



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Thaís Salatiel de Azevedo

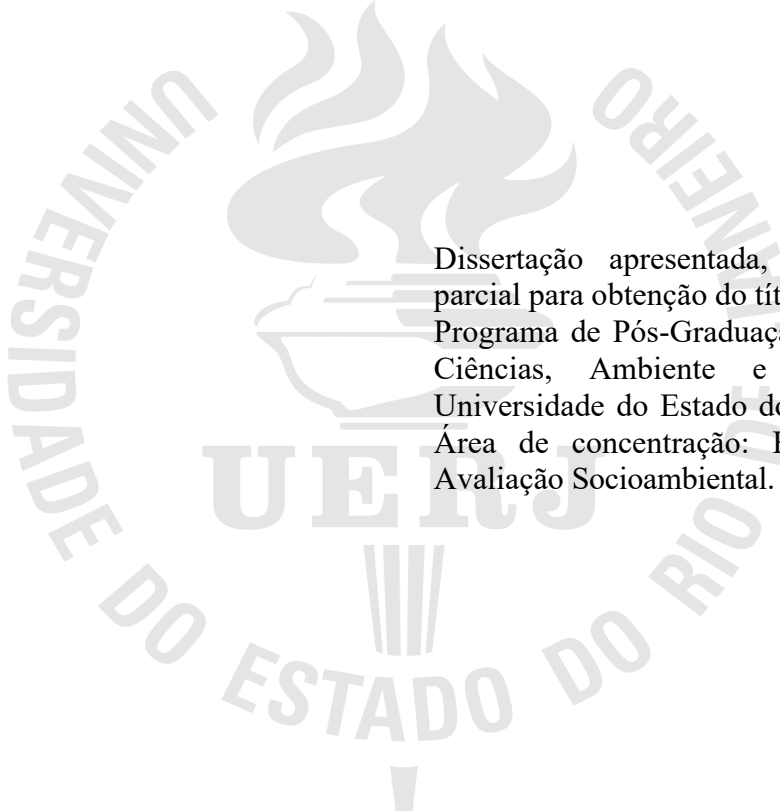
**Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no
Candomblé da Nação Angola e na Umbanda**

São Gonçalo

2022

Thaís Salatiel de Azevedo

**Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação
Angola e na Umbanda**



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 e Avaliação Socioambiental.

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

São Gonçalo

2022

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

A994 TESE	<p>Azevedo, Thaís Salatiel de. Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda / Thaís Salatiel de Azevedo. 147f. : il.</p> <p>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.</p> <p>1. Cultos afro-brasileiros – Teses. 2. Etnobotânica – Teses. 3. Plantas medicinais – Teses. I. Barros, Ana Angélica Monteiro de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.</p> <p>CRB/7 – 6150 CDU 299.6</p>
--------------	--

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

Assinatura Data

Thaís Salatiel de Azevedo

**Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação
Angola e na Umbanda**

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 e Avaliação Socioambiental.

Aprovada em: 19 de dezembro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Ana Angélica Monteiro de Barros (Orientadora)

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Wagner Gonçalves Bastos

Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Wanderley Jorge da Silveira Junior

Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais

São Gonçalo

2022

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação em memória a Thelmary Felix, Claudionor Felix e aos meus mais velhos do Terreiro Tumba Junsara Petit, como uma breve homenagem a toda Nação Angola raiz Tumba Junsara.

Motumbá!

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Zambi. Agradeço à dona do meu Orí, Dandalunda, por sempre me amparar, proteger e aconselhar tal qual uma mãe zelosa. Agradeço pelos ensinamentos e intuições. Que a Dona do Ouro sempre esteja ao meu lado, como se manteve do início ao fim desta dissertação. Agradeço a Kavungo, meu pai que me protege das mazelas da vida e me mantém com saúde, apesar destes tempos de epidemia. Que eu continue sob a proteção de suas palhas. Agradeço a Mutalambô por me mostrar o caminho a seguir quando me encontrei sem saída.

Agradeço à minha mãe Dayse e ao meu pai Lázaro por todo carinho, apoio e compreensão durante esses dois anos de Mestrado. Agradeço à minha irmã Laís pela parceria e amizade.

Agradeço à minha Tia Denise e meu primo Bruno por estar sempre ao meu lado torcendo por mim e pelo sucesso das minhas pesquisas. Agradeço ao meu Tio Erinho pela paciência e carinho ao me passar os ensinamentos do Candomblé.

Agradeço imensamente à minha Orientadora Ana Angélica Monteiro de Barros por acreditar no potencial deste estudo, pela paciência e dedicação ao me orientar nesta dissertação.

Peço bênção aos meus mais velhos da Casa Tumba Junsara Petit e agradeço os ensinamentos que me foram passados durante minha vida e nesse caso, principalmente, durante o período deste estudo.

Agradeço à Mametu Caynara e Mãe Beatriz Nascimento, por todo o acolhimento que recebi na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira. Cheguei na CCCJJ como uma pesquisadora a realizar uma pesquisa participante. Hoje sou uma Abiã de Dandalunda e umbandista em desenvolvimento. Que esta casa continue sendo luz na vida dos seus consulentes, assim como é luz na minha vida.

Agradeço à Iyá Eni e ao Ogã Bangbala por cederem um pouco do seu tempo para me conceder uma entrevista. Sinto-me extremamente honrada em ter tido a oportunidade de aprender diretamente com pessoas tão marcantes no Candomblé.

Agradeço aos meus padrinhos na Umbanda, Cigana Rosa e Boiadeiro Menino, pelos conselhos, ensinamentos e puxadas de orelha. Cigana Rosa sempre me ensinando a ter mais autoconfiança e Boiadeiro menino me ajudando a compreender melhor minha espiritualidade.

Agradeço também à Cabocla Jandira e a todas as entidades que me acompanham.

Agradeço à Vó Ana e a toda casa *Ilê Iyassessu* pelo acolhimento em sua casa e pelas

entrevistas iniciais. Agradeço ao Tata Walney de Omolu por acalmar meu Orí durante o processo seletivo para este Mestrado.

Agradeço à psicóloga Pâmela que me acompanhou desde o início da dissertação até os momentos finais me ajudando a seguir este caminho da forma mais leve possível.

Agradeço à Géssia Miguel e Renata Barbosa pelo apoio à pesquisa.

Agradeço aos meus amigos Antônio Dwayne por me ouvir nos momentos de desespero. Leonardo Monteiro, por me ensinar sobre a Umbanda, quando comecei a estudar sobre a religião. Rafael Dutra e Pedro Guian por me acompanharem nas minhas primeiras experiências em outras casas de Candomblé que não as Casas da minha Família.

Agradeço a Vitor Amorim Moreira de Azevedo e Rodrigo Carneiro Rosa pelos aconselhamentos com relação à dissertação.

Agradeço aos integrantes da banca de qualificação pelas sugestões feitas nas pessoas do Dr. Wagner Gonçalves Bastos, Dr. Wanderley Jorge da Silveira Junior, Dra. Hellen Jannisy Vieira Beiral e Dr. Luciano Araujo Pereira.

Agradeço a Juliana Cardoso pelo convite à aula extra sobre a popularização da cultura etnobotânica afro-brasileira em escolas. Foi minha primeira oportunidade de falar publicamente sobre a nova linha de pesquisa que decidi seguir.

Agradeço ao grupo participante da apresentação “Iansã menina, Dona da Luz divina”, durante o evento cultural XVI Atabaque de Ouro, por deixar essa nova experiência ainda mais agradável.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida.

Agradeço a todos que colaboraram diretamente ou indiretamente com esta pesquisa.
Zara Tempo!

Vivo para florescer outros
jardins e, sem perceber, o meu se abarrotava de
rosas e manacás... Vivo, cada dia, como se fosse
cada dia.

Nem o último, nem o primeiro - o único.

Pablo Neruda.

RESUMO

AZEVEDO, T. S. *Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda*. 2022. 147 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

Estima-se que a diáspora africana forçada tenha trazido em torno de 4,9 milhões escravizados de diferentes etnias para o Brasil. Dentre essas, grande parte são provenientes do povo Banto. Quando se faz alusão ao Candomblé da Nação Angola, aquele de origem na cultura Banto, automaticamente se faz referência ao culto aos Minkisi. Neste Candomblé, o sincretismo religioso se fez presente de modo diferente dos demais povos diaspóricos. Além do culto aos Minkisi, a Nação Angola cultua também os seus antepassados e os Caboclos, os donos da terra. A partir dessa condição, o Candomblé de Angola foi o primeiro a se sincretizar, abrindo as portas para as divindades que posteriormente iriam se manifestar na Umbanda. Descendentes de diversos povos africanos propagaram suas crenças e tradições religiosas reforçando o rico conhecimento sobre as plantas herdado de seus ancestrais. As flores também fazem parte desse universo, onde inúmeras espécies foram testadas por curandeiros e feiticeiros, de acordo com suas propriedades medicinais e ritualísticas. Dessa forma, o objetivo deste estudo é investigar o saber popular sobre uso medicinal e ritualístico das flores na Umbanda e no Candomblé da Nação Angola, com vistas a entender a correlação histórica que une essas duas religiões e catalogar as espécies de flores que são utilizadas nos terreiros. Foi adotada como estratégia a pesquisa-ação, na qual foram entrevistados os dirigentes do terreiro de Candomblé Tumba Junsara Petit e da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira. Nas religiões de matriz africana é dado maior destaque para as folhas no culto e na medicina religiosa. As flores também são usadas, mas suas funções são pouco exploradas. O uso medicinal das flores é mais restrito que o ritualístico. É preciso considerar também que para as afro-religiões o caráter medicinal não se aplica apenas ao plano físico, mas também ao espiritual. Assim, as flores assumem um aspecto simbólico nesse processo de cura, condensando as energias emanadas pelas divindades, principalmente Kavungo, aquele que protege a humanidade contra os males e cura suas feridas. As flores funcionam harmonizando o ambiente com suas cores e perfumes, concentrando as forças das divindades e promovendo simbolicamente sua conexão com os iniciados nas religiões em foco. Apesar da Umbanda estar relacionada em sua gênese com o Candomblé da Nação Angola, esta ampliou mais o uso ritualístico das flores. Incorporou ao culto, tanto espécies nativas, quanto exóticas que são comercializadas como ornamentais e fáceis de serem adquiridas.

Palavras-chave: Religiões brasileiras de matrizes africanas. Nkisi. Etnoconhecimento. Cerimônias ritualísticas. Medicina popular.

ABSTRACT

AZEVEDO, T. S. *Ancestral knowledge about the ritualistic and medicinal use of flowers in the Candomblé of the Angola Nation and in Umbanda*. 147 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

It is estimated that the forced African diaspora brought around 4.9 million enslaved people of different ethnicities to Brazil. Among these, most are from the Banto people. When reference is made to the Candomblé of the Angolan Nation, that of origin in the Banto culture, the reference is automatically made to the cult of the Minkisi. In this Candomblé, religious syncretism was present in a different way from other diasporic peoples. In addition to the cult of the Minkisi, the Angolan Nation also worships its ancestors and the Caboclos, the owners of the land. From this condition, the Candomblé of Angola was the first to syncretize, opening the doors to the deities that would later manifest themselves in Umbanda. Descendants of diverse African peoples propagated their religious beliefs and traditions, reinforcing the rich knowledge about plants inherited from their ancestors. Flowers are also part of this universe, where countless species have been tested by healers and sorcerers, according to their medicinal and ritualistic properties. Thus, the objective of this study is to investigate popular knowledge about the medicinal and ritual use of flowers in Umbanda and Candomblé of the Angolan Nation, with a view to understanding the historical correlation that unites these two religions and cataloging the species of flowers that are used in terreiros. Action-research was adopted as a strategy, in which the leaders of the Candomblé terreiro Tumba Junsara Petit and the Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira were interviewed. In religions of African origin, leaves are given greater prominence in worship and in religious medicine. Flowers are also used, but their functions are little explored. The medicinal use of flowers is more restricted than the ritual. It is also necessary to consider that for Afro-religions the medicinal character does not apply only to the physical plane, but also to the spiritual. Thus, flowers assume a symbolic aspect in this healing process, condensing the energies emanated by the deities, especially Kavungo, the one who protects humanity against evils and heals its wounds. Flowers work by harmonizing the environment with their colors and perfumes, concentrating the forces of the deities and symbolically promoting their connection with those initiated in the religions in focus. Although Umbanda is related in its genesis to the Candomblé of the Angola nation, it has further expanded the ritualistic use of flowers. Incorporated to the cult, both native and exotic species that are marketed as ornamental and easy to be acquired.

