de Azevedo, Rio de Janeiro, RJ, Brasil



Fonte: SOUZA, 2014.

O Candomblé teve sua origem nas irmandades, que possibilitaram o surgimento de locais de culto dos deuses africanos, especialmente em Salvador (BA), onde negros provenientes de Angola fundaram a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os Jêês reuniram-se na Ordem de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, localizada na parte baixa da cidade. Os nagôs formaram duas irmandades: a de Nosso Senhor dos Martírios, que congregava apenas homens e Nossa Senhora da Boa Morte, específica de mulheres, ambas estavam associadas à Igreja da Barroquinha (VERGER, 2002).

Segundo as tradições orais dos nagôs baianos, a primeira Casa de Candomblé de sua linhagem foi fundada por escravas libertas, originárias de Ketu na África, em um terreno

situado atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha, no centro histórico de Salvador. Essa Casa de Candomblé foi denominada *Ilé Asé Aira Intilé* (Ayirá, o Poderoso Senhor da Casa), sendo uma das maiores e mais respeitadas do Brasil. Em 1830 instalou-se na Avenida Vasco da Gama e passou a ser denominada oficialmente *Ilé Asé Iya Nassô Oká* (Casa de Axé da Mãe Nassô Oká), em homenagem à sua fundadora principal Mãe Nassô. É conhecida popularmente como Casa Branca do Engenho Velho da Federação. A partir de dissidências internas pela sucessão dessa casa foi fundada no Rio Vermelho a Casa de Candomblé *Ilê Iya Omi Asé Iyamasê* (Casa da Mãe d'Água Força de Mãe Massê – Terreiro do Gantois) (BARROS, 2011).

O Candomblé é dividido em grupos, cada um cultuando divindades diversas, sendo esses denominados “Nações”. Segundo Theodoro (2010), o termo “Nação” indica os grupos que cultuam divindades provenientes de uma mesma etnia africana. De maneira geral, os cultos negros brasileiros se dividem em três grandes “Nações”:

- a) **Nação Angola** que faz referência aos Inquinces provenientes de Angola, Congo e Costa do Marfim, de língua banta e implantado pelos quimbundos e umbundos, que segue o culto Banto;
- b) **Nação Jêjê** do culto Jêjê, que venera os Voduns, de língua fon (*jêjê*), proveniente do antigo Daomé, atual República do Benim, praticado por descendentes da família real do Abomey.
- c) **Nação Ketu** do culto Nagô que reverencia os Orixás, de língua iorubá, proveniente da Nigéria e disseminado pelos iorubás e seus descendentes.

Embora estas nações possam ter algumas semelhanças, há uma grande diferença de comportamento, dança, vestimenta, alimentação e comunicação, o que torna claro o caráter singular de cada uma das divindades representadas dentro da sua nação (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

1.2 O culto aos Orixás no Candomblé e sua relação com a natureza

O Candomblé é uma das formas de se louvar os deuses africanos ancestrais em um novo território a partir da chegada dos negros escravizados. Dessa forma, a religião dos Orixás simboliza a história de um povo que buscou manter sua cultura sacralizando plantas ritualísticas que trouxeram consigo ou as que encontraram no Brasil.

A religião dos Orixás transpôs as barreiras territoriais e culturais, se tornando patrimônio de um povo, que se reencontrou culturalmente através da prática religiosa dentro da diáspora africana. No panteão iorubano de divindades entende-se por Orixás os deuses africanos que receberam de Olorum, o ser supremo, a tarefa de criar e governar o mundo, ficando cada um responsável por alguma parte do mundo natural.

No Brasil são considerados vinte um Orixás, que também são reverenciados na África (PRANDI, 2001). Dentre esses, dezoito são cultuados na cabeça de seus filhos, ou seja, seus escolhidos que, após os rituais de iniciação, irão entrar em transe com o Orixá. São eles segundo Verger (2002, 2012) e Prandi (2001):

- a) **Euá** – Dona das fontes, do solo sagrado, onde repousam os mortos, além disso, é responsável por cultivar os jardins. É o Orixá que rege toda e qualquer transformação que ocorra na natureza, seja ela brusca ou lenta. É uma guerreira valente e caçadora habilidosa (Figura 2).
- b) **Exu** – O Orixá mensageiro e da comunicação, responsável pelas encruzilhadas e pela fertilidade masculina. Considerado o intermediário entre os Orixás e a humanidade. Quando incorporado dança trazendo em sua mão um *ogó*, instrumento em formato fálico que representa a fecundação biológica (Figura 2).
- c) **Ibejis** – Orixás gêmeos que simbolizam o lado alegre da vida e a infância. Regem o princípio da continuidade e da ingenuidade. São considerados muito raros de serem iniciados (Figura 2).
- d) **Iemanjá** – Mãe dos Orixás e dos peixes, Senhora das grandes águas. No Brasil ganhou a soberania dos mares e oceanos, regendo as águas profundas e todos os seus mistérios. É responsável pelo equilíbrio emocional. Sua dança lembra a agitação sinuosa das ondas do mar, flexionando o corpo e executando movimentos com as mãos em alusão a prática do mergulho (Figura 2).
- e) **Iroko** – Senhor da grande árvore, em cuja copa frondosa habitam as misteriosas e temidas conhecedoras de muitos encantamentos. É o Orixá dos campos abertos e dos grandes espaços. As árvores que lhes são consagradas são sempre envolvidas por grandes laços de pano branco que demarcam sua sacralidade (Figura 2).
- f) **Logum Edé** – É o filho de Odé com Oxum. Traz consigo características desses dois Orixás. Do pai herdou o conhecimento da caça, sendo considerado também um grande pescador. Da mãe trouxe o gosto pela beleza e o apreço pela vaidade. Dança com o *ofá* representando o pai e o *abebé* vinculado a mãe (Figura 2).

- g) **Nanã** – Guardiã do saber ancestral. É o Orixá mais velho cultuado no panteão das divindades que vieram para o Brasil. É a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi moldado o ser humano. Dona de toda e qualquer água parada. Sua dança lembra o andar lento de uma senhora (Figura 2).
- h) **Obá** – Orixá feminino que governa as correntezas dos rios e a vida das mulheres no cotidiano. É uma guerreira, fato demonstrado em sua dança vigorosa e enérgica, na qual brande um sabre com uma das mãos e leva um escudo na outra (Figura 2).
- i) **Ogum** – Senhor da guerra e das batalhas. É o Orixá responsável pelos caminhos, governa o ferro e a metalurgia, sendo considerado por muitos o patrono da tecnologia. Demonstra em suas danças muito vigor empunhando uma espada, lembrando situações de combate (Figura 2).

Figura 2 – Representações dos Orixás 1



Ewá



Exu



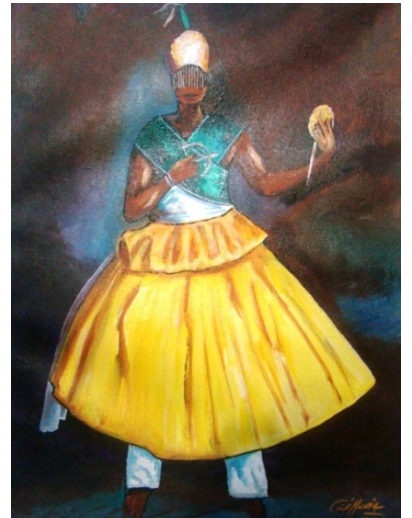
Ibejis



Iemanjá



Iroko



Logum Edé



Nanã



Obá



Ogum

Fonte: Óleo sobre tela do artista plástico José Maria (Salvador, Bahia). Coleção de Márcia Amorim Moreira de Azevedo.

- j) **Omolu** – Senhor da peste, da varíola e das doenças infecciosas. É ligado à terra, ao chão, sendo o conhecedor de todos os segredos para sua cura. Dança curvado para frente por ser atormentado por dores, mostrando o sofrimento que a doença pode causar. Carrega consigo o *xaxará*, instrumento que representa o símbolo da propagação e cura de todas as doenças (Figura 3).
- k) **Ossaim** – Protetor das florestas, aquele que detém a sabedoria do poder mágico e curativo das ervas. Todos os Orixás possuem ervas próprias, porém somente Ossaim conhece os *ofós*, ou seja, os encantamentos necessários para poder utilizar e sacralizar qualquer vegetal (Figura 3).
- l) **Oxalá** – Cultuado na forma de dois Orixás: Oxaguiã, o Senhor da cultura material. É o inventor do pilão que prepara os alimentos. Rege o dinamismo da vida, estando ligado a força que vem do trabalho. No Brasil é considerado Oxalá quando jovem e guerreiro. Oxalufã é a invocação no aspecto senil. Ele criou o mundo natural, a humanidade, o mundo social, a respiração do homem e o ar. É o senhor absoluto do princípio da vida (Figura 3).
- m) **Oxóssi ou Odé** – Rei da Nação Ketu. É considerado o caçador, o protetor das matas e o dono das plantas e dos animais. Detém a chave da sobrevivência do homem através do trabalho. Na dança traz consigo um *ofá* (arco e flecha) (Figura 3).
- n) **Oxum** – Senhora das águas doces, governa a fertilidade feminina. É dona do ouro e da vaidade. A sua dança simula o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora que vai ao rio se banhar. Traz consigo sempre um *abebé*, um tipo de espelho que representa o seu caminho ligado à vaidade (Figura 3).
- o) **Oxumarê** – Deus das serpentes, o dono do arco-íris, aquele que controla o ciclo das chuvas e a fertilidade dos solos e, por conseguinte, toda a prosperidade relacionada às boas colheitas. Seus iniciados usam os *brajás*, longos colares de búzios enfiados de maneira que lembram escamas de serpentes (Figura 3).
- p) **Oyá** – Senhora dos raios e soberana dos espíritos dos mortos. Governa os ventos e as tempestades, comanda a sensualidade feminina. Em sua dança evoca, através de seus movimentos sinuosos e rápidos, as tempestades e ventos enfurecidos (Figura 3).
- q) **Xangô** – Senhor do trovão e das pedreiras, divindade que governa a justiça. Seu símbolo é o *oxê*, machado estilizado de dois gumes que carrega ao dançar. Suas danças transbordam força, testemunhando sua autoridade (Figura 3).

Figura 3 – Representações dos Orixás 2



Omulu



Ossaim



Oxalá - Oxaguiã



Oxalá - Oxalufã



Oxóssi



Oxum



Oxumarê



Oyá



Xangô

Fonte: Óleo sobre tela do artista plástico José Maria (Salvador, Bahia). Coleção de Márcia Amorim Moreira de Azevedo.

Os demais Orixás não entram em transe nos corpos dos iniciados e são cultuados exclusivamente em suas essências, sendo apenas lembrados e referenciados. São eles segundo Verger (2002, 2012) e Prandi (2001):

- a) **Iá Mi Oxorongá** – As Mães ancestrais, donas de todo os conhecimentos e Senhoras do feitiço. São consideradas o grande útero do planeta Terra, sendo representantes da ancestralidade feminina da humanidade.
- b) **Orunmilá** – Patrono da adivinhação, senhor do jogo de *ifá* e de búzios. Responsável pelas consultas aos oráculos, ou seja, a forma pela qual os Orixás respondem os desejos e as vontades.
- c) **Ori** – Representa a cabeça, acompanhando o ser humano ao longo de toda a sua trajetória. Orixá de muito prestígio e importância dentro dos preceitos do Candomblé.

1.3 As casas de Candomblé

Halbwachs (1941) ressalta que não existe memória coletiva que não se desenvolva em um quadro espacial, mostrando a necessidade das comunidades organizarem espaços onde um saber comum possa ser exercido. Os negros africanos também passaram por essa construção coletiva. No Brasil os Orixás são cultuados no *Ilé Axé*, que pode ser traduzido como Casa de Candomblé ou Terreiros, sendo esses espaços representativos da união de diversas localidades africanas. Na África cada território (cidade ou região) realiza o culto a uma determinada divindade, porém em terras brasileiras essa contemplação se moldou de forma diferenciada, uma vez que, essas regiões foram recriadas na Casa de Candomblé. Dessa forma, o culto foi reorganizado em um único espaço, mais limitado e distante do lugar sagrado de origem.

Nessas casas foram montados espaços denominados *Ilé Orisá*, os quartos dos Orixás, que representam os territórios africanos, ou seja, esses aposentos correspondem a uma micro região da África onde uma determinada divindade é cultuada. Os *Ilé Orisá* podem ser instalados no espaço interno ou do lado de fora da construção principal, respeitando a natureza específica de cada divindade (BENISTE, 2001). Cada quarto tem um patrono de uma região, onde são praticados os seus costumes específicos (VERGER, 2002), permitindo que todos os rituais relacionados aos Orixás sejam exercidos num mesmo lugar. É um ambiente

que representa a cultura e o território, que liga a natureza as questões religiosas de culto aos deuses africanos que foram transpostos historicamente para o Brasil a partir da vinda dos negros escravizados. A criação desse espaço religioso promove a ligação da identidade dos afrodescendentes, estabelecendo um profundo resgate cultural através do contato com o idioma, a culinária, as vestimentas e a própria religiosidade ancestral (AZEVEDO; BARROS; MATTA, 2014).

A Casa de Candomblé se coloca como um lugar da lembrança, onde as origens e tradições podem ser celebradas, salvaguardando o conhecimento do mundo natural e da língua ancestral, na qual são entoados cânticos e rezas sagradas. Se mantém exaltando a vida de uma maneira muito peculiar, onde aqueles que praticam a religião podem vivenciar um cenário de mundo comum, com regras específicas de convivência, baseadas no parentesco mítico, no princípio da hierarquia e na iniciação religiosa (BARROS, 2011). É também um espaço de produção e reforço de uma identidade nas terras brasileiras.

1.4 A religiosidade africana do Candomblé e a apropriação da biodiversidade

A vida vegetal é um dos segmentos mais significativos em qualquer tipo de cultura. Dessa forma, as plantas desempenham um importante papel na sua existência material e social e estão sempre presentes no seu cotidiano (SILVA, 2005). Levando em consideração que a história da humanidade está intimamente aliada à domesticação e uso de plantas, o ambiente construído ou reconstruído pelo homem passou a expressar sua cultura (WORSTER, 1991) e as plantas ritualísticas estão incluídas nesse contexto.

A influência de diversas matrizes culturais, tais como a europeia e a indígena nos rituais africanos são marcantes na religiosidade afro-brasileira. Essa interlocução resultou numa (re)significação cultural da matriz original que veio da África. À medida que os negros se fixaram no território brasileiro, desprovidos dos recursos naturais que dispunham em suas regiões, foram aproximando, conhecendo e catalogando os recursos ambientais locais (CAMARGO, 1998). Nesse sentido se apropriaram dessa natureza desconhecida, dando a ela novos significados.

As cerimônias ligadas ao culto dos Orixás utilizam elementos que remetem a uma África mítica, que sobreviveu no imaginário dos africanos e seus descendentes no Brasil, associados aos elementos modificados de outras culturas. Sendo assim, a religião dos Orixás

está vinculada diretamente a natureza e aos fenômenos meteorológicos que a regem, sendo uma reconstrução dos costumes e tradições adaptados à nova realidade vivida por esses povos (COSSARD, 2006; AZEVEDO, BARROS, MATTA, 2014).

No Candomblé, a religião é baseada na cosmovisão africana, onde as divindades e a natureza são um único ser. Nesse sentido, conserva a ideia de que sem a valorização da natureza não há como existir a prática religiosa. Isso mostra o esforço em não perder sua visão cultural através do resgate da identidade africana (PARÉS, 2013). Os Orixás estão ligados a, pelo menos, um dos quatro elementos básicos: terra, água, ar e fogo (BARROS, 2011). Santos (2012) afirma que os dezesseis Orixás mais cultuados nos terreiros Ketu estão vinculados a um dos quatro elementos-compartimentos que conferem a maior organização das comunidades. Esses elementos são emanados dos Orixás, sendo que qualquer forma de degradação da natureza é um desrespeito a essas divindades, além de ser contraditória com a prática litúrgica.

No processo histórico brasileiro os negros realizaram dois importantes mecanismos de adaptação à nova cultura. O primeiro foi transportar o sistema de classificação botânico da África e tentar aplicá-lo na flora local e, o segundo, conhecer as espécies nativas encontradas e usá-las em suas práticas. Sendo assim, as religiões africanas no Brasil procuraram uma nova forma de cultuar seus deuses explorando as plantas desconhecidas e importando as já utilizadas na África e outras regiões do mundo. É um novo modo de usar os recursos naturais para que a cultura e religião não se percam da mesma forma que sua identidade social (ALMEIDA, 2000).

Para o Candomblé o mundo vegetal transcende o conceito ocidental. Sua importância desempenha um papel preponderante em todos os níveis de existência, não se limitando apenas ao uso prático, mas se aprofundando na esfera simbólica da religiosidade. Nas liturgias, os vegetais são fontes de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento. Sem o axé o culto não pode ser realizado (ALMEIDA, 2000).

1.5 As árvores sagradas em diferentes culturas

O culto às árvores é antigo e está presente em diferentes culturas e religiões primordiais. Constitui um arquétipo universal de complexas crenças mitológicas que surgiram independentemente entre vários povos, tendo como símbolo sagrado a representação da

“Árvore Cósmica”. Ela é considerada o eixo do mundo (*Axis Mundi*), a “Árvore da Vida” (ELIADE, 1998), que recebe o alimento do meio imaterial transcendente. Essa simbologia está associada aos processos da fotossíntese e transporte da seiva vegetal, que remete à ligação com a Mãe Terra (mundo físico), de onde retira a água e os alimentos inorgânicos que precisa. Do céu (meio imaterial) capta a energia luminosa invisível para em suas folhas gerar a vida, sob a forma de energia química orgânica, a glicose. A árvore funciona como o meio integrador entre esses dois mundos e transformador dessas diferentes essências, centralizando, ciclando e estabelecendo um meio verticalizado de ascensão ao divino (PONTES, 1998).

A árvore se traduz num símbolo vivo que leva a humanidade ao renascimento e à imortalidade, por dialogar de forma íntima com o céu e a terra, ou seja, entre o meio físico e o sagrado. O arquétipo inclui tanto as de folhas perenes (imortalidade), quanto as de folhas senescentes (regeneração). As árvores sempre verdes, como as oliveiras, ciprestes, cedro e palmeiras, representam a vida eterna e o infinito. Dessa forma, a árvore cria e dá vida, alimentando, protegendo com seus galhos e recriando o espaço sagrado, assim como a mãe que é fecundada, gesta e gera a força vital. O poder feminino associado ao mito neófito da “Árvore da Vida” se refere ao ato sagrado da maternidade, pois ambos dão continuidade à existência através de seus frutos. A partir dos frutos se obtém a força vital, a esperança de superar a morte com a renovação da vida; das folhas e flores a cura para os males; os ramos e troncos servem para fazer o fogo, além da construção de moradias (PONTES, 1998).

Diferentes religiões usam o mito das “Árvores Cósmicas”, “Árvores da Vida”, “Árvores da Imortalidade”, “Árvores da Sabedoria”. No antigo Egito, entre os gregos, nas civilizações asiáticas, africanas, nórdicas, na Índia, na Mesopotâmia, os povos bíblicos, indígenas brasileiros, dentre outros está sempre presente a figura arquetípica da árvore (PONTES, 1998; MARTINS; MARINHO, 2010).

Para os gregos era possível ouvir a voz de Zeus através das árvores, bem como os bosques eram considerados oráculos, onde só era permitida a entrada dos iniciados. No jardim das Hesperíades a árvore com as maçãs de ouro (imortalidade e renovação) foi ofertada pela Mãe Terra a Zeus e Hera quando se casaram (PONTES, 1998). Nas suas crenças mitológicas as Hamadríades são as ninfas que nasciam e viviam dentro das árvores, respondendo pelo destino de suas moradas, premiando e castigando os humanos conforme seu comportamento (MARTINS; MARINHO, 2010). O loureiro (*Laurus nobilis* L.) era venerado pelo seu poder curativo e reconciliador. No antigo Egito o sincômoro (*Ficus sycomorus* L.) representava a morada dos deuses (CARAUTA; DIAZ, 2002).

Os celtas veneravam várias árvores, em especial o salgueiro (*Salix babylonica* L.), considerado uma fonte de inspiração de sonhos, poesias, músicas e encantamentos. Também o carvalho (*Quercus robur* L.), o rei da floresta, que segundo as crenças, facilita a passagem para o mundo espiritual; o teixo (*Taxus baccata* L.) ligado à imortalidade; a aveleira (*Corylus avellana* L.) muito usada em rituais mágicos por sua madeira protetora e seus frutos que simbolizam a sabedoria concentrada; a bétula (*Betula pendula* Roth), a Deusa-Árvore, por se tratar de uma árvore mágica que quebra diversos feitiços, sendo as vassouras feitas com seus ramos para limpar o local das más energias; pilriteiro (*Crataegus monogyna* Jacq.), a morada das fadas, confere proteção psíquica e espiritual; o amieiro (*Alnus glutinosa* (L.) Gaertn.) usado na fabricação de barcos, pois em contato com a água sua madeira escurece e fica rígida, resistente ao apodrecimento. Os guerreiros iam para as batalhas pintados com a seiva vermelha do amieiro, por acreditarem estarem protegidos; das folhas da sorveira (*Sorbus aucuparia* L.) eram feitos incensos e dos frutos e cascas compressas para curar feridas. Nas fogueiras com galhos de sorvas se conjuravam encantamentos (SILVA, 2008).

No Novo Testamento da Bíblia Sagrada é mencionado o costume do Cristo em meditar no Jardim das Oliveiras - Getsêmani (Figura 4) e foi lá onde orou com seus discípulos antes de sofrer a traição de Judas Escariotes e ser martirizado e crucificado no dia seguinte (Lucas 19:29). A oliveira (*Olea europaea* L.) é relacionada como o símbolo do Mediterrâneo. Do fruto se extrai o azeite, o óleo sagrado, que tempera e ilumina. É citada também no Velho Testamento no livro do Genesis em referência à pomba que trás a folha de oliveira para Noé em anúncio ao fim do Dilúvio. Dessa forma, a pomba e a oliveira tornaram-se o símbolo da paz e presente divino.

“[...] Eis que pela tarde ela voltou, trazendo no bico uma folha verde de oliveira. Assim Noé compreendeu que as águas tinham baixado sobre a terra...” Genesis 8:11 (ALMEIDA, 1969, p. 55)

No famoso sermão da montanha Jesus Cristo faz referência à árvore e seus frutos (CARAUTA, 1983):

Uma árvore boa não dá frutos maus, uma árvore má não dá bom fruto. Portanto cada árvore se conhece pelo seu fruto. Não se conhecem figos dos espinheiros, nem se apanham uvas dos abrolhos. O homem bom tira coisas boas do bom tesouro do seu coração e o homem mau tira coisas más do seu mau tesouro, porque a boca fala daquilo de que o coração está cheio. Lucas 6:43-45 (ALMEIDA, 1969, p. 1355)

Figura 4 – Getsêmani, o Jardim das Oliveiras, Vale do Cédron, Jerusalém, Israel



Fonte: Disponível em: <<https://eco4u.wordpress.com/2010/11/06/ongs-pedem-a-militares-israelenses-que-protejam-oliveiras-depalestinos/oliv/>>

Na cultura nórdica o caráter fitolátrico é representado por Yggdrasil (Figura 5), a “Árvore da Vida”, o freixo gigante (*Fraxinus angustifolia* Vahl), que é o mensageiro de Ygg, um dos nomes de Odin. Esse mito da árvore indica os diferentes espaços no qual o mundo estaria dividido. O universo seria um local controlado por deuses e repleto de criaturas mitológicas como elfos, anões, gigantes e serpentes enormes. A árvore é concebida como um vigoroso tronco que suporta todo o Universo, abrigando deuses, homens e seres fantásticos. Yggdrasil é formada por diferentes espaços, totalizando nove sítios distintos: Niflheim (mundo dos mortos); Jotunheim (terra dos gigantes de gelo); Alfheim (terra dos elfos da luz); Muspelsheim (terra do fogo) e Vanaheim (terra dos deuses Vanir). Sob eles está Svartálfar (terra dos elfos escuros) e ainda mais abaixo se encontra o Hellgard (submundo). Ao redor do tronco principal de Yggdrasil está Midgard, a terra central onde vivem os homens e os animais. Por fim seus ramos se estendem até a Asgard, a terra dos deuses nórdicos. Midgard e Asgard estão ligadas pela bifrost (ponte arco íris). Outro simbolismo usado nessa árvore é a serpente Jörmugardr, que representa o início e o fim de tudo, sendo a devoradora do mundo (WILKINSON, 2008).

Figura 5 - Representação de Yggdrasil, a “Árvore Mundo” da cultura nórdica



Fonte: Disponível em: <<http://aluadecaim.blogspot.com.br/2014/03/seidhr-tecnica-do-seidhr-oracular-parte.html>>

Na Austrália os aborígenes consideravam as figueiras como árvores sagradas e evitavam abatê-las. Acreditavam que os espíritos dos seus antepassados habitavam essas árvores. Também na África figueiras são sagradas como *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg, chamada Iroko entre os iorubás (CARAUTA; DIAZ, 2002). A figueira *Ficus citrifolia* Hort. ex Lam. é cultuada no Brasil, em Belém do Pará, como a morada do caboclo Japetequara (CAMARGO, 1988).

Na mitologia indígena brasileira também estão presentes mitos relacionados ao simbolismo das árvores. Apresentam distintos significados, indicando a variedade cultural das tribos. Para os Ticunas, que vivem na Amazônia legal, Colômbia e Peru, são importantes instrumentos de memória coletiva e de relação com a floresta, pois sua presença permite recordar diferentes momentos de suas vidas. O mito da Grande Samaumeira

(*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn.), por exemplo, é relacionado às estórias da criação do mundo, sendo atribuída a essa árvore aspectos figurados de resistência e imortalidade (TICUNA, 2006).

Um ramo indígena dos Yanomâmi, no alto do Rio Toototobi (Roraima), traz em sua mitologia referências à “Árvore dos Cânticos”. Dentro da cosmologia da tribo, essa árvore teria existido em tempos imemoriais no chão em que pisam, mas depois se afastou e hoje está no “peito do céu”. Segundo a simbologia desse povo, a árvore gostava de cantar e dançar, sendo bastante sensível ao canto das mulheres (SMILJANIC, 1999). Entre os Sanumá a “Árvore dos Cânticos” é chamada *hiiti amadi*, sendo que os seres auxiliares que vivem nela (*hekula töpö*) ensinaram aos xamãs os cânticos de cura (GUIMARÃES, 2001).