Keywords: Brazilian religions of African matrices. Nkisi. Ethnoknowledge. Ritual ceremonies. Folk medicine.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Minkisi femininas do panteão do Candomblé da Nação Angola	28
Figura 2 –	Minkisi masculinos do panteão do Candomblé da Nação Angola	29
Figura 3 –	Minkisi infanto-juvenis do panteão do Candomblé da Nação Angola	30
Figura 4 –	Entidades espirituais que atuam na Umbanda	35
Figura 5 –	O Terreiro de Candomblé Angola Tumba Junsara Petit localizado em Nova Iguaçu, estado do Rio de Janeiro, Brasil e seus fundadores	44
Figura 6 –	Genealogia da família religiosa do Terreiro Tumba Junsara Petit, de Candomblé da Nação Angola	45
Figura 7 –	Iyá Maria Eni Moreira e Luiz Ângelo da Silva com suas honrarias	47
Figura 8 –	Casa Caboclas Jurema e Jupira localizada em Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro, Brasil e suas dirigentes	48
Figura 9 –	Dirigentes e lideranças religiosas do Terreiro Tumba Junsara Petit, da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira e demais participantes na entrevista	54
Figura 10 –	Flores usadas na ritualísticas relacionadas à Nkisi Dandalunda na África e no Brasil	69
Figura 11 –	Flores associadas ao povo Cigano nas práticas ritualísticas da Umbanda no Brasil	70
Figura 12 –	Doces que compõem a ‘Mesa do Borí’ no Candomblé da Nação Angola	78
Figura 13 –	Flores brancas que compõem a ‘Mesa do Borí’ no Candomblé da Nação Angola	78
Figura 14 –	Ogãs tocando os instrumentos ritualísticos durante o evento “XVI Atabaque de Ouro”, realizado em São João de Meriti, estado do Rio de Janeiro, em 19 de junho de 2022	86
Figura 15 –	Apresentação da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira e representação da Falangeira de Iansã utilizando coroa de flores durante o evento cultural “XVI Atabaque de Ouro”, realizado em São João de Meriti, estado do Rio de Janeiro, em 19 de junho de 2022	90
Figura 16 –	Festividade e ritualística do Ipeté de Dandalunda realizada na Casa	

	de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	93
Figura 17 –	Ornamentação da festividade e ritualística do Ipeté de Dandalunda realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	95
Figura 18 –	Usos do <i>Doburú</i> na Kukuana, ritual para dar comida à terra realizado na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	98
Figura 19 –	Flores ornamentais da festa de iniciação realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	100
Figura 20 –	Balaios cerimoniais em festejos às Yabás no Candomblé	102
Figura 21 –	Flores usadas na Gira festiva de São Sebastião realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	104
Figura 22 –	Flores usadas durante a procissão e Gira festiva de São Jorge realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, município do Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	106
Figura 23 –	Flores durante a Gira festiva ‘Café na Senzala’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	109
Figura 24 –	Flores durante a ‘Feijoada de Pretos-Velhos’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	110
Figura 25 –	Instrumentos de trabalho do Preto-Velho Pai Benedito utilizados na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	111
Figura 26 –	Altars e flores ritualísticas usadas durante a Gira festiva ‘Tenda Cigana’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, município do Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	112
Figura 27 –	Altar cigano, balaio cerimonial com frutas e flores ornamentais usadas durante a Gira festiva ‘Tenda Cigana’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	113
Figura 28 –	Ritual do ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina realizado na Casa de	

	Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	115
Figura 29 –	Altar para a reza em homenagem a Nossa Senhora de Sant’Anna e Nanã na Umbanda na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	118
Figura 30 –	Flores lilases utilizadas no culto de Nanã	119
Figura 31 –	Flores no Congá em homenagem a Ibejada na Umbanda na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro	120

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 –	Famílias com maior riqueza de espécies dentre as flores ritualísticas e medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda	61
Gráfico 2 –	Número de citações das principais espécies de flores ritualísticas e medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda	67
Gráfico 3 –	Frequência de citação dos Minkisi relacionados às flores ritualísticas usadas no Candomblé da Nação Angola	68
Gráfico 4 –	Entidades de Umbanda e santos católicos relacionados às flores ritualísticas	70
Gráfico 5 –	Porcentagem das citações da coloração das flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda	71
Gráfico 6 –	Origem geográfica das flores do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda	72
Gráfico 7 –	Principais entidades e divindades homenageadas nos pontos cantados umbandistas que citam as flores em suas letras	88

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Listagem florística das espécies de flores ritualísticas e medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda	62
Tabela 2 –	Uso ritualístico de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda	74
Tabela 3 –	Uso medicinal de flores no Candomblé Nação Angola e na Umbanda	81
Tabela 4 –	Flores utilizadas em ornamentação nos rituais do Candomblé Nação Angola e na Umbanda	84

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
APG	Angiosperm Phylogeny Group
CADEG	Mercado Municipal do Rio de Janeiro
CCCJJ	Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COVID	Corona Virus Disease
d.C.	Depois de Cristo
FFP	Faculdade de Formação de Professores
IGMR	Instrução Geral do Missal Romano
ISE	International Society of Ethnobiology
Iyá	Iyalorixá
JABOT	Sistema digital de gerenciamento de coleções científicas
LPWG	The Legume Phylogeny Working Group
OMPI	Organização Mundial de Propriedade Intelectual
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PPGEAS	Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade
RCLE	Registro de Consentimento Livre e Esclarecido
RFFP	Herbário da Faculdade de Formação de Professores da UERJ
SARS-Cov-2	Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavírus 2
SUS	Sistema Único de Saúde
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
WFO	The World Flora Online

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	18
1	REFERENCIAL TEÓRICO	22
1.1	A Diáspora africana para o Brasil	22
1.2	A religiosidade de origem africana no Brasil	23
1.2.1	<u>O Candomblé da Nação Angola</u>	26
1.2.2	<u>A origem da Umbanda</u>	32
1.3	A natureza sagrada e o uso ritualístico e medicinal das flores	36
1.4	O uso simbólico das flores em diferentes religiões	39
2	OBJETIVOS	42
2.1	Objetivo geral	42
2.2	Objetivos específicos	42
3	METODOLOGIA	43
3.1	Locais de estudo e participantes da pesquisa	43
3.1.1	<u>Terreiro Tumba Junsara Petit</u>	44
3.1.2	<u>Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira</u>	48
3.2	Caracterização da pesquisa	49
3.3	Procedimentos metodológicos	50
3.3.1	<u>Pesquisa-ação</u>	50
3.3.2	<u>Visita prévia aos terreiros</u>	52
3.3.3	<u>Entrevistas</u>	52
3.3.4	<u>Realização das atividades propostas em campo</u>	53
3.3.5	<u>Análise dos dados das entrevistas</u>	54
3.3.6	<u>Coleta e identificação do material testemunho</u>	55
3.3.7	<u>Pesquisa sobre as flores medicinais</u>	55
3.3.8	<u>Associação entre as flores e as divindades</u>	56
3.4	Retorno para a comunidade	56
4	RESULTADOS E DISCUSSÃO	58
4.1	Perfil dos informantes	58
4.2	Aruê Nganga Tateto Kinsaba: Katendê, o Senhor das plantas sagradas	59

4.3	Flores da Umbanda e do Candomblé	60
4.4	Uso ritualístico das flores	73
4.4.1	<u>A presença de Lemá: o uso das flores no ritual do Borí</u>	77
4.4.2	<u>As Yabás como detentoras das flores ritualísticas</u>	79
4.5	Uso terapêutico das flores	79
4.5.1	<u>A energia das flores: terapia floral na medicina alternativa</u>	82
4.6	Flores ornamentais	83
4.7	Simbolismo das flores nos cânticos sagrados	85
4.7.1	<u>Flores nos pontos cantados umbandistas</u>	87
4.7.2	<u>Zuelas: as cantigas do Candomblé Nação Angola</u>	91
4.8	Flores nas festividades no Candomblé	92
4.8.1	<u>Òdòdó Iyéyé: o Girassol no ipeté de Dandalunda</u>	92
4.8.2	<u>A cura pela Flor-do-Velho: a Kukuana e os usos do <i>Doburù</i></u>	95
4.8.3	<u>O buquê arco-íris: flores ornamentais e ritualísticas da Muzenza</u>	99
4.8.4	<u>Flores nas águas: balaios às Yabás</u>	100
4.9	Flores nas Giras festivas da Umbanda	103
4.9.1	<u>Palmas vermelhas e folhas no chão: festa de São Sebastião, Oxóssi e Caboclos</u>	103
4.9.2	<u>O escudo de flores: Gira festiva e procissão de São Jorge</u>	104
4.9.3	<u>A ‘Fulô na Senzala’: as flores nas Giras festivas de Pretos-Velhos</u>	108
4.9.4	<u>Na força da Flor-do-sol: a magia das flores do Povo Cigano</u>	111
4.9.5	<u>O ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’</u>	114
4.9.6	<u>Sabedoria em flor: altar para Nossa Senhora de Sant’Anna</u>	116
4.9.7	<u>O jardim das crianças: flores em homenagem à Ibejada</u>	119
4.9.8	<u>A Rosa-branca, a rainha das flores na Umbanda</u>	121
4.10	Relação entre o Candomblé e a Umbanda	122
	CONCLUSÃO	124
	REFERÊNCIAS	127
	APÊNDICE A – Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE)	138
	APÊNDICE B – Formulário 1: Candomblé da Nação Angola	141
	APÊNDICE C – Formulário 2: Umbanda	143
	APÊNDICE D – Ponto cantado em homenagem a Xangô	145
	APÊNDICE E – Ponto cantado em homenagem a Iansã, apresentado	

no evento cultural “XVI Atabaque de Ouro”	146
APÊNDICE F – Ponto cantado ritualístico do ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’	147

INTRODUÇÃO

Sou mulher preta e fui criada pela minha avó materna, que era benzedeira. Durante toda sua existência ela praticou sua religiosidade no âmbito das matrizes africanas. Sendo neta de benzedeira, iniciei o aprendizado sobre as plantas medicinais ainda quando criança. Por volta dos cinco anos de idade, por curiosidade, li meu primeiro livro sobre fitoterápicos intitulado “As Plantas Curam” (BALBACHAS, 1957). Apesar de muito nova e inexperiente, encantei-me com as ilustrações e utilizei o método de análise e comparação para reconhecer as plantas às quais eu tinha acesso. Na infância eu via tudo como algo mágico, desde o desabrochar de uma flor até o fechar das folhas de uma “dormideira”. Esse foi meu primeiro contato com a ciência.

Sempre me vi como uma pessoa muito curiosa. Tudo que eu observava queria aprender, saber o motivo pelo qual aquilo estava sendo feito e qual seria o resultado. Esse hábito me levou a buscar um conhecimento sobre as plantas medicinais com tanta naturalidade, que eu simplesmente não entendia que era uma forma de estudo. Estudo esse que está sendo concretizado com a presente pesquisa.

A minha aproximação com os terreiros selecionados neste estudo ocorreu devido à história familiar. Claudionor da Silva Félix, fundador do Terreiro Tumba Junsara Petit no Rio de Janeiro, incluído no estudo de caso desta pesquisa, é meu avô biológico. Thelmary Félix, que assumiu o terreiro após o falecimento do fundador, é minha tia e os atuais dirigentes são meu tio Rosival Pereira e meu pai Lázaro Soares. Essa vivência facilita a compreensão das lutas diárias deste povo invisibilizado pela sociedade. Permite o melhor entendimento das cosmovisões de matrizes africanas associadas à pesquisa acadêmica. Bem como busca combater o preconceito racial relacionado aos afrodescendentes e sua cultura ancestral.

A partir desse contexto de vida, essa dissertação é um reflexo da minha experiência, entendimento e reverência às religiões brasileiras de matrizes africanas. A partir do que é belo, como as flores, sua leveza e simbologia se mostram nas cores, perfumes e formas admiradas pelas divindades representadas nessas religiões. Assim, as questões norteadoras nas quais se baseam esta dissertação são:

- Tanto no Candombé da Nação Angola quanto na Umbanda as flores apresentam a mesma importância ritualística e medicinal?
- As flores são apenas elementos ritualísticos ornamentais ou apresentam simbolismo relacionado às divindades e entidades do Candombé da Nação Angola e da Umbanda?

- As flores usadas nas cerimônias dessas duas religiões estão relacionadas à biodiversidade africana ou seu simbolismo teve origem no Brasil?
- O uso de flores nas ritualísticas dessas duas religiões tem influência de matriz africana, mas incorporou simbolismos de outras religiosidades também?

Entre a defesa da qualificação e desta dissertação fui iniciada no Candomblé da Nação Angola para a Nkisi Dandalunda. A partir dessa nova etapa da minha vida espiritual, religiosa e acadêmica posso dizer:

Plantei raiz, Nasceu flor.

Quando se trata de estudos sobre os povos tradicionais de terreiro e, sobretudo, do Candomblé de origem do povo Banto no Brasil, é possível observar que essa vertente é uma página negligenciada na etnografia religiosa de matriz africana (COSTA; VITORINO, 2020). Apesar de estudos como os de Adolfo (2010), Previtalli (2008), Silva (2010) e Costa (2005), que apresentam a cultura banto como a mais complexa dentre aquelas de origem africana. Poucas informações se encontram nos livros e artigos especializados no que se refere ao Candomblé da Nação Angola.

Essa condição está relacionada à tradição do conhecimento passado através da oralidade, e também pelo mistério que ronda os saberes desta Nação, considerada a mais fechada do Candomblé. Historicamente essa condição foi uma prática necessária para que essa religiosidade pudesse existir, em contraponto à repressão colonialista portuguesa, hegemonicamente cristã, que se perpetua além dessa época (SILVA, 2010).

Os Bantos foram a primeira etnia africana trazida ao Brasil a partir do século XVI. Grande parte dos africanos escravizados foi oriunda desse povo. No entanto, a estrutura religiosa de língua iorubá recebeu maior destaque na organização do Candomblé, por conta de processos históricos de afirmação étnica diaspórica. Na verdade, o Candomblé é uma organização nagocêntrica em sua origem (PARÉS, 2010). Porém, a cultura proveniente dos Bantos precisa de maior visibilidade também. Seu culto e respeito aos ancestrais faz com que no seu panteão estejam presentes também divindades oriundas dos povos originários brasileiros (SILVA, 2010). Começou aí a miscigenação multicultural, que resultou nas práticas religiosas da Nação Angola e da Umbanda.

Grande parte da literatura que trata do conhecimento etnobotânico do uso de plantas no

contexto do Candomblé se refere à Nação Ketu, vista como a mais popular e aceita pela academia e pela mídia (ADOLFO, 2007). Porém uma abordagem etnocultural mais ampla em estudos acadêmicos se faz necessária para expandir o conhecimento sobre as demais nações do Candomblé. Inclusive isso seria uma importante estratégia indispensável para se combater o racismo religioso, tão arraigado no Brasil.

Esse movimento passa também pelo estudo da interligação da prática medicinal vegetal que acontece nas religiões brasileiras de matriz africana. Essa cultura medicinal e sua relação com o sagrado estão presentes nessas religiões e despertam o interesse de pesquisadores em diversas áreas de estudo como a botânica, a farmacologia e a fitoquímica (TRESVENZOL et al., 2006). De uma forma geral, os estudos priorizam o uso das folhas ou da planta como um todo. Há uma escassa literatura no que se refere ao uso dos outros órgãos da planta, principalmente em relação às flores.

É fato que a parte da planta mais utilizada nos rituais sagrados é a folha, mas as flores também são empregadas, porém são pouco citadas (GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008). Tendo em vista essa realidade, a presente pesquisa trata dessas questões no âmbito da etnobotânica, discutindo a relação das práticas ritualísticas do Candomblé da Nação Angola com a Umbanda, a partir da ressignificação do culto aos ancestrais do povo Banto e dos povos originários. E, principalmente, sobre o uso medicinal e ritualístico das flores nos rituais destas religiões.

Os inventários etnobotânicos são indispensáveis para democratizar o conhecimento sobre as plantas de uso medicinal e dar visibilidade às populações tradicionais dos povos de terreiros. No entanto, não tem como objetivo validar o conhecimento de ninguém. É apenas um ponto de partida para um estudo bem mais profundo, que visa entender as relações culturais, sua ressignificação e consequentes processos adaptativos para que o culto africano pudesse ser praticado no Brasil (BOTELHO, 2010; CAMARGO, 2014). Destaca-se a necessidade de se entender como foi essencial essa ressignificação, como forma de resistência a toda violência, racismo e desumanidade com a qual os africanos da diáspora foram tratados.

A difusão do conhecimento sobre a relação das plantas medicinais e práticas religiosas no contexto da matriz africana, normalmente historicamente ocorre através da oralidade na comunidade de terreiro. Quase sempre dos mais velhos para os mais jovens, não necessariamente entre aqueles ligados por laços consanguíneos, mas geralmente no âmbito da família religiosa ou família de axé (OLIVEIRA et al., 2007). Muito embora na atualidade existam várias fontes de aprendizados, que incluem os textos acadêmicos sobre esse assunto e uma literatura que populariza a prática do uso de plantas medicinais. Também vários cursos

presenciais e *online* ajudam na ampliação desse conhecimento.

1 REFERENCIAL TEÓRICO

1.1 Diáspora africana para o Brasil

Estima-se que a diáspora africana forçada tenha trazido em torno de 4,9 milhões de escravizados de diferentes etnias para o Brasil (GOMES, 2019). Durante o século XVI, os primeiros africanos que vieram nesse movimento foram os povos Bantos, pertencentes aos grupos étnicos Banguela, Kongo, Muxikongo, Rebolos, Monjolos e Kassanjes, levados compulsoriamente para a condição de escravizados pelos portugueses (SILVA, 2010). Durante um período de cerca de três séculos, traficantes escravagistas aprisionaram homens, mulheres e crianças de regiões como Angola, Congo, Guiné, Moçambique e Zaire (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009; MOTTA, 2019).

Para designar os diferentes grupos étnicos africanos alvos do comércio humano entre os séculos XVII e XVIII, os oficiais administrativos das feitorias portuguesas no Golfo do Benin passaram a usar o termo Nação. Assim, a Nação estava relacionada ao senso de identidade coletiva, estritamente associada aos padrões religiosos, territoriais e linguísticos dos grupos vinculados por grau de parentesco ou corporações familiares, e que se reconheciam a partir de um ancestral comum (PARÉS, 2018). O Quadro 1 mostra os locais de origem dessas “Nações”, suas denominações e para onde os grupos de africanos escravizados foram distribuídos no Brasil.

Quadro 1 – Locais de origem das etnias/Nações Banto/Angola, Mina/Fentis, Jeje/Fons e Ketu/Nagô, e para onde tais grupos foram designados no Brasil

Etnia/Nação	Local de Origem	Locais Designados
Banto/Angola	Os antigos reinos de Angola, do Congo e de Moçambique.	Principalmente para o Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro.
Fantis/Mina	Costa do Ouro e Costa dos Escravos, no Golfo da Guiné. Essas regiões ficaram conhecidas como Costa da Mina. A Costa do Ouro compreende as regiões onde hoje se situam as Repúblicas Togolesa (Togo) e do Benin.	Minas Gerais e Bahia.
Fons/Jeje	Golfo do Benin.	Bahia, Recife e São Luís no Maranhão.

Nagô/Ketu	Os iorubás ou Nagôs vieram das regiões do Benin e da Nigéria.	Bahia. Trazidos maciçamente no final do tráfico de escravizados em 1850.
-----------	---	--

Fonte: A autora, 2022, com base em Gomes (2019; 2021).

Os nomes das Nações não são homogêneos e podem se referir também aos portos de embarque de africanos escravizados ou áreas geográficas, não sendo necessariamente a autodenominação étnica como esses povos se reconheciam. Com isso, houveram nomes utilizados para determinados grupos que, inicialmente, se referiam a denominações étnicas, mas que ao longo do tempo foram se expandindo com o intuito de englobar a pluralidade dos grupos diaspóricos (PARÉS, 2018).

Muitas foram as etnias que se mesclaram nas Américas e cujos membros foram genericamente denominados de “africanos”. Tais grupos preservaram suas tradições culturais religiosas de várias formas como na Santeria em Cuba, culto aos Voduns no Haiti, Cumina e Obeah na Jamaica, Chango do Trindad e Tobago e Maria Lionza na Venezuela (THEODORO, 2010). Apesar da repressão religiosa sofrida até meados dos séculos XX, em diferentes localidades brasileiras também surgiram variados cultos com raízes identitárias de origens africanas como o Candomblé na Bahia e Rio de Janeiro, o Xangô de Pernambuco, o batuque no Rio Grande do Sul e o Tambor de Mina no Maranhão (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Essa diáspora foi tanto física quanto espiritual, já que as divindades do panteão africano também fizeram a travessia transatlântica, juntamente com os povos escravizados. Entretanto, para que os cultos às divindades pudesse ter continuidade, foi necessária uma adaptação e a consequente ressignificação de suas práticas culturais e litúrgicas. Assim, a resiliência da espiritualidade africana permitiu o surgimento das religiões afro-brasileiras, mantendo assim, os cultos às divindades que perpetuam até os dias de hoje (AZEVEDO; BARROS; MATTA, 2014). A necessidade de reencontrar e manter a identidade desses povos foi uma ferramenta que atuou na união e a consequente adaptação necessária para que não se extinguissem séculos de conhecimento religioso, que tem na natureza sua centralidade (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

1.2 A religiosidade de origem africana no Brasil

A Constituição Brasileira, por meio do título II, capítulo I artigo 5, inciso VI, garante a liberdade religiosa, onde afirma que: “... é inviolável a liberdade religiosa 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 suas liturgias” (BRASIL, 1988). No entanto, essas religiosidades são tratadas pejorativamente como batucaria, feitiçaria e macumba, transparecendo o racismo religioso erroneamente difundido pelas igrejas fundamentadas no cristianismo desde o período colonial até a atualidade, que demonizam o que não vem da cultura do branco (GAIA; VITÓRIA, 2021).

Com a travessia transatlântica dos africanos escravizados vindos de diferentes etnias, também chegaram ao Brasil elementos culturais e religiosos que influenciaram significativamente a formação da sociedade brasileira e o surgimento de novas religiosidades como, por exemplo, o Candomblé (BENISTE, 2019). A dominação a qual esses africanos foram submetidos no novo mundo acarretou na desterritorialização¹ de suas identidades culturais. Porém, suas crenças e tradições foram posteriormente neoterritorializadas². Dentro do contexto da escravidão, destacam-se as heranças culturais originárias da África no campo religioso, que foram recriadas e ressignificadas no Brasil. Assim, o Candomblé de origem Banto surgiu como um alicerce sociocultural para as comunidades africanas dessa origem étnica e seus descendentes (SILVA, 2010).

A religiosidade dos povos africanos sofreu e sofre com a discriminação etnorreligiosa, que foi duramente perseguida quanto as suas expressões culturais. Quando chegavam ao novo mundo eram submetidos à catequização católica, batizados e passavam a ser reconhecidos por nomes cristãos. Em consequência disso, eram proibidos de praticar os rituais e cultos às divindades do panteão africano (PRADO, 2021). Tal fato levou à prática do sincretismo religioso com outras expressões religiosas hegemônicas. Nesse sentido, o Candomblé e a Umbanda são religiões cujos cultos têm influência africana, mas com práticas litúrgicas ressignificadas no Brasil (CASTILLO; PARÉS, 2007). Essas foram estratégias usadas pelos escravizados para manterem viva sua religiosidade, crenças e cultura.

Ainda que tenham sido perseguidos e combatidos com a dominação colonial, a memória do povo Banto conseguiu se manter no território brasileiro, ressignificando práticas litúrgicas, restabelecendo laços e reinventando a própria vida social por meio da religiosidade. Como disse Pacheco (2011, p. 6), “o Candomblé surgiu como uma resposta à escravidão e como resistência contra a desumanização do africano escravizado”.

¹ Retirar do território ou de um contexto habitual. Movimento pelo qual se abandona um território (ENES; BICALHO, 2014).

² Movimento pelo qual se retorna a um território (ENES; BICALHO, 2014).

Candomblé é uma palavra de origem banto, que significa local de reza (BARROS, 2007). Refere-se ao nome empregado para designar a religião das divindades do panteão mitológico africano, não se restringindo apenas aos Orixás, mas também aos Minkisi (plural de Nkisi), Voduns e aos Encantados (espíritos de Caboclos, espíritos infantis, Juremeiros, Marujos, dentre outros). Estas divindades são cultuadas de acordo com as nações do Candomblé, que seguem três grandes grupos étnico-linguísticos: banto, fon e nagô, reconhecidos como diferentes nações (LOPES, 2021). Assim, o termo Nação passou a ser utilizado no Candomblé para designar um grupo característico, definido pelo culto às divindades, aspectos linguísticos, ritmos musicais e tradições específicas entre seus povos de origem (JANSA, 2010). Grupos étnicos, dialetos e práticas rituais são importantes elementos a serem considerados na formação das comunidades religiosas do Candomblé que, na época do Brasil colônia, ainda não tinha essa designação (PARÉS, 2018).

No início do século XVIII as práticas religiosas africanas no Brasil eram chamadas de “calundu”. De acordo com Reis (2005, p. 18), “calundu era uma expressão utilizada para definir a prática religiosa africana em geral”. O termo era associado à palavra “quilundu” de origem banto, que significa a possessão de uma pessoa por uma entidade ou espírito (SWEET, 2007). As cerimônias de calundu ocorriam com cantos, danças e batuques, além do cozimento de determinadas ervas. As primeiras manifestações do calundu ocorriam nas matas, roças e espaços contíguos à senzala ou até mesmo na completa escuridão. Entretanto, apesar destas adversidades, essas práticas se mantinham como uma organização religiosa com calendários de festas, hierarquias e iniciação de um número considerável de fiéis em seus cultos, que acabaram sendo frequentados por pessoas de diferentes classes sociais (PRADO, 2021; SILVA, 2005).

Na ritualística do calundu os poderes de adivinhação e de cura eram obtidos com base em conhecimentos sobre as plantas medicinais e, devido a isso, os praticantes eram procurados pela população para a resolução de causas impossíveis, principalmente aquelas voltadas à saúde. Dentre essas, estavam também pessoas brancas e da elite, o que fez com que os calundus fossem duramente perseguidos pela cristandade religiosa, por colocar, de certa forma em xeque, o poder de cura espiritual atribuído à igreja católica. Dessa forma, os calundus se tornaram muito visíveis no âmbito da sociedade colonial e foram duramente perseguidos, não por se esconderem, mas por se colocarem à luz da sociedade, pois os calunduzeiros eram cada vez mais requisitados (PRADO, 2021; SANTOS, 2008).

O poder eclesiástico via qualquer crença não-cristã como “pagã”, “feitiçaria” e “culto ao demônio” e, devido a isso, foram necessárias adaptações para que os cultos calundus dos primeiros bantos pudessem ser postos em prática. Dessa forma, foi possível a abertura do

caminho para que outras etnias que chegaram posteriormente ao Brasil, também pudessem praticar sua religiosidade. O que permite concluir que os calundus não se extinguíram, mas sim, se transformaram, originando o Candomblé e, posteriormente, outras religiões de matrizes africanas (BARROS, 2007; PRADO, 2021). Assim, ressalta-se o aspecto dinâmico da adaptação cultural e religiosa a nova realidade imposta por conta da escravidão. O mesmo se aplica aos processos de mudanças culturais relacionadas ao uso das plantas medicinais e sagradas, uma vez que a busca pela cura tanto física quanto espiritual impulsionou o desenvolvimento de novas religiosidades.

1.2.1 O Candomblé da Nação Angola

Tata Kitembo me deu uma bandeira tão
branca como a de Lembá, quem de longe
olha para ela, sabe que a casa é de Angola.