No “Kuarup” (Figura 6), realizado por índios do Alto Xingu, é feita a despedida dos mortos e encerramento do período de luto. A palavra é de origem tupi e significa “tronco de árvore”. O ritual teve origem no mito sobre a tentativa do Pajé Mavutsinim de ressuscitar seis pessoas mortas. Ele preparou seis troncos de madeira que seriam transformados para terem vida e avisou que naquela noite quem tivesse relações sexuais não deveria sair de casa. Mas foi desobedecido e a partir daquele momento passou a tentar ressuscitar apenas as almas dos mortos. Desde então, os índios libertam essas almas para viverem em outro mundo através da festa anual (SMILJANIC, 1999).

Figura 6 - Troncos do Kuarup, ritual de despedida dos mortos e encerramento do período de luto nas tribos indígenas do Alto Xingu, Brasil



Fonte: Disponível em: <<http://www.significados.com.br/kuarup/>>

No Candomblé as árvores (*igi*) são objetos de culto, sendo tomadas como moradas de espíritos e de Orixás. As de forma e tamanhos notáveis são consideradas sagradas e suas partes (tronco, galhos, folhas, flores e raízes) são aplicadas em usos ritualísticos rotineiros da comunidade. Um exemplo é a confecção de atabaques, os aquidavis (varetas utilizadas para tocar os atabaques) e os “emblemas e representações” utilizados por alguns Orixás (MARTINS; MARINHO, 2010).

Até mesmo os mitos e estórias fantasiosas de ficção modernas fazem alusão a árvores simbólicas como a “Árvore das Almas” ou “Ewua” (Figura 7) do planeta Pandora, que é o eixo central do povo Navi do filme Avatar de James Cameron (2009) (CAMERON; WILHELM; MATHISON, 2010). Essa representação é uma forte alusão à “Árvore Cósmica”, simbolizando o arquétipo materno relacionado à consciência coletiva ligada a natureza.

Figura 7 - Representação da “Árvore das Almas” do filme Avatar de James Cameron (2009)



Fonte: Disponível em: <<http://serieaharpasagrada.blogspot.com.br/2014/03/a-form-new-de-vida-inteligente-plantas.html>>.

No “*Ciclo da Herança*” de Christopher Paolini, a árvore Menoa é uma das maiores e mais antigas da floresta de Du Weldenvarden (floresta dos elfos) em Ellesméra. Guarda o aço de luz que originou a espada Brisingr do herói Eragon, um Cavaleiro de Dragão de Alagaësia. É uma árvore de grande poder e que apresenta consciência, que vem de Linnea, uma elfa que por tristeza amorosa chorou três dias e três noites junto à árvore, se transformando em Menoa (PAOLINI, 2008).

Na série de livros de George R.R. Martin “*As Crônicas de Gelo e Fogo*”, os filhos da floresta, povo que ocupava a terra de Westeros desde a Terra de Sempre Inverno até as praias do Mar de Verão na Era da Aurora, esculpíram os rostos de seus deuses nos troncos da árvore represeiro (Figura 8) para que observassem seus adoradores em devoção. Também permitia que os videntes verdes (os sábios dos filhos da floresta) vissem através dos olhos dos represeiros esculpidos. Muitas dessas árvores foram cortadas pelos primeiros homens que ocuparam e dominaram Westeros na Era dos Heróis para evitar que fossem espionados (MARTIN; GARCIA-JR.; ANTONSSON, 2014).

Figura 8 - Imagem de uma cena da série de TV “A Guerra dos Tronos”, mostrando dois personagens (Osha e Bran) em frente a um represeiro no Bosque Sagrado de Winterfell, Norte de Westeros



Fonte: Disponível em: <<http://winteriscomingfans.activeboard.com/mobile.spark?p=topic&topic=50682742&page=10>>.

No “*Silmarillion*” de J.R.R. Tolkien as duas árvores de Valindor deram luz à terra dos poderes do mundo (Valar), gerando a lua e o sol. O seu período de existência é chamado de Anos das Árvores e estão ligadas ao mito dos elfos: Telperion (árvore de prata) e Laurelion (árvore de ouro) (Figura 9). Na mesma obra é citada a “Árvore Branca de Gondor”, proveniente da fruta roubada de Nimloth por Isildur, considerada o símbolo dos homens (Figura 10) (TOLKIEN, 2002).

Figura 9 - Representação de Laurelion (árvore de ouro) e Telperion (árvore de prata), as árvores dos elfos da obra “*O silmarillion*” de J.R.R. Tolkien (2002)



Fonte: Disponível em: <<https://www.pinterest.com/pin/236298311674946074/>>

Figura 10 - Representação da “Árvore Branca de Gondor” da obra “*O silmarillion*” de J.R.R. Tolkien (2002)



Fonte: Disponível em: <<https://andressaduarte.wordpress.com/category/meus-projetos/>>

Na série de livros do Harry Potter, a escritora inglesa J.K. Rowling criou o salgueiro lutador (Figura 11). Uma árvore plantada pelo Diretor Dumbledore nos terrenos da Escola de Magia e Feitiçaria de Hogwarts, com o intuito de ajudar o menino que foi mordido e transformado em lobisomem, Remus John Lupin. Todas as noites de lua cheia ele utilizava uma passagem secreta por baixo das raízes da árvore para chegar à Casa dos Gritos em Hogsmeade, onde se transformava e permanecia até voltar ao normal. O salgueiro se movimenta e ataca com violência quem se aproxima dele. Apareceu em dois livros da série: “*Harry Potter e a Câmara Secreta*” e “*Harry Potter e o Prisioneiro de Azkaban*” (ROWLING, 2000a; 2000b).

Figura 11 - O salgueiro lutador plantado na Escola de Magia e Feitiçaria de Hogwarts da série de livros do Harry Potter da escritora J.K. Rowling (2000)



Fonte: Disponível em: <<http://ocaldeiraosaltitante.blogspot.com.br/2015/06/mudancas-atraves-dos-filmes-de-harry.html>>

Sendo assim, o mito da árvore como um símbolo sagrado é percebida em diversos segmentos culturais e em épocas distintas da história. Representa a composição do Universo, e nesse aspecto, seus galhos podem estabelecer a conexão com diferentes dimensões, ao passo que a raiz evoca a vinculação com os aspectos mais primitivos e funcionais. Cada cultura apresenta uma diversidade de interpretações do mito relacionadas às tradições religiosas e culturais. Sua função simbólica como veículo de conexão do ser humano com os distintos níveis da existência alimenta a dinâmica universal, possibilitando ascensão a diferentes planos sagrados.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo geral

- Investigar o papel desempenhado pela relação entre as práticas religiosas do Candomblé e a utilização dos recursos ambientais usados para cultuar os Orixás, mostrando que a religião e natureza são indissociáveis.

2.2 Objetivos específicos

- Listar as espécies de árvores sagradas para as casas de Candomblé estudadas, relacionando-as com o simbolismo cultural e socioambiental na prática no culto.
- Discutir o significado simbólico do mito das árvores no Candomblé.
- Identificar a origem geográfica dessas espécies, para verificar a utilização de árvores exóticas e nativas.
- Relacionar a utilização das árvores sagradas com a conservação ambiental.

2.3 Questões norteadoras

- Muitas espécies da flora africana não estão presentes no Brasil, logo para a permanência da prática religiosa foi necessário importá-las da África ou utilizar novas espécies de vegetais similares (re)simbolizando-as.
- Espécies da flora brasileira são utilizadas nos rituais do Candomblé, passando a integrar o rol das árvores sagradas de importância religiosa.

3 METODOLOGIA

3.1 Seleção das casas de Candomblés

Os Candomblés da Nação Ketu foram escolhidos, principalmente por serem populares, tornando-se mais fácil obter as informações para a pesquisa, do que os de outras nações que possuem um número reduzido de casas. São mais acessíveis à pesquisa acadêmica, fato evidenciado pela maior quantidade de trabalhos e livros publicados relacionados a esta Nação.

3.2 Seleção e escolha dos informantes

A amostragem do presente estudo será não-probabilística, na qual os informantes são escolhidos de forma intencional atendendo às características da pesquisa. Esse tipo de amostragem não permite generalizações nas análises dos dados, uma vez que o universo amostral é reduzido. No entanto, se adequa à geração de dados descritivos (ALBUQUERQUE; LUCENA; LINS-NETO, 2010).

Foram selecionadas três Casas de Candomblés que praticam o culto associado à Nação Ketu: *Ilé Oba N`La*, *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo* e *Ilé Asé Atará Magbá*. As duas primeiras casas são do mesmo axé, relacionadas ao *Ilê Iya Omi Asé Iyamasê* (Terreiro do Gantois), localizado no bairro da Federação, Salvador (BA). O contato inicial com essas casas foi feito através de uma praticante do culto que é Egbomi (irmã mais velha, pois completou o ciclo de obrigações na religião) do *Ilé Oba N`La*. A terceira está ligada a outro axé tradicional, o *Ilé Asé Opo Afonjá*, situado no bairro de São Gonçalo do Retiro, Salvador (BA). O contato com essa casa ocorreu diretamente entre o pesquisador e a Iyalorixá (Mãe de Santo) do terreiro.

A escolha dos informantes é uma etapa importante do processo de pesquisa, pois acarreta na qualidade da informação em relação aos aspectos de sua validade e confiabilidade. A validade da informação trata da veracidade do conhecimento apresentado e a confiabilidade responde pela densidade dessa informação (BABBIE, 2003). Sendo assim, as entrevistas foram realizadas com as Iyalorixás das casas devido à notoriedade e apropriação dos

conhecimentos acerca da religiosidade que possuem. Optou-se por identificá-las pelos respectivos nomes nas citações no texto.

3.2.1 Casa de Candomblé Ilé Asé Oba N`La (Casa do Rei das Alturas)

O Candomblé *Ilé Oba N`La* está situado na cidade do Rio de Janeiro no bairro de Vila Valqueire (Figura 12). É liderado pela Iyalorixá Edelzuita de Lourdes Santos de Oliveira, conhecida como Mãe Edelzuita de Oxaguiã, nascida na cidade de Salvador no ano de 1933 (Figura 13). Mãe Edelzuita tem 81 anos e recebeu o cargo de Iyalorixá em 24 de março de 1944, 71 anos atrás.

A Iyalorixá dessa casa é bacharel em Direito e atua em diversos segmentos em defesa das religiões de matriz africana, combate ao racismo e intolerância religiosa, sendo uma ativista do movimento cultural afro-brasileiro. Preside o Instituto Nacional e Órgão Supremo Sacerdotal da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INAEOSSTECAB). Lidera no município do Rio de Janeiro o evento cultural Lavagem do Bonfim, na Igreja do Senhor do Bonfim em São Cristovão.

Figura 12 - Casa de Candomblé *Ilé Oba N`La*, Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ



Fonte: BARROS, 2014.

Figura 13 - Mãe Edelzuita de Oxaguiã, Iyalorixá da Casa de Candomblé *Ilé Oba N'La*



Fonte: SOUZA, 2014.

3.2.2 Casa de Candomblé Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo (Casa da Mãe d'Água e Rei de Oyió)

O Candomblé *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo* está localizado no município de São Gonçalo, no bairro de Sacramento, sendo a comunidade presidida por Márcia Dória Pereira, nascida na cidade do Rio de Janeiro (Figura 14). Mãe Márcia de Oxum foi iniciada na religião em 1968, aos 10 anos de idade no Terreiro do Gantois em Salvador, Bahia. É uma importante liderança religiosa em São Gonçalo, de onde é conselheira de cultura. Organiza todo ano no domingo seguinte após o dia dois de fevereiro a Festa de Iemanjá, usando para confecção das oferendas para a Rainha do Mar somente material biodegradável. É fundadora do projeto “Matrizes que Fazem”, que tem como objetivo resgatar a memória dos terreiros de Candomblé, combate ao racismo e valorização da cultura afro-brasileira.

Figura 14 - Casa de Candomblé *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo*, Sacramento, São Gonçalo, RJ



Fonte: Disponível em: <<http://ancestralidadeafricana.org.br>>

3.2.3 Casa de Candomblé Ilé Asé Atará Magbá (Casa dos Vivos e dos Mortos)

O terreiro *Ilé Asé Atará Magbá* está situado no município de Duque de Caxias, no bairro de Santa Cruz da Serra (Figura 15). É conduzido por Gisèle Omindarewa Cossard, francesa, nascida no Marrocos em 1923 (Figura 16). A denominação dessa casa foi sugestão de Pierre Verger, amigo da Iyalorixá.

Figura 15 - a) Casa de Candomblé *Ilé Asé Atará Magbá*, Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias, RJ; b) Terreiro; c) Cozinha



Fonte: BARROS, 2015.

A Sr^a Cossard viveu por oito anos na África, no Camarões e no Tchad (sul do Saara). Veio para o Brasil acompanhando seu marido, nomeado conselheiro cultural na embaixada da França no Rio de Janeiro. Estabeleceu contato com as tradições afro-brasileiras através de um amigo, o Sr. Abdias Nascimento, fundador do Teatro Experimental do Negro. Mãe Omindarewa foi iniciada no Candomblé da Nação Angola em junho de 1960 por Joãozinho da Goméia, que presidia um terreiro em Duque de Caxias. Retornou a França em 1963, voltando ao Brasil apenas em 1972, no cargo de conselheira pedagógica do Serviço Cultural Francês. Com a morte do seu Babalorixá, passou a integrar em 1973 o *Ilé Asé Opó Aganju*, chefiada por Balbino Daniel de Paula, cuja matriz religiosa pertence ao *Ilé Asé Opó Afonjá*, um dos mais antigos terreiros da Bahia. A partir daí se transferiu da Nação Angola para Ketu. Depois de iniciada visitou na África a Nigéria e o Benin, para aprimorar seus conhecimentos. É antropóloga de formação e defendeu em 1970 a Tese de Doutorado em Antropologia sobre o Candomblé de Angola no Brasil, na Universidade de Sorbonne (Paris, França). Publicou muitos textos e livros, entre eles, “*Awô – O Mistério dos Orixás*” (COSSARD, 2006; DION, 2011).

Figura 16 - Mãe Gisèle Omindarewa Cossard



Fonte: BARROS, 2015.

3.3 Pesquisa Etnobotânica

Para realização da pesquisa etnobotânica é necessário que cada informante tenha concordado com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice A). Esse documento visa proteger a autonomia dos informantes, no qual atestam estar cientes acerca da pesquisa que estão participando (OLIVEIRA; PIMENTEL; VIEIRA, 2010). O TCLE foi lido para cada informante, esclarecendo que o mesmo não é obrigado a participar da pesquisa e que pode desistir de responder as perguntas sem trazer nenhum prejuízo ou mal estar. Também é destacado que o trabalho não tem nenhum objetivo financeiro no uso de seu conhecimento e sua imagem. Além disso, os resultados serão repassados aos mesmos e só serão usados para comunicação com outros pesquisadores e publicação em revistas científicas relacionadas ao tema.

Com o acordo estabelecido entre as partes o trabalho teve início, sendo o corpo documental registrado no diário de campo. Esse diário é confeccionado como parte metodológica do trabalho e nele foram registrados os acontecimentos pertinentes ao longo da pesquisa, assim como percepções, observações e as reflexões que surgem a partir das atividades desenvolvidas. Neves (2006) reitera que neste registro as informações devem receber um tratamento mais minucioso acerca dos acontecimentos ocorridos ao longo dos campos, ressaltando as impressões subjetivas e sentimentos destes acontecimentos. Foram registradas também observações teóricas, que permitiram aprofundar e detalhar os assuntos da pesquisa.

3.3.1 Coleta dos dados

Na pesquisa etnobotânica a observação direta foi empregada como ferramenta que possibilitou perceber as nuances sociais dos grupos estudados, a partir das observações e registros livres dos episódios presenciados durante a pesquisa de campo. Para Albuquerque e Lucena (2004) a observação direta é considerada uma versão da observação participante, porém não necessita de um grau de envolvimento maior com os informantes. Essa metodologia é dividida em três etapas consecutivas e dependentes: a) Seleção e definição de problemas. Nessa etapa o pesquisador busca os problemas e conceitos que favorecem a

organização estrutural do objeto de estudo; b) Controle da frequência e da distribuição dos fenômenos. O pesquisador elenca quais são os assuntos mais relevantes para o foco principal da pesquisa e c) Construção de modelos. Na etapa final o observador busca significados no seu corpo de informações obtidas ao longo das observações.

Para coleta dos dados foram realizadas entrevistas com diferentes níveis de organização estrutural, visando buscar um conjunto de informações mais completo. Cada informante foi submetido a entrevistas não-estruturadas, na qual é permitido ao entrevistado decidir pela forma de construir a resposta. Nessa modalidade a entrevista flui da forma mais aberta possível, buscando uma aproximação maior entre o informante e o pesquisador (LAVILLE; DIONNE, 1999). Também foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas, pois apresentam grande flexibilidade, permitindo uma aproximação mais profunda de elementos que possam emergir durante a entrevista. Sendo assim, foi preparado um roteiro com perguntas principais sobre o assunto da pesquisa (Apêndice B), que foram complementadas por outras questões peculiares às circunstâncias momentâneas à entrevista, na qual surgiram informações de forma mais livre (MANZINI, 1990/1991). A entrevista semi-estruturada tem como característica indagações simples que são apoiadas em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema central do estudo. Os questionamentos dão origem a novas hipóteses surgidas a partir das respostas dos informantes (TRIVIÑOS, 1987).

Com base nesses aspectos duas técnicas foram aplicadas para corroborar os dados e buscar semelhanças entre os grupos estudados: a informação cruzada e a informação repetida. A informação cruzada é um método qualitativo que consiste em submeter a outros informantes o conhecimento fornecido (MONTENEGRO, 2001). A técnica de informação repetida é uma metodologia controle, que leva em consideração o fator temporal, onde as indagações feitas são realizadas após um espaço de tempo a esse mesmo informante inicial (ALBUQUERQUE; LUCENA, 2004).

As entrevistas foram registradas em gravador MP4 player modelo Philips GoGear, tablete, sendo os dados também anotados no diário de campo. Todas as falas gravadas foram transcritas para análise dos dados etnobotânicos.

3.3.2 Pesquisa botânica

As espécies arbóreas citadas nas entrevistas e presentes nas Casas de Candomblés visitadas foram coletadas apenas com a permissão das Iyalorixás responsáveis pelo terreiro. Caso isso não tenha sido possível, o material testemunho foi obtido em outros locais, onde as espécies estavam presentes. Foram obtidas amostras férteis segundo técnicas usuais em botânica (MORI et al., 1985; GUEDES-BRUNI et al., 2002). As espécies que foram observadas estéreis durante todo o período de estudo ou que não se encontravam plantadas nos terreiros, porém reconhecidas taxonomicamente, foram incluídas na listagem assinaladas com um asterisco.

O material fértil (flor e/ou fruto) coletado foi herborizado e seco em estufa a 60°C. As espécies foram identificadas através de bibliografia especializada, consultas aos herbários da Faculdade de Formação de Professores da UERJ (RFFP) e Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro (RB), além do contato com os especialistas das famílias. A listagem florística foi organizada segundo o APG III (2009) e Souza e Lorenzi (2012). A grafia e a atualização de informações concernentes aos nomes das espécies foram confirmadas com auxílio dos bancos de dados disponíveis na *internet* (LISTA DE ESPÉCIES DA FLORA DO BRASIL, 2015; THE PLANT LIST, 2015). O material testemunho foi depositado no herbário RFFP, com duplicatas no RB.

Os dados sobre a origem geográfica e forma de utilização das plantas basearam-se em bibliografia especializada (CARAUTA; DIAZ, 2002; LORENZI, 2000; LORENZI; SOUZA, 2001; LORENZI et al., 2006; LORENZI; MATOS, 2008; AZEVEDO, 2011; LORENZI et al., 2013).

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

4.1 Sistema de classificação botânica dos cultos de matriz africana

A religião dos Orixás está vinculada diretamente à natureza e aos fenômenos meteorológicos que regem a religião. O Candomblé e o meio ambiente encontram-se tão unidos que não é possível haver culto sem a presença dos elementos naturais. Sendo assim, o mundo vegetal ligado à religiosidade foi categorizado de uma forma própria pelos praticantes da fé.

O sistema de classificação das plantas nos Candomblés Jêje-Nagô é bastante complexo, embora seu papel nos rituais afro-brasileiros seja constantemente enfatizado por diversos estudiosos. Pouco foi escrito e estudado de forma sistemática, cabendo destacar os trabalhos de Barros (1993; 2011), Barros e Napoleão (2009), Camargo (1988; 1998), Albuquerque (1997), Voeks (1997) e Verger (2009). Santos (2012) afirma que os dezesseis Orixás mais cultuados nos terreiros Ketu estão vinculados a um dos quatro elementos-compartimentos. Sendo assim, o mundo vegetal foi dividido pelos Orixás nos quatro elementos básicos: terra, água, ar e fogo.

As folhas são classificadas em quatro compartimentos: as *ewé afééfé* (folhas do ar), *ewé omi* (folhas da água), *ewé inón* (folhas do fogo) e as *ewé ilê* ou *ewé igbo* (folhas da terra ou da floresta). As árvores também são contempladas nesta categoria, pois suas folhas estão ligadas a um dos quatro elementos-base (BARROS, 2011). Essas são sagradas e associadas à moradia de suas divindades, adquirindo respeito e importância na visão dada à natureza (LODY, 1992). Mostram o espaço como um lugar sagrado, ou seja, as árvores são consideradas moradas de espíritos e dos Orixás.

O critério que classifica os vegetais nos quatro grupos respeita a relação que o Orixá possui com o elemento da natureza do qual a planta faz parte (Tabela 1). Por exemplo, as folhas atribuídas a Omulu, ligado ao elemento terra, fazem parte das *ewé ilê*; as folhas atribuídas a Xangô se inserem nas *ewé inón*, pois seu culto está ligado ao elemento fogo.

Tabela 1 - Classificação das folhas em relação aos Orixás correspondentes e aos elementos da natureza que estão associados

ORIXÁS	ELEMENTOS DA NATUREZA	FOLHA (EWÉ)
Euá	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Exu	Fogo	<i>Ewé Inón</i>
Iemanjá	Água	<i>Ewé Omi</i>
Iroko	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Logum- Edé	Terra / Água	<i>Ewé Igbo / Ewé Omi</i>
Nanã	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Obá	Fogo	<i>Ewé Inón</i>
Ogum	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Omolu	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Ossaim	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Oxalá	Ar / Água	<i>Ewé Afééfé / Ewé Omi</i>
Oxóssi	Terra	<i>Ewé Igbo</i>
Oxum	Água	<i>Ewé Omi</i>
Oxumarê	Terra / Ar	<i>Ewé Igbo / Ewé Afééfé</i>
Oyá	Fogo	<i>Ewé Inón</i>
Xangô	Fogo	<i>Ewé Inón</i>

Fonte: O autor, 2015.

Barros (2011) mostra que existem outros critérios de classificação em relação aos vegetais. As folhas podem ser divididas também em *ewé apa ò tún* (folhas da direita) e as *ewé apa ò sí* (folhas da esquerda). Esse par de opostos indica uma classificação secundária, pois para os nagôs o lado direito representa o masculino e o lado esquerdo o feminino. A condição para que uma folha seja masculina ou feminina é dada pela sua forma. As de formato alongado/fálico caracterizam o elemento masculino, já as mais arredondadas determinam o elemento feminino, fazendo uma alusão à forma uterina (BARROS, 1993).

Os iorubás na África e os adeptos do Candomblé no Brasil apresentam ainda um sistema de classificação secundário para organização dos vegetais. As plantas são separadas em dois grupos que incluem: *gún* (folhas de excitação) e *èrò* (folhas de calma). Essa categorização dá equilíbrio às misturas vegetais quando bem dosadas de acordo com a situação de cada indivíduo. As plantas consideradas *gún* estão ligadas ao compartimento fogo

ou terra, enquanto que as *èrò* relacionam-se com os da água ou ar (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

Esse sistema de classificação é transmitido entre os iniciados através da oralidade, um aspecto relevante para preservação das tradições ancestrais. Durante os anos de escravidão, as comunidades negras sofreram um intenso massacre cultural, sendo impedidas de exercer seus costumes e crenças. A busca de alternativas foi necessária para conviver com a nova realidade em que se encontravam. A solução para salvar esses costumes para as gerações futuras veio através da transmissão do conhecimento pela oralidade. Tudo que foi preservado sobre as divindades chegou até os dias atuais passando de geração a geração (BENISTE, 2001).

No Candomblé de Ketu, o processo de iniciação dura sete anos, neste período o iniciado poderá conviver e aprender a liturgia com todos os seus segredos. Após este tempo, o iniciado será considerado um Egbomi, que significa irmão mais velho, e terá a capacidade e compromisso de passar adiante seu conhecimento para os novos iniciados.

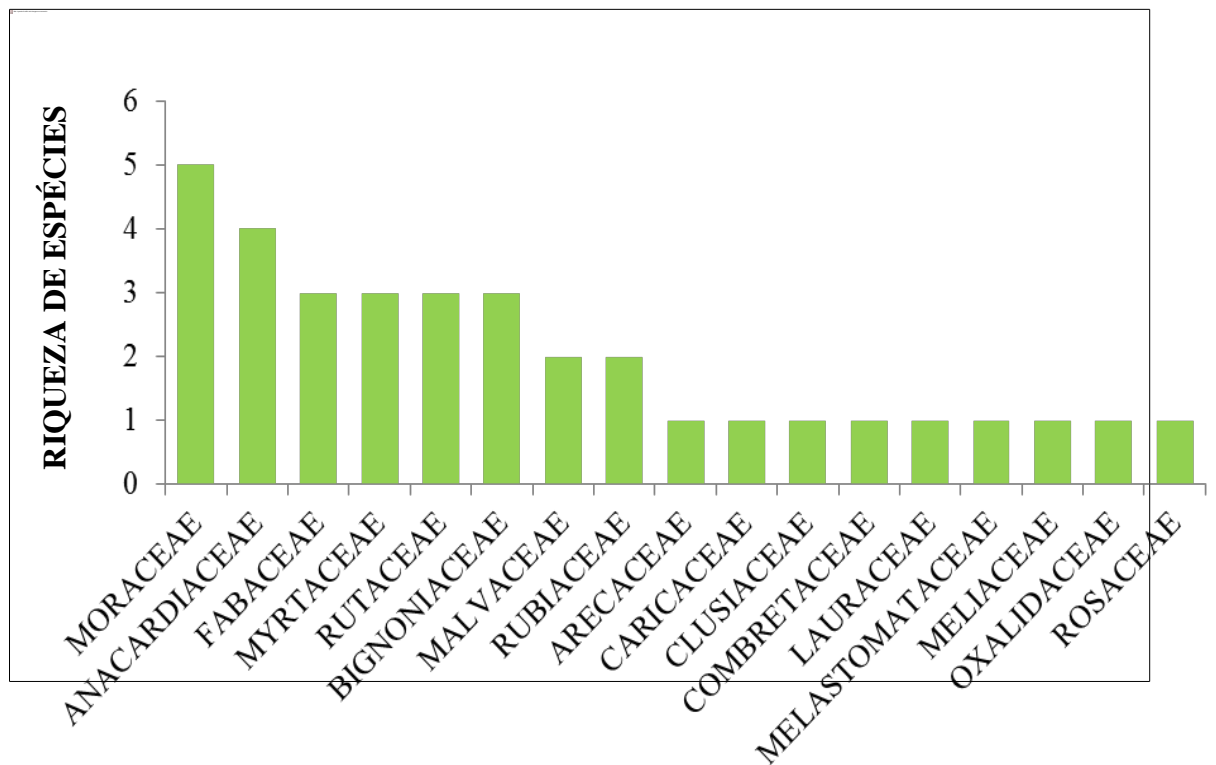
A palavra tem força, seja ela cantada ou falada, possui o poder de atribuir o axé, ou seja, a força necessária para o bom desenvolvimento de qualquer atividade. Verger (2002) evidencia isso ao dizer que a língua iorubá é oral, tendo sido grafada no papel pela primeira vez apenas no século XIX. Dessa forma, a escrita não exerce um papel marcante no culto. A língua iorubá é tonal, sendo necessário “cantar” suas palavras para se expressar, ressaltando a importância da oralidade.

Isto fica muito evidente no culto às folhas, pois essas possuem um poder sobrenatural, constituindo um elemento indispensável a qualquer atividade do culto. Há uma expressão em iorubá que traduz tal obrigatoriedade para os adeptos de Candomblé: *kò si ewé kò si òrìsà* (sem folha não há Orixá). Uma folha ao ser colhida ou comprada em erveiros representa apenas um objeto simples, sem o poder do Orixá. Para que essa folha passe a ser um objeto sacralizado, precisa passar por encantamentos, sendo estes realizados através da entoação dos *korin ewé* (cânticos sagrados de folhas). Estes têm a função de preparar e instrumentalizar a folha para o culto. Os *korin ewé* corroboram o valor que a oralidade representa dentro do campo religioso

4.2 As árvores sagradas do Candomblé de ketu

A pesquisa apresentou 32 etnoespécies, dividida em 34 espécies botânicas, totalizando 16 famílias botânicas. A diferença apresentada entre o número de etnoespécies e o de espécies botânicas deve-se a Iroko que está relacionado a três espécies botânicas: *Ficus elliotiana* S. Moore, *Ficus gomelleira* Kunth e a *Ficus nymphaefolia* Miller (Tabela 2). As famílias mais bem representadas são Moraceae (5 spp.) e Anacardiaceae (4 spp.).

Gráfico 1 - Riqueza de espécies distribuídas nas famílias botânicas de plantas arbóreas ritualísticas citadas nas entrevistas nas Casas de Candomblé estudadas



Fonte: O autor, 2015.

Tabela 2 - Relação das etnoespécies das plantas citadas nas entrevistas realizadas nas Casas de Candomblés estudadas

FAMÍLIAS	NOME CIENTÍFICO	NOME IORUBÁ	NOME POPULAR	NÚMERO DO COLETOR	ORIGEM	ESTADOS DE OCORRÊNCIA NO BRASIL
ANACARDIACEAE	<i>Anacardium occidentale</i> L.		Cajueiro	Amorim 46	Brasil	Todos
	<i>Mangifera indica</i> L.	Òró òyimbó	Mangueira	Amorim 34	Ásia	
	<i>Schinus terebinthifolia</i> Raddi	Àjóbí pupá	Aroeira	Amorim 27	Brasil	Todos
	<i>Spondias mombin</i> L.	Igí ìyeyè / okinkán	Cajazeiro	Amorim 30	Brasil	Todos
ARECACEAE	<i>Cocos nucifera</i> L.	Àgbon	Coqueiro	Amorim 49	Ásia	
BIGNONIACEAE	<i>Crescentia cujete</i> L.	Igbá	Cabaceira	Amorim 50	América Central	
	<i>Newbouldia laevis</i> (P. Beauv.) Seem.	Akòko	Acoco	Amorim 62	África	
	<i>Sparattosperma leucanthum</i> (Vell.) K. Schum.		Cinco-chagas	Amorim 61	Brasil	Todos
CARICACEAE	<i>Carica papaya</i> L.		Mamoeiro	Amorim 43	América Central	
CLUSIACEAE	<i>Garcinia kola</i> Heckel	Orógbó	Orobo	Amorim 51	África	
COMBRETACEAE	<i>Terminalia catappa</i> L.		Amendoeira	Amorim 42	África	
FABACEAE	<i>Delonix regia</i> (Hook.) Raf.	Igi bèrèkè	Flanboyant	Amorim 28	África	
	<i>Caesalpinia echinata</i> Lam.		Pau-brasil	Amorim 38	Brasil	Todos
	<i>Tamarindus indica</i> L.	Àjàgbaó	Tamarineiro	Amorim 48	África e Ásia	
MALVACEAE	<i>Adansonia digitata</i> L.	Osè	Baobá	Amorim 53	África	
	<i>Cola acuminata</i> (P. Beauv.) Schott & Endl.	Obì	Noz-de-cola	Amorim 39	África	RJ
MELASTOMATACEAE	<i>Tibouchina granulosa</i> (Desr.) Cogn.		Quaresmeira	Amorim 32	Brasil	RJ
MELIACEAE	<i>Guarea guidonia</i> (L.) Sleumer	Ìpèsán	Carrapeteira	Amorim 31	Brasil	Todos menos AP-PI- RN-SC-RS

MORACEAE	<i>Artocarpus heterophyllus</i> Lam.	Apáòká	Jaqueira	Amorim 36	Ásia	Todos Todos menos DF- RN AC-AM-AP- PA-RO-RR- BA-CE-PB-RN- GO-MT- ES-RJ
	<i>Ficus elliotiana</i> S. Moore			Amorim 55	Brasil	
	<i>Ficus gomelleira</i> Kunth	Ìrókò	Figueira	Amorim 60	Brasil	
<i>Ficus nymphaeifolia</i> Miller	Amorim 54			Brasil		
MYRTACEAE	<i>Morus nigra</i> L.	Isan	Amoreira	Amorim 56	Ásia	
	<i>Eugenia uniflora</i> L.	Ítà	Pitangueira	Amorim 40,41	Brasil	
	<i>Plinia cauliflora</i> (Mart.) Kausel			Jaboticabeira	Amorim 57	Brasil
	<i>Psidium guajava</i> L.		Goiabeira	Amorim 35	Brasil	
OXALIDACEAE	<i>Averrhoa carambola</i> L.		Carambola	Amorim 37	Ásia	
ROSACEAE	<i>Malus domestica</i> Borkh.		Macieira	Amorim 58	Ásia	
RUBIACEAE	<i>Coffea arabica</i> L.		Cafeeiro	Amorim 47	África	
RUTACEAE	<i>Genipa americana</i> L.	Bujè	Jenipapeiro	Amorim 33	Brasil	Todos
	<i>Citrus × aurantium</i> L.		Laranjeira	Amorim 59	Ásia	
	<i>Citrus limon</i> (L.) Osbeck		Limoeiro	Amorim 44	Ásia	
	<i>Citrus reticulata</i> Blanco		Tangerina	Amorim 45	Ásia	

No Candomblé as árvores podem ser veneradas e cultuadas de forma diferenciada na prática ritualística, representando uma manifestação de fitolatria. A árvore em si não é uma divindade e para tornar-se objeto de culto é necessário cumprir determinadas práticas rituais para que um Orixá passe a habitar na planta e seja cultuado nela. Após as oferendas e sacrifícios, a árvore deixa de ser um mero vegetal e passa a ser a morada-templo do Orixá escolhido. Para representar sua sacralidade passa a ser adornada como tal utilizando-se grandes laços de panos brancos ou coloridos, os *ojás* (Figura 17), amarrados em seus galhos e troncos. Outro traço marcante desse adorno é a prática de hastear bandeiras brancas na copa das árvores, marcando que naquele espaço existe a marca do sagrado. Junto as suas gigantescas raízes expostas são colocadas oferendas: alimentos, recipientes com água e sacrifícios votivos. Dessa forma, a planta passa a ser considerada um espaço para realização de qualquer prática ritual consagrada ao Orixá.

Figura 17 - *Ojá* no coqueiro (*Cocos nucifera* L.) sacralizado do Ilé Oba N'La, Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ



Fonte: Barros, 2014.

Na prática litúrgica e cultural do Candomblé percebem-se que nas casas estudadas as árvores são referenciadas por duas formas distintas de fazer referência ao símbolo das árvores. Na primeira interpretação esta aparece como um objeto sagrado, sem que haja uma especificação qualquer acerca de seu nome ou espécie. Esse caráter mais abrangente para descrever a importância das árvores para o culto é observado nas passagens a seguir:

O axé matriz. Porque eu digo que minha casa, a casa de tia Edelzuita são os braços de uma árvore que a gente precisa regar sempre a sua raiz, que é o Gantois. Porque uma árvore não existe se a raiz dela não é forte.”

“Se escuta muito dizer é Candomblé Raiz, ou seja, é Candomblé Matriz e quando falam isso é se referindo a grande árvore matriz que sustenta o Candomblé.

Iyá Márcia D`Oxum

Nesses trechos pode-se interpretar a figura da “Árvore Matriz”, relacionando esta ao termo muito difundido, o “Candomblé Matriz”. Podendo ser compreendido como o Candomblé que originou vários outros terreiros e estes sendo considerados galhos dessa árvore primordial. Tanto o *Ilé Oba N`la* quanto o *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo* são espaços comandados por filhas do *Ilé Iyá Omin Asé Iya Mase*, o Terreiro do Gantois, e que levam consigo toda uma gama de conhecimentos, interpretações e vivências de sua matriz. Em sua fala a Iyá Márcia D`Oxum ratifica a sua origem, assim como a Iyá Edelzuita de Oxaguiã, mostrando suas casas como um prosseguimento desse axé tradicional.

Nas entrevistas realizadas chamou atenção outra passagem acerca do simbolismo não específico das árvores que está relacionada aos *abikus*. Kileuy e Oxaguiã (2014) mostram que para a sociedade iorubá os *abikus* são espíritos infantis que vivem em uma sociedade, o *Egbé Orum*, e que combinam antes do seu nascimento o momento de retornarem ao *Orum*. Para os *abikus* esse retorno é desejado e programado como uma forma de voltar ao seu mundo o mais rápido possível.

Abi é nascer e Iku é a morte, ou seja, os nascidos, os sobreviventes da morte é que são os *abikus*.

Uma mulher grávida não deve parar embaixo da sombra de uma árvore ao meio-dia ou a meia-noite. Porque eles habitam o corpo das árvores e é nesses horários que eles têm permissão para sair.

Iyá Márcia D`Oxum

O trecho acima expõe a relação que existe entre as árvores e o *abikus*, sendo a árvore considerada sem nenhuma especificidade, ou seja, não se sabe em quais os espíritos podem ter escolhido para exercer sua morada. Dessa forma, esta simbologia se manifesta em sua totalidade.

Na segunda interpretação as árvores são apresentadas numa lógica mais detalhada, com uma abordagem mais distinta, sendo a informação ou aprendizagem relacionada a um vegetal específico. Essa visão é evidenciada quando são apresentadas algumas árvores específicas para alguns Orixás ou divindades. Como o exemplo do pau-brasil (*Caesalpinia echinata* Lam.).

“O pau-brasil pode ser utilizado quando se quer invocar Ossaim, Oxóssi ou invocar os Caboclos, porque ele é uma planta nativa da terra”.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Figura 18 - Pau-brasil (*Caesalpinia echinata* Lam. - Fabaceae) da Casa de Candomblé *Ilé Oba N'La*, Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ, mostrado pela Iyá Edelzuita de Oxaguiã



Fonte: SOUZA, 2014.

O pau-brasil plantado no *Ila Oba N'la* (Figura 18) é utilizado pela Iyalorixá quando deseja “invocar”, ou seja, chamar pelo Orixá ou entidade, recorrendo a árvore como elo para que consiga atingir, de forma mais contundente, a energia das divindades. É interessante destacar a utilização de uma árvore nativa da Mata Atlântica brasileira, para recorrer aos espíritos dos caboclos, que são entidades cultuadas de forma abrangente na Umbanda e em algumas Nações do Candomblé. Os caboclos são representados como espíritos de antigos índios que habitaram as florestas brasileiras, possuindo fortes relações com elas.

Nos simbolismos associados às *igis* (árvores) muitas vezes são escolhidas árvores imponentes e de grande porte para os propósitos ritualísticos como: *òróyìnbó* (*Mangifera indica* L. – mangueira), que é consagrada ao Orixá Ogum, sendo suas folhas muito utilizadas em dias de festa para enfeitar o chão do terreiro com o objetivo de tirar maus fluidos. O *apáòkà* (*Artocarpus heterophyllus* Lam. – jaqueira) é consagrado a diversos Orixás, representando uma divindade fitomórfica considerada mãe do Orixá Odé. O cajá-mirim,

igûyeyè (*Spondias mombin* L. -) é a primeira árvore que Olorum plantou no mundo e por ela se tem grande respeito no Candomblé. O *obì* (*Cola acuminata* (P. Beauv.) Schott & Endl.) tem os frutos consagrados a Orunmilá, o Orixá da adivinhação, sendo esses lançados sobre um prato branco de modo que a posição em que caem dão uma resposta a quem os consulta. O *àjóbì* (*Schinus terebinthifolia* Raddi) é uma árvore dedicada ao Orixá Ossain, suas folhas e galhos são utilizados para enfeitar e vestir essa divindade em dias de festa.

Outro aspecto ressaltado sobre as árvores é a relação da coloração das flores ligadas às características de alguns Orixás. Quanto a essa simbologia foram citados dois exemplos. O primeiro foi a quaresmeira (*Tibouchina granulosa* (Desr.) Cogn), árvore que possui flores lilases, estando essa cor associada diretamente ao Orixá feminino Nanã. Seus galhos com flores podem ser utilizados para ornamentar e enfeitar o barracão em dias de festa dedicada a esse Orixá.

“A quaresmeira é a árvore que tem flor lilás, tudo dentro da religião do Orixá que for nessa cor está ligado a Nanã.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

O segundo exemplo é o flamboyant (*Delonix regia* (Hook.) Raf.) com suas flores de vermelho intenso, sendo essa associada a Euá, Oyá e Xangô, divindades que gostam de usar essa cor em suas vestimentas e utensílios. Essa árvore é ligada diretamente a estas divindades.

“O flamboyant com todo esse vermelho só pode pertencer para quem gosta dessa cor: Oyá, Euá e Xangô.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Barros e Napoleão (2009) observaram que as flores dessa árvore nos Candomblés brasileiros são colocadas sobre os assentamentos de Oyá. Cabrera (1992) relata que seus frutos pintados de vermelho são utilizados como instrumento sonoro para chamar Oyá.

A amendoeira (*Terminalia catappa* L.) é outra espécie que apresentou um caráter bem específico quanto ao seu uso, estando relacionada à *Oyá Igbalé* (uma das qualidades de Oyá, ligada aos espíritos). Seu uso é associado à limpeza de ambientes, retirando dele energias malélicas que podem prejudicar o respectivo espaço. É plantada na frente das casas com o mesmo objetivo.

“A amendoeira ela é de Balé. A amendoeira plantada na sua porta ela pega toda energia negativa, quando dá seis horas ela desprende. Toda energia ruim que iria para sua casa ela segura e libera as dezoito horas.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

A amendoeira apresenta um sentido protetor, uma vez que possui a capacidade de blindar os ambientes, fazendo com que estes não fiquem sujeitos a entrada de energias ruins dentro do contexto litúrgico do Candomblé. Barros e Napoleão (2009) mostram que suas folhas secas podem ser utilizadas no preparo de defumadores para afastar as influências negativas.

4.3 O mito da árvore mundo – *Igi Olorum*

Nas culturas africanas baseadas na oralidade, o mito agrega reflexões filosóficas, incorporando valores morais e culturais, que não são recontados como uma simples narrativa. Ao invés disso, esses mitos são atrelados à prática religiosa e retransmitidos as gerações dentro da rotina sagrada.

A oralidade e a mitologia constituem elementos que favorecem a construção das relações entre a sociedade e o sagrado, relacionando a interpretação do mundo às formas de viver. Ao serem repetidos e recontados, funcionam como mecanismos cosmológicos para o entendimento de aspectos da sociedade: o natural, o econômico, o político e o social. Dessa maneira, o conhecimento e a tradição não são armazenados na forma escrita e nos arquivos, mas revividos e realimentados permanentemente. A informação é transmitida através da palavra, sendo esta atuante e condutora do poder do *àse* (axé). O conhecimento é vivo e dinâmico, guardado pelos indivíduos mais sábios de uma geração, constituindo uma sabedoria iniciática, ou seja, o saber deve ser difundido entre os adeptos que passaram pelas obrigações de iniciação na religião dos Orixás (SANTOS, 2012).

A cultura iorubana, em específico, teve uma marcante oralidade em sua tradição religiosa, na qual os mitos e a memória coletiva desempenharam notório papel-chave na compreensão de suas realidades históricas. Durante muito tempo, as interpretações da tradição oral foram as principais referências de conhecimentos acerca da trajetória dos iorubás no tempo e no espaço. Parte desse complexo mitológico foi preservado nos países que receberam a diáspora africana, especialmente no Brasil.

Na língua usada por esse povo, mito é designado pela palavra nagô *itán*, que são os contos, as histórias de tempos imemoriais, mitos e lendas provenientes da cultura iorubá. Nos *itán* são descritos oralmente passagens da existência dos Orixás, seus feitos e sua estória de

vida, sendo transmitidos entre as gerações através da recitação. Esses mitos vêm sendo (re)significados na prática religiosa do Candomblé no Brasil. O historiador Mircea Eliade (1998) considera que:

Ao recitar os mitos, reintegra-se aquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se consequentemente contemporânea, de certo modo dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou heróis. (ELIADE, 1998, p. 21)

Os *itàn* fazem parte de um sistema de poemas orais denominados *Ifá*, representantes de uma fonte de sabedoria oracular de caráter divinatório. Esses poemas formam os chamados versos de *Ifá*, que contêm um conjunto de 256 signos, os *odù*, que são informações provenientes do mundo sobrenatural e que comandam o destino. Para cada *odù* existem diferentes estórias, designadas *ese*, ou seja, o caminho, cujo conteúdo é interpretado e revelado ao *Bàbáláwo* (Babalaô), os sacerdotes masculinos do culto a Orunmilá. A principal função desses sacerdotes é desvendar, através dos oráculos, a vontade dos Deuses e entidades sobrenaturais, usando o jogo de *Ifá*. Além dos poemas, usam também diversas outras formas de narrativas do repertório mítico da sociedade iorubá (SANTOS, 2001; COSSARD, 2006; SANTOS, 2012).

Os conhecimentos e saberes que permeiam o ambiente religioso são restritos, sendo seu compartilhamento parcimonioso, produtos de um merecimento e das demonstrações de capacidade intelectual em aprender. É necessário ser inteligente e ter boa memória para compreender e internalizar os fundamentos sagrados para interpretação oracular. Dessa forma, são necessários muitos anos de estudo sobre a dinâmica da coletividade social e ritual, sendo os Babalaôs pessoas mais velhas. Para Foucault (1996), os sacerdotes de *Ifá* na África constituem uma “sociedade de discurso”, sendo de sua responsabilidade não só conservar ou produzir os discursos, mas também fazê-los circular em um espaço fechado e distribuí-los somente segundo regras estritas.

Dentre as várias narrativas descritas nos *odù*, destaca-se o *itàn àtowódówó*, que conta as estórias dos mitos cosmogônicos que revelam o processo de criação do mundo e a separação entre o *Òrun* (mundo sobrenatural) e o *Àiyé* (mundo terreno). Os iorubás entendem que a existência é mantida em dois planos ou níveis distintos o *Àiyé* e o *Òrun*. O primeiro pode ser descrito como a parte física da existência, o concreto, espaço em que habitam os seres naturais chamados de *aráyé* ou *ará-àiyé*, ou seja, a humanidade, os animais, vegetais e minerais. O segundo é o nível do sobrenatural, apresentado em uma concepção bastante abstrata, que remete a um lugar distante, imenso e infinito habitado pelos *ará-òrun*, entidades

sobrenaturais. Esse espaço é transcendente e não pode ser tocado, sendo concebido pelo infinito (SANTOS, 2001; SANTOS, 2012).

Os relatos míticos contidos nos *itàn* indicam a comunicação entre as forças do mundo dos homens e do mundo sobrenatural, referente aos tempos em que os deuses coabitavam com a humanidade no espaço terrestre. Revelam os acontecimentos de tempos imemoriais, quando esses deuses instauraram a ordem a partir do caos inicial do surgimento do mundo. Do ponto de vista do Candomblé, a trama de relações pautadas na oralidade estabelece os espaços imanente (*Àiyé*) e transcendente (*Òrun*), desdobrando-se em múltiplas instâncias entre a humanidade e seus ancestrais, entidades e forças do mundo sobrenatural. Nesse sentido, o *itàn àtowódówó* apresenta a simbologia da “Árvore Mundo”, que promove a conexão entre o mundo sobrenatural e o material, sendo considerada a sustentação entre esses dois espaços distintos. A representação dessa conectividade aparece de forma diferenciada nos *itàn*, uma vez que, em um dado momento, o símbolo remete à ideia de uma coluna que perpassaria esses espaços, *òpó-îrun oun àiyé* (o pilar que liga o *Àiyé* ao *Òrun*). Em outra representação a árvore mundo (*uwín ámunrí*) é uma corrente, onde os elos unem os dois espaços (SANTOS, 2012).

A simbologia da árvore está intimamente ligada ao mito da criação do mundo, sendo essa alegoria uma das mais notórias para as culturas arcaicas. Os mitos e o pensamento mágico-religioso iorubano têm na árvore um de seus temas recorrentes. Na sua cosmogonia, elas estão associadas à *ìgbá iwà ñû* (o tempo quando a existência sobreveio), sendo numerosos os mitos que iniciam com “...numa época em que o homem adorava árvores...” (SANTOS, 2012).

Para Eliade (1996) a “Árvore Mundo” é chamada de “*Axis Mundi*” ou “Árvore Cósmica” e ainda “pilar da Terra”, cuja função é conectar as diversas regiões do cosmo. Dessa forma, faz a comunicação entre o céu e a terra. A simbologia está intrinsicamente ligada às partes do vegetal, com as raízes em contato com a terra representando o vínculo com o *Àiyé* e a copa o espaço sagrado do *Òrun*. O tronco verticalizado funciona como o elo, possibilitando a conexão indissociável entre esses compartimentos mitológicos, cumprindo um papel fundamental no processo de manutenção da vida e do equilíbrio da coletividade. A figura da árvore marca essa relação, como mostra Pontes (1998):

A figura da árvore que se ergue para o etéreo, é assim, desde a eternidade, o instrumento privilegiado da porta das alturas, já que na sua verticalidade, no seu dinamismo ascendente- firme, inabalável, sécurisant- ela significa o poder da transcendência, a dinâmica verticalizante que é própria de toda a simbólica e que se consubstancia no desejo de ultrapassar os limites, de possuir o infinito, de expandir o espírito.(PONTES, 1998, p. 209).

Na África a referência à “Árvore Mundo” é feita ao *akòko* (*Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem.) (Figura 19), que é empregada no culto a Ossaim, Xangô e Ogun. Essa espécie foi introduzida no Brasil com fins ritualísticos, sendo utilizada nas cerimônias de iniciação no *àgbo* (infusão preparada com ervas sagradas para os banhos dos iniciados, independente de qual seja seu Orixá) e debaixo das esteiras dos iaôs (iniciados que ainda não completaram o ciclo litúrgico de obrigações de sete anos). Além disso, as folhas forram o chão dos barracões em dias de festividades (BARROS; NAPOLEÃO, 2009; KILEUY; OXAGUIÃ, 2014), como observado no presente estudo na festa do *Orukó* (festa do dia do nome do Orixá na iniciação da iaô) no *Ilé Asé Atará Magbá* em Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias (RJ) em março de 2015.

Figura 19 – “Árvore Mundo” *akòko* (*Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem. – Bignoniaceae). a) Aspecto geral com um ramo florido; b) Detalhe da inflorescência; c) Detalhe do fruto



Fonte: a) <https://www.flickr.com/photos/karlgercens/7211857956/in/photostream/>
 b) http://www.virboga.de/Newbouldia_laevis.htm
 c) https://toptropicals.com/catalog/uid/newbouldia_laevis.htm

Na mitologia iorubana os *itàn* descrevem o *Òrun* como um lugar formado por nove espaços distintos, porém unidos através da “Árvore Mundo”, constituindo um todo. São quatro acima, quatro abaixo e o do meio é a terra, que liga as duas metades indivisíveis de uma cabaça (inferior e superior) (SANTOS, 2001; SANTOS, 2012). O mito da cabaça será discutido no item 4.4 do presente estudo.

Seu tronco ritual é chamado de *òpákòko*, considerado um assentamento consagrado onde são invocados os ancestrais. A patrona dos mortos e ancestrais é uma das qualidades de Oyá, denominada *Oyá Ìgbàlè*, que recebe o título de Iansã (forma abreviada do *oriki Iyá-mesan-òrun* - a mãe dos nove Oruns). Também pode ser chamada de *Alákòko*, ou seja, a senhora do *òpákòko* (SANTOS, 2012).

Os nove espaços do *Òrun* segundo Santos (2012) são:

Òrun Alààfia - Espaço de paz e tranquilidade, reservado para pessoas de temperamento brando, índole pacífica, bondosas e pacatas;

Òrun Funfun - Espaço para os inocentes, espíritos de crianças, de pureza de sentimentos e intenções;

Òrun Bàbá Eni - Espaço para os grandes sacerdotes e sacerdotisas, Babalorixás, Iyalorixás, Ogans Ekedes, enfim, espaço para todos os que possuem tempo e responsabilidade dentro do culto afro;

Òrun Afèfé - Local de oportunidades, de correção para os espíritos com possibilidades de reencarnação para voltar ao *Àiyé*;

Òrun Ìsolù ou Àsàlù - Local de julgamento por Olodumarè para decidir qual dos respectivos Oruns o espírito será conduzido;

Òrun Àpáàdì - Reservado para espíritos impossíveis de serem reparados;

Òrun Rere - Espaço para aqueles que foram bons durante a vida;

Òrun Burukú - Espaço ruim para as pessoas más;

Òrun Marè - Espaço para aqueles que têm autoridade absoluta sobre tudo que há no *Òrun* e no *Àiyé*; para os absolutamente perfeitos, os supremos em qualidades e feitos. Reservado à Olodumarè e todos os Orixás e divindades.