Reza a Kitembo - Nação Angola

O Candomblé da Nação Angola, também conhecido como Congo-Angola chegou ao Brasil através dos escravizados oriundos dos antigos reinos de Angola (Ndongo), do Congo, Loango, Matamba, Kakongo, dentre outros locais, trazendo sua religiosidade e culto às suas divindades (BARROS, 2007). Quando se faz alusão ao Candomblé desta Nação, automaticamente se faz referência ao culto aos Minkisi, que são divindades supra-humanas que possuem características arquetípicas, cujos elementos representantes encontram-se na natureza (LOPES; MACEDO, 2017). Porém, tudo é devidamente humanizado para ensinar valores morais de forma lúdica (BENISTE, 2016).

O Candomblé da Nação Angola possui quatro principais raízes de conhecimento: o Tombenci, que foi herdado por Maria Neném em Salvador, Bahia; Bate-folha de Salvador, fundado por Bernardino da Paixão; Tumba Junsara, fundado por Kambembe e Ciriaco de Jesus, também em Salvador e por último a Casa da Goméia, fundada por João da Goméia em Duque de Caxias no Rio de Janeiro, sendo essa a raiz mais recente do Candomblé da Nação Angola. A partir destas quatro casas-matrizes se originaram as demais casas de Candomblé Banto do Brasil (SILVA, 2017).

De acordo com a cosmovisão do panteão africano da Nação Angola, para cada deidade,

Zambi (Deus), o pai de todas as divindades, deu um pedaço da Terra e um domínio das forças da natureza para cada uma das divindades filhas e filhas. Dessa forma, do panteão africano da Nação Angola está associado aos chamados “domínios”, elementos do meio ambiente, natural ou construído, e condições atmosféricas, que são regidos por um determinado Nkisi (PRANDI, 1995).

São eles de acordo com Silva (2010):

- **Dandalunda** – Senhora dos rios e cachoeiras, regendo principalmente as águas doces. Dona do Ouro, regendo também a vaidade e a feminilidade (Figura 1A).
- **Matamba** – Senhora dos ventos, tempestades e raios. Soberana dos espíritos (Figura 1B).
- **Mikaiá** (Samba Kalunga) – Senhora das águas. No Brasil, Mikaiá rege principalmente as águas salgadas e é cultuada no mar (Figura 1C).
- **Zumbá** – Dona da lama sagrada que moldou os seres humanos. Guardiã do saber ancestral. Rege também os manguezais e as águas lodosas (Figura 1D).
- **Pambu Njila** – Nkisi que rege as vontades humanas, dando ímpeto para que alcancem seus objetivos (Figura 1E).
- **Lembá** – Rege o ar e a atmosfera, sendo a divindade suprema das religiões brasileiras de matrizes africanas, pois criou o mundo e a humanidade (Figura 2A).
- **Katendê** – Senhor das plantas sagradas. Rege as folhas e as ervas medicinais, onde as florestas virgens são seus espaços litúrgicos (Figura 2B).
- **Kavungo** – Senhor da cura e das doenças infecciosas. Rege a terra em que repousam os mortos (Figura 2C).
- **Kitembo** – Senhor do tempo e da sabedoria (Figura 2D).
- **Mavile (Nzila)** – Nkisi mensageiro. Aquele que vem primeiro trazendo a mensagem. Considerado o intermediário entre os Minkisi e os humanos. Rege as encruzilhadas e também é responsável pela fertilidade masculina (Figura 2E).
- **Mutalambô** – Senhor das matas. Nkisi caçador que traz fartura e prosperidade (Figura 2F).
- **Nzazi** – Senhor do fogo, dos trovões e das pedreiras. Nkisi ligado à justiça (Figura 2G).
- **Nkosi** – Senhor das guerras e do ferro. Rege rodovias e ferrovias (Figura 2H).
- **Angorô** – Nkisi que se transforma em serpente. Rege o arco-íris, podendo também ser cultuado em águas doces de rios e cachoeiras (Figura 2I).
- **Terekompenso** – Por ser filho de Dandalunda e Mutalambô, trás os arquétipos destes dois Minkisi. É o senhor da pesca e da caça (Figura 3A).
- **Vunji** – Minkisi que simboliza a alegria, a infância e a ingenuidade (Figura 3B).

Figura 1 - Minkisi femininas do panteão do Candomblé da Nação Angola



A - Dandalunda



B - Matamba



C - Mikaiá; Samba Kalunga



D - Zumbá; Zumbarandá



E - Pambu Njila

Fonte: Augustinhoart, 2022. Coleção Olubajé. Sergipe. Instagram: augustinhoart. Disponível em: <[https:// www.instagram.com/augustinhoart/](https://www.instagram.com/augustinhoart/)>. Acesso em: 16 ago. 2022.

Figura 2 - Minkisi masculinos do panteão do Candomblé da Nação Angola



A - Lembá



B - Katendê



C - Kavungo



D - Kitembo; Tempo



E - Mavile; Bara



F - Mutalambô



G - Nzazi



H - Nkosi



I - Angorô

Fonte: Augustinhoart, 2022. Sergipe. Disponível em: <<https://www.instagram.com/augustinhoart/>>. Acesso em: 16 ago. 2022.

Figura 3 - Minkisi infanto-juvenis do panteão do Candomblé da Nação Angola



A - Vunji



B - Terekompenso

Fonte: Augustinhoart, 2022. Coleção Olubajé. Sergipe. Instagram: augustinhoart. Disponível em: <<https://www.instagram.com/augustinhoart/>>. Acesso em: 16 ago. 2022.

Kitembo ou Tempo é o Nkisi patrono do Candomblé da Nação Angola. Representa a junção do ambiente natural (elementos e fenômenos da natureza) com o espaço social (relação social dos homens com a natureza e com outros homens). Por conta do seu protagonismo, na Nação Angola, diferente do que ocorre em outras nações de Candomblé, no dia 10 de agosto costuma-se erguer uma bandeira branca em homenagem a este Nkisi (SILVA, 2010). Portanto, ao ver uma bandeira branca flamar em um terreiro, sabe-se que a casa é da Nação Angola. Esta é uma das características mais marcantes do Candomblé de origem banto.

A Nação Angola possui características distintas das demais manifestações do Candomblé. Por exemplo, o atabaque (instrumento de percussão similar a um tambor) é tocado com as mãos e nas outras nações se utiliza o aguidavi (vareta de galho de amoreira). Além disso, os cânticos sagrados são entoados na língua banta ou em português (SENA, 2012). Devido Angola ter sido uma colônia portuguesa em território africano, o português tornou-se o idioma oficial desse país. No entanto, a língua mais utilizada em Angola, depois do português, é o umbundo, idioma de origem banto. De acordo com Silva (2010), o umbundo é a língua materna de cerca de 26% dos angolanos e o kimbundu é a terceira língua com maior incidência em cerca de 20% da população.

Banto é o termo português que designa um grande grupo de línguas e dialetos negro-africanos. Tem fundamentação em cerca de três mil raízes que se encontram em todas as línguas bantas, cujas principais características são palavras agrupadas por classes, em virtude da natureza do seu uso. E ainda a conjugação de verbos por meio de prefixos e sufixos dentre outras

características. Os povos que falam as línguas bantas são chamados Bantos (LOPES, 2003).

Tanto na fonética, quanto na morfologia e na sintaxe, as línguas bantas influenciaram decisivamente a que se fala hoje no Brasil. Mas é no vocabulário que se fazem mais presentes, no qual, inclusive, o quimbundo, pelo seu uso mais extenso e antigo, exerceu no português maior influência do que o Nagô/iorubá. Portanto é necessário ressaltar que, em concordância com Lopes (2003):

No Brasil, uma das formas do racismo antinegro mais arraigados na alma brasileira é aquela que procura reduzir todas as línguas africanas à condição de “dialetos”. Entretanto, essa formulação racista não tem a menor consistência: um dialeto nada mais é que uma variação que determinada língua apresenta de uma região para outra; ou um falar regional dentro de uma comunidade onde predominam falar mais amplo de onde aquele se originou. Assim, ao contrário de línguas como o kimbundo, que possuem suas variantes regionais, o português sim, é que é [...] e o fator que mais certamente contribuiu para tornar esse português do Brasil uma variante da língua falada em Portugal foi a presença africana na vida brasileira desde o século XVI (LOPES, 2003, p. 17).

Um exemplo da utilização do kimbundo nos primeiros terreiros de Candomblé é o termo Tata Embanda ou Tata Kimbanda, utilizado para nomear um determinado cargo do Candomblé da Nação Angola, cuja tradução é Senhor da Cura ou Senhor Curador. Foram estas palavras que originaram o termo “Umbanda” para a nova religião que surgiu a partir do sincretismo religioso. Posteriormente, esta denominação utilizada para se referir aos “Pais” e “Mães” de Santo foi substituída pelos termos Mameto e Tateto, respectivamente, usados até hoje nos terreiros (LOPES, 2003).

O sincretismo religioso no Candomblé de Nação Angola também se fez presente de modo diferente dos demais povos diaspóricos. Além do culto aos Minkisi, a Nação Angola cultua também os seus antepassados e os Caboclos donos da terra. Segundo Bastide (1978), o culto aos ancestrais na África se mantém até os dias atuais pela maioria dos povos. Isso devido à sua estreita ligação com as famílias, clãs e linhagens familiares, caracterizando um dos aspectos mais significativos dos cultos bantos. Portanto, o Candomblé da Nação Angola foi o primeiro a se sincretizar, adotando o cristianismo imposto pelos portugueses e abrindo as portas para as divindades que posteriormente iriam se manifestar na Umbanda, uma religião genuinamente brasileira (COSTA, 2018; SILVA, 2010).

1.2.2 A origem da Umbanda

A Umbanda
tem dois
caminhos, um
de rosas e outro
de espinhos.
Pisa na
rosa quem quer,
pisa no espinho
quem tem fé.

Preta-Velha Tia Joaquina

A palavra “Umbanda” é de origem bantu e significa “o maioral”, “o senhor” ou “o curandeiro”. O surgimento da Umbanda ocorreu a partir das mudanças sociais resultantes de transformações nas antigas tradições afro-brasileiras e que deram origem a uma nova religião. Essa forma inovadora de cultuar as divindades tem como premissa o sincretismo religioso, que trata da fusão de diferentes culturas, juntamente com a reinterpretação de seus elementos religiosos (ORTIZ, 1999).

Com a assinatura da Lei Áurea em 1888, os escravizados, mesmo libertos, não foram incorporados à sociedade brasileira vigente. A abolição da escravidão no Brasil não garantiu os direitos civis de uma significativa parte da população, que novamente teve que se adaptar à nova realidade e ressignificar suas práticas religiosas e culturais como estratégia de resistência à situação imposta. O sincretismo religioso está na vanguarda desse processo (JENSEN, 2001). A ruptura do universo religioso dos escravizados levou a assimilação de elementos da tradição cristã ao culto às divindades. Assim, as religiões de matrizes africanas foram sendo cristianizadas para que fossem aceitas na sociedade brasileira elitizada, mais identificada com a origem europeia portuguesa (ORTIZ, 1999). Esse movimento ocorreu, principalmente, devido à perseguição ao Candomblé praticado pelos povos escravizados, e à violência ocasionada aos seus adeptos (FERRETTI, 1998). Foi o início da inserção da branquitude na religiosidade africana no Brasil, uma das representações do processo de branqueamento da sociedade brasileira da época.

O cristianismo católico, por adotar uma característica politeísta, possibilitou o

sincretismo entre as divindades africanas e seus santos. Somado a isso, o contato do Candomblé com o Kardecismo no início do século XX resultou na organização da Umbanda, fruto das tradições africanas, espíritas e católicas. O Kardecismo é uma doutrina espírita proposta no século XIX por Allan Kardec na França e que promove a comunicação com os espíritos desencarnados. Tornou-se popular entre os brancos da classe média, apesar das sessões espirituais serem realizadas com a participação de espíritos oriundos de diferentes culturas (SARACENI, 2008).

A Umbanda foi oficialmente fundada no início do século XX por Zélio de Moraes, que era filho de um espiritualista kardecista e participava comumente das sessões espíritas. No dia 15 de novembro de 1908, ao estar presente numa mesa mediúnica no bairro de Neves, na cidade de São Gonçalo no estado do Rio de Janeiro, lhe foi feito o pedido pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas para que desse voz às manifestações de entidades indígenas e africanas escravizadas, consideradas como espíritos com baixa evolução pelos praticantes dessa doutrina. Um preconceito que refletia a própria sociedade brasileira na época, que discriminava até as entidades espirituais devido à origem de cor e da classe social. A partir daí, a Umbanda englobou o culto aos espíritos brasileiros, dentre eles os Caboclos e Pretos-Velhos, que eram rejeitados pelo Kardecismo, as divindades africanas e os santos católicos (GIUMBELLI, 2002; SARACENI, 2003).

O culto aos ancestrais da nova terra abriu espaço para a expressão de entidades que, posteriormente, iriam se manifestar na Umbanda. Na história oficial dessa religião como uma religião brasileira, preponderou a visão da branquitude relacionada à doutrina espírita kardecista. A raiz proveniente do Candomblé da Nação Angola foi invisibilizada, evidenciando o preconceito relacionado à contribuição do culto preto africano à formação da Umbanda brasileira.

Segundo Beniste (2002), para manter alguns traços religiosos cultuados na África, foi importante estabelecer o sincretismo religioso entre as divindades do panteão africano e os santos católicos. Assim, a Umbanda se estabeleceu como uma religião sincrética com elementos do Candomblé, do Kardecismo e do Catolicismo. Mescla características do culto aos Minkisi, o transe mediúnico, as danças do Candomblé, o contato com os mortos e a prática da caridade presente no Kardecismo. Essa reunião de elementos foi definida por Bastide (1973) como a interpenetração de civilizações.