Também no cristianismo são referenciados os planos indicados como inferiores, muitas vezes associados a zonas infernais, os intermediários que realçam o aspecto terreno e superiores que indicam os ambientes celestiais. A concepção católica cristã ainda compreende a existência de outros “territórios” como o purgatório ou o limbo (ELIADE, 1998). O purgatório seria um local intermediário onde as almas pecadoras passam um tempo até a expiação das faltas cometidas em vida, para transcenderem ao céu (AUGRAS, 2012).

4.4 Ìtán de Ìyàmi – Òsòróngà (O mito da minha mãe Oxorongá)

As Senhoras dos Pássaros da Noite – Quando se pronuncia o nome de Iyá-Mi Osorongá, quem estiver sentado deve-se levantar, quem estiver de pé fará uma reverência, pois se trata de temível Orixá, a quem se deve apreço e acatamento. (AMADO, 1986, p. 32)

No livro “*Mitologia dos Orixás*”, Prandi (2001) reúne uma série de *ítán* e um desses apresenta o mito das *Iyá Mi Oxorongá*, divindades que constituem o poder coletivo feminino, sendo consideradas a representação da força mítica da mulher, manifestada na possibilidade de gerar filhos e povoar o mundo. Segundo a Iyá Márcia D`Oxum, as *Iyá Mi* estão ligadas ao genital feminino, enquanto Exu ao masculino. Em sua fala abaixo, destaca a complexidade dessas feiticeiras.

“... é uma das formas mais complexas entidades, forma feminina da lua, das mulheres e que das entranhas delas vêm tudo para o mundo.”

Iyá Márcia D`Oxum

Na primeira parte do *ítán* das *Iyá Mi Oxorongá* apresentado abaixo, destaca-se o papel das feiticeiras como mulheres impiedosas, que viveram tudo que há pra viver.

...Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos
 As Iá Mi Oxorongá são as nossas mães primeiras,
 raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
 São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
 As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.
 São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.
 São as temidas Ajés, mulheres impiedosas.
 As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.
 As Iá Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida,
 para o bem e para o mal, no começo e no fim.
 Não escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.
 O poder de seu feitiço é grande, é terrível.
 Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé,
 que é a força poderosa e benfazeja dos orixás,
 única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá.

(PRANDI, 2001, p. 348)

As *Iyá Mi* são as Mães Ancestrais que originaram a humanidade e tem o domínio de decidir sobre a vida de seus filhos, seu direito de nascer ou não. Por isso são tratadas como senhoras da vida, mas também como senhoras da morte, que é a consequência da vida. Cultuar as *Iyá Mi* é cultuar os antepassados, uma vez que os mortos seriam os mediadores entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Esses teriam o papel de acessar a orientação e o

poder, no entanto, a morte em si não o habilita a se tornar um ancestral. É preciso apresentar valores morais e distinção social em vida para serem aptos a orientar seus descendentes (PRANDI, 2001). Iyalodê é o cargo litúrgico responsável pelo culto nas Casas de Candomblé, estando associada à sacerdotisa das feiticeiras, que distribui o axé destas para a comunidade (D'OBALUAYÊ, 2013).

Todos os indivíduos devem suas vidas as *Iyá Mi*, materializadas e sacralizadas na figura materna (RIBEIRO, 1996b). Representam as entidades genitoras ancestrais, pois guardam o segredo da criação, sendo seu maior fundamento expressado na capacidade de dar a vida (D'OBALUAYÊ, 2013). Dessa forma, sintetizam a alma de todas as mulheres juntas, com o poder das grandes mães manifestado nos Orixás femininos (Iabás) ligados a Oxum, Oyá, Obá, Euá, Nanã e Iemanjá (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Também são conhecidas na prática litúrgica por outros nomes como: *Iyá Mi Agba* – minhas Mães Ancestrais, ratificando a ideia em torno da atemporalidade do seu culto; *Iyá Mi Ajé* – a palavra *ajé* significa feiticeira, evidenciando sua relação com a prática de feitiços e sortilégios; *Iyá Mi Odu* – relaciona o poder feminino à *Odùduwà*, também conhecida como *Odùà*, outra personagem mitológica da cultura iorubá. Representa o Orixá feminino ligado a *Igbá-Odu*, a cabaça da existência, vinculada a mitologia de criação do *Àiyé* (Terra) e de onde surgiu a humanidade (D'OBALUAYÊ, 2013). Santos (2012) diz:

Odùà é a representação deificada das Iya-Mi, a representação coletiva das Mães Ancestrais e o princípio feminino de onde tudo se origina. Assim, Odú corresponde a Obàtálà ou Òrisàlá, que é o princípio masculino. (SANTOS, 2012, p. 111)

Odùduwà e *Obàtálà* referem-se à relação entre os arquétipos feminino e masculino, a partir dos qual a vida foi concebida. Esses conceitos e divindades são simbolizados pela cabaça ritual (*Igba Odu*), que representa o universo (SANTOS, 2012; OXALÁ, 2014). O culto das *Iyá Mi*, o mais antigo das mulheres, também é feito na cabaça, fruto da árvore cabaceira (*Crescentia cujete* L. - Bignoniaceae) (Figura 20), cuja forma arredondada remete ao ventre da mãe (BARROS, 2010). Essa espécie é originária da América tropical e Antilhas (LORENZI et al., 2003), porém Barros e Napoleão (2009) atestam que pode ser encontrada na África.

Figura 20 - Cabaceira (*Crescentia cujete* L. – Bignoniaceae). a) Aspecto geral da árvore; b) Ilustração de *Odùduwà* segurando o *Igba Odu*, a cabaça da existência; c) Fruto da cabaceira



Fonte: a) http://www.flickriver.com/photos/tony_rodd/tags/bignoniaceae/; b) Ilustração de Leonardo Carvalho (OXALÁ, 2014); c) http://www.discover-tt.net/general_info/flora_tobago_origins_uses/c.html.

Na mitologia iorubá, a cabaceira tem um destaque importante, uma vez que seus frutos são ricamente simbólicos em alguns aspectos do culto. O formato da cabaça está associado à representação perfeita do mundo, quando o *Òrun* e o *Àiyé* ainda permaneciam ligados, pois nos primórdios não existia a separação entre esses espaços (BARROS; NAPOLEÃO, 2009). A cabaça também estabelece a união do masculino, representado pela parte superior do fruto ligada a *Obàtálà*, o *Òrun*, com a sua parte inferior ligada ao feminino e a *Odùduwà*, o *Àiyé*. O contato entre essas partes estabelece o equilíbrio do universo. A interação entre os poderes masculino e feminino permite a manutenção harmônica do universo e a continuação da existência desses dois níveis fundamentais (SANTOS, 2012; D’OBALUAYÊ, 2013).

A cabaceira também simboliza o útero da mulher, relacionado diretamente à representação do nascimento da humanidade, como chama atenção a Iyá Gisèle Omindarewá:

“A cabaça representa o útero do mundo, de suas entranhas foi que nasceu toda a humanidade.”

Iyá Gisèle Omindarewá

As *Iyá Mi* também são conhecidas como *Ajés* (Feiticeiras) como apresentado no *itán*. O mito das Velhas Feiticeiras está relacionado à percepção africana de que o ganho de conhecimento e a sabedoria só vêm com a idade, ou seja, com a experiência de vida. Assim, as Mães Ancestrais são atemporais por entenderem os segredos da vida, podendo manipular através da magia o nascimento e a morte (PRANDI, 2001). Não é possível controlar as *Iyá Mi*, uma vez que é preciso que seu poder flua livremente no mundo e cumpra o seu papel nutridor (SANTOS, 2001).

Para Verger (2002), a feitiçaria é pensada em algumas culturas como um aspecto antissocial, entretanto, na sociedade iorubá tradicional, as *Ajés* não são malquistas e compõem um suporte essencial para a comunidade. Furta-se falar mal delas claramente, pois possuem uma força agressiva e perigosa. É preciso ter para com elas comportamentos prudentes e reservados, pois não há quem resista aos seus ebós (obrigação litúrgica) fatais. Todo cuidado é pouco com essas feiticeiras, pois elas exigem o máximo de respeito. Esse mesmo autor apresenta as *Iyá Mi* dessa forma:

Iyami, divindade decaída, nossa mãe chamada Odu quando vem ao mundo com poder sobre os orixás simbolizado por eyé (pássaro) ela se torna eleyé (proprietária do poder do pássaro). Recebe também uma cabaça (imagem do mundo e repositório de seu poderio). Tendo abusado desse poder perde a cabaça para Orixalá – seu companheiro masculino que veio ao mundo ao mesmo tempo em que ela. Ele exercerá o poder, mas ela conservará o controle. (VERGER, 1994, p.16)

O *itán* também coloca as *Iyá Mi* com o título de *Eleyé* (Senhoras dos Pássaros), abordando sua relação com as aves noturnas e de rapina. Através de seus pássaros transmitem o axé, tornando-se detentoras e condutoras dessa energia sobrenatural (PRANDI, 2001) (Figura 21). A Iyá Márcia D'Oxum cita no trecho a seguir essas aves:

“São representadas pela coruja, que em iorubá é chamada de Iwin, as aves noturnas e as aves de rapina são ligadas as Iyá Mi, como as águias e os gaviões.”

Iyá Márcia D'Oxum

O termo Oxorongá vem do nome de um pássaro africano que emite um som gutural e simboliza as *Iyá Mi*. É possível observar os pássaros aos seus pés e sobre suas mãos. Eles são os agentes do poder das *Iyá Mi*, devido sua capacidade de locomoção rápida, o que os torna instrumentos perfeitos para transportar a desgraça ou a felicidade. Permitem as feiticeiras viajarem livremente entre os mundos material e espiritual. A coruja também é um de seus pássaros, que pousa suavemente nos tetos das casas e silenciosamente leva os feitiços até seus destinos. "Se ela diz que é pra matar, eles matam, se ela diz pra levar os intestinos de alguém, levarão" (SANTOS, 2008).

Na segunda parte do *itán* foi descrito o apreço que as *Iyá Mi* possuem por determinadas árvores, assim como o aspecto simbólico que cada uma exerce sobre elas. Os versos estão divididos para facilitar a discussão de cada árvore, estando o *itán* descrito de forma completa no anexo deste trabalho.

Figura 21 - Ilustração que representa a cabaceira (*Crescentia cujete* L. – Bignoniaceae) com as *Iyá Mi* pousadas e simbolizadas na forma de pássaros segurando suas cabaças (o útero da humanidade)



Fonte: Ilustração de Pedro Rafael (PRANDI, 2001)

...Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores.
 As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do orobô.
 Se Iá Mi está na árvore do orobô e pensa em alguém,
 este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na Terra.

(PRANDI, 2001, p. 348/349)

De início a narrativa trata da forte ligação que as *Iyá Mi* possuem com as *igis* (árvores), se abrigando na copa delas na forma de pássaros, onde podem observar os acontecimentos. Barros e Napoleão (2009) colocam que esse mito de *Ifá* relata que dentre as árvores sobre as quais pousaram as feiticeiras em forma de pássaros negros, o orobozeiro foi a primeira, porém logo se retiraram dela, pois ali não encontravam a sorte esperada.

A árvore do orobô (*Garcinia kola* Heckel - Clusiaceae) é originária da África, sendo sua presença bastante difundida entre os participantes do Candomblé. Suas sementes são utilizadas em jogos divinatórios, assim como a obi, a cebola e os quatro búzios. Pode ser empregado ralado e misturado em oferendas para Xangô e Ogum com objetivo de obter prosperidade. Utilizado em obrigações litúrgicas como o *borí* (dar comida ao *orí* – cabeça), ou seja, realizar uma obrigação onde a cabeça da pessoa recebe diversas oferendas, além de ser empregado também nos rituais de iniciação (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

O orobô exerce uma ligação direta com a vida e somente é utilizado nesse sentido. Seu uso está relacionado a Xangô, que é o Orixá que representa a quentura, ou seja, o fogo sagrado que mantém acesa a chama da vida. Kileuy e Oxaguiã (2014) afirmam que se dependesse de Xangô, não haveria a morte e se ele pudesse daria vida eterna aos homens. Devido a isso, esse Orixá é idolatrado pelas pessoas que querem afastar a morte dos seus caminhos. No entanto, a *Iyá Edelzuita* de Oxaguiã afirma que qualquer outro Orixá pode usar a semente do orobô.

“...O orobô serve muito para a vida, também é fruto sagrado. É específico de Xangô, mas qualquer um que queira aceitar orobô: Omolu, Oxóssi, porque o orobô é protetor da vida.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

“...As *Iá Mi Oxorongá* fizeram sua segunda morada na copa da araticuna-da-areia. Se *Iá Mi* está na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém, Tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído.”
(PRANDI, 2001, p. 349)

Verger (2009) faz algumas referências a araticuna-da-areia (*Annona senegalensis* Pers.), uma espécie de origem africana que foi introduzida no Brasil. O simbolismo da araticuna-da-areia entre os iorubás aponta para um vegetal utilizado para atrair prosperidade e proteção. Embora, seu uso não tenha sido citado em entrevistas com as Casas de Candomblé participantes da pesquisa é necessário discutir a simbologia dessa planta.

Os iorubás fazem treze usos distintos para a araticuna-da-areia, que estão relacionados com as receitas e trabalhos mágicos realizados com plantas pelos Babalaôs nos 256 signos ou *odus de Ifá* (VERGER, 2009) que são:

- Do *odú Ogbèògúndá* - “Trabalho para acalmar alguém possuído por Xangô” (p. 292-293);
- Do *odú Òfúnìwòrì* - “Trabalho para ter boa caça” (p. 334-335);
- Do *odú Òfúnméjì* - “Trabalho para dominar alguém” (p. 344-345);
- Do *odú Èjiogbè* - “Trabalho para conseguir muita riqueza” (p. 356-357) e “trabalho para fazer a chuva parar” (p. 396-397);
- Do *odú Okànrànméjì* - “Trabalho para prender um louco” (p. 382-383);
- Do *odú Okànrànìretè* - “Trabalho para pegar um ladrão” (p. 398-399);
- Do *odú Okànrànòtúrá* - “Trabalho para conseguir descansar” (p. 398-399);
- Do *odú Ìwòrìdòyékú* - “Proteção contra agressão” (p. 432-433);
- Do *odú Ìrùèkùn* - “Proteção para prender um louco” (p. 440-441);
- Do *odú Òséogbè* - “Proteção contra picada de cobra” (p. 446-447);
- Do *odú Okànrànìwòrì* - “Proteção contra animais selvagens” (p. 448-449);
- Do *odú Ògúndáogbè* - “Proteção contra ladrões” (p. 460-461).

“...As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá.
Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém,
Tudo que é o do sagrado dessa pessoa lhe será conferido.”
(PRANDI, 2001, p. 349)

O baobá (*Adansonia digitata* L. - Malvaceae) também é uma árvore africana reverenciada nas Casas de Candomblé estudadas pelo seu porte e imponência, que dá ideia de fartura como mostra o *itán* acima. Segundo as Iyás entrevistadas, essa árvore indica a resistência do negro à escravidão no passado e, na atualidade, ao preconceito racial. Simboliza a passagem da vida desde tempos imemoriais, em alusão a longevidade dessa espécie, como destacado na fala abaixo.

Os velhos baobás africanos, presentes na Terra há tanto tempo, nos fazem lembrar da força. Mesmo em tempos de seca, seu tronco permanece repleto de omi (água), ou seja, repleto de vida. Os antigos baobás são olhos e testemunhas de tempos imemoriais.

Iyá Edelzuita de Oxaguã

A menção ao tempo de vida do baobá reitera a ideia de ganho de sabedoria com o passar dos anos. No *itán* das *Iyá Mi* percebe-se o apreço que essas feiticeiras possuem em relação à árvore que escolheram para pousar (Figura 22), talvez por conta de sua imponente material no *Àiyé*. Está presente nas lembranças do povo de santo, mostrando um valor simbólico forte dentro do culto, mesmo sem sua presença física no Brasil. A questão fisiológica da retenção de água é lembrada e apreciada nos rituais, pois o *omi* (água) é um dos quatro elementos básicos da religião.

...As Iá Mi fizeram sua quarta parada
no pé de Iroko, a gameleira-branca.
Se Iá Mi está no pé de Iroko e pensa em alguém,
Essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar.
(PRANDI, 2001, p. 349)

Esses versos marcam a passagem das *Iyá Mi* pelos galhos do Orixá Iroko (*Ficus* spp. – Moraceae). Martins e Marinho (2010) mostram uma nova (re)significação desse *itán*, pois segundo os autores:

...se nos encontrases no Iroko, estaremos meditando, meditando, meditando, pensando muito sobre o que fazer. Iroko vai nos ajudar na meditação. Pode ser que sim, pode ser que não; pode ser que não, pode ser que sim... Sim ou não? Talvez.”(MARTINS; MARINHO, 2010, p.145)

Figura 22 - Representação das *Iyá Mi* pousadas no baobá (*Adansonia digitata* L. – Malvaceae)



Fonte: Disponível em: <<http://arquivo.geledes.org.br/geledes/gelede/170-o-que-e-gelede/10322-baoba-arvore-simbolo-fundamental-das-culturas-africanas-tradicionais>>

Os trechos do *itàn* referenciados em Prandi (2001) e Martins e Marinho (2010) apresentam versões diferentes para a mesma passagem com Iroko, mostrando que essas histórias baseadas na mitologia iorubá sofreram modificações. Podem-se entender essas mudanças de sentido como parte do processo de transmissão de conhecimento através da oralidade, o que leva a novas significações. No *itàn* contado nas duas versões a centralidade da história permanece intacta, reconhecendo que as *Iyá Mi* pousaram na forma de pássaros em sete árvores distintas e que em três delas promoveram atos benéficos, em três apresentaram seu lado colérico e em uma árvore apresentou a ponderação, podendo realizar tanto o bem quanto o mal.

Iroko é apresentado como um espírito que mora nas árvores utilizando sua magia para o bem e para o mal. Ajuda as mulheres a conceberem e também aparece como irmão das *Ajés* e de *Ogboí* (a mulher comum), tendo a função de juiz entre a disputa das duas irmãs (SANTOS, 2008). Esse Orixá e sua indissociável relação com as árvores será discutido num item à parte (4.6), por conta da sua importância nos rituais de Candomblé.

“...As Iá Mi fizeram sua quinta residência nos galhos do pé de Apaocá.
Se Iá Mi está nos galhos do Apaocá e pensa em alguém,
rapidamente essa pessoa será morta.”
(PRANDI, 2001, p. 349)

Nessa quinta passagem, o *itàn* mostra a preferência das *Iyá Mi* pelos galhos do Apaoká (*Artocarpus heterophyllus* Lam. - Moraceae), a jaqueira, além do caráter impiedoso das *Ajés*. Podem-se fazer os assentamentos das *Iyá Mi* junto às grandes árvores, como a jaqueira, sendo esses enterrados, mostrando sua relação com os ancestrais e representando o ventre da mãe (SANTOS, 2008).

A *Iyá Gisèle Omindarewá* comenta na fala abaixo a relação direta que existe entre as *Iyá Mi* e a jaqueira, destacando que o vínculo e o apreço por essa árvore é antigo. Além de ressaltar o respeito dedicado a Apaoká e sua relação com as *Iyá Mi*, que possuem um caráter vingativo e irado. Essa característica também é destacada, pois pode ser utilizada para retirar ou atrair de acordo com a vontade das feiticeiras.

...Ainda mais moradia das *Iyá Mi* que são as Mães Primordiais, elas são muito antigas. Não há um Orixá que se aproxima sem respeito. Você faz oferendas pra elas. É considerado como uma perigosa entidade.

...Eles usam a jaqueira dentro do mato. Mas uma jaqueira sacralizada é especialmente, como vou dizer, respeitada. Você faz oferenda, você faz matança, você faz trabalho, pra tirar a maldade ou chamar a maldade.

Iyá Gisèle Omindarewá

A Apaoká é uma árvore de valor distinto dentro da liturgia iorubá e devido a sua importância também será apresentado de forma separada no item 4.5.

...As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira
Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém,
Tudo o que ela quiser poderá fazer,
Pode trazer a felicidade ou a infelicidade.

Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer,
se elas tiverem na copa da cajazeira,
elas o farão,
porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder.

Podem mesmo ir rapidamente ao Além, se quiserem,
quando estão nos galhos da cajazeira.
Porque é dessa árvore que vem o poder das Iá mi
e não é qualquer pessoa
que pode manter-se em cima da cajazeira.
(PRANDI, 2001, p. 349)

A cajazeira possui o nome litúrgico de *Okinkán* e *Igí Ìyeye*, sendo uma árvore frondosa de grande prestígio nos terreiros de Candomblé. Esse *itán* apresenta a cajazeira com forte poder mágico, pois é a fonte do poder das *Iyá Mi*, relacionada à grandiosidade de seus galhos que abrigam muitas aves e frutos que lembram os úteros (SANTOS, 2008). No Brasil o culto é praticado com uma espécie nativa da América tropical, o cajá-mirim (*Spondias mombin* L. - Anacardiaceae). Essa espécie tem larga distribuição geográfica nessa região e no Brasil ocorre desde a região Amazônica até o Rio de Janeiro (LORENZI, 2000).

“A cajazeira é um fruto sagrado... A cajazeira é a primeira planta que Deus plantou no mundo, chama-se Okiká.”

“... Deus que plantou, mas como eu posso saber do mistério dele? É a primeira fruta plantada por Ele.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Essa fala mostra a relevância do fruto da cajazeira na prática litúrgica, sendo seu plantio uma iniciativa do próprio *Olórun* (o dono do *Òrun*, ou seja, Deus). Porém não deixa claro o porquê da escolha dessa árvore, mostrando um simbolismo muito forte acerca dos mistérios que envolvem a religião dos Orixás.

“...As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira.
Se Iá Mi está na figueira e alguém lhe suplica o perdão,
Essa pessoa será perdoada pela Iá Mi.”
(PRANDI, 2001, p. 349)

A sétima e última árvore que as *Iyá Mi* escolheram foi a figueira (*Ficus* spp. - Moraceae). Existe um fascínio explícito dos praticantes do Candomblé pelas figueiras. O próprio *itán* revela o respeito que as *Iyá Mi* têm por essa árvore, uma vez que ao pousar sobre seus galhos semeou a aceitação do perdão. O uso ritualístico e simbólico da figueira também será desenvolvido num item a parte (4.6).

Os *itán* apresentados refletem vários aspectos ligados às divindades denominadas *Iyá Mi*, mostrando sua capacidade de fazer o bem e o mal, relacionando esse posicionamento a sua permanência em árvores sagradas que contemplam toda a vasta mitologia dos deuses africanos. Essa estória representa muito bem a riqueza simbólica que as árvores detêm dentro

do aspecto religioso e social no Candomblé. Sendo assim, percebe-se que os mitos são repletos de imagens e símbolos, que se apresentam em fundamentos específicos nas ações cotidianas individuais e coletivas da comunidade. A importância dos significados dessas árvores é demonstrada na fala da Iyá Edelzuita de Oxaguiã ao se referir a Iroko. Esse relato, trás para seu cotidiano o respeito e a devoção que a árvore de Iroko inspira, ressaltando o que a sua simbologia representa para ela e sua tradição.

As árvores tem vida! Você não queira me imaginar quando eu vejo um galho dessas plantas quebrado. Eu não gosto que quebre. Às vezes eu tenho que mandar podar, mas com o pesar no meu coração. Se eu tivesse espaço eu deixava ele a vontade, tomando conta do pedaço.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Roger Bastide em duas obras distintas “*Imagens do nordeste místico em branco e preto*” (1945) e em “Candomblé da Bahia” (2001) faz alusão ao interdito de tocar em uma árvore consagrada ao Orixá Iroko.

Alguns terreiros possuem igualmente uma árvore sagrada que é vestida, enfeitada de fitas, coberta de tecidos, rodeada por um círculo mágico – a gameleira que os ‘nagôs’ chamam de Iroko e os ‘gêges’ de Loko; se se cortasse um ramo dessa árvore brotaria sangue, pois nesse caso a árvore é um deus. (BASTIDE, 1945)

A fitolatria fetichista entre os afro-brasileiros está representada em primeira linha, (...) Irôco é preparada como fetiche, a quem tributam as homenagens do culto. Irôco, preparada, não pode ser tocada por ninguém. Torna-se sagrada, tabu. Se a cortarem, correrá sangue em lugar de seiva e será fulminado aquele que o fizer. (BASTIDE, 2001).

As descrições de Bastide (1945; 2001) marcam o vínculo direto da árvore com a divindade. Nesse caso, o vegetal não se apresenta somente como objeto ritualístico que irá promover a ligação com o sagrado e sim, como a marca existencial do Orixá no terreiro. Ao cortar um galho brotaria sangue, evidenciando a característica de presença corporal que esse simbolismo representa.

A letra da cantiga abaixo ressalta a relação de Iroko ao culto das *Iyá Mi* através da menção da presença dos pássaros das mães feiticeiras. A passagem do Iroko não semeado é atribuída à origem divina do Orixá, uma vez que a árvore não deve ser plantada, mas sim disseminada pelos pássaros, como assim deseja a divindade. Sua sombra fornece refúgio e abrigo, contudo o povo de santo chama atenção que não se deve ficar sob sua copa à noite, pois ali se reúnem as feiticeiras, nem ao meio dia, por ser nessa hora refúgio de Exu (BARROS, 2011).

E Irókó í korò o
 O igi eiyè ti t'èmi
 O igi eiyè kò gbó jò
 O Irókó í korò o
 A e igi eiyè ti t'èmi
 O igi eiyè Irókó
 A Irókó akin dègùn
 Ye a Irókó í korò o
 A ye igi eiyè ti t'èmi
 O igi eiyè kò gbó jò
 A Irókó akin dègùn
 Akin dègùn, akin dègùn
 A Irókó akin dègùn.

Iroko não semeado
 Árvore de pássaro meu
 Árvore de pássaro meu não recebeu chuva
 Ah! Iroko poderoso refúgio
 Iroko não semeado
 Árvore de pássaro meu
 Oh! Árvore de pássaro, Iroko
 Ah! Iroko poderoso refúgio
 Sim, Iroko não semeado
 Ah! Sim, árvore de pássaro meu
 Árvore de pássaro não recebeu chuva
 Ah! Iroko poderoso refúgio
 Poderoso refúgio, poderoso refúgio
 Ah! Iroko poderoso refúgio.
 (BARROS, 2011, p. 67-68)

A existência da cultura africana no Brasil deu-se, em primeiro lugar, pela sobrevivência de seus cultos que conseguiram atravessar o Oceano Atlântico e se reestruturar, ganhando uma identidade diferente da prática na África, porém baseado na sua origem. A diáspora teve no Candomblé o seu elo cultural, não permitindo que o processo de ruptura fosse total. Assim, no Brasil a religião funcionou como um elemento de afirmação da identidade negra. Dessa forma, o culto às *Iyá Mi* continua vivo nas Casas de Candomblé, sendo lembradas como fontes primordiais da vida e força. Força essa relacionada diretamente ao papel de liderança exercido pela mulher dentro do Candomblé que, através do processo histórico, foi um dos principais focos de resistência dos negros no Brasil.

Nesse contexto, as Iyalorixás simbolizam o alicerce dessa conquista. Pode-se verificar relevantes valores do arquétipo assumido por elas na maneira como exercem seu trabalho na organização e proteção do culto. Isso se deve as suas relações sociais como líderes comunitárias, religiosas e mediadoras. Essa liderança é o núcleo principal de suas casas (JOAQUIM, 2001).

O culto das *Iyá Mi* é de responsabilidade das mulheres, que representam as Mães Ancestrais, porém os homens podem participar, desde que usem máscaras com o formato feminino. Na África são celebradas no festival Geledé, na região de Ketu, Nigéria, entre os

meses de março e maio, como um culto de fertilidade em honra às feiticeiras. No Brasil, a festa Geledé ocorre em 08 de dezembro em Boa Viagem, no Candomblé do Engenho Velho, Salvador, Bahia. Essas festas expressam o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade, visando também, apaziguar e reverenciar as Mães Ancestrais para assegurar o equilíbrio do mundo (SANTOS, 2008).

4.5 A árvore da mãe de Oxóssi. O Apáòká sagrado

Artocarpus heterophyllus Lam. (Moraceae) (Figura 23) é a designação taxonômica da árvore conhecida como jaqueira. O nome genérico tem origem grega: *artos* – alimento e *karpos* – fruto. O epíteto *heterophyllus* significa “diferentes folhas”, sendo essas inteiras na árvore adulta e mais recortadas nos indivíduos jovens (CHAVES et al., 1967). Esta espécie é nativa das florestas tropicais da região de Ghat ocidental na Índia, crescendo entre altitudes de 450-1.200 msm. É cultivada em todo o sudeste asiático (THOMAS, 1980), não só em altitudes elevadas, mas também em regiões de baixa altitude, em especial na Índia, onde ocupa uma área de cultivo de aproximadamente 26.000 ha (WARRIER et al., 2009).

Figura 23 – Jaqueira (*Artocarpus heterophyllus* Lam. – Moraceae). a) Vale das jaqueiras no Morro da Viração, Jardim Imbuí, Niterói, RJ; b) Detalhe do fruto



Fonte: BARROS, 2009.

Os registros mais antigos da ligação da jaqueira à cultura humana remontam à civilização Harappana no período entre 2.500 a 1.000 a.C., como mostram os achados arqueológicos nos sítios de Mohenjo-Daro, Kalibangan, Banawali e Nausharo, localizados ao longo do vale do Rio Indo, atualmente Paquistão e noroeste da Índia. Para essa civilização, a jaqueira era a planta relacionada ao mês solar Mithuna, que marcava o início da estação Grīsmá, o verão (CALAZANS, 2005).

As grandes navegações, que iniciaram o processo europeu de expansão colonialista, permitiram a distribuição e disseminação da jaqueira pelas novas colônias tropicais na América e na África. O rei de Portugal incumbiu aos vice-reis da Índia o envio permanente de remessas de jaqueiras à metrópole e às suas colônias, uma vez que tinha o interesse utilitário de viabilizar seu cultivo. Em 1682 já havia o registro na Bahia de onze jaqueiras, cuja procedência é desconhecida. Porém, o primeiro registro oficial de envio de jaqueiras para o Brasil data de janeiro de 1683, sendo estas trazidas pela Nau São Francisco Xavier (FERRÃO, 1993). As recém-chegadas sementes e mudas foram enviadas aos jesuítas do Jardim D’Ajuda, um horto localizado em Salvador que tinha por finalidade a aclimação de espécies exóticas, e que depois de aclimatadas foram enviadas para outras regiões do país

(DEAN, 2002). Esta espécie se adaptou tão bem ao clima do Brasil que chegou a ser equivocadamente designada taxonomicamente como *Artocarpus brasilienses* Ortega (CHAVES et al., 1967).

Em 1803 o Rio de Janeiro já possuía exemplares aparentemente naturalizados (CARAUTA, 1969). A jaqueira foi uma das muitas espécies exóticas empregadas no paisagismo, tendo sido amplamente utilizada pelo francês Auguste François Marie Glaziou, contratado por D. Pedro II em meados do século XIX e designado como Diretor dos Jardins Públicos, Arborização e Florestas em 1893. Foi o responsável pelos projetos originais dos parques urbanos da Quinta da Boa Vista e do Campo de Santana, no Rio de Janeiro (SANTOS et al., 2008).

No Candomblé, a jaqueira tem o nome litúrgico Apaoká, sendo uma das mais importantes espécies arbóreas que integram o complexo de plantas com valor significativo para a liturgia da religião. Verger (2009) afirma que a jaqueira é conhecida na África pelo nome iorubá *tapónurin*. Apaoká é uma entidade fitomórfica feminina considerada a mãe de Oxóssi. Seu culto está associado diretamente à presença física da árvore, na qual são colocadas oferendas aos seus pés em reverência a ela (Figura 24) (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

Figura 24 - Representação de um assentamento de *Apáòkà* no *Ilé Asé Torrundé*, Salvador, BA



Fonte: CASTRO, 2008.

No presente estudo, todas as casas participantes da pesquisa reconheceram o destaque dessa árvore para a religião, sendo essa notoriedade afirmada em alguns momentos durante as entrevistas. Nesses relatos, a jaqueira não está apenas ligada à presença de Apaoká, mas também relacionada a outros Orixás.

A jaqueira é uma árvore de muita presença dentro do Candomblé. É uma árvore de fundamento, com muita força e mistério”.

A jaqueira é tão importante que pode ser consagrada a vários Orixás. Você pode ter uma jaqueira e consagrar para Oxóssi; poder ter outra e consagrar para Ogum; pode ter outra e consagrar para Omolu e mais uma e oferecer para as Iyá Mi.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

A jaqueira simboliza muita coisa, representa muitas entidades, ela é o refúgio de certas entidades. A jaqueira é sagrada em si mesmo. Ela é o lugar onde vários Orixás convivem.

Iyá Gisèle Omindarewá

A jaqueira ela foi escolhida porque está ligada a Oxóssi que é o grande mantenedor, aquele que não permite a falta de comida na sua mesa.

Iyá Márcia D`Oxum

Nessas falas pode-se identificar o papel preponderante da jaqueira dentro da liturgia, quando se afirma que é uma árvore de fundamento. Reflete sobre a importância de prepará-la para desempenhar seu papel sagrado, pois o termo fundamento designa uma série de atividades que precisam ser realizadas para transformar aquele vegetal na moradia do sagrado. As Iyalorixás reiteram o prestígio da jaqueira relacionando-a a vários Orixás. O termo “consagrar” se refere à ideia de tornar a árvore um instrumento físico e mágico de culto às divindades que poderiam estar ligadas a ela. A Iyá Gisèle Omindarewá afirma que o Apaoká é uma árvore que pode ser consagrada aos Orixás femininos, devido à sua comunicação direta com as *Iyá Mi*. Dentre essas divindades destaca Iemanjá, Oxum e Oyá, que mantêm relação efetiva com as Mães Ancestrais. O vínculo com as *Iyá Mi* é antigo e ressalta o lado vingativo e irado dessas divindades.

...ainda mais moradia das Iyá Mi que são as Mães Primordiais. Elas são muito antigas. Não há um Orixá se aproxima sem respeito. Você faz oferendas pra elas. É considerada como uma perigosa entidade.”

“A jaqueira, eles usam a jaqueira dentro do mato. Mas uma jaqueira sacralizada é especialmente respeitada. Você faz oferenda, você faz matança, você faz trabalho, pra tirar a maldade ou chamar a maldade.

Iyá Gisèle Omindarewá

Santos (1962) descreve o culto de Apaoká como integrante do calendário religioso do *Ilé Asé Opó Afonjá* de Salvador (BA), formado por ritos e práticas particulares. Os assentamentos das *Iyá Mi* permanecem junto às grandes árvores como a jaqueira e geralmente são enterrados, pois a terra representa o seu ventre. O trecho abaixo mostra a relevância desse vegetal, assim como o tratamento litúrgico conferido a jaqueira para que nela possa ser cultuada Apaoká, com a oferta das sementes sagradas do obi e orobô, além dos animais que serão sacrificados no ato religioso.

Todos os anos, após as festas de Oxun, realiza-se a segunda-feira de Rokô (Iroko) e Apaoká, ainda dentro do ciclo de festas de Oxalá. Rokô é simbolizado por uma gameleira e Apaoká uma jaqueira, ambas as árvores sagradas. É oferecida aos dois orixás certa quantidade de obi, orobô, galos e galinhas para a matança. (SANTOS, 2012, p.71-72)

Tendo sido introduzida no Brasil no século XVII, a jaqueira passou a fazer parte dos mistérios do Candomblé. Muitos fatores poderiam ter sido levados em consideração pelos negros escravizados para sua utilização, tais como o porte da árvore e sua capacidade de produzir frutos em abundância. A *Iyá Edelzuita* de Oxaguiã mostra esse aspecto da jaqueira como ferramenta para culto, ressaltando que no passado seus antepassados a usavam para invocar suas divindades em uma sociedade opressora na qual estavam inseridos.

É claro que invocaram muitas coisas nela, com certeza. Eu vou dizer uma coisa muito séria. Nas fazendas que tiveram escravo, que tinha pé de jaqueira com certeza, eles invocavam os deuses africanos ali, sem menor dúvida.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Nesse mesmo contexto, a *Iyá Márcia D`Oxum* reflete sobre a (re)significação que os escravos africanos precisaram fazer para adaptar o culto no Brasil. Foi necessário ter o conhecimento da nova flora para tentar buscar nela aproximações com os vegetais usados anteriormente em África.

Veja como o Candomblé do Brasil, não pode ser comparado à África. Porque certamente os escravos acharam nela alguma semelhança. Eles ligaram a jaqueira com alguma árvore com que se parecesse em África. Eles adaptaram pelo porte, pelo tipo de fruto.

Iyá Márcia D`Oxum

Santos (2012) faz referência a algumas espécies de árvores com importância para o Candomblé, que por não existirem no cenário brasileiro, foram substituídas, porém conservando suas denominações em iorubá, como o Apaoká, o Iroko e a gameleira. Coloca

que o tamanho e o porte das espécies foram de fundamental relevância para a efetivação das substituições. Ao ser questionada sobre esse assunto, a Iyá Márcia D`Oxum apresenta a jaqueira como uma árvore que representa a resistência velada do negro aos martírios da escravidão.

A jaqueira, a gameleira e Iroko foram escolhidos para representarem a resistência do negro. Você me tira aqui, mas eu estou nascendo lá na frente. Todos esses vegetais possuem a mesma característica de resistência.

Iyá Márcia D`Oxum

Essa fala mostra a extrema significação da jaqueira, da gameleira e de Iroko, pois evidencia o valor da resistência ao sofrimento e estabelece o elo perdido com a África. Relaciona a energia necessária para suportar a condição de escravidão, a dureza do trabalho imposto e a perda dos laços afetivos e culturais com a terra ancestral. A visão de força está relacionada ao porte imponente dessas espécies e sua capacidade de resistir no ambiente às intempéries da vida, uma vez que conseguem se impor em relação as demais espécies.

A associação dos Orixás com as árvores nas florestas ao redor das fazendas pode ter representado uma forma de culto mais simples, sem gerar tanta suspeita dos escravos estarem reverenciando seus deuses e antepassados.

“Jamais numa fazenda em que tivesse um pé de Iroko, tivesse uma jaqueira, coqueiro, dendezeiro, os escravos ali naquelas árvores, não abraçassem, não conversassem com seus deuses.”

Iyá Edelzuita de Oxaguã

Outro ponto importante da análise da (re)significação de Apaoká na jaqueira é a questão dos frutos. Sendo Apaoká a mãe de Oxóssi e ele estando associado à caça, ou seja, um *odé* (caçador), a jaqueira passou a ser percebida com a simbologia ligada a ideia de fartura e abundância.

Essa árvore dá fruto comível, ela foi referenciada a Oxóssi, representando um dos maiores hábitos da sua nação. Se alguém chega na sua casa, todos comem. Ele não é caçador da pequena caça, é caçador da caça grande que alimenta sua tribo, então se essa jaqueira foi oferecida a ele e se essa jaca nos alimenta, ela é sagrada para nós.

Se Oxóssi desconhece a morte, ele está sempre olhando para frente, para vida. Ele é o preocupado em nos alimentar e esta árvore dá fruto. Um dia esses frutos podem fazer falta para a gente, porque só de sombra a gente não vive.

Iyá Márcia D`Oxum

Ambos os trechos mostram a forte relação que a presença dos frutos gerados pela jaqueira tem com o Orixá da caça. A Iyá Márcia D`Oxum se refere a jaqueira associando-a a

Oxóssi, o rei da nação Ketu. Segundo Lépine (1978), os mitos que contam a história de Ketu mostram que Apaoká foi a árvore ao pé da qual o caçador encontrou mel e em cujo redor desenvolveu-se a cidade de Ketu.

A jaqueira como fonte de moradia para Apaoká se estabelece com uma notória representação simbólica deste e, dessa forma, se coloca como um objeto de adoração para a liturgia. A escolha da jaqueira foi pensada e estudada pelos escravos, sendo essa opção feita para representar uma entidade de culto secreto e complexo referido à mãe de Oxóssi, Apaoká.

4.6 O culto as figueiras sagradas. A árvore Orixá Iroko

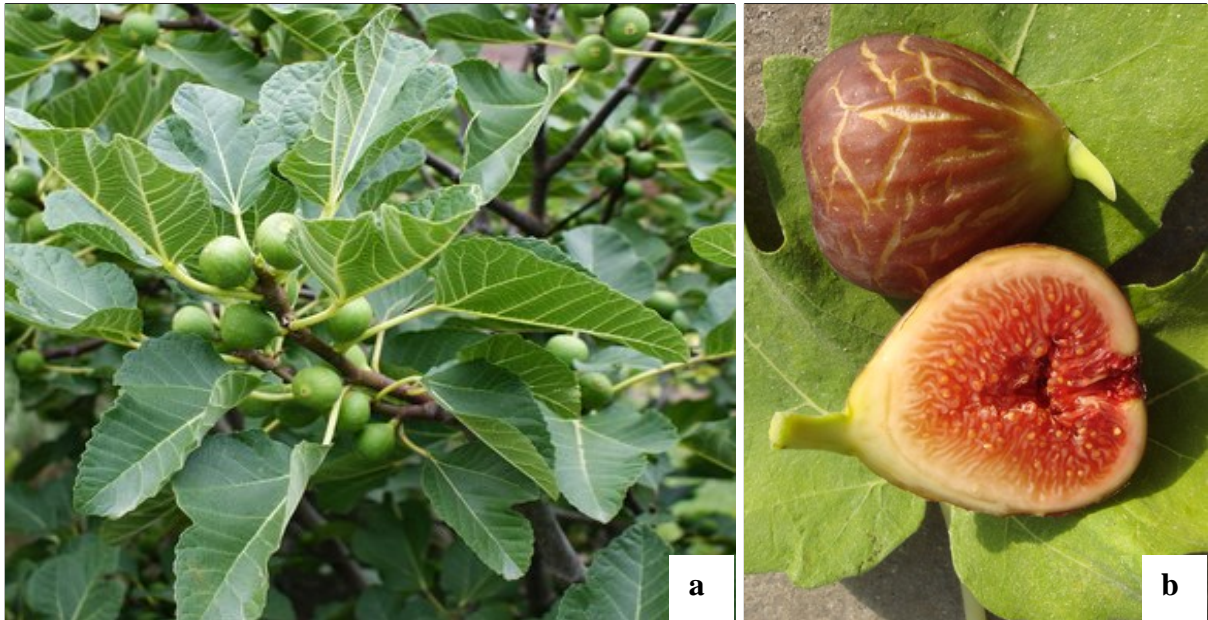
As figueiras e gameleiras, de uma forma geral, são plantas do gênero *Ficus*, pertencentes à família Moraceae, ordem Rosales de acordo com o sistema de classificação filogenético APG III (2009) (JUDD et al., 2009; SOUZA; LORENZI, 2012). Caracterizam-se por serem plantas latescentes; presença de estípula terminal de tamanhos variados; porte arbustivo, arbóreo, podendo alcançar grandes dimensões, trepadeira como *Ficus pumila* L. (hera, unha-de-gato), que é muito usada para recobrimento de muros; a inflorescência é um sicônio, onde diminutas flores estão inseridas nas faces internas do receptáculo floral, no qual existe uma abertura para o exterior (ostíolo) que dá acesso ao agente polinizador, que são pequenas vespas. Quando fecundadas as flores, a inflorescência se transforma numa infrutescência e ambos são comestíveis, sendo conhecidos popularmente como figo (CARAUTA, 1989, 1996; CARAUTA; DIAZ, 2002).

No mundo são reconhecidas cerca de mil espécies de *Ficus*, distribuídas principalmente nas regiões tropicais, uma vez que não suportam temperaturas abaixo de 0°C. Dentre as Moraceae é considerado o gênero com maior número de espécies arbóreas, atingindo grande riqueza na Ásia, Oceania, África e nas Américas (CARAUTA; DIAZ, 2002). No Brasil são reconhecidas 78 espécies nativas pertencentes aos subgêneros *Urostigma* e *Pharmacosycea*, sendo que dessas, 24 são endêmicas (ROMANIUC-NETO et al., 2014).

As figueiras acompanham a história da humanidade desde tempos imemoriais. Antigas civilizações da Mesopotâmia, egípcios, gregos, romanos e judeus registraram o uso de várias espécies nas suas tradições culturais e religiosas. Destacam-se *Ficus carica* L. (figueira-do-reino, figo comestível) (Figura 25) e *Ficus sycomorus* L. (sicômoro, figueira-dos-Faraós) (Figura 26). *F. carica* é assim denominado pela crença dos antigos gregos de que sua origem

provinha de Caria, cidade localizada em Anatólia, atual Turquia. Sua distribuição geográfica natural é relacionada à Ásia indo da Turquia até o Afeganistão (CARAUTA; DIAZ, 2002).

Figura 25 – Figueira-do-reino (*Ficus carica* L. – Moraceae). a) Ramo com as inflorescências, o sicônio; b) Detalhe do figo comestível



Fonte: a) Disponível em: <http://magnoliabt.hu/Album0130/CSERJE/>; b) Disponível em: <http://www.hirtenweg.ch/pflanzen/beeren>.

O figo comestível representou um importante alimento para esses povos, uma vez que podia ser consumido seco muito tempo depois da colheita, além de ter alto teor de carboidratos presentes na inflorescência/infrutescência, que era considerada uma rica fonte energética. Devido a isso, a figueira-do-reino foi plantada em diversas partes do mundo com fins econômicos. Os gregos proibiam a exportação dos melhores figos e usavam as suas folhas nas láureas que coroavam os vencedores olímpicos. Era um fruto indispensável nas festas de Baco (Deus da Fertilidade), que se apaixonou pela ninfa Syke (figo em grego) (CARAUTA; DIAZ, 2002).

Para os romanos era considerada árvore sagrada, pois segundo a tradição histórica Rômulo e Remo foram amamentados por uma loba embaixo de uma figueira-do-reino, após serem encontrados num cesto lançado no Rio Tibre. Rômulo tornou-se o primeiro Rei de Roma, fundando a cidade que hoje é a capital da Itália. Em alusão ao mesmo mito, essa figueira foi denominada *Ficus ruminalis* em referência a Rúmína, a Deusa da Amamentação e da Fertilidade (CARAUTA; DIAZ, 2002; ALVES; CARAUTA; PINTO, 2014).

Figura 26 – Figueira-dos-faraós, Sicômoro (*Ficus sycomorus* L. – Moraceae), Etiópia, África

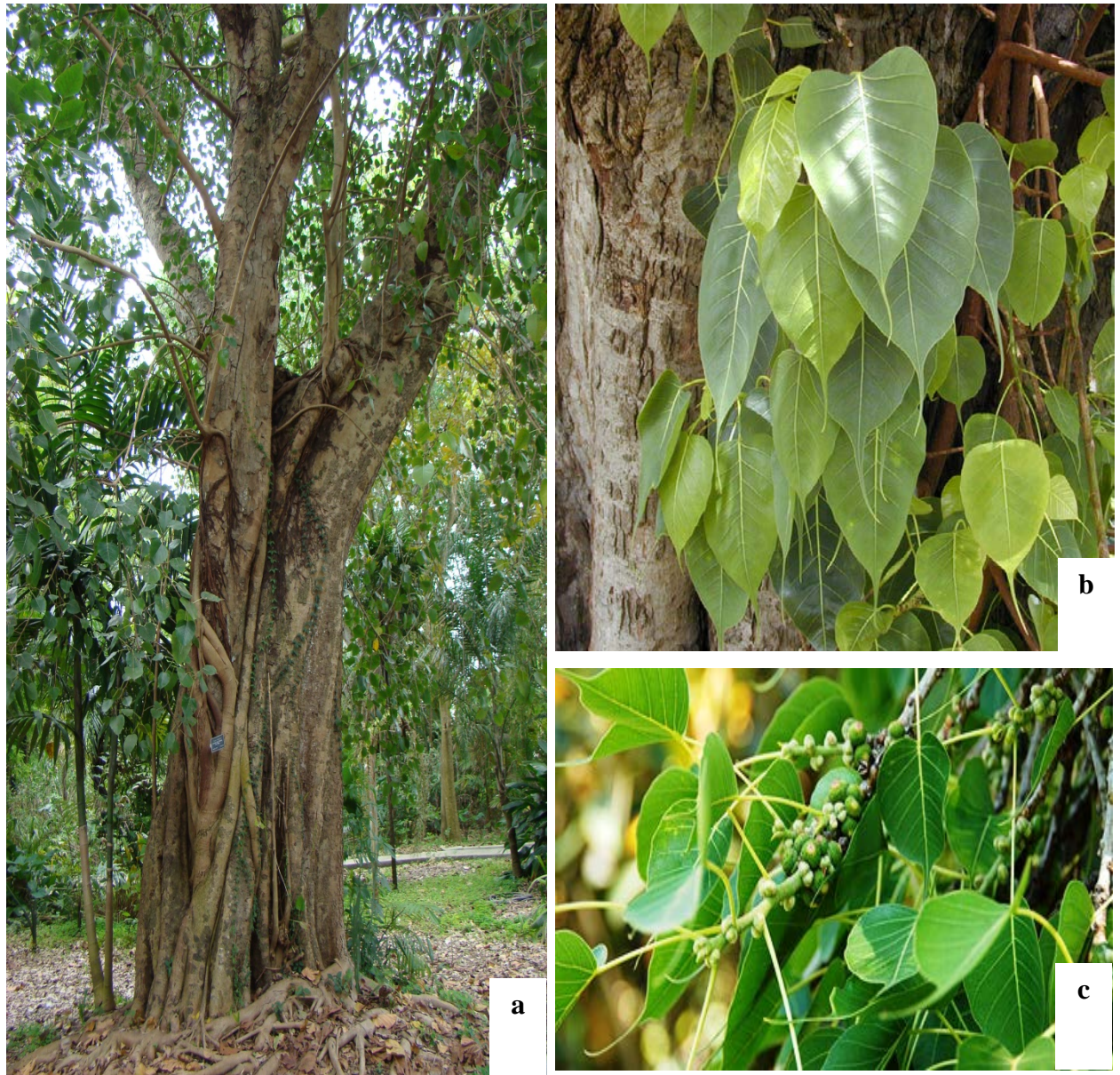


Fonte: Disponível em: <http://www.viaggio-vacanza.it/etiopia_dancalia_lalibela/8_tour_chiese_roccia_tigray_gheralta.htm>.

O *F. sycomorus* tem sua denominação ligada à palavra grega *sycon* em referência ao figo e do latim *morus* que significa amoreira. Há registros do plantio do sicômoro no antigo Egito em aproximadamente três mil anos antes de Cristo. Sua madeira de boa qualidade era usada para confecção dos sarcófagos dos Faraós, por ser considerada árvore sagrada associada à Deusa-Árvore *Nht*, representada por uma mulher envolvida por seus galhos. Também há referência na mitologia grega ao gigante Sycoeo, que foi transformado por Réia em uma figueira ao ser perseguido por Júpiter. (CARAUTA; DIAZ, 2002; ALVES; CARAUTA; PINTO, 2014).

O caso das figueiras é singular em relação à religiosidade, uma vez que lhes são atribuídos aspectos simbólicos por diferentes povos no mundo (FONSECA, 2005). Na Índia as figueiras ganharam uma representação sagrada de grande importância. No Budismo *Ficus religiosa* L. (Figura 27) é a figueira mais reverenciada, pois foi sob seus pés que Buda (aquele que se iluminou) Siddhartha Gotama alcançou o despertar espiritual (Figura 28).