Assim, a Umbanda se traduz em um culto à ancestralidade dos povos originários indígenas, como os verdadeiros donos da terra do Brasil, e dos povos africanos que vieram a ocupar esse território posteriormente (PINTO, 2014). Enquanto a Umbanda representa a

integração afro-brasileira, o Candomblé preserva a memória coletiva oriunda da África, que não pode ser apagada (ORTIZ, 1999).

O processo de iniciação na Umbanda é mais simples, quando comparado ao Candomblé. Durante as cerimônias, os espíritos de Caboclos, Pretos-Velhos e outras entidades espirituais se manifestam em iniciados, que entram em transe, para orientar aqueles que procuram por ajuda religiosa. As referências ao Catolicismo são explícitas, mas ainda é perceptível a proximidade dos ritos do Candomblé da Nação Angola com a Umbanda. Sobretudo os Minkisi, mantendo também a prática da caridade por parte das entidades presentes nas sessões do culto (NUNES, 2020).

Na prática litúrgica umbandista a incorporação dos espíritos é um ponto de destaque, pois se fundamenta na manifestação dos espíritos no corpo do adepto através do transe mediúnico. Dessa forma, se estabelece a comunicação entre o mundo sagrado dos deuses e o profano dos homens (ORTIZ, 1999). Observa-se uma complexa hierarquia espiritual na Umbanda que, diferente do Candomblé, não lida diretamente com os Minkisi, mas sim com a incorporação de espíritos desencarnados (SILVA, 2010). São eles de acordo com Saraceni, (2008) e Mauro (2016):

- **Exu** – Espírito masculino que assumem o arquétipo de guardião, protegendo seus médiuns (Figura 4A).
- **Pombagiras** – Espíritos femininos que assumem o arquétipo de guardiã, protegendo seus médiuns. Atua também na beleza, feminilidade e liberdade (Figura 4B).
- **Preto-Velhos** – Espíritos de africanos escravizados, amadurecidos no tempo e na vida do plano material. Espírito sábio que oculta sua sabedoria por trás do modo simples de falar (Figura 4C).
- **Caboclos** – Espíritos que assumem o arquétipo de indígenas (Figura 4D).
- **Boiadeiros** – Espíritos que, quando vieram no plano material, eram tocadores de boiada, pastoreadores e outros. O laço e o chicote são seus instrumentos de trabalho. Assumem o arquétipo do peão sertanejo forte, vigoroso, valente e destemido (Figura 4E).
- **Ciganos** – Espíritos livres e ligados aos elementos da natureza, que vêm na Umbanda para atender a necessidades terrenas dos consulentes, tais como relacionamentos amorosos e prosperidade financeira (Figura 4F).
- **Malandros** – Entidades que estão ligadas a vida boêmia das periferias das capitais do Rio de Janeiro, Pernambuco, Alagoas e Espírito Santo (Figura 4G).
- **Ibejadas** – Espíritos infantis que assumem o arquétipo de crianças carinhosas, inocentes e astuciosas. Trazem a alegria para o terreiro (Figura 4H).

- **Exu Mirim** – Exus ainda em idade infantil (Figura 4I).

Figura 4 - Entidades espirituais que atuam na Umbanda



A - Exu



B - Pombagira



C - Preto-Velho



D - Caboclo



E – Boiadeiro



F - Cigano



G - Malandro



H - Ibejada



I – Exu Mirim

Fonte: Augustinhoart, 2021. Sergipe. Disponível em: <<https://www.instagram.com/augustinhoart/>>. Acesso em: 5 out. 2022.

Segundo a crença religiosa, esses espíritos são entidades que retornam ao plano terrestre por estarem em processo de evolução espiritual. Uma característica importante é a utilização da língua portuguesa nos cânticos, oração e na comunicação entre os membros umbandistas, diferentemente do Candomblé da Nação Angola, que usa o kiribum ou kimbundo como linguagem em seus rituais (CARVALHO, 2006).

Os ritos umbandistas ocorrem em Giras ou Sessões, que são cerimônias religiosas nas quais os dirigentes do terreiro e o corpo mediúnico entoam cantigas e saudações. Através dessas cantigas manifestam-se entidades espirituais, que são espíritos desencarnados. Geralmente, as pessoas buscam na Umbanda uma palavra de conforto, caminhos e orientação espiritual. O socorro é dado através de consultas, passes, limpezas, fortalecimentos energéticos, descarregos, sacudimentos (trabalho de afastamento de energias negativas) com uso de magnetização de força, casamento, batizados, cura e outros procedimentos (PINTO, 2014).

1.3 A natureza sagrada e o uso ritualístico e medicinal das flores

Em todo o continente americano, descendentes de diversos povos africanos propagaram suas crenças, tradições religiosas e o rico conhecimento sobre as plantas herdadas de seus ancestrais. Esses saberes têm um papel preponderante nos cultos de matrizes africanas. Sua inserção na Umbanda e no Candomblé ocorre em um contexto sociorreligioso, relacionado aos rituais de cura ou a outros ritos. Dessa forma, o uso das ervas medicinais se torna uma importante memória inserida nas comunidades religiosas afro-brasileiras (BARROS, 2011). Foi a partir da tentativa da imposição do Catolicismo, acompanhada da proibição do uso das ervas medicinais em rituais indígenas e afro-religiosos, que as plantas medicinais ritualísticas fizeram sua história. Assim, contribuíram para o desenvolvimento da atual medicina brasileira (CAMARGO, 2005-2006).

A tradição e saberes vindos da religiosidade africana trouxeram enormes contribuições para a sociedade, principalmente em relação às plantas medicinais. Conhecer as ervas, saber como utilizá-las e conservar o ambiente natural onde são coletadas faz parte do fundamento religioso que antecede a ligação entre o homem, a natureza e as divindades. Como uma expressão dessa associação, os Minkisi cultuados pelos povos Bantos são considerados a própria força da natureza (BOTELHO, 2010). Apresentam vibrações e irradiações energéticas que podem se concentrar nas diferentes partes de uma planta. Essas vibrações nos alcançam por

meio das raízes, caules, folhas, flores e sementes, além de outros elementos que compõem a natureza. Cada um é considerado um condensador perfeito das energias específicas das deidades. É forte também a associação representada por outros elementos da natureza como, por exemplo, riachos, fontes de água, rios, pedras, árvores, animais, objetos de madeira e conchas (CASTILLHO; PARÉS, 2007).

Nesse contexto, as plantas ritualísticas desempenham um importante papel litúrgico. Constituem um elemento vital para os adeptos do Candomblé e da Umbanda. São indispensáveis para a cura do corpo e do espírito. Não são usadas apenas como remédios, mas também empregadas na preparação de bebidas utilizadas nas ritualísticas. A interação das relações entre as plantas medicinais e as ritualísticas pode ocorrer em diferentes ordens, mas a difusão deste conhecimento acontece principalmente de forma oral. Quase sempre dos mais velhos para os mais jovens, não sendo necessariamente por laços consanguíneos, mas geralmente feito através de algum laço familiar de axé ou religioso (OLIVEIRA et al., 2007). Assim sendo, acredita-se que os saberes ancestrais afro-brasileiros não tenham sido perdidos, pois ainda existem em alguma memória antiga, trazendo o fortalecimento e revigoramento de seus rituais religiosos (PRANDI, 2004). Sem o conhecimento passado entre as gerações é impossível realizar qualquer cerimonial no âmbito das religiões brasileiras de matrizes africanas (COSTA; VITORINO, 2020).

Esse sistema de transmissão de conhecimento pode parecer funcionar de forma vertical, seguindo uma rota considerada conservadora da propagação de inovações. Todavia, se apresenta de modo bem mais dinâmico, em contraponto a uma pretensa evolução cultural lenta. Conforme apontado por Soldati e Albuquerque (2016), a rota vertical não limita a difusão de conhecimentos oriundos unicamente dos pais e avôs, ou mesmo da família de axé, mas também permite a propagação do conhecimento a partir de rotas horizontais e oblíquas. Essa condição decorre das fortes influências de fora do sistema sofridas por esses familiares antes de transmitirem as informações.

Ademais, a multiplicidade dos fatores envolvidos na construção da liturgia de matriz afro-brasileira, além da propagação dos ensinamentos religiosos, revela o caráter dinâmico da cultura. Neste caso, o sistema cognitivo propicia a aceitação de novas informações e apresenta uma rápida dinâmica evolutiva (CHEVERUD; CAVALLI-SFORZA, 1986). Devido a isso, ainda há a possibilidade de se construir novas estratégias de aprendizagem, de acordo com as características ambientais impostas ao culto, fazendo com que o conhecimento não se perca ao longo do tempo (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2016). Ainda mais no contexto do complexo arcabouço afro-cultural ressignificado no Brasil.

Esse é o caso das muitas práticas sobre o uso medicinal e ritualístico das plantas, que se modificaram ou se perderam ao longo da história do culto aos Minkisi no Brasil. Embora parte do conhecimento ancestral no âmbito das religiões de matrizes africanas não tenha sido passado adiante, novos conhecimentos foram adquiridos através da adaptação e miscigenação dos ritos sagrados. Dessa forma, fortalecendo e revigorando as práticas religiosas.

As flores também fazem parte desse universo, onde inúmeras espécies foram testadas por curandeiros e feiticeiros, de acordo com suas propriedades medicinais (BARROS; NAPOLEÃO, 2009). A flor pode ser definida como um sistema de ramos altamente modificados com folhas estéreis (sépalas e pétalas) e folhas férteis (androceu e gineceu). Estão presentes nas plantas fanerógamas e apresentam função reprodutiva por meio da produção de pólen pelos estames e óvulos pelo ovário do gineceu (SOUZA; FLORES; LORENZI, 2013). Além da beleza e do perfume, o uso das flores na medicina e em magias é milenar, atravessando muitos períodos da existência da espécie humana.

A ideia da existência de plantas mágicas permaneceu poderosa, infiltrando-se em diversas atividades. E nesse contexto, as flores são elementos naturais de grande influência ritualísticas, podendo ser aplicada em pedidos ou afirmações de qualquer natureza positiva, reconhecidas como instrumento de saúde, felicidade e sucesso. Na Umbanda há grande diversidade no uso litúrgico das flores, que representam a sabedoria passada por Pretos e as Pretas-Velhas e a vitalidade dos Caboclos. A alegria das cores é utilizada nas vestimentas do povo Cigano, a espontaneidade dos Erês, a dinamicidade dos Boiadeiros e nos necessários resgates espirituais, trabalhos executados pelos Exus e Pombagiras (SILVA, 2017).

As flores podem estar presentes em inúmeros cerimoniais como, por exemplo, banhos de energização, no Amaci (banhos para feitura na Umbanda), incensos, bebidas e também como oferendas para os Minkisi no Candomblé. Cada Nkisi tem sua flor de preferência como, por exemplo, as de cor branca por Mikaia e as amarelas de Dandalunda. As rosas são oferecidas como presentes em sinal de agradecimento e sua coloração é um fator importante e extremamente respeitado para que se possa ter uma perfeita oferenda (GOMES; DANTAS; CATÃO, 2008).

As flores presentes nas casas de caridade umbandistas representam o fortalecimento do equilíbrio físico e mental. A energia que emana deste elemento torna o ambiente astral fluidamente harmonioso, além de condicionar um sentimento de leveza e pureza. Também agem captando energias, desde a mais densa até a mais sutil, agindo como um filtro. As entidades atuantes, por sua vez, se valem da energia que as flores liberam para realizarem seus trabalhos, as quais produzem efeitos mágicos. A conjugação de sua energia com as dos demais

elementos utilizados fortalecem, sobremaneira, o que está sendo realizado. Assim, formam uma força altamente positiva (SILVA, 2017).

1.4 O uso simbólico das flores em diferentes religiões

Desde os primórdios, as flores fazem parte da história humana devido ao perfume, a beleza, as cores e as suas utilidades medicinais e ritualísticas. As flores permanecem envoltas por um mistério desde o cultivo, até a aplicabilidade destas no dia-a-dia (CHATTERJEE, 2022). Há evidências históricas que comprovam a presença de flores esculpidas em túmulos no antigo Egito, com mais de 120 mil anos. Além disso, flores de lótus (*Nelumbo nucifera* Gaertn.) azuis e brancas, que brotavam das rasas águas do Rio Nilo, se tornaram o símbolo da presença divina. Os egípcios acreditavam que a flor-de-lótus surgiu no momento da criação das águas do Rio Nilo. As múmias têm sido encontradas com restos de coroas de monsenhor (*Chrysanthemum* spp.), narcisos (*Narcissus* spp.) e rosas (*Rosa* spp.), comprovando a grande importância das flores na cultura desse povo (ALLARDICE; BONE; HUTCHINSON, 1994).

As flores também estão presentes na mitologia grega onde, de acordo com o mito de Perséfone, a flor de narciso serviu como um chamariz para Hades capturar sua futura esposa. Poemas e histórias pertencentes à mitologia grega contam outros mitos similares. Uma guirlanda contendo cevada, trigo e flor de papoula costumava ser oferecida a Deméter, deusa da agricultura, como forma de cortejo e pedido de favores (ALLARDICE; BONE; HUTCHINSON, 1994).

Além da presença na mitologia grega, o culto a Deméter também está presente na Wicca, religião neopagã surgida na década de 1950. Nesta prática religiosa, a Teimancia é uma das artes adivinatórias favoritas entre os wiccanos e consiste na leitura de folhas de chá. Para se obter um melhor resultado, o chá de ervas é fervido sem o uso de peneira. Na interpretação das folhas de chá, a imagem de uma flor representa um caso de amor infeliz. Também fazem uso de flores de dente-de-leão (*Taraxacum officinale* F.H. Wigg.), utilizadas para a produção de uma bebida ritualística. Flores acabam por assumir nomes ritualísticos, como a dedaleira (*Digitalis purpurea* L.), que dentro desta religião é chamada de dedo-de-fada ou dedos-ensanguentados (BUCKLAND, 2019).