Figura 27 – “Árvore Bodhi”, a figueira sagrada do budismo (*Ficus religiosa* L. – Moraceae.)
a) Aspecto geral da árvore; b) Detalhe das folhas; c) Ramo com frutos



Fonte: a) <http://www.biodiversityintelligence.org/species/5361935>
b) https://en.wikipedia.org/wiki/Ficus_religiosa
c) <https://www.flickr.com/photos/jakub303/2747268736/in/photostream/>

Figura 28 - Representação de Buda meditando sob a “Árvore Bodhi”



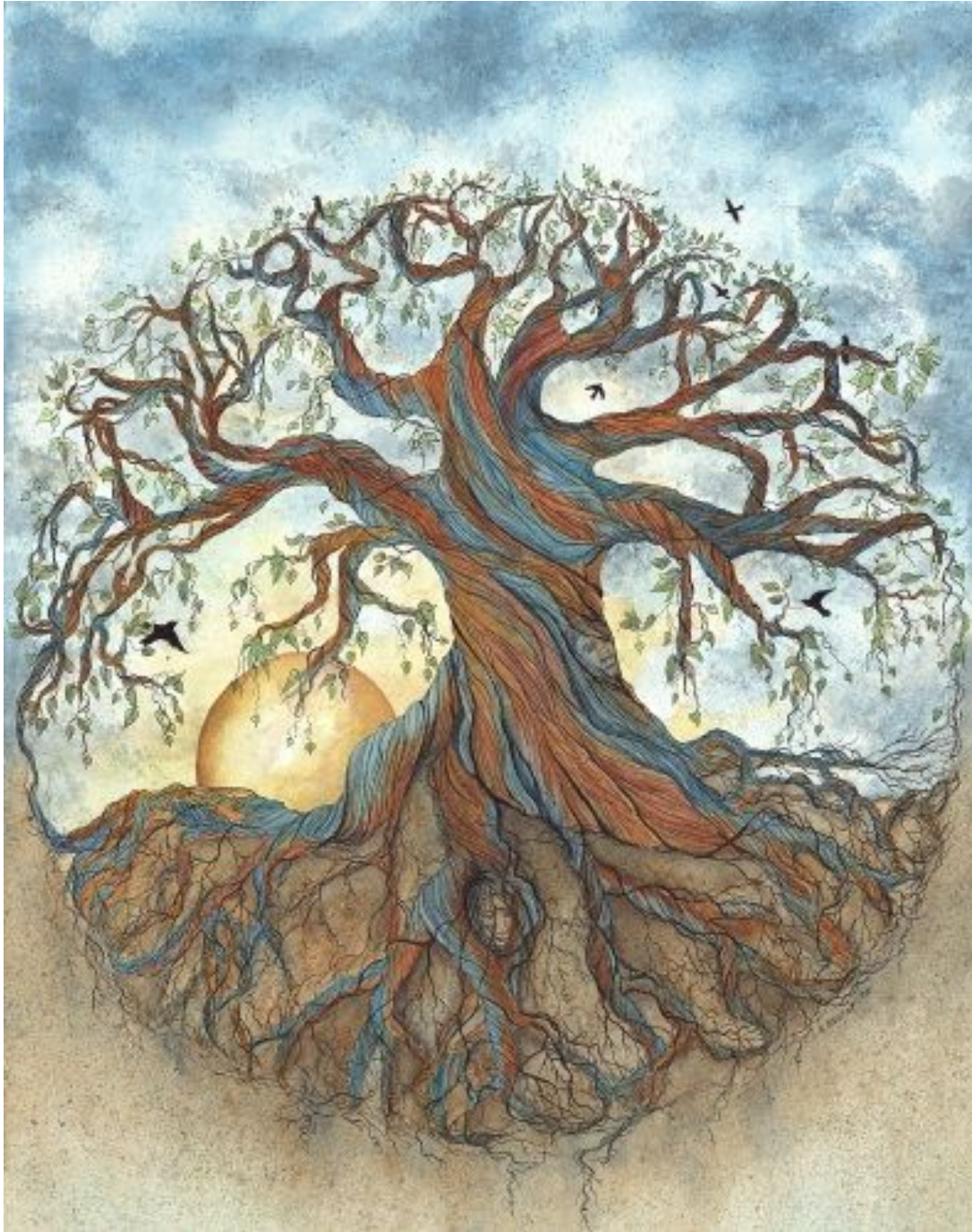
Fonte: Disponível em: <<https://mybodhitreeblog.wordpress.com/>>

F. religiosa, chamada *asvattha* ou *pipala* (ambas em sânscrito), já era sagrada para o Hinduísmo, porém passou a ser conhecida como a “Árvore da Iluminação” ou “Árvore Bodhi”. Essa nova denominação se deve a localização da árvore sagrada original em Bodh Gaya, um lugarejo distante acerca de 100 km da cidade de Patna, na província indiana de Bihar. Em sua sombra muitos procuram meditar e orar, sendo essa árvore considerada um símbolo de boa sorte, longevidade, prosperidade e felicidade (COOMARASWAMY; NIVEDITA, 2006; COHEN, 2008).

A “Árvore Bodhi” é representada por dois elementos: a árvore em si e seu reflexo. O primeiro significa a vida que exteriormente é repleta de desejo, mágoa e ignorância, estando o seu reflexo ligado à sua perfeição. É o que a vida pode ser em sua forma ideal quando se compreende sua verdadeira natureza (COOMARASWAMY; NIVEDITA, 2006) (Figura 29). A árvore original já não existe mais, porém algumas mudas foram obtidas a partir dela. No Templo Mahabodhi em Bodh Gaya existe uma figueira sagrada plantada em 288 a.C, a qual acredita-se que seja descendente direta daquela que iluminou Buda (Figura 30).

Outra figueira mencionada no Hinduísmo é o *Ficus racemosa* L., chamada em sânscrito *udumbara*, pois foi sob ela que o Buda Konagamana (anterior a Siddhartha Gotama) obteve sua iluminação. Três aspectos mitológicos são ligados a essa árvore: a iluminação do Buda em sua sombra; a suposta ausência ou raridade da floração, escondida no interior do sicônio; a sua suposta natureza parasitária sobre outros vegetais. Na verdade todos os Budas já existentes adquiriram sua iluminação sentados debaixo de uma árvore (WALSHE, 1995).

Figura 29 – A “Árvore Bodhi” representada em seus dois elementos: a árvore em si e seu reflexo



Fonte: Disponível em: <<https://www.pinterest.com/explore/bodhi-tree/>>

Figura 30 - “Árvore Bodhi” (*Ficus religiosa* L. - Moraceae) no Templo Mahabodhi em Bodh Gaya, Bihar, Índia



Fonte: Disponível em: <<https://viagensculturais.wordpress.com/2011/02/28/bodhgaya-local-da-iluminacao-de-gautama->>

As figueiras no Hinduísmo tradicionalmente são associadas ao Deus Vishnu, considerado como o sustentáculo, o mantenedor do universo que, junto com Brahma e Shiva, representam a tríade divina desta religião. Vishnu é muitas vezes representado assentado sobre as folhas da “Árvore Bodhi”, contemplando e vasculhando o universo com sua visão espiritual infinita. Sendo assim, na Índia *F. religiosa* e *F. racemosa* são plantados nas proximidades das casas visando atrair a boa sorte aos seus moradores (JAIN, 2000). Dessa forma, é proibido cortar figueiras na Índia por motivos religiosos (CARAUTA; DIAZ, 2002).

Na cultura judaico-cristã as figueiras têm um papel de destaque (FONSECA, 2005). Representam a Casa do Senhor na natureza, portanto a morada do sagrado no mundo material. Tal associação se deve ao grande porte da árvore com a copa frondosa que pode abrigar muitos frutos, cujas sementes ao germinarem geram uma profícua descendência que multiplica a obra do sagrado (CHEVALIER; GHEEBRAND, 1998). No Antigo Testamento da Bíblia existem mais de 40 referências às figueiras (SVORC, 2007), como no Gênesis, por exemplo. Após comer o fruto proibido por Deus no Jardim do Éden, Adão e Eva descobriram

sua humanidade e se cobriram com folhas de figueira (Figura 31) e em Provérbios (ALMEIDA, 1969). Ambas as passagens referem-se ao *F. carica*:

Figura 31 – Pintura de Leonardo da Vinci representando Adão e Eva no paraíso usando as folhas da figueira (*Ficus cairica* L.) para cobrir suas partes íntimas



Fonte: Disponível em: <<http://www.efecade.com.br/adao-e-eva/>>

... Então os seus olhos abriram-se; e, vendo que estavam nus, tomaram folhas de figueira, ligaram-nas e fizeram cinturas para si...”

Gênesis 3: 7

“O que trata da figueira comerá do seu fruto; e o que cuida do seu Senhor será honrado”.

Provérbios 27:18

Também no Novo Testamento podem ser encontradas dezesseis citações sobre as figueiras (SVORC, 2007), como no Evangelho segundo Mateus, quando ele se refere à figueira sem fruto que foi seca por Jesus (ALMEIDA, 1969):

Cedo de manhã, ao voltar para a cidade, teve fome; e vendo uma figueira à beira do caminho; aproximou-se dela; e, não tendo achado senão folhas, disse-lhe: nunca mais nasça fruto de ti. E a figueira secou imediatamente...

Mateus (21: 18-19)

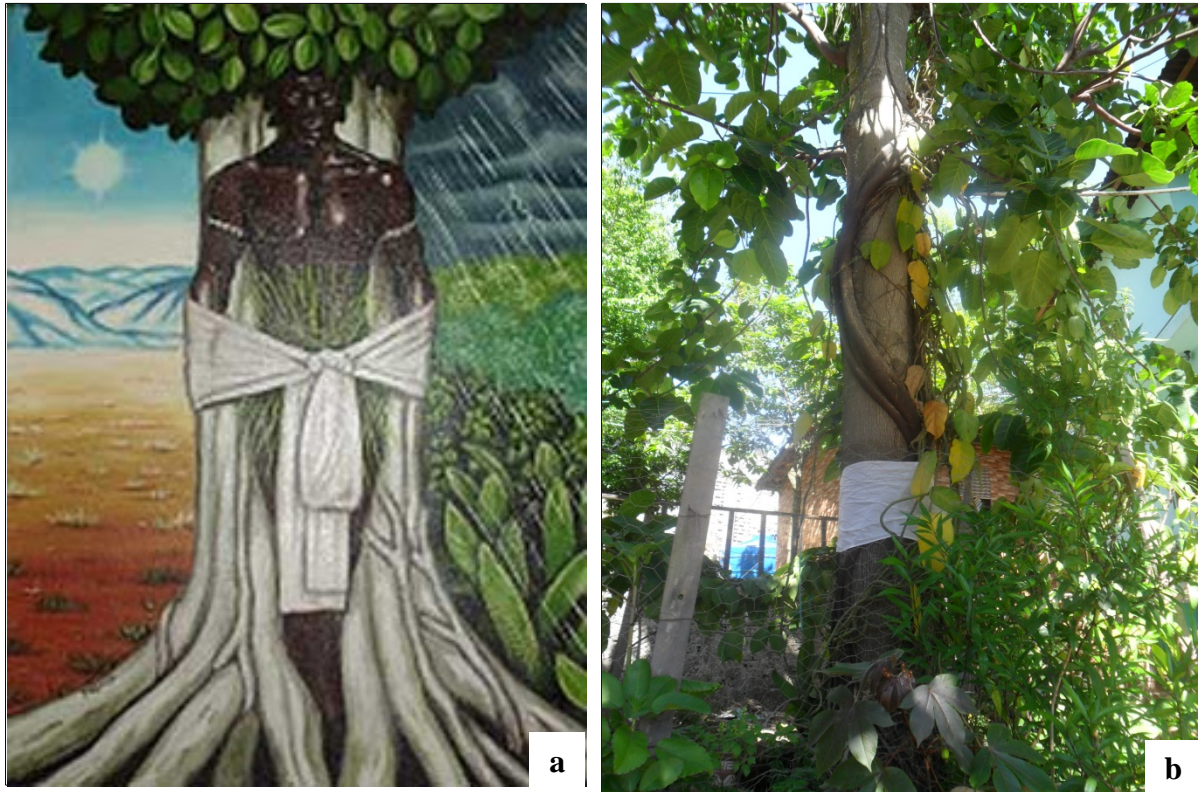
As figueiras são sagradas também para a religião islâmica, pois *F. carica* é citado no Alcorão, na sura 95, quando Maomé jura pelo figo (CARAUTA; DIAZ, 2002):

Pelo figo e pela azeitona, pelo Monte Sinai, por esta terra inviolada, criamos o homem, um ser muito formoso, e no fim reduzi-lo-emos ao nível mais baixo, exceto os que crêem e praticam o bem, eles receberão uma recompensa ininterrupta.

(CHALITA, 2001)

Na África, as figueiras fazem parte intensamente da vida cultural e religiosa de certos grupos étnicos, principalmente na região ao sul do Saara (CARAUTA; DIAZ, 2002). Na costa ocidental africana Iroko é considerado uma árvore sagrada pelas comunidades locais, onde recebe muitas vezes a denominação de *Igí Olorun*, a “Árvore de Deus” (VERGER, 2009). A própria árvore é o Orixá e, em alguns casos, apenas a sua morada. Também é relacionada como morada de Xangô e ainda ao Inquince angolano Tempo (BARROS, 2011). Suas folhas são usadas em rituais de iniciação na religião e junto à árvore são feitas oferendas alimentares (BARROS; NAPOLEÃO, 2009). Nos galhos são amarrados os ojás (panos brancos ou coloridos) arrematados por grandes laços que vestem Iroko (Figura 32).

Figura 32 – a) Reprodução de Iroko na figueira; b) Uma figueira (*Ficus nymphaefolia* Miller - Moraceae) vestida com *ojá* representando Iroko no *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo*, Sacramento, São Gonçalo, RJ



Fonte: a) Disponível em: <<http://www.vetorial.net/~rakaama/o-iroko.html>>; b) SANTOS; LINO, 2014.

Na liturgia das plantas ritualísticas iorubás Iroko se enquadra dentre as folhas que acalmam, sendo essa característica ressaltada por Verger (2009) na cantiga:

Èró Irókó
Irókó iso
Èró Irókó iso èró.

Calma é de Iroko
Iroko não falha
Calma é de Iroko, calma não falha.
(BARROS, 2011, p. 68)

Também na cantiga abaixo é suplicado a Iroko a mesma calma, sendo que são feitas oferendas nas raízes (expansões caulinares) da árvore com o mesmo objetivo.

Ewé oabó Irókó
Ewé oabó Irókó so bè jé
Ewé oabó Irókó bàbá
Ewé oabó Irókó so bè jé.

A folha do Rei Iroko
responde nossas súplicas.
A folha do Rei Iroko, Pai
responde nossas súplicas.
(BARROS, 2011, p. 69)

Na tradição afrodescendente brasileira as figueiras que representam Iroko ocupam o lugar de uma espécie arbórea africana *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg (Moraceae), que não tem ocorrência geográfica no Brasil (CARAUTA; DIAZ, 2002; FONSECA, 2005). Com a diáspora africana para terras brasileiras, Iroko foi (re)significado para manutenção do culto, sendo que espécies nativas de diferentes figueiras passaram a representar esse importante Orixá como: *Ficus adhatodifolia* Schott (figueira-vermífuga), *Ficus cyclophylla* Miquel (gameleira-grande), *Ficus eximia* Schott (figueira-brava) e *Ficus gomelleira* Kunth (gameleira-branca). Camargo (1988) e Verger (2009) se referem à Iroko como *Ficus doliaria* Mart., uma sinonímia de *F. gomelleira*, como espécie correspondente no Brasil e que é sincretizada com São Francisco de Assis na Umbanda. O estudo das diversas espécies que se enquadram dentro do etnogrupo denominado “figueira” é complexo e ainda precisa ser melhor interpretado.

Na Casa de Candomblé *Ilé Oba N'La*, o Iroko plantado pela Iyá Edelzuita de Oxaguiã cerca de 50 anos atrás corresponde ao *Ficus elliotiana* S. Moore (figueira-do-pantanal), proveniente de uma muda vinda do Terreiro do Gantois em Salvador, Bahia (Figura 33). Essa espécie ocorre naturalmente no Brasil com distribuição geográfica para os estados de Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Ceará e Pernambuco, além do Paraguai (CARAUTA; DIAZ, 2002). A Iyá se refere à árvore com o termo *Loko*, sendo esse nome também ligado ao Orixá Iroko. Ressalta ainda o valor simbólico de moradia e abrigo na árvore *Loko* para Iroko e demonstra seu aspecto sagrado dentro da liturgia do Candomblé.

Figura 33 - a) Iroko (*Ficus elliotiana* S. Moore - Moraceae) da Casa de Candomblé *Ilé Oba N'La*, Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ; b) Mãe Edelzuita de Oxaguiã com Iroko



Fonte: SOUZA, 2014.

Na Casa de Candomblé *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo*, o Iroko corresponde a outra espécie de figueira, *Ficus nymphaefolia* Miller, que tem ocorrência no Brasil com distribuição geográfica em Rondônia, Roraima, Pará, Amapá, Mato Grosso, Goiás e Bahia. Também é encontrada na Venezuela, Colômbia, nas três Guianas, Peru, Bolívia, Costa Rica, Nicarágua, Panamá e Antilhas (CARAUTA; DIAZ, 2002). Segundo a informação da Iyá Márcia D'Oxum, a muda também veio da Bahia do Terreiro do Gantois em Salvador (Figura 34). A duas Iyás são filhas de santo de Mãe Menininha do Gantois e mantém contato com a Casa de Candomblé de origem.

Na Casa de Candomblé *Ilé Asé Atará Magbá* em Santa Cruz da Serra a espécie de figueira que representa Iroko é o *Ficus gomelleira* Kunth, conhecida como gameleira-branca (Figura 35). Essa árvore é nativa do Brasil (Amazonas, Pará, Amapá, Maranhão, Piauí, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Mato Grosso), porém também pode ocorrer na Venezuela, Suriname, República da Guiana, Guiana Francesa, Peru, Equador e Bolívia (CARAUTA; DIAZ, 2002; PELISSARI; ROMANIUC-NETO, 2013).

Figura 34 - Iroko (*Ficus nymphaefolia* Miller - Moraceae) da Casa de Candomblé *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo*, Sacramento, São Gonçalo, RJ



Fonte: SANTOS; LINO, 2014.

Figura 35 - Iroko (*Ficus gomelleira* Kunth - Moraceae) da Casa de Candomblé *Ilé Asé Atará Magbá*, Santa Cruz da Serra, Duque de Caxias, RJ



Fonte: Barros, 2015.

Segundo a Iyá Gisèle Omindarewá foi ela quem plantou o Iroko quando comprou o terreno para a construção do seu Candomblé e por ele tem grande respeito. Considera uma árvore com muito significado dentro do culto.

“O pé de Iroko é mágico, carregado de mistérios e fundamentos. É uma árvore que não se pode cortar.”

Iyá Gisèle Omindarewá

Muito possivelmente esse arquétipo da simbologia religiosa, presente em várias culturas, trouxe como consequência a conservação das figueiras no Brasil. Mesmo em áreas que foram desmatadas é possível observar exemplares de grande porte, principalmente em fragmentos de Mata Atlântica, antes ocupados por antigas roças de subsistência. Nesses ambientes fica evidente o corte seletivo da floresta, mantendo-se apenas as figueiras. Algumas hipóteses têm sido levantadas para explicar esse fato e uma delas destaca o fato da tradição de populações caiçaras considerarem as figueiras como árvores de respeito, permeando todo

universo de símbolos relacionados a essas plantas centenárias no imaginário popular. Levando em consideração a origem étnica dessas populações, que receberam valores das culturas indígenas, portuguesas e africanas, há de ter alguma relação cultural e religiosa agregada à presença das figueiras nas florestas secundárias iniciais (FONSECA, 2005; SVORC, 2007).

Estudos realizados na Ilha Grande, município de Angra dos Reis (RJ) mostram a influência dessa simbologia nos processos de sucessão ecológica na Mata Atlântica. Algumas espécies de figueiras (*F. cyclophylla*, *F. eximia*, *F. gomelleira* e *F. insipida* Willd.) foram mantidas intactas quando da derrubada das florestas para implantação de roçados. (OLIVEIRA, 2007; OLIVEIRA; SILVA, 2011). Essa prática pode estar relacionada a questões religiosas de origem católica e na tradição afrodescendente brasileira (FONSECA, 2005) por questões já discutidas acima. Também na Serra da Bocaina e em Mambucaba, no mesmo município, foram observadas figueiras de grande porte na floresta remanescente, sendo atribuídas as mesmas razões para permanência delas em meio a matriz florestal alterada (SVORC, 2007).

Independente dessas questões, as figueiras exercem um papel ecológico importante nas florestas, uma vez que suas longas e grossas expansões caulinares se inserem nos interstícios da rocha estabilizando os matacões, formando uma rede contentora para fixação dos grandes blocos de rocha e evitando seu deslizamento (BARROS, 2008). Esse fator deve ser levado em consideração em relação à permanência dessas árvores nos territórios manejados na Mata Atlântica. Além disso, há outra razão utilitária relacionada ao porte da árvore que fornece sombra para o gado, sendo comum no estado do Rio de Janeiro encontrar indivíduos isolados no meio do pasto (CARAUTA; DIAZ, 2002).

No entanto, as marcas do homem sobre seu território refletem o legado cultural étnico deixado no mundo material por populações influenciadas pelas simbologias que podem já estar enraizadas no seu inconsciente coletivo. A imaterialidade do sagrado assume uma importância não só religiosa, mas também ambiental, visto que o manejo e propagação de determinadas espécies de plantas permitem sua conservação em detrimento de outras, como o caso das figueiras. (OLIVEIRA, 2007).

4.7 As árvores que se comem

Nesse item será abordada a relação que as árvores frutíferas de uso comum do nosso cotidiano possuem com a liturgia do Candomblé. Embora, a folha, na maior parte das ocasiões, é sempre a parte do vegetal utilizada nas obrigações sagradas, por ser através dela que será extraído o *ewé ejé*, o sangue das folhas, que será utilizado em várias situações como, por exemplo, banhos ritualísticos, na lavagem de contas e de objetos sagrados.

Também os frutos são utilizados, sendo que sempre estiveram presentes na vida do homem, acompanhando-o durante toda a história. Dessa forma, têm fascinado povos e culturas durante séculos, seja pelo seu aroma ou paladar. Entretanto, os frutos são, em muitos casos, a parte do vegetal mais utilizada para elaborar oferendas e no preparo de comidas de cunho ritualístico, ou seja, comidas que são ofertadas aos Orixás. “Dar comida ao Orixá”, “arriar uma oferenda”, “presentear meu santo” são expressões muito comuns nas Casas de Candomblé. Demarcam um momento em que o iniciado procura construir uma relação de proximidade com o seu Orixá através dos alimentos sagrados, sendo eles os mediadores dessas atividades.

Dentre os frutos citados nas entrevistas têm-se o coco (*Cocos nucifera* L. – Arecaceae), utilizado no preparo de comidas sagradas, principalmente na forma do leite de coco. Em natura também é bastante apreciado nas “comidas secas”, expressão que pode ser entendida como as comidas que não levam nenhum recurso de origem animal. Também é usado no preparo do *axoxô*, comida oferecida a Oxóssi, onde o prato é enfeitado com generosa lascas de coco sem a casca. O coqueiro também é considerado uma árvore sagrada para a religião, sendo enfeitado com os *ojás*, que indicam a sacralidade do vegetal (Figura 36). O coqueiro recebe o nome iorubá de *àgbon*.

“O coqueiro plantado aqui na minha casa, ali na frente ele é muito sagrado e pertence à Orunmilá.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Nessa passagem a Iyá Edelzuita de Oxaguiã mostra o simbolismo sagrado da árvore como um todo, ou seja, o coqueiro é um objeto de culto, o que o torna importante para a cultura do Orixá.

Figura 36 - Coqueiro (*Cocos nucifera* L. – Arecaceae) da Casa de Candomblé *Ilé Oba N'La*, Vila Valqueire, Rio de Janeiro, RJ



Fonte: BARROS, 2014.

Outro aspecto importante do uso das frutas no culto está relacionado aos interditos alimentares, ou seja, as denominadas quizilas, sendo essas entendidas como tudo aquilo que o Orixá rejeita, sendo representadas na forma de alimentos que não podem ser ingeridos pelos iniciados. Segundo Bastide (2001), “a cozinha é um espaço marcado por ritos”, que são seguidos por uma série de interdições e tabus em torno do preparo dos alimentos para as comidas ofertadas aos Orixás. Existem as interdições relacionadas a cada Orixá individualmente e aquelas relativas a rituais específicos, que limitam por um determinado

tempo algumas comidas, temperos e frutas, ou mesmo excluem por definitivo da dieta alimentar do iniciado.

Cada divindade tem suas repugnâncias alimentares, bem como suas preferências. E todas essas repugnâncias explicam-se. Há uma lógica dos ewós. Alguns têm suas origens nos mitos, na vida dos próprios deuses, quando eles eram reis africanos. (BASTIDE, 2001, p. 336)

Nesse trecho pode ser observado o uso da palavra iorubá *ewós*, que significa interdição, evidenciando que todo esse conjunto dos tabus alimentares são bastante respeitados no Candomblé. Existe uma preocupação constante em agradar o Orixá e isto está vinculado a uma oferenda preparada na forma correta, sem deslizos que possam resultar na insatisfação da divindade. Essas restrições abrangem tanto os alimentos, quanto os temperos utilizados no preparo das comidas, assim como também a ingestão de algumas frutas, que se transformam em quizilas.

Os dois frutos que mais apresentam fortes relações com o simbolismo da repulsa de alguns Orixás sobre eles são a tangerina (*Citrus reticulata* Blanco. – Rutaceae) e o limão (*Citrus limon* (L.) Osbeck – Rutaceae). Verger (2009) indica que os iorubás dão a essa fruta o nome de *ta-n-jarûni*. Barros e Napoleão (2009) mostram que em muitos Candomblés a tangerina é considerada um tabu alimentar. Sua casca é utilizada no preparo de um pó de uso maléfico, que quando jogado nos barracões em dias de festas pode gerar brigas e conflitos. Na passagem abaixo, a Iyá Edelzuita de Oxaguiã ratifica a questão do interdito alimentar complexo que envolve o uso da tangerina no preparo de oferendas, o que impõe a restrição do consumo deste alimento por parte dos iniciados. Para a Iyá Gisèle Omindarewá o fruto é considerado tabu para todas as nações do Candomblé.

A tangerina é uma fruta complicada de se usar, porque tem muito Orixá que não gosta dela, principalmente Oxum. Ela é quizila de Oxum. Eu aqui na minha casa não posso ter nunca um pé de tangerina plantado na minha porta.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

A tangerina não se pode comer ela é proibida para qualquer Orixá. Isso é para qualquer nação do Candomblé.

Iyá Gisèle Omindarewá

No caso do limão, o fruto não é usado para fins litúrgicos, existindo somente uma exceção para Exu, que aprecia esse alimento. Apenas ele utiliza o fruto em suas obrigações.

“O limão não é utilizado para nossa liturgia, só Exu que gosta dessa fruta, então para ele a gente pode usar.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

O café (*Coffea arabica* L. – Rubiaceae) é outra árvore que pode apresentar interdições em época de trabalhos litúrgicos, devendo o iniciado evitar o consumo da bebida a fim de não se comprometer a obrigação em questão.

O café veio da África e ele é ligado a Ossain. Se você está de preceito não vai poder tomar café, porque ele quebra o seu preceito, por causa da essência da semente. Mas tirando essas épocas se pode tomar café.

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

O café é conhecido nos Candomblés pelo nome litúrgico de *omi dudu*, que significa a água preta. As folhas do cafeeiro podem fazer parte do uso ritualístico para Ossaim, entretanto, a bebida não possui valor litúrgico. Verger (2009) aponta que os iorubás o chamam de *kofi*, sendo esse nome atribuído numa alusão adaptada da palavra inglesa *coffee*.

Em Cuba, o cafeeiro é conhecido nas Santerías pelos nomes lucumis de *obimotigwá* e *igi kan*, sendo usado nas oferendas realizadas na intenção dos mortos, onde jamais falta uma xícara de café (CABRERA, 1992). A mitologia iorubana também foi levada para Cuba em diferentes momentos históricos em decorrência do tráfico negreiro para as monoculturas da cana-de-açúcar entre os séculos XVIII e XIX. No entanto, sofreu alterações devido ao contato com outras culturas, principalmente a religião católica. O produto desse sincretismo resultou num complexo religioso conhecido como Santeria, onde as rezas e cânticos são entoados numa variação do idioma iorubá, o lucumi (BARNET, 1995).

Outra árvore de destaque foi o tamarineiro (*Tamarindus indica* L. – Fabaceae), que tem simbolismo dentro da prática religiosa, sendo essa utilizada como um todo para a realização de obrigações específicas relacionadas ao aumento da vidência de quem a realiza, como mostra o trecho abaixo:

O tamarineiro é árvore que pega muito para Orunmilá, também pode usar para Ogum. As pessoas que têm conhecimentos e além do conhecimento, a noção e a certeza do que vai se fazer, se pode trabalhar no pé da árvore do tamarineiro e ele ajuda a abrir os olhos, enxergar coisas do outro mundo.

Iyá Edelzuita do Oxaguiã

Orunmilá é o Orixá que detém o culto da adivinhação, logo a árvore está ligada a ele e através de rituais litúrgicos específicos se consegue obter a informação desejada pela vidência. Dessa forma, a comunicação com os demais Orixás é facilitada.

Também se obteve informações acerca de frutos da goiabeira (*Psidium guajava* L. – Myrtaceae), que são atribuídos a Omolu; o abacate (*Persea americana* Mill. – Lauraceae); a laranja (*Citrus X aurantium* L. – Rutaceae); a maçã (*Malus domestica* Borkh. – Rosaceae) e o mamão (*Carica papaya* L.- Caricaceae). Os frutos dessas espécies são considerados sagrados por serem apreciados por grande parte dos Orixás, podendo estar presente em suas oferendas.

Dentre as demais Myrtaceae foram citadas a pitangueira (*Eugenia uniflora* L.), que é uma árvore associada à Ossaim, sendo suas folhas utilizadas nos salões para obter sucesso nas atividades realizadas. A jabuticabeira (*Plinia cauliflora* (Mart.) Kausel) no Candomblé de Ketu não tem valor litúrgico próprio, entretanto foi citada como uma árvore ligada aos índios, sendo essa favorável a invocação dos caboclos.

“A jabuticaba é usada mais para índios, invoca bem para os caboclos. Isso é usado mais em outra nação, em Angola.”

Iyá Edelzuita de Oxaguiã

Tanto o pau-brasil, quanto a jabuticabeira e pitangueira são árvores nativas do Brasil, sendo que seus usos, de acordo com os participantes da pesquisa, convergem para um mesmo raciocínio, de que as plantas brasileiras representam uma comunicação com as entidades dos caboclos. Também são cultuados no Candomblé de Angola e pela Umbanda.

O jenipapeiro (*Genipa americana* L. – Rubiaceae), conhecido pelo nome litúrgico de *bujé* é ligado a Omulu. Foi outra árvore citada na pesquisa com um caráter específico, fazendo parte de trabalhos que possam auxiliar na cura da epilepsia.

O jenipapo é uma fruta muito boa. Quem sabe trabalhar com o pé do jenipapo, consegue curar a epilepsia... Infelizmente a Terra está se extinguindo e a gente não está mais vendo o jenipapo.

Iyá Edelzuita do Oxaguiã

A amoreira (*Morus nigra* L. – Moraceae) é outra árvore de prestígio no culto, sendo ligada ao culto dos *Egun* (espíritos desencarnados), comandados pela *Oya Ìgbàlè* que é um Orixá feminino a quem os *Eguns* devem obediência. Nesse ritual são utilizadas varetas confeccionadas com galhos da amoreira para comandar os *Eguns* (Figura 37).

Figura 37 – Cerimônia aos *Eguns* na Ilha de Itaparica, Bahia, usando as varetas de amoreira (*Morus nigra* L. – Moraceae) para conduzi-los



Fonte: Disponível em: <http://arrundegy.blogspot.com.br/2009/06/baba-egun_26.html>

O cajueiro (*Anacardium occidentale* L. – Anacardiaceae) é outra árvore que integra o grupo de plantas com significância para o Candomblé, seus frutos são oferecidos a todos Orixás, sendo muito apreciados principalmente por Oxum e Iemanjá em oferendas entregues a estas divindades em suas festas públicas. Verger (2009) indica que esse vegetal é conhecido em África por três nomes iorubás: *èjojú*, *èkajú* e *kajú*.

Os resultados presentes mostram que os frutos apresentam um valor alto para o Candomblé, sendo usados em diversas situações de sua liturgia. As árvores indicam importantes simbolismos que revelam hábitos, sendo estes indicados através das predileções ou rejeições por conta dos Orixás, direcionando os usos dos vegetais correspondentes.

4.8 O Candomblé e o meio ambiente

As comemorações religiosas que aconteciam na Nigéria e no antigo Daomé, atual Benin, eram festas agrárias. Essa característica mostra a forte relação que as divindades possuíam com a natureza através das áreas plantadas com os alimentos. O culto ritualístico aos Orixás favorecia as atividades campestres, regulando o ciclo das chuvas, o solo e a água dos rios (BASTIDE, 1971). Dessa forma, as afinidades entre o campo e os Orixás foram significativas para a formação da sociedade iorubana. Na África as divindades são cultuadas em benefício da comunidade, sendo a base econômica desenvolvida pelas produções agrícolas, pesqueiras e artesanais (PRANDI, 2005).

Essas atividades provocaram o surgimento de diversos mercados para a troca e venda de produtos. Tudo que era produzido também era comercializado nos espaços estabelecidos nas cidades para tal fim. Esse fato provocou na sociedade em formação um deslocamento do tipo de atribuição à qual as divindades estavam relacionadas. Se antes os Orixás recebiam o culto somente no âmbito dos fenômenos da natureza, passaram também a exercer sua influência no plano da divisão social do trabalho. Assumindo assim, novas atribuições, agora sendo reverenciados como guardiões de atividades essenciais para a vida dessa sociedade. A mudança estrutural da comunidade da época levou as divindades a atuarem na sociedade de uma forma geral. Nesse sentido, Orixás se tornaram guardiões e protetores de cidades africanas (PRANDI, 2005). Por exemplo, se antes Ogum era ligado ao ferro usado na confecção dos artefatos agrícolas, passou a ser cultuado também como guardião e protetor da cidade de Irê na atual Nigéria (VERGER, 2002).

Sendo assim, os Orixás ganharam uma conotação de caráter antropomórfico percebido na mitologia dos iorubás. Então os mitos falam de deuses que pensam e agem como os humanos, com os quais compartilham sentimentos, propósitos, comportamentos e emoções. Seus patronatos especializaram-se em aspectos da cultura e da vida em sociedade que melhor atendiam às necessidades individuais dos seus devotos, embora mantenham referências a origem no mundo natural (PRANDI, 2001).

Com a vinda para as Américas desse povo africano, o processo de antropomorfização e mudança ou diversificação do patronato dos Orixás foi modificado, pois no novo mundo as divindades de diferentes localidades passaram a ser cultuadas juntas nos mesmos locais de culto. No caso brasileiro, essa característica está presente nas Casas de Candomblé. Isso levou à especialização na divisão do trabalho dos deuses guardiões. Dessa forma, com a vinda do

culto para o Brasil, a relação das divindades sofreu um novo processo de significação que originou novas associações dos Orixás com o meio natural e social. Assim, Iemanjá que era deusa de um rio, foi transformada em rainha do mar e protetora da maternidade e da família; Oxum, a deusa do rio Oxum, ganhou as águas de todos os rios, além da prerrogativa de governar a fertilidade humana e as relações amorosas; Ogum governava o ferro e a guerra, passou a abrir todos os caminhos e oportunidades sociais; Xangô, o Orixá do trovão, passou a ser o dono da justiça (PRANDI, 2005).

A origem do culto relacionado ao ambiente natural e a prática agrícola para o sustento da comunidade perdeu espaço e sentido, sendo que a condição de escravos resultou na perda dessa identidade. Restaram apenas as recordações dessa prática na terra ancestral, como relatado por Bastide (1973):

O Gantois tem igualmente uma cerimônia que lhes é própria e que é sobrevivência de uma antiga festa africana das colheitas. A treze de julho, se minha memória não me falha, o terreiro celebra um serviço especial dedicado a Iansã. No centro do barracão dispõem-se pratos de comidas 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 bendizê-las, enviando sempre alimentos a todos 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 da agricultura. (BASTIDE, 1973, p. 264)

Essa passagem evidencia uma reminiscência agrícola no culto a Iansã (Oyá), que se mantém guardada na memória coletiva de antigas práticas de culto. Porém, esse ritual se tornou raro, visto que às comunidades-terreiro não destinam uma atenção especial ao cultivo de plantas domesticadas (BARROS, 2011). Como a religião dos Orixás foi refeita no Brasil pelos africanos ou seus descendentes, que no século XIX viviam nas grandes cidades costeiras, a preocupação com as atividades agrícolas tornaram-se secundárias. Dessa forma, passaram a se ocupar com atividades urbanas, fossem eles escravos ou livres. Os Orixás responsáveis pelo campo foram esquecidos ou tiveram suas práticas reorganizadas (PRANDI, 2005). Nesse sentido, houve a necessidade de (re)simbolizar os recursos antes presentes na África para a nova terra que vieram habitar.

O conhecimento da flora exerceu um importante elo na busca por esses novos símbolos, pois havia urgência de encontrar vegetais que, de alguma forma, reproduzissem as espécies da floresta original (BARROS, 1993). As plantas funcionaram como um meio para construir uma nova metáfora acerca do conhecimento natural. Ao identificarem e simbolizarem uma nova espécie dentro da sua prática litúrgica, os africanos decodificaram a sua memória florística e a codificaram em novos recursos vegetais. A codificação e a

decodificação funcionam como chaves para a compreensão da relação homem/vegetal (BARROS, 2011).

A nova codificação de símbolos vegetais no Brasil funcionou como uma via de manutenção vital para a continuação do culto sendo que o litoral brasileiro de clima tropical semelhante ao do continente africano acabou por fornecer uma vasta rede florística para efetivar a nova (re)simbolização. Os negros escravizados encontraram várias extensões de florestas nativas, o que permitiu a adaptação necessária à nova biodiversidade encontrada. Tal fato favoreceu a manutenção da prática religiosa e seu conjunto de credos, onde o mundo natural foi integrado ao social, dentro de uma lógica específica de atribuição de significados e valores relacionados às divindades (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

Todavia, no Brasil já existia uma série de vegetais que foram trazidos pelos portugueses em diversos momentos do processo de colonização. Desde o início da tomada da costa brasileira pelos portugueses, houve o interesse em introduzir novas espécies para se aclimatarem não somente no Brasil, mas em todas as suas colônias. O período das grandes navegações foi marcado pela intensa movimentação de espécies de plantas no mundo. Os portugueses que tinham finalidade comercial promoveram o deslocamento e introduziram diversas espécies em vários países. Fato que ocasionou um novo rearranjo de espécies no planeta (BARROS, 1993; CARVALHO, 2012; FERRÃO, 2013).

Muitas plantas foram transportadas pelos navios negreiros, que trouxeram para o Brasil espécies originárias da Ásia, as quais já estavam aclimatadas ao ambiente tropical. Dentre estas se destacam a jaqueira (*Artocarpus heterophyllus* Lam.), a mangueira (*Mangifera indica* L.) e o tamarineiro (*Tamarindus indica* L.) (BARROS; NAPOLEÃO, 2009). Essas espécies fazem parte da flora ritualística dos terreiros de Candomblé. Dentre as casas pesquisadas, no *Egbe Ilé Iya Omidaye Asé Obalayo* e no *Ilé Asé Atará Magbá* a mangueira e a jaqueira encontram-se plantadas no espaço-mato do terreiro (onde são cultivadas as plantas de uso litúrgico). Nesse local recebem tratamento ritualístico por serem árvores muito simbólicas no culto aos Orixás.

Verger (2009) faz referências ao uso desses três vegetais na África pelos povos iorubás. A jaqueira é referida pela sinonímia *Artocarpus integrifolia* L.f. e reconhecida além do nome Apaoká pelo nome litúrgico de *tapónurim*. A mangueira recebeu os nomes litúrgicos *àngòrò*, *séri*, diferente da denominação citada na presente pesquisa *òró òyimbó*. A tamarineira também apresenta uma diferença em relação à denominação litúrgica. Para o autor citado é *àjàgbon*, já na pesquisa foi chamada *àjàgboó*. Essas informações evidenciam que os iorubás

já conheciam essas espécies no território africano, por já terem nomes no idioma praticado por esse povo, associando a simbolismos próprios.

Algumas espécies, devido a sua importância para a prática litúrgica, não foram encontrados substituintes na nova flora e tiveram que ser importadas. Sendo assim, tornou-se necessário a criação de mecanismos de intercâmbio entre os dois continentes, trazendo espécies africanas para o Brasil. Entre estas encontram-se o obi (*Cola acuminata* (P. Beauv.) Schott & Endl.) e o orobô (*Garcinia kola* Heckel), cujas sementes são imprescindíveis para determinadas cerimônias do Candomblé. Também o akokô (*Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem.) ligado a mitologia da criação e separação do *Àiyé* e o *Òrun*. A troca de espécies entre o Brasil e África foi intensa, atendendo a diferentes fins. Os portugueses movidos pelo intuito comercial e os africanos com objetivo de manter a prática religiosa no novo continente. (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

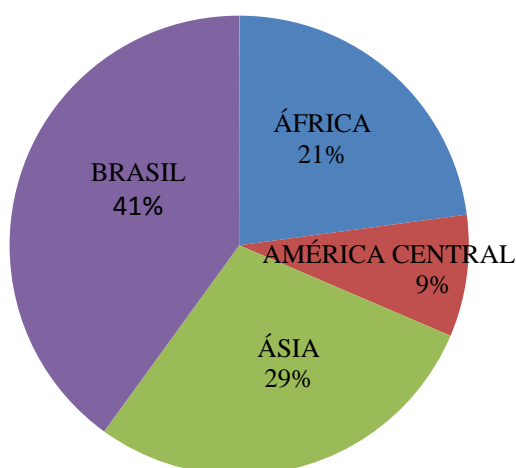
Verger (1952) aponta que uma grande quantidade de obi foi enviada para o Brasil em 1862 e outra grande remessa chegou em 1863, sendo esses dados retirados de cartas trocadas entre comerciantes brasileiros e africanos. Em 1923 o jornal “A Tarde”, datado de 04 de agosto de 1923 na página dois, noticiou que muitos sacos de obi com alto preço no mercado estavam sendo apreendidos por se tratar de contrabando (BARROS, 2010). De acordo com Ficalho (1947), as sementes de *obi* produzem um efeito excitante e podem saciar o apetite. Esses atributos facilitaram a introdução dessa planta e a permissividade de seu uso. Esses relatos mostram que essa espécie foi introduzida no Brasil pelos escravos para o uso nos rituais e acabaram fazendo parte do uso cotidiano da sociedade brasileira.

No entanto, o mesmo interesse que os portugueses tiveram em trazer plantas da África para o Brasil também os levou simultaneamente ao movimento inverso. Os registros mostram que a partir do século XVI, já tinha introduzido na África espécies nativas das Américas, como a goiaba (*Psidium guajava* L.) e o urucum (*Bixa orellana* L.), por exemplo. Sendo assim, representantes da flora brasileira contribuíram para a alimentação dos povos do sudoeste africano (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

Todavia, a maior parte dos vegetais encontrados pelos africanos era desconhecida, provocando nesse novo cenário um desafio para a sobrevivência do grupo e manutenção de sua identidade étnica e religiosa. A procura e o conhecimento dessa nova realidade florística foi primordial para a manutenção da cosmovisão de mundo, resultando na sobrevivência cultural dos povos escravizados. Dessa forma, muitos vegetais nativos do Brasil foram incorporados à prática litúrgica em substituição a espécies africanas (BARROS; NAPOLEÃO, 2009).

No âmbito de todo o processo de (re)significação, as espécies da flora brasileira também foram utilizadas e incluídas nas práticas ritualísticas. Num universo de 34 espécies botânicas citadas pelas Iyalorixás entrevistadas, a maioria é exótica (59%) com ocorrência na Ásia, África e América Central. Porém é bem representativa a presença de espécies brasileiras incorporadas ao culto (Gráfico 2). Isso evidencia que essa inclusão de espécies foi efetiva e necessária para a manutenção das atividades religiosas. Das espécies nativas do Brasil somente a quaresmeira (*Tibouchina granulosa* (Desr.) Cogn.) é endêmica do estado do Rio de Janeiro. As demais apresentam uma distribuição em diferentes estados brasileiros. A informação acerca da distribuição geográfica das espécies nativas encontra-se na Tabela 1.

Gráfico 2 - Origem das árvores citadas nas casas de Candomblé participantes da pesquisa



Fonte: O autor, 2015.

No Brasil as divindades continuaram a manter a ligação direta com o ambiente natural, sendo representados através de forças da natureza. Porém tiveram que se adaptar a nova realidade encontrada. O culto aos Orixás passou a utilizar outra variedade de plantas, mas manteve também uma relação direta com elementos de origem africana, com o uso das sementes do obi e do orobô, por exemplo. Essa conexão entre África e Brasil é o que torna o Candomblé um segmento religioso afro-brasileiro, pois mantém a união cultural desses dois territórios.

Os portugueses realizaram um intenso intercâmbio entre diferentes floras, trazendo plantas africanas e asiáticas para o Brasil e levando para África espécies vegetais de origem

americana. Por outro lado, os africanos escravizados também tiveram que desenvolver estratégias para continuar tendo acesso a algumas de suas plantas essenciais para as práticas religiosas (FERRÃO, 1993; 2013). Todo esse mecanismo de troca construiu uma nova floresta de símbolos que surgiu tanto na África quanto no Brasil, fruto do esforço contínuo de apropriação do mundo natural, que resultou na transformação da natureza em espaço cultural.

No entanto, plantas como amendoeira, café, coqueiro, flamboyant, jaqueira e mangueira, citadas no presente estudo, são relatadas como espécies exóticas invasoras e vêm causando sérios problemas ambientais no Brasil (RIBAS; BARROS; VABO, 2010). A invasão biológica é considerada na atualidade uma das principais causas de perda de diversidade biológica e medidas de contenção desse processo se fazem necessárias (PRIMACK; RODRIGUES, 2001; ZILLER; DECHOUM, 2007). Na Mata Atlântica no Rio de Janeiro há estudos que mostram que extensos trechos de floresta são ocupados por jaqueiras, que competem com as espécies nativas, homogeneizando floristicamente a paisagem e afetando a dinâmica ambiental (GOMES, 2007; ABREU, 2008; RAÍCES, 2008). Pode ser que em alguns lugares essa introdução tenha tido um caráter ritualístico, porém essas informações já se perderam com o tempo.

Algumas árvores devem ter sido sacralizadas pelos africanos e seus descendentes que passaram a viver no Brasil, porém esse aspecto cultural é relegado quando tratado em termos da conservação ambiental. A formação florestal construída por seus usos pretéritos pode conter informações ainda não exploradas pela ciência e que nunca serão reveladas. Mas é necessário se levar em conta esses aspectos ao se realizar estudos ecológicos, florísticos e fitossociológicos, embasando melhor a realidade ambiental da floresta com a história de uso econômico, religioso e cultural de um determinado lugar.

CONCLUSÕES

O Candomblé é uma prática religiosa formada no Brasil com a chegada de escravos vindos da África, mas que se manteve menos influenciada por outras culturas. Esta se moldou e se fixou no território brasileiro criando sua identidade própria, que o distingue das práticas realizadas no continente de origem. A marca cultural das civilizações africanas construiu uma forte pressão no âmbito da cultura brasileira, expressa em diferentes setores da vida social e religiosa. Sendo o legado deixado pelos povos escravizados incorporado ao cotidiano, tendo a biodiversidade brasileira um papel preponderante na construção do novo conjunto de identidades étnico-culturais e ambientais. Destacam-se nessa construção as plantas que foram apropriadas e aquelas introduzidas, que formaram um novo código litúrgico botânico no Brasil. Dessa forma, o culto aos Orixás pode se perpetuar e progredir até os dias de hoje, sendo a religiosidade uma importante mobilização na questão identitária. Significando a retomada dos elos culturais, reforçando os vínculos com a África e promovendo uma relação cultural entre os descendentes da diáspora africana.

A transmissão do conhecimento passado de geração a geração por meio da oralidade, se reestruturou dando um novo sentido ao culto e ressaltou mais ainda a importância da natureza e a sua conservação. Nada acontece no Candomblé sem o uso do recurso vegetal, sendo este um elemento precípuo em toda liturgia. Sua função é primordial, pois vinculam e distribuem o axé para a comunidade. Nesse sentido, as árvores funcionam como importantes símbolos de marcação da sacralidade dos territórios, além de desempenhar a função de morada de diversas divindades. As suas ornamentações (ojás) assinalam a presença dos Orixás e em todas as casas participantes da pesquisa encontram-se árvores plantadas e sacralizadas às divindades. Essa característica dos terreiros mostra que existe todo um conhecimento ritualístico atribuído aos vegetais e nesse espaço é sempre reservado um local onde estão presentes as árvores sagradas.

A valorização dos troncos sagrados pelas participantes da pesquisa é notória e todas são unânimes em afirmar a importância da presença física das árvores em suas casas para o exercício da religião. O conhecimento ritualístico e simbólico associados a essas plantas representam a memória coletiva do povo do Candomblé. Dessa forma, a história é acumulada e passada através da oralidade, respeitando a hierarquia litúrgica.

Foram levantadas 32 espécies arbóreas, correspondentes a 34 etnoespécies. Dentre essas a “Árvore Mundo”, a *Igí Olorun* (*Newbouldia laevis* (P. Beauv.) Seem.). Essa planta

apresenta uma forte relação simbólica dentro do Candomblé, representado por seu tronco que atua como um elo místico que une o *Àiyé* e *Órun*. Funcionando como um alicerce através da sua verticalidade que permite a sustentação desses dois espaços.

Um importante destaque se faz ao Apaoká, representado pela jaqueira (*Artocarpus heterophyllus* Lam.), uma espécie asiática introduzida pelos portugueses na África e no Brasil que simbolizada como mãe mitológica do Orixá Oxóssi. Essa espécie é bastante comum na paisagem das florestas fluminenses, sendo considerada na atualidade um problema de invasão biológica na Mata Atlântica. Porém seu uso no Candomblé evidencia que os africanos encontraram nela características que atendessem as suas necessidades litúrgicas.

São destaques na liturgia do Candomblé é o Iroko, a árvore Orixá. Em cada uma das casas pesquisadas essa divindade é representada por espécies diferentes, mas todas são nativas do Brasil (*Ficus elliotiana* S. Moore, *F. gomelleira* Kunth, *F. nymphaeifolia* Miller). Essa variedade de espécies indica o processo de (re)simbolização pelo qual o culto teve de passar no Brasil, pois na África Iroko é a *Milicia excelsa* (Welw.) C.C. Berg. Tanto os gêneros *Ficus* quanto *Milicia* pertencem à família Moraceae e são reconhecidos popularmente como figueira. As figueiras de uma forma geral são sagradas para várias culturas ao redor do mundo e no Candomblé desempenha um papel primordial no culto.

Na mitologia iorubá o mito das *Iyá Mi Oxorongá* se refere a sete árvores nas quais elas pousaram e que passaram a ser reconhecidas como sagradas para o Candomblé. Cada árvore tem um simbolismo específico, que relaciona as espécies com as Mães Ancestrais no *itàn*. As Feiticeiras são muito respeitadas e apresentam um caráter volúvel, uma vez que podem ser generosas ou vingativas. Representam a ancestralidade feminina na Terra.

Árvores frutíferas foram levantadas, assim como seus usos relacionados aos Orixás, evidenciando que os frutos também são partes sagradas dos vegetais associadas às obrigações litúrgicas. Entretanto, a tangerina (*Citrus reticulata* Blanco), por exemplo, é considerada um interdito, sendo seu uso proibido nas obrigações, assim como a ingestão desta pelos participantes do culto. Muitas informações sobre essas plantas não foram reveladas pelas Iyalorixás devido ao seu caráter sigiloso e por serem consideradas fundamentos da religião, só podendo ser compartilhadas entre os iniciados.

O levantamento acerca da origem geográfica das espécies arbóreas apontou o uso tanto de plantas exóticas quanto nativas. Para o culto de determinados Orixás foi necessário à importação de espécies africanas essenciais para a prática litúrgica. Porém para alguns foi possível (re)significar plantas da flora brasileira com o mesmo fim. Existe uma memória

ancestral da origem do culto na África, mas a religião se abriu também para outras opções para ter continuidade. O índice de 41% de árvores nativas dentro do espaço amostral indica essa tentativa de adaptação à nova realidade em terras brasileiras, ao associar essas plantas aos Orixás africanos.