Há ainda culturas em que as flores estão tão inseridas, que seu uso faz parte do dia-a-dia, como no caso do Hinduísmo. Para os hindus, as flores simbolizam a pureza, a força e

a generosidade, por isso são muito usadas durante as orações diárias e decorações de templos. As flores são oferecidas aos deuses Hindus durante as orações matutinas e noturnas, com a intenção de apaziguá-los e na esperança de que eles os abençoem (CHATTERJEE, 2022).

Nenhum evento tradicional indiano está completo sem o uso de flores. Em cerimônias de casamentos, por exemplo, são usadas, principalmente, nas decorações e rituais para completar o cerimonial. Isso ocorre porque nos casamentos as flores simbolizam a boa sorte e usadas na decoração do local, além de embelezar os trajes e cabelos das noivas. O Varmala é um dos rituais que inicia o casamento. É quando os noivos se encontram pela primeira vez. Nesta cerimônia, grinaldas de flores, normalmente jasmim ou rosas, são trocadas como forma de aceitação para continuar a ritualística do casamento. Acredita-se que quem conseguir colocar primeiro a grinalda no pescoço do outro tem a vantagem no casamento (CHATTERJEE, 2022).

A flor de lótus também possui sua importância, tida como a flor nacional da Índia e a essência da crença hindu. O mito por trás do lótus é que essa flor cresceu a partir do umbigo de Vishnu e do seu centro nasceu Brahma. Por isso, é considerada uma flor sagrada, por representar a ligação divina entre a Terra e as divindades hindus, como Brahma (o Criador), Lakshmi (Deusa da riqueza e prosperidade), Vishnu (Preservador) e Saraswati (Deusa do conhecimento, sabedoria e artes) (CHATTERJEE, 2022). A flor de lótus também está presente no Budismo, representando a flor mística que aparece na poesia, em têxteis, nos escritos dos sábios, desenhados e esculpidos em paredes dos templos (CANELLA, 2016).

As flores também estão presentes nas escrituras bíblicas, onde são comparadas à beleza das mulheres ou à vida efêmera do homem, que é apresentado como um 'pecador'. As flores estão presentes em descrições de momentos de descanso, momentos românticos ou como prenúncio de bons acontecimentos. Em Cânticos 2:12-13, observa-se a descrição do início da primavera:

Aparecem flores na terra,
e chegou o tempo de cantar;
já se ouve em nossa terra o arrulhar dos pombos.
A figueira produz os primeiros frutos;
As vinhas florescem e espalham sua fragrância.
Levante-se, venha, minha querida;
minha bela, venha comigo. (ALMEIDA, 2010, p. 696)

Além das citações bíblicas, a presença das flores é comum em liturgias católicas como as flores brancas que enfeitam o batismo, a coroa de monsenhor que é entregue aos falecidos em seus enterros e o buquê de flores que as noivas orgulhosamente carregam em seus casamentos. As cores têm representatividade simbólica na Igreja Católica Apostólica Romana

e exprimem de modo didático o caráter peculiar dos mistérios da fé que se celebra e manifestam o sentido progressivo da vida cristã ao longo do ano litúrgico (IGMR, 2002). Estão presentes nas vestimentas sagradas dos sacerdotes e na ornamentação dos ritos litúrgicos com as flores.

O uso das cores está designado no Missal Romano, que é o livro que o sacerdote utiliza para presidir a missa. A primeira parte deste livro é chamada ‘Instrução Geral/IGMR’. No seu número 346, está disposto que as cores litúrgicas são seis: branco, vermelho, verde, roxo, preto e rosa. A cor branca é usada nas missas do período natalino e da Páscoa, além das festas da Virgem Maria, dos Santos Anjos e dos Santos não Mártires. O vermelho é empregado no domingo de Ramos, na Sexta-feira da Paixão, no domingo de Pentecostes e nas festas dos Apóstolos, Evangelistas e dos Santos Mártires. O roxo tem presença na época do Advento e da Quaresma e pode também ser usado na missa dos fiéis defuntos. No entanto, o preto se faz mais presente nas missas dos fiéis defuntos. O rosa pode ser usado, onde for costume, no terceiro domingo do Advento e no quarto domingo da Quaresma (IGMR, 2002). A cor roxa simboliza a preparação, a penitência ou a conversão. A cor verde simboliza a esperança, a branca a alegria cristã e o Cristo vivo e o vermelho o fogo do Espírito Santo, bem como o sangue e o martírio (CNBB, 2019).

Ainda que as diferentes religiões tenham tradições diferentes e simbolismos próprios, as flores aparecem como sinônimo de beleza, paz, representação de energias positivas. Representam a espiritualidade, o romance e a juventude. Suas cores ganham destaque e sinalizam a associação com determinadas divindades, condensando suas energias ou simplesmente tornando o ambiente mais harmônico e fluido.

2 **OBJETIVOS**

2.1 **Objetivo Geral**

- Investigar o saber popular sobre uso medicinal e ritualístico das flores na Umbanda e no Candomblé da Nação Angola, buscando mostrar a correlação histórica que une essas duas religiões.

2.2 **Objetivos Específicos**

- Catalogar as espécies de flores que são utilizadas em terreiros de Umbanda e Candomblé da Nação Angola.
- Analisar o uso simbólico das flores utilizadas em rituais sagrados.
- Verificar a fundamentação científica quanto ao uso terapêutico das flores.

3 METODOLOGIA

3.1 Locais de estudo e participantes da pesquisa

De acordo com Babbie (2003), a escolha dos entrevistados e do local de estudo representa uma etapa fundamental, pois se relaciona diretamente com a qualidade das informações que serão obtidas, bem como com a confiabilidade e veracidade do conhecimento e informações apresentadas. As amostragens intencionais ocorrem quando o investigador seleciona propositalmente elementos da população. No presente estudo foi posta em prática a amostragem do tipo bola de neve, que acontece quando um entrevistado indica outro possível entrevistado, pertencente à população com perfil de interesse, para participar das entrevistas (BAILEY, 1994; ALBUQUERQUE; LUCENA; LINS NETO, 2010).

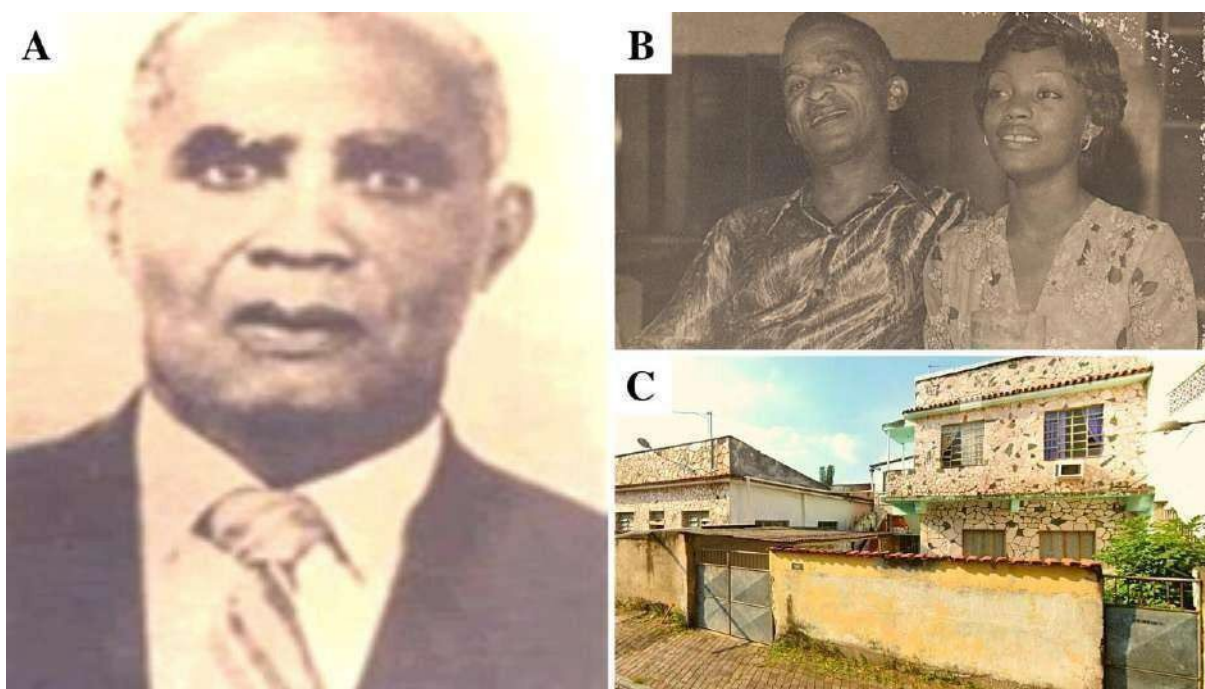
Os sacerdotes e sacerdotisas são os responsáveis pelo preparo dos banhos, chás e comidas ritualísticas, utilizando as ervas com propriedades medicinais para o fortalecimento e o equilíbrio de todos (OLIVEIRA et al., 2007). São essas pessoas que detêm o conhecimento norteador acerca do uso das flores e com as quais foram realizadas as entrevistas. Por essa razão, o presente estudo buscou conversar diretamente com os sacerdotes de Candomblé da Nação Angola do Terreiro Tumba Junsara Petit e com as sacerdotisas de Umbanda da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira. Essas casas são consideradas emergentes setores culturais negros, devido as suas particularidades e predisposição direcionada a um ensinamento didático, condensado e ordenado, com base nas teorias que cercam os grupos Bantos. Assim, a amostragem bola de neve incluiu apenas os sacerdotes e sacerdotisas dessas casas e aqueles diretamente indicados por eles.

Ressalta-se a ligação familiar da pesquisadora com o Terreiro Tumba Junsara Petit, que é dirigido por seu pai e tio biológicos. Quanto a Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira foi indicada por uma amiga que frequenta o local. Como a pesquisa foi realizada apenas nesses dois terreiros, pode-se caracterizá-la como um estudo de caso que envolve duas religiões de matriz africana relacionadas em sua gênese e práticas litúrgicas.

3.1.1 Terreiro Tumba Junsara Petit

O Terreiro Tumba Junsara Petit (Figura 5C) foi fundado em 1919 por Bernardino da Paixão e Manuel Ciriaco de Jesus (1892-1965) em Acupe, Santo Amaro da Purificação, Bahia. Quando Manuel Ciriaco (Figura 5A), Dijina Ludyamungongo, veio para o Rio de Janeiro em 1948 abriu uma filial do seu terreiro, juntamente com alguns iniciados oriundos também da Bahia. Dentre esses, destaca-se Claudionor da Silva Félix (Figura 5B), Dijina Losika de Kavungo. De acordo com Ramos (2013, p. 84), “Dijina é um nome sagrado recebido pelos iniciados no Candomblé da Nação Angola, com a função de indicar um pertencimento a uma determinada linhagem familiar no âmbito religioso, até uma missão que o iniciado precisa assumir”. É comum antigos dirigentes do Candomblé utilizarem seus nomes sagrados de forma pública ao invés do nome civil.

Figura 5 – O Terreiro de Candomblé Angola Tumba Junsara Petit localizado em Nova Iguaçu, estado do Rio de Janeiro, Brasil e seus fundadores



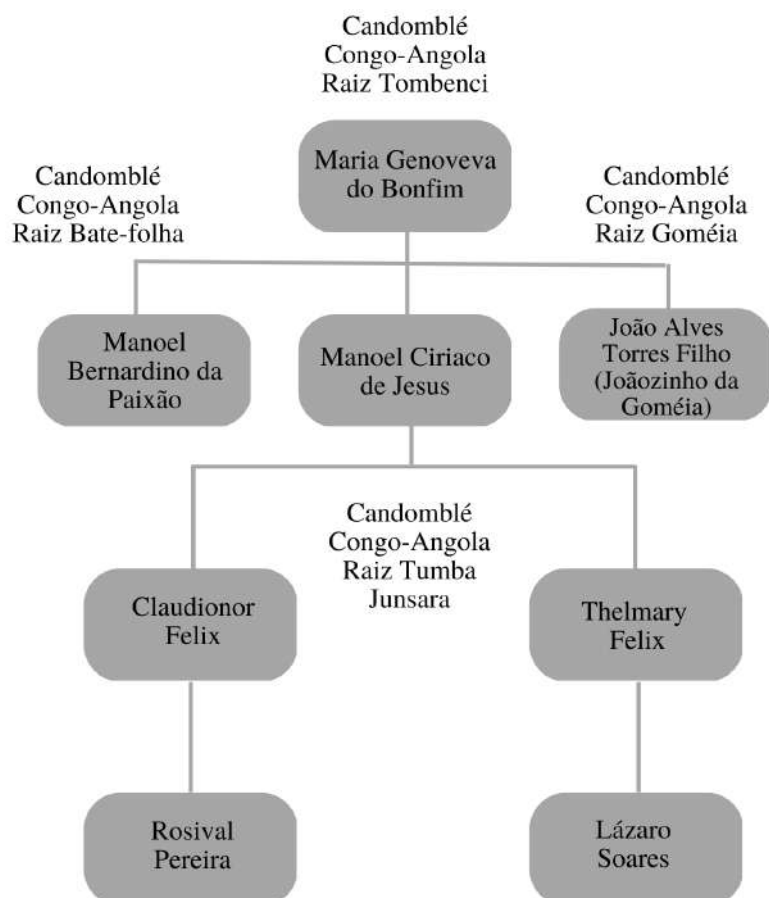
Legenda: A) Manuel Ciriaco de Jesus; B) Claudionor da Silva Felix e sua filha Theomary Felix, primeiros dirigentes do terreiro Tumba Junsara Petit; C) Terreiro de Candomblé Angola Tumba Junsara Petit.

Fonte: A) https://pt.wikipedia.org/wiki/Manuel_Cir%C3%ADaco_de_Jesus; B) Arquivo pessoal da autora; C) A autora, 2022.

Na Figura 6 é apresentada a família de axé do Terreiro Tumba Junsara Petit. Trata-se da família religiosa que permeia e organiza toda a estrutura social do terreiro. A formação desse elo está associada diretamente a um rigor hierárquico, que representa uma questão muito ressaltada no Candomblé. Nesta religião vive-se em comunidade, com laços e papéis bem definidos e a família de axé é responsável por promover o desenvolvimento religioso de seus adeptos, ao seguirem os ritos iniciáticos, nos quais vão adquirindo novos conhecimentos. Essa estrutura é orientada pela hierarquia, que delimita o papel de cada integrante na comunidade religiosa (PRANDI; VALLADO, 2010). É essencial traçar essa estrutura familiar para se entender a construção das práticas ritualísticas das casas de Candomblé.

Maria Genoveva do Bonfim, conhecida como Neném ou Mametu Tuenda dia Nzambi foi a matriarca dessa família de axé. Importante liderança do Candomblé Congo-Angola raiz Tombenci, que originou outras duas raízes religiosas: a Bate-Folha e a Tumba Junsara, criadas a partir das ações de Manoel Bernardino da Paixão e Manuel Ciriaco de Jesus respectivamente.

Figura 6 – Genealogia da família religiosa do Terreiro Tumba Junsara Petit de Candomblé da Nação Angola



Fonte: A autora, 2022, com base em Beniste (2019).

Losika abriu um terreiro em Nova Iguaçu, que posteriormente passou a ser dirigido por Thelmary Felix, Monaindê de Dandalunda (Figura 5B) (BENISTE, 2019), iniciada em 16 de janeiro de 1956 por Ludyamungongo. Atualmente o Terreiro Tumba Junsara Petit é dirigido por Lázaro Soares e Rosival Pereira. Esses sacerdotes são o ponto de partida para a pesquisa sobre as flores utilizadas no Candomblé da Nação Angola Tumba Junsara. Esse terreiro marca presença nesse estudo como um marco de memória cultural do Candomblé da Nação Angola, visto que as práticas postas foram ensinadas diretamente pelo fundador desta vertente de Candomblé, Manuel Ciriaco de Jesus.

O Terreiro de Candomblé Angola Tumba Junsara Petit fica localizado na Avenida Dona Adélia, nº 104, bairro Monte Líbano, no município de Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro (Figura 5C). Foi aberto em 2 de dezembro de 1962, sob a direção de Claudionor da Silva Félix como presidente, José Tércio Ramos Pereira como vice-presidente, primeiro secretário José Rodrigues de Nascimento, segundo secretário José Neias da Silva, primeiro conselheiro Walder Viana e segundo conselheiro Aluísio Soares da Silva e primeira tesoureira Manuela Pereira Simões.

Levando em consideração a raiz de axé do Terreiro Tumba Junsara, também foram entrevistados a Iyá Maria Eni Moreira e o Ogã Luiz Ângelo da Silva, líderes religiosos indicados de acordo com a metodologia bola de neve. Além do notório conhecimento sobre o tema do presente estudo, também foi levado em consideração sua importância e contribuições à cultura afro-brasileira.

Iyá Maria Eni Moreira, Dijina Avunjidala, iniciou-se no Candomblé da Nação Angola raiz Tumba Junsara em 23 de dezembro de 1984, na casa de Bimavambo e de Miguel José Gonçalves, sendo iniciada por Sônia Maria da Silva. Iyá Eni (Figura 7A), como prefere ser nomeada, adquiriu seu etnoconhecimento³ ouvindo os mais velhos, uma vez que poucos paravam para ensinar. Como figura de destaque na comunidade religiosa, recebeu certificados de Doutor *Honoris Causa* (Figura 7A), agradecimentos e aplausos (Figura 7B) pela sua contribuição ao Candomblé da Nação Angola. Trata-se de uma importante referência nos fundamentos da raiz Tumba Junsara no Rio de Janeiro.

Luiz Ângelo da Silva (Figura 7E) é popularmente conhecido pela sua Dijina Bangbala. Foi iniciado no Candomblé por Lili d'Oxum em 1937, em Salvador. Nascido em 1919, atualmente Bagbala tem a idade de 103 anos e dedicou boa parte da sua vida ao Candomblé.

³ Etnoconhecimento ou conhecimento tradicional é aquele produzido por comunidades locais de etnias específicas que são passados adiante de geração em geração, geralmente de forma oral e se desenvolve à margem do sistema social formal (MIRANDA, 2009).

É o mais antigo Ogã vivo no Brasil em atividade. Como um candomblecista de renome, recebeu diplomas de contribuição à cultura afro-religiosa (Figura 7C), certificado de Doutor *Honoris Causa* (Figura 7E) em novembro de 2014 e a medalha de Comendador (Figura 7D), uma honraria da Ordem do Mérito Cultural, devido a sua sabedoria, experiência e dedicação ao Candomblé e à cultura afro-brasileira.

Figura 7 – Iyá Maria Eni Moreira e Luiz Ângelo da Silva com suas honrarias



Legenda: A) Iyá Eni com seu certificado de *Honoris Causa*; B) Moção de agradecimento e aplauso de Iyá Eni; C) Diploma de Studart de Cultura de Ogã Bangbala; D) Brazão de Comendador do Candomblé; E) Placa de reconhecimento de *Honoris Causa* de Ogã Bangbala.

Fonte: A autora, 2022.

3.1.2 Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira

A Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira (CCCJJ) está localizada em Campo Grande, na Rua Moranga, n. 141, sub-bairro de Inhoaíba, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro (Figura 8A). Foi fundada em 22 de agosto de 2007 como uma Casa de Caridade que segue a doutrina da Umbanda (Figura 8B), mas onde também se pratica rituais com fundamentos da Nação Angola Raiz Goméia. Essa casa de caridade é regida por Caynara Coelho (Figura 8C), dirigente dos rituais voltados ao Candomblé da Nação Angola raiz Goméia, e Beatriz Nascimento (Figura 8D), dirigente de Umbanda. A CCCJJ desempenha um importante papel com sua presença em diversos eventos contra a intolerância religiosa e o racismo religioso.

Figura 8 – Casa Caboclas Jurema e Jupira localizada em Campo Grande, município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro, Brasil e suas dirigentes



Legenda: A) Fachada da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira; B) Congá - altar sagrado da Umbanda; C) Mamentu Caynara Coelho guiando a procissão em homenagem a Ogum/São Jorge; D) Dirigente Beatriz Nascimento cantando em homenagem a Ogum/São Jorge.

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2022.

Essa casa de caridade conta com aproximadamente quarenta adeptos da religião, que formam uma corrente mediúnica apta a prestar assistência espiritual aos necessitados. As Giras ocorrem três sábados por mês, sendo a primeira dedicada aos Exus e Pombagiras. As demais

são consagradas aos diferentes grupos de entidades como os Caboclos, Pretos-Velhos, Boiadeiros, Malandros, Ciganos e Ibejis. De acordo com Lopes (2003), o termo “gira” vem do banto *Chila* ou *Tijila*, que significa dançar. É o nome dado à sessão umbandista, na qual ocorre a roda ritual para cultuar as entidades.

Ao longo do ano também são realizadas Giras em homenagem aos santos católicos, como, por exemplo, Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora Santana, São Sebastião, Santa Bárbara, São Lázaro, São João Batista, São Jorge, São Bartolomeu, São Cosme e Damião e Santa Sara Kali. Em 23 de abril, data em que São Jorge é homenageado, a casa costuma promover uma pequena procissão, que percorre Inhoaíba.

Atualmente, as giras acontecem com um pequeno número de consulentes, respeitando todos os protocolos preconizados pelo Ministério da Saúde, obedecendo às normas de segurança contra a pandemia SARS-CoV-2. Devido ao contexto da pandemia, a Casa de Caridade Caboclas e Jupira participou de diversos eventos *online*, onde promoveu a cultura afro-brasileira.

3.2 Caracterização da pesquisa

Trata-se de um estudo de caso no qual a etnobotânica é o eixo central da presente pesquisa. A partir desta metodologia supõe-se que é possível adquirir conhecimento do fenômeno estudado a partir da exploração intensa do caso selecionado (VENTURA, 2007). A etnobotânica é uma área específica do conhecimento botânico, que pode ser definida como o estudo da relação que existe entre as sociedades humanas, passadas e presentes, com o uso das plantas como recursos, seus aspectos culturais, interações ecológicas, genéticas, evolutivas e simbólicas (ALEXIADES, 1996; FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004). Albuquerque (2005) refere-se à etnobotânica em termos de uma abordagem situada entre a botânica e a antropologia cultural. Nesses contextos, analisa a interação do natural com o simbólico, envolvendo costumes, ritos e crenças relacionados aos vegetais. Esse autor faz referência à questão da humanidade ser dependente do mundo vegetal para sua sobrevivência. E, dessa forma, passou a manipulá-lo de acordo com as suas necessidades, o que também incluiu o seu uso empírico simbólico.

A abordagem etnodirigida de natureza qualitativa foi utilizada para o estudo etnobotânico, que se refere ao uso ritualístico e terapêutico de flores no âmbito do Candomblé

da Nação Angola e da Umbanda, que possuem fundamentação identitária dentre os povos Bantos no culto aos Minkisi e demais entidades relacionadas às religiões assinaladas. Essa escolha se deve à possibilidade de maior interação com os significados, valores, crenças, atitudes e inspirações relacionadas ao tema em um nível que não pode ser quantificado (MINAYO, 2002).

3.3 Procedimentos metodológicos

O referencial teórico que fundamenta a argumentação escrita teve base na literatura especializada sobre o assunto. Incluiu livros, que representam uma importante fonte do que já foi publicado sobre as plantas ritualísticas utilizadas no Candomblé e na Umbanda, e artigos científicos pesquisados nas plataformas de busca *Google Scholar* e *SciElo*. Foram utilizadas como descritores as palavras: diáspora africana, Candomblé de Nação Angola, Umbanda, religiões de matrizes africanas, divindades africanas, plantas ritualísticas na Umbanda, plantas ritualísticas no Candomblé e etnobotânica de matriz africana.

Em concordância com Porreca (2020), o choque pandêmico paralisou inúmeros setores da sociedade e, conseqüentemente, grande parte das atividades das pessoas. Entretanto, por motivo de sobrevivência, gerou o surgimento de novas dinâmicas pessoais e sociais, reconstruindo diferentes formas humanas de se relacionar. Com isso, o processo de escrita e análise dos dados da presente pesquisa foi realizado durante a reclusão social, que ocorreu devido ao evento contemporâneo que mais se aproximou dos cenários distópicos até então vividos pela humanidade, a pandemia da COVID-19.

Para fins de validação, o projeto foi submetido à Plataforma Brasil e conseqüentemente ao comitê de ética da UERJ, obtendo o parecer número 5.352.867, afirmando que os documentos apresentados permitem o entendimento do projeto e a realização de sua avaliação ética, estando de acordo com as Normas 466/12 e 510/16.

3.3.1 Pesquisa-ação

De acordo com Tripp (2005), a pesquisa-ação é um tipo de pesquisa participante ativa,

diferente da pesquisa tradicional, que é uma pesquisa participante “não-reativa”. Como o nome elucidado, a pesquisa-ação une a pesquisa à ação e a prática da atividade, ou seja, desenvolve o conhecimento a partir da prática. Tendo isto em vista, no presente estudo foi adotada a pesquisa-ação como estratégia metodológica. E como destaca Ojo-Ade (2006), ninguém pode atingir a profundidade de uma cultura com a qual não interaja. A pesquisa-ação surgiu a partir da necessidade de superar a lacuna entre teoria e prática. Essa estratégia metodológica é posta em prática desde a chegada do investigador ao campo de pesquisa, prossegue em uma visita prévia e reconhecimento do espaço, se encerrando com o término das atividades presenciais (TRIPP, 2005).

Esse tipo de abordagem em estudos etnorreligiosos contribui para evitar generalizações e equívocos, pois o pesquisador estará inserido no campo de pesquisa. Dessa forma, conhecendo profundamente as expressões, dogmas, cosmovisões e funcionamento do culto pesquisado (PROENÇA, 2007). A aproximação com a casa Tumba Junsara Petit ocorreu devido à vivência familiar. Portanto, o conhecimento das cosmovisões se torna de fácil compreensão em razão das experiências diárias. Já com a Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira aconteceu três meses antes do convite para a participação da pesquisa. Durante este período foi possível observar a rotina diária dos adeptos da religião, assim como o funcionamento do local selecionado para o estudo.

Quatro etapas do processo de pesquisa-ação foram seguidas, adaptados de Carneiro-Rosa (2021): 1 - Inicial (Expectador/Religioso) - na qual já foi estabelecida previamente a relação da mestrandia com os terreiros selecionados para a pesquisa por questões religiosas familiares. Nesse momento se faz o reconhecimento da importância cultural e religiosa do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda; 2 - Elaboração (Expectador/Acadêmico) - quando se promoveu uma maior interação com a comunidade religiosa a partir de um caráter acadêmico para elaboração da proposta da pesquisa, que foi discutida com os sacerdotes participantes. Visa adequar as expectativas dos envolvidos nesse processo. A partir dessa etapa o pré-projeto de pesquisa foi concebido para submissão ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade (PPGEAS) da Faculdade de Formação de Professores da UERJ; 3 - Concretização (Acadêmico/Comunidade Religiosa) - nessa fase foram realizadas as entrevistas com os sacerdotes das casas selecionadas para a pesquisa com vistas a elaboração do inventário dos dados. Nesse momento foi estabelecida uma interação mais direta com a comunidade religiosa; 4 - Consolidação (Acadêmico) - fase de culminância da pesquisa com a análise dos dados para a discussão dos resultados e defesa da dissertação.

3.3.2 Visita prévia aos terreiros

A visita prévia aos terreiros visou estabelecer a parceria acadêmica para realização da pesquisa com os dirigentes das casas selecionadas. Nesse momento foram explicados os objetivos do trabalho, a metodologia a ser seguida e entrega do Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE), contendo todas as informações indispensáveis para a realização do estudo (Anexo A). Esse documento tem como finalidade proteger a autonomia dos participantes, mostrando estarem cientes do trabalho com o qual estão contribuindo (OLIVEIRA; PIMENTEL; VIEIRA, 2010). Os sacerdotes foram informados que, caso não quisessem mais participar da pesquisa, a qualquer momento poderiam manifestar sua opinião e essa seria respeitada, sem qualquer prejuízo para as partes. Da mesma forma que estavam livres para responder ou não a as perguntas feitas durante as entrevistas.

3.3.3 Entrevistas

São três os tipos de entrevistas: estruturada, semi-estruturada e não-estruturada (MANZINI, 2004). Neste estudo foi utilizada a entrevista semi-estruturada, direcionada por um roteiro previamente elaborado e composto por questões abertas. Esse é um dos modelos mais utilizados, por permitir uma organização flexível e diálogo sobre os questionamentos (FUJISAWA, 2000). De acordo com Boni e Quaresma (2005), as entrevistas semi-estruturadas mesclam perguntas abertas e fechadas, nas quais os entrevistados conversam sobre o tema.

As entrevistas foram guiadas de modo informal, sendo utilizado um questionário previamente elaborado e organizado em dois formulários. Os formulários continham perguntas sobre o uso medicinal e ritualístico das flores. O primeiro com perguntas feitas aos sacerdotes do Candomblé (Apêndice B) e o segundo com perguntas feitas aos sacerdotes da Umbanda (Apêndice C). Ambos foram subdivididos em cinco blocos: identificação do entrevistado, trajetória de vida, uso ritualístico e medicinal das flores, relação entre as flores e as divindades.

Nos terreiros com mais de um sacerdote, ambos foram entrevistados, não havendo delimitação quanto ao gênero. Estes tiveram a liberdade de contar suas histórias e experiências de vida, com a possibilidade de discorrer sobre o tema proposto, transformando a entrevista em algo próximo a uma conversa. Os formulários funcionaram como guias para as

entrevistas. Estas ocorreram em locais abertos, respeitando todas as recomendações preconizadas pelo Ministério da Saúde, obedecendo-se às normas de segurança contra a pandemia do SARS– CoV-2. Seguiram-se os protocolos para atividades presenciais determinados pela UERJ, que incluíram o uso de máscaras, álcool gel e distanciamento social. Para o registro das respostas correspondentes aos formulários foi utilizado um gravador eletrônico, quando autorizado pelo entrevistado. Foi dada a opção no caso de não autorizarem a gravação de que as respostas poderiam ser anotadas em um caderno de campo. De acordo com Gil (2019), a gravação eletrônica é o melhor modo de preservar a informação passada pelo entrevistado. Em certos casos, mesmo com essa autorização, algumas pessoas demonstram irritação quando percebem que o entrevistador está fazendo suas anotações. Entende-se que o pesquisador está deixando de prestar atenção ao relato para tomar notas. Em outros casos, o entrevistado se vê relutante em continuar a falar quando percebe o entrevistador realizando anotações, o que pode interferir na qualidade do relato. Na prática, quando esses casos ocorrem, o mais indicado é realizar a tomada de anotações logo após a conclusão das entrevistas. As entrevistas gravadas foram transcritas e, ao serem citadas no texto, foi respeitada a forma como as frases foram ditas pelos participantes da pesquisa.

3.3.4 Realização das atividades propostas em campo

O período de planejamento e acompanhamento dos terreiros para a escolha do local de estudo ocorreu entre outubro de 2020 e janeiro de 2021. Em 26 de dezembro de 2020 foi iniciado o acompanhamento das atividades na Casa de Candomblé da Nação Angola Tumba Junsara Petit (Figura 9A). A pesquisa-ação na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira teve início de fato no dia 26 de janeiro de 2021, quando houve o esclarecimento sobre os objetivos e metodologias da pesquisa e, por conseguinte, a concordância em participar deste estudo (Figura 9B). As entrevistas com a Iyá Eni e o Ogã Bangbala ocorreram no dia 28 de maio de 2022, quando gentilmente aceitaram falar sobre o surgimento do Candomblé e principalmente sobre o uso de flores ritualísticas e medicinais (Figura 9C).

Durante o procedimento de campo foi realizado o registro fotográfico das entrevistas, das ritualísticas e do material de estudo com o consentimento dos entrevistados. Como não foi autorizado fazer fotografias no Terreiro Tumba Junsara Petit, os registros das ritualísticas foram feitas na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira. Para tal foi utilizado um celular da marca

Xiaomi Redmi 9.

Figura 9 – Dirigentes e lideranças religiosas do Terreiro Tumba Junsara Petit e Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira e demais participantes na entrevista



Legenda: A) Tata Taramessó e Meso Kissimbi, dirigentes do Terreiro Tumba Junsara Petit; B) Mametu Caynara e Mãe Beatriz Nascimento, dirigentes da Casa de caridade Caboclas Jurema e Jupira/Palácio de Dandalunda. C) Ogã Bambala e Iyá Eni.

Fonte: A autora, 2022.

3.3.5 Análise dos dados das entrevistas

Os dados obtidos foram analisados por meio de estatística descritiva, na qual as espécies citadas foram organizadas em ordem alfabética apresentando-se a partir da família botânica, nome científico, nome popular, contexto de uso e frequência de citação. Esses dados foram utilizados para avaliar a riqueza estimada das flores citadas (GOTELLI; ELLISON, 2010).

Para que haja maior compreensão dos fatos, o principal objetivo da estatística descritiva é apresentar informações sobre dados em análise, sejam eles numéricos ou não. Assim, os valores de uma mesma natureza podem ser organizados e descritos em forma de tabelas, gráficos ou medidas descritivas (GUEDES et al., 2005).

3.3.6 Coleta e identificação do material testemunho

O material testemunho foi coletado segundo as técnicas usuais de coletas botânicas (GUEDES-BRUNI et al., 2002; PEIXOTO; MAIA, 2013) e registrado no herbário da Faculdade de Formação de Professores da UERJ (RFFP, acrônimo de acordo com Thiers, 2022 atualizado continuamente). As plantas foram coletadas nas ornamentações ritualísticas nos locais de estudo que, por sua vez, foram adquiridas em lojas comerciais do Mercado Municipal do Rio de Janeiro (CADEG).

As espécies foram identificadas através de bibliografia especializada, consultas aos herbários através do acervo digital disponível na *internet* através das plataformas JABOT (REFLORA, 2022) e *SpeciesLink* (2020), além do auxílio de especialistas botânicos, quando necessário. A listagem florística foi organizada para as famílias de Angiospermas segundo o The Angiosperm Phylogeny Group IV (APG, 2016), com exceção de Leguminosae que seguiu a proposta do LPWG (2017). A grafia das espécies nativas e exóticas foi conferida nas plataformas disponíveis na *internet* Flora e Funga do Brasil (2020) e *The World Flora Online* (WFO, 2022). Ao longo do texto não foram citados os autores das espécies acompanhando os nomes científicos por já constarem da Tabela 1.

3.3.7 Pesquisa sobre as flores medicinais

A fundamentação científica quanto ao uso terapêutico de flores foi analisada consultando artigos da literatura especializada agrupados pela Farmacopeia Brasileira, que é o código oficial farmacêutico do Brasil. Nesse código se estabelecem os requisitos mínimos de qualidade para fármacos, drogas vegetais e medicamentos para a saúde, apoiando ações de regulação sanitária e incentivando o desenvolvimento científico e tecnológico nacional (ANVISA, 2020). Além da Farmacopeia Brasileira, também foram consultados artigos científicos especializados em fitoterapia e plantas medicinais nas bases de busca *Google* acadêmico e *Scielo*, com o intuito de buscar a melhor descrição fitoterápica das espécies mencionadas nas entrevistas.

3.3.8 Associação entre as flores e as divindades

O uso das flores nas ritualísticas específicas de cada Minkisi foi mostrado a partir dos dados obtidos por meio das entrevistas realizadas com os dirigentes dos terreiros. Foram considerados: o motivo do uso, as ocasiões ritualísticas e o simbolismo das flores relacionado às divindades. O mesmo foi feito para as entidades umbandistas com as quais foi estabelecida uma associação e caracterização do motivo de uso das flores. Também foram analisados os cânticos e pontos cantados, tanto na Umbanda, quanto no Candomblé da Nação Angola que fazem referências às flores e as divindades a elas relacionadas na ritualística das casas investigadas.

3.4 **Retorno para a comunidade**

A proposta de retorno do conhecimento gerado a partir da investigação da presente pesquisa foi discutida com interlocutores que participaram da investigação, buscando adequá-las às necessidades das comunidades em questão (ISE, 2006). O que fazer não pode ser uma imposição da academia, mas sim levar em consideração as aspirações que as pessoas envolvidas no processo têm a respeito do estudo realizado. Como sugere Caballero (1983) a etnobotânica não pode ser um exercício estritamente acadêmico, mas que se posicione a serviço das comunidades fontes das informações.

Tendo isto em vista, o retorno deste estudo à comunidade acadêmica e religiosa vai ocorrer por meio da popularização científica com o intuito de divulgar o conhecimento sobre as plantas com finalidades medicinais e ritualísticas do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda. A estratégia usada inclui a divulgação do inventário botânico *online* na rede social *Instagram*. Mueller (2002) definiu a popularização científica como um processo de transposição das ideias contidas. Diferente da divulgação científica, a ação de popularizar uma informação busca recriar o conhecimento científico, fazendo com que este se torne acessível, levando em consideração o saber do outro e incluindo seus saberes culturais (SILVA; CARNEIRO, 2007).

As redes sociais vêm ocupando um espaço cada vez maior na rotina das pessoas. Por

isso podem se tornar importantes aliadas na divulgação e popularização da cultura etnobotânica presente nas religiões brasileiras de matrizes africanas. Além disso, partindo do pressuposto que o conhecimento ancestral é passado adiante principalmente por meio da interação, o *Instagram* é apontado como um importante aliado para a popularização desta cultura, visto que o aplicativo oferece diversos meios para interações sociais entre o administrador da página e seus seguidores.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para que se entenda o uso ritual e medicinal das ervas no âmbito da matriz africana é necessário que se conheça as divindades relacionadas aos encantos e manuseio de suas propriedades medicinais e espirituais. Essas práticas são aprendidas no ambiente dos terreiros através da passagem dos conhecimentos entre os iniciados de forma oral. No mundo moderno, muito também se aprende através da literatura especializada disponibilizada em plataformas de dados na *internet*. Apesar do Candomblé da Nação Angola ser o mais resguardado, parte dessa sabedoria ancestral começa a ser disponibilizada. Na Umbanda, pelo contrário, já apresenta muitas referências na forma de livros e artigos científicos relacionados.

Assim, para que o uso ritual e medicinal das ervas seja exercitado, é necessário que se conheça as divindades relacionadas aos encantos e manuseio de suas propriedades medicinais e espirituais. Essas práticas são estudadas no ambiente dos terreiros, que também se caracteriza como um território não formal de aprendizagem relacionado à cultura afro-religiosa. Sempre se respeitando a hierarquia de cargos e de tempo de iniciação. Trabalhando comunitariamente para o fortalecimento de suas crenças, pautadas nas energias provenientes da natureza sagrada e das divindades que as regem. Unindo o espaço terreno profano com o espaço divino imaterial. Condensando o axé nos elementos materiais simbolizados nas plantas ritualísticas, objetos do presente estudo. Com destaque para as flores, que são tão mal difundidas na literatura especializada, mas que também tem sua importância nas ritualísticas cotidianas.

4.1 Perfil dos informantes

Dos informantes que participaram da pesquisa, três pertencem ao gênero masculino e três ao feminino, com idades que variaram entre 43 e 103 anos. Os lugares de nascimento mencionados foram os estados do Rio de Janeiro e da Bahia, com os locais de iniciação também no Rio de Janeiro e na Bahia. O tempo de iniciação destas lideranças religiosas no Candomblé ou na Umbanda variou entre 14 anos e 89 anos.

Quando questionados sobre como obtiveram o conhecimento ritualístico que possuem

atualmente, a resposta foi unânime, prática e vivência no cotidiano da comunidade de axé, o que vem a reafirmar o conhecimento tradicional adquirido a partir de experiências práticas passadas ao longo das gerações. O pertencimento a uma família praticante dos ritos de matriz africana foi o principal ponto de ligação entre os entrevistados e as religiões que professam. As razões para essa busca variou entre a herança mediúnica, a busca pela cura de enfermidades e a identificação pessoal com a cultura posta em prática nos ambientes religiosos.

4.2 **Aruê Nganga Tateto Kinsaba: Katendê, o Senhor das plantas sagradas**

Aruê nganga Tateto kinsaba

Salve o Senhor pai das folhas

Os Minkisi cultuados no Candomblé estão relacionados a um elemento natural e se expressam por meio dele. Nesse sistema