As religiões de matriz africana são importantes instrumentos de preservação do meio ambiente. A consciência ecológica propagada por elas advém da crença de que ao se destruir uma floresta também se destrói os deuses que nela habitam. Dentro da cosmovisão do Candomblé o conhecimento das árvores representa um fator preponderante nas relações dos participantes do culto com o mundo que os cerca. É através desse relacionamento que se reconhecem em função da sua fé, mostrando que a natureza e a religião são indissociáveis.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. C. R. *Dinâmica de populações da espécie exótica invasora Artocarpus heterophyllus L. (Moraceae) no Parque Nacional da Tijuca – RJ*. 2008. 77f. Dissertação (Mestrado em Botânica) - Escola Nacional de Botânica Tropical, Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- ALBUQUERQUE, M. M. *Pequena história da formação social brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1981. 728p.
- ALBUQUERQUE, U. P. Etnobotânica: uma aproximação teórica e epistemológica. *Revista Brasileira de Farmácia*, v. 78, n. 3, p. 60-64, 1997.
- _____; LUCENA, R. F. P. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*. Recife: Livro Rápido, 2004. 189p.
- _____; LUCENA, F. P. R.; LINS-NETO, E. M. F. Seleção dos participantes da pesquisa. In: _____. LUCENA, F. P. R.; CUNHA, L. V. F. C. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. Série Estudos & Avanços*. Recife, v. 1, p. 21-37, 2010.
- ALMEIDA, J. F. (Tradutor). *A bíblia sagrada*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil. 1969. 1238p.
- ALMEIDA, M. Z. *Plantas medicinais*. Salvador: Ed. UFBA, 2000. 224p.
- ALVES, A. B.; CARAUTA J. P. P; PINTO, A. C. *A história das figueiras ou gameleira*. Disponível em: <http://www.s bq.org.br/filiais/adm/Upload/subconteudo/pdf/Historias_Interessantes_de_Produtos_Naturais12.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2014.
- AMADO, J. *Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios*. Rio de Janeiro: Record, 1986. 410p.
- APG III (The Angiosperm Phylogeny Group). An update of the angiosperm phylogeny group classification for the orders and families of flowering plants: APG III. *Botanic Journal of The Linnean Society*, v. 161, n. 2, p. 105-121, 2009.
- ARRUDA, G. *Umbanda gira!* Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 157p.
- AUGRAS, M. *A segunda-feira é das almas*. Rio de Janeiro: Pallas, PUC Rio, 2012. 143p.
- AZEVEDO, V. A. M. *Plantas ritualísticas na prática religiosa do candomblé*. Estudo de caso. 2011. 41f. Monografia (Graduação em Ciências Biológicas) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2011.
- _____; BARROS, A. A. M.; MATTA, R. R. O candomblé e o uso dos recursos ambientais como forma de cultivar os orixás. In: NODARI, E. S.; KLUG, J.; GERHARDT, M.; MORETTO, S. P. (Orgs.). *Simpósio Internacional de História Ambiental e Migrações*. 3. Anais... Florianópolis: LABINHA, UFSC, 2014. 12p.

BABBIE, E. *Métodos de pesquisas de survey*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. 519p.

BARNET, M. *Cultos afro-cubanos*. La regla de ocha, la regla de Palo Monte. Havana: Ed. Unión, 1995. 138p.

BARROS, A. A. M. *Análise florística e estrutural do Parque Estadual da Serra da Tiririca, Niterói e Maricá, RJ, Brasil*. 2008. 237f. Tese (Doutorado em Botânica) - Escola Nacional de Botânica Tropical, Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

BARROS, J. F. P. *O segredo das folhas*. Sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 1993. 147p.

_____. *A floresta sagrada de Ossaim. Os segredos das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 232p.

_____; NAPOLEÃO, E. *Ewé orisá. Uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblés jêje-nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. 514p.

BASTIDE, R. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Salvador: Cruzeiro, 1945. 247p.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: USP, 1971. 240p.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. 122p.

_____. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 379p.

BENISTE, J. *As águas de Oxalá. Àwon Omi Òsàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 335p.

BERKES, F. Religious traditions and biodiversity. *Encyclopedia of Biodiversity*, v. 5, p. 109-120, 2001.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.br/CCIVIL/LEIS/L9985.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

BROWN, D. Uma história da umbanda no Rio. In: _____ (Org). *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985. p. 9-42

CABRERA, L. *El Monte*. Havana: Letras Cubanas, 1992. 534p.

CALAZANS, J. C. Iconografia de Khnum e iconografia de Harappã: exemplo de um mito de criação importado ou simples coincidência? *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 4, p. 173-189, 2005.

CAMARGO, M. T. L. A. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros I*. São Paulo: Almed, 1988. 97p.

CAMARGO, M. T. L. A. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II: estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Ícone, 1998. 97p.

CAMERON, J.; WILHELM; M.; MATHISON, D. *Avatar. Os relatórios confidenciais do mundo de Pandora*. Alfragide, Portugal: Lua de Papel, 2010. 206p.

CARAUTA, J. P. P. A data efetiva de publicação “Flora Fluminensis”. *Vellozia*, n. 7, p. 26-33, 1969.

_____. Plantas da bíblia. Pequeno comentário. *Atas da Sociedade Botânica do Brasil, Secção Rio de Janeiro*, v. 1, n. 10, p. 47-44, 1983.

_____. *Ficus* (Moraceae) do Brasil: conservação e taxonomia. *Albertoa*, v. 2, n. único, p. 1-365, 1989.

_____. Moráceas do Estado do Rio de Janeiro. *Albertoa*, v. 4, n. 13, p. 145-194, 1996.

_____; DIAZ, B. E. *Figueiras do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. 211p.

CARVALHO, P. M. *A travessia de árvores sagradas: estudo de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela / MT*. 2012. 261f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CHALITA, M. (tradutor). *O Alcorão*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 2001. 355p.

CHAVES, C. M.; MARTINS, H. F.; CARAUTA, J. P. P.; LANNA-SOBRINHO, J. P.; VIANNA, M. C.; SILVA, S. A. F. *Arboreto carioca 3*. Rio de Janeiro: Centro de Conservação da Natureza, 1967. 28p.

CHEVALIER, J.; GHEEEBRAND, A. *Dicionário de símbolos, mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1998. 996p.

COHEN, N. *Ensinaamentos do Buda. Uma antologia do cânone Páli*. São Paulo: Ed. Devir, 2008. 576p.

COOMARASWAMY, A. K.; NIVEDITA, I. *Mitos hindus e budistas*. São Paulo: Landy, 2006. 373p.

COSSARD, G. O. *Awô. O mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. 229p.

D'ÁVILA, N. R. L. *Approche sémiotique du fait musical brésilien batucada*. 1987. Tese (Doutorado em Semiótica - Linguística e Musical) - Université de la Sorbonne, Paris III, França, 1987.

DEAN, W. *A ferro e fogo. A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 484p.

- DION, M. *Omindarewa. Uma francesa no candomblé. A busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, 177p.
- D'OBALUAYÊ, B. *Iyá-Mi Oshorongá. Poderosa deusa africana*. Rio de Janeiro: Império da Cultura, 2013, 170p.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 41p.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998. 184p. Coleção Debates.
- FERRÃO, J. E. M. *A aventura das plantas e os descobrimentos portugueses*. 2. ed. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993. 288p.
- _____. Na linha dos descobrimentos dos séculos XV e XVI. Intercâmbio de plantas entre a África Ocidental e a América. *Revista de Ciências Agrárias*, v. 36, n. 2, p. 250-269, 2013.
- FICALHO, C. *Plantas úteis da África portuguesa*. Lisboa: Ed. Agência Geral das Colônias, 1947. 301p.
- FONSECA, D. P. R. A marca do sagrado. In: OLIVEIRA, R. R. (Org.). *As marcas do homem na floresta. História ambiental de um trecho de Mata Atlântica*, 2005. p. 11-22.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 79p.
- GIUMBELLI, E. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, V. G. (Org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Ed. Summus, 2002. p. 183-217.
- GOMES, E. R. S. *Espécies exóticas invasoras em unidades de conservação do Estado do Rio de Janeiro. Estudo de população de jaqueiras (Artocarpus heterophyllus L.) no Parque Natural Municipal do Mendanha*. 2007. 83f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Instituto de Florestas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2007.
- GUEDES-BRUNI, R. R.; MORIM, M. P.; LIMA, H. C.; SYLVESTRE, L. S. Inventário florístico. In: SYLVESTRE, L. S.; ROSA, M. M. T. (Orgs.). *Manual metodológico para estudos botânicos na Mata Atlântica*. Seropédica: EDUR, 2002. p. 24-50.
- GUIMARÃES, S. Os especialistas do sistema médico Sanumá-Yanomami: o xamanismo como guerra, arte e cura. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva*, p. 57-70, 2001.
- HALBWACHS, M. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Etude de mémoire collective. Paris: Presses Universitaires de France. 1941.
- JAIN, S. K. Human aspects of plant diversity. *Economic Botany*, v. 54, n. 4, p. 459-470, 2000.
- JOAQUIM, M. S. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. 2001. 187p.

JUDD, S. W.; CAMPBELL, C. S.; KELLOGG, E. A.; STEVENS, P. F.; DONOGHUE, M. J. *Sistemática vegetal: um enfoque filogenético*. Porto Alegre: Artmed. 2009. 612p.

KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. O. *candomblé bem explicado*. Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 367p.

LAVILLE, C.; DIONNE, J. *A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999. 344p.

LÉPINE, C. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé ketu de Salvador*. 1978. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Sorbonne, Paris, 1978.

LIGIÉRIO, Z.; DANDARA. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record Nova Era, 1998. 108p.

LISTA DE ESPÉCIES DA FLORA DO BRASIL. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

LODY, R. *Tem dendê, tem axé*. Etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro: Pallas. 1992. 120p.

LORENZI, H. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. 4. ed. 1 v. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2000. 352p.

_____; BACHER, L. B.; LACERDA, M.; SARTORI, S. *Frutas brasileiras e exóticas cultivadas*. Nova Odessa: Instituto Plantarum. 2006. 640p.

_____; MATOS, F. J. A. *Plantas medicinais no Brasil: nativas e exóticas*. 2. ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2008. 544p.

_____; SOUZA, H. M.; TORRES, M. A. V.; BACHER, L. B. *Árvores exóticas no Brasil. Madeireiras, ornamentais e aromáticas*. Nova Odessa: Ed. Plantarum de Estudos, 2013. 368p.

MANZINI, E. J. A entrevista na pesquisa social. *Revista Didática*, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991.

MARTIN, J. R. R.; GARCIA-JR.; E. M.; ANTONSSON, L. *O mundo de gelo & fogo. A história não contada de Westeros e as crônicas de gelo e fogo*. São Paulo: Leya, 2014. 336p.

MARTINS. C.; MARINHO. R. *Iroko. O orixá árvore e a árvore orixá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 198p.

MATTA-E-SILVA, W. W. *Umbanda e o poder da mediunidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1987. 248p.

MELO, E. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. *Último Andar*, v. 16, p. 27-36, 2007.

MONTENEGRO, S. C. S. *A conexão homem/camarão (Macrobrachium carcinus e M. acanthurus) no baixo São Francisco alagoano: uma abordagem etnológica*. São Carlos: UFSC, 2001. 209p.

MORI, S. A.; SILVA, L. A. M.; LISBOA, G.; CORADIN, L. *Manual de manejo do herbário fanerogâmico*. Itabuna: Centro de Pesquisas do Cacau, 1985. 97p.

NEVES, V. F. A. Pesquisa-ação e etnografia: caminhos cruzados. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, v. 1, n. 1, p. 01-17, 2006.

OLIVEIRA, A. J. M. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/Faperj, 2008. 368p.

OLIVEIRA, J. H. M. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008. 153p.

OLIVEIRA, R. R. Mata Atlântica, paleoterritórios e história ambiental. *Ambiente & Sociedade*, v. 10, n. 2, p. 11-23, 2007.

_____; SILVA, I. M. História da paisagem e paisagens sem história: espécies exóticas e nativas manejadas na Mata Atlântica. In: PEIXOTO, A. L.; SILVA, I. M (Orgs.). *Saberes e usos de plantas*. Legados de atividades humanas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011. 69-92p.

OLIVEIRA, V. L.; PIMENTEL, D.; VIEIRA, M. J. O uso do termo de consentimento livre e esclarecido na prática médica. *Revista Bioética*, v.18, n. 2, p. 705-724, 2010.

PAOLINI, C. *Brisingr*. As sete promessas de Eragon Matador de Espectros e Saphira Bjartskular. Ciclo da Herança. Rio de Janeiro: Rocco, 2008. 706p. V. 3.

PARÉS, L. N. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2013. 392p.

PELLISSARI, G.; ROMANIUC-NETO, N. S. *Ficus* (Moraceae) da Serra da Mantiqueira. *Rodriguésia*, v. 64, n.1, p. 91-111, 2013.

PONTES, M. R. A árvore: um arquétipo da verticalidade (contributo para o estudo simbólico da vegetação). *Revista da Faculdade de Letras, Línguas e Literaturas*, v. 15, p. 197-219, 1998.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2001. 591p.

_____. Orixás e a natureza. In: _____. (Org.). *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. p. 1-12.

PRESTES, M. *Desvendando a umbanda*. Rio de Janeiro: Pallas, 1994. 76p.

PRIMACK, R. B.; RODRIGUES, E. *Biologia da conservação*. 1. ed. Londrina: Ed. Planta, 2001. 328p.

- RAÍCES, D. S. L.; PESSÔA, F. S.; LUZ, J. L.; JORDÃO-NOGUEIRA, T.; ESBÉRARD, C. E. L., BERGALLO, H. G. Feeding behaviour of the bat *Phyllostomus hastatus* (Pallas 1767) in jackfruit *Artocarpus heterophyllus* Lamarck (Moraceae), in Ilha Grande, Rio de Janeiro State, Brazil. *Revista Brasileira de Zoociências*, v. 10, n. 30, p. 265-267, 2008.
- RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Companhia Nacional, 1979. 248p.
- REIS, J. J. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, a. 1, n. 6, 2005.
- RIBAS, L. A.; BARROS, A. A. M.; VABO, G. A. M. Atividades antrópicas na Ilha Grande (Angra dos Reis, RJ, Brasil) acompanhadas pela introdução de plantas exóticas invasoras. In: NODARI, E. S.; GERHARDT, M.; MORETTO, S. P. (Orgs.). *Simpósio Internacional de História Ambiental e Migrações*. 1. Anais... Florianópolis, LABINHA, UFSC, 2010. p. 650-669.
- RIBEIRO, R. I. *Alma africana no Brasil*. Os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996a. 148p.
- _____. *Mãe-negra: o significado iorubá da maternidade*. 1996. Tese (Doutorado em Ciência Social - Antropologia da África Negra) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996b.
- ROCHA, A. M. *As nações kêtú*. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2000. 115p.
- RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional Brasileira, 1977. 254p.
- ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião*, a. 9, p. 77-96, 2009.
- ROMANIUC-NETO, S.; CARAUTA, J. P. P.; VIANNA-FILHO, M. D. M.; PEREIRA, R. A. S.; RIBEIRO, J. E. L. S.; MACHADO, A. F. P.; SANTOS, A.; PELISSARI, G.; PEDERNEIRAS, L. C. Moraceae. In: *Lista de espécies da flora do Brasil*. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.floradobrasil.jbrj.gov.br/jabot/floradobrasil/FB167>>. Acesso em: 22 dez. 2014.
- ROWLING, J. R. *Harry Potter e a câmara secreta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000a. 284p.
- _____. *Harry Potter e o prisioneiro de Azkaban*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000b. 318p.
- SÁ-JUNIOR, M. T. *A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e sua influência na produção dos intelectuais da umbanda (1840-1960)*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso do Sul, 2004.
- SALLES, N. R. *Rituais negros e caboclos: da origem, da crença e da prática do candomblé, pajelança, catimbó, toré, umbanda, jurema e outros*. Rio de Janeiro: Pallas, 1991. 205p.

SANTOS, A. R.; BERGALLO, H. G.; ROCHA, C. F. D. Paisagem urbana alienígena. *Ciência Hoje*, v. 41, p. 68-70, 2008.

SANTOS, C. H. R. O simbolismo da árvore-mundo no candomblé: conexão entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. In: CONGRESSO BRASILEIRO DA COMUNICAÇÃO. 24. Anais... Campo Grande, MS. INTERCOM, Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2001. 14p.

SANTOS, D. M. *Axe Opô Afonjá*: Notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia. Rio de Janeiro: GB, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962. 70p.

SANTOS, J. E. *Os nãgô e a morte*. Pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012. 280p.

SANTOS, N. O. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: do culto doméstico à organização. *Revista África e Africanidades*, a. 1, v. 1, 2008.

SARACENI, R. *Umbanda sagrada*: religião, ciência, magia e mistérios. São Paulo: Madras, 2002. 208p.

SILVA, A. L. *Memória, tradição oral e a afirmação da identidade étnica*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 2005. 104p.

SILVA, R. M. M. O caldeirão de Gundestrup - a estética do sagrado como objeto de identidade na cultura celta pagã. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Vida, morte e magia no mundo antigo*. Jornada de História Antiga. 7. Anais... 2. ed. Rio de Janeiro. NEA/UERJ, 2008. p. 75-84.

SILVEIRA, R. Do calundu ao candomblé. Dossiê África reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, a. 1, n. 6, 2005.

_____. *O candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de ketu. Salvador: Maianga, 2006. 648p.

SIQUEIRA, M. L. *Ago agô lonan*. Mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia. Rio de Janeiro: Mazza, 1998. 471p.

SMILJANIC, M. I. *O corpo cósmico*. Brasília: Ed. UNB. 1999.

SOUZA, V. C.; LORENZI, H. *Botânica sistemática. Guia ilustrado para identificação das famílias de Angiospermas da flora brasileira, baseado em APG III*. 3. ed. Nova Odessa: Instituto Plantarum, 2012. 768p.

SVORC, R. C. P. F. *Figueiras centenárias, história ambiental e estrutura da Mata Atlântica no município de Angra dos Reis, RJ*. 2007. 66f. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais e Florestais). Seropédica, Instituto de Florestas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

THEODORO, H. *Iansã*: rainha dos ventos e das tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2010. 163p.

THE PLANT LIST. *The plant list. A working list off all plant species*. 2014. Disponível em: <<http://www.theplantlist.org>> Acesso em: 30 nov. 2014.

THOMAS, C. A. Jackfruit, *Artocarpus heterophyllus* (Moraceae), as source of food and income. *Economic Botany*, v. 34, p. 154-159, 1980.

TICUNA. *O livro das árvores*. São Paulo: Global Editora, 2006. 96p.

TOLKIEN, J. R. R. *O silmarillion*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 460p.

TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987. 176p.

VERGER, P. F. Cartas de um brasileiro estabelecido no século XIX na Costa dos Escravos. *Anhembi*, a. 2, n. 17, v. 6, 1952.

_____. Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe feiticeira) entre os yorubá. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp, 1994. 256p.

_____. *Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo*. São Paulo: Corrupio, 2002. 295p.

_____. *Ewé. O uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 762p.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: USP, 2012. 616p.

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

WALSHE, M. *The teachings of the Buddha. The long discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications, 1995. 648p.

WARRIER, R. R.; GURUDEV, S. B.; ANANDALAKSHMI, R.; SIVAKUMAR, V.; GEETHA, S; KUMAR, A. M.; HEGDE, M. T. Standardization of storage conditions to prolong viability of seeds of *Artocarpus heterophyllus* Lam. A tropical fruit tree. *Journal of Agricultural and Biological Science*, v. 4, p. 6-9, 2009.

WILKINSON, P. *Vikings. A era dos conquistadores*. São Paulo: Ciranda Cultural, 2008. 28p.

WORSTER, D. Para fazer história ambiental. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 198-215, 1991.

ZILLER, S. R.; DECHOUM, M. S. Degradação ambiental causada por plantas exóticas invasoras e soluções para o manejo em unidades de conservação de proteção integral. In: BARBOSA, L. M.; SANTOS-JUNIOR, N. A. (Orgs.). *A botânica no Brasil: pesquisa, ensino e políticas públicas ambientais*. São Paulo: Sociedade Botânica do Brasil, 2007. p. 356-360.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES
 DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE
 CIÊNCIAS, AMBIENTE E SOCIEDADE



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Sou Vitor Amorim Moreira de Azevedo, aluno de mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e estou desenvolvendo um trabalho a respeito do conhecimento sobre as Árvores sagradas utilizadas em terreiros de Candomblé na Cidade do Rio de Janeiro e Região Metropolitana.

O título do trabalho é:

**“EWÉ IGI: ÁRVORES SAGRADAS DO CANDOMBLÉ NO CONTEXTO
 SÓCIOAMBIENTAL”**

O trabalho será concluído e apresentado na Universidade em meados de 2015, como sendo a defesa de minha dissertação de mestrado. Além de mim, está envolvida no projeto a professora Ana Angélica Monteiro de Barros, minha orientadora.

O que queremos com este trabalho é aprender com vocês sobre a importância das árvores para o Candomblé. Quais árvores fazem parte da cultura religiosa, assim como seus respectivos usos, para que sejam apontadas suas histórias e os Orixás relacionados a essas árvores. Sempre pautados em descobrir como as populações de Candomblé se relacionam com o meio ambiente. Vale lembrar que esse é um projeto, o que não significa o compromisso de colocarmos todas as ideias em prática dentro do prazo estipulado para a pesquisa, mas há o desejo e haverá o empenho em avançarmos ao máximo. Algumas amostras de plantas poderão ser coletadas (folhas, flores e frutos) e levadas para universidade, apenas para serem secadas, identificadas e guardadas em uma coleção de plantas secas. Mas para que este trabalho possa ser realizado e possamos conhecer as plantas, gostaríamos de pedir autorização para visitá-lo (a), conversar sobre os usos e acompanhá-lo(a) na coleta das plantas, assim como tirar algumas fotos da plantas e de vocês e que estas possam ser expostas em trabalhos acadêmicos e congressos científicos. A qualquer hora o senhor ou a senhora pode parar nossa conversa ou desistir de participar do trabalho, sem trazer nenhum prejuízo ou mal estar.

É importante destacar que não temos nenhum objetivo financeiro no uso de seu conhecimento e sua imagem, e que os resultados da pesquisa serão passados a vocês e só serão usados para comunicar outros pesquisadores e revistas relacionadas à universidade com comunicação prévia a vocês.

Entrevistado: Depois de saber sobre a pesquisa, de como será feita, do direito que tenho de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim, de saber que minha imagem não será usada indevidamente, e de como os resultados serão usados sem fins financeiros, eu concordo em participar desta pesquisa.

Entrevistado

Entrevistador

Data

Município, Localidade

APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM AS CASAS DE CANDOMBLÉ



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
 FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES
 DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO DE
 CIÊNCIAS, AMBIENTE E SOCIEDADE



ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM AS CASAS DE CANDOMBLÉ

Nome:

Idade:

Tempo de Iniciado:

- 1) Qual a importância dos vegetais para participantes do Candomblé?
- 2) As árvores recebem algum significado especial na prática religiosa? Qual?
- 3) Quais árvores são utilizados na prática litúrgica do Candomblé de Ketu?
- 4) Quais árvores correspondem aos Orixás?
- 5) De que maneira as árvores estão relacionadas ao cultodas *Iyá Mi*?
- 6) Quem é o Orixá Iroko?
- 7) Qual árvore melhor representa o Orixá Iroko?
- 8) Existe a necessidade da presença física de alguma árvore específica para seu culto? Qual?
- 9) Algum outro Orixá pode ser cultuado em árvores? Quais? Quais árvores?
- 10) Quem é Apaoká?
- 11) Qual o papel de Apaoká na mitologia do Candomblé?
- 12) Qual relação que Ossaim possui com as árvores?
- 13) Quais são as árvores que representam quizilas para os Orixás?

ANEXO - ÌTÁN DE ÌYÀMI – ÒSÒRÓNGÀ (O mito da Minha Mãe Oxorongá)

ÌTÁN DE ÌYÀMI – ÒSÒRÓNGÀ (O mito da Minha Mãe Oxorongá) – PRANDI (2001)

*“Iá Mi chegam ao mundo com seus pássaros maléficos
 As Iá Mi Oxorongá são as nossas mães primeiras,
 raízes primordiais da estirpe humana, são feiticeiras.
 São velhas mães-feiticeiras as nossas mães ancestrais.
 As Iá Mi são o princípio de tudo, do bem e do mal.
 São vida e morte ao mesmo tempo, são feiticeiras.
 São as temidas Ajés, mulheres impiedosas.
 As Oxorongá já viveram tudo o que se tem para viver.
 As Iá Mi conhecem as fórmulas de manipulação da vida,
 para o bem e para o mal, no começo e no fim.
 Não escapa ileso do ódio de Iá Mi Oxorongá.
 O poder de seu feitiço é grande, é terrível.
 Tão destruidor quanto é construtor e positivo o axé,
 que é a força poderosa e benfazeja dos orixás,
 única arma do homem na luta para fugir de Oxorongá
 Um dia as Iá Mi vieram para a Terra e foram morar nas árvores.
 As Iá Mi fizeram sua primeira residência na árvore do Orobô.
 Se Iá Mi está na árvore do Orobô e pensa em alguém,
 este alguém terá felicidade, será justo e viverá muito na Terra.
 As Iá Mi Oxorongá fizeram sua segunda morada na copa da araticuna-da-areia.
 Se Iá Mi está na copa da araticuna-da-areia e pensa em alguém,
 Tudo aquilo de que essa pessoa gosta será destruído.
 As Iá Mi fizeram sua terceira casa nos galhos do baobá.
 Se Iá Mi está no baobá e pensa em alguém,
 Tudo que é o do sagrado dessa pessoa lhe será conferido
 As Iá Mi fizeram sua quarta parada
 no pé de Iroko, a gameleira-branca.
 Se Iá Mi está no pé de Iroko e pensa em alguém,
 Essa pessoa sofrerá acidentes e não terá como escapar
 As Iá Mi fizeram sua quinta residência nos galhos do pé de Apaocá.
 Se Iá Mi está nos galhos do Apaocá e pensa em alguém,
 rapidamente essa pessoa será morta.
 As Iá Mi fizeram sua sexta residência na cajazeira
 Se Iá Mi está na cajazeira e pensa em alguém,
 Tudo o que ela quiser poderá fazer,
 Pode trazer a felicidade ou a infelicidade.
 Mas todas as coisas que as Iá Mi quiserem fazer,
 se elas tiverem na copa da cajazeira, elas o farão,
 porque na cajazeira é onde as Iá Mi conseguem seu poder.
 Podem mesmo ir rapidamente ao Além, se quiseram,
 quando estão nos galhos da cajazeira.
 Porque é dessa árvore que vem o poder das Iá mi
 e não é qualquer pessoa
 que pode manter-se em cima da cajazeira.*

*As Iá Mi fizeram sua sétima morada na figueira.
Se Iá Mi está na figueira e alguém lhe suplica o perdão
Essa pessoa será perdoada pela Iá Mi.”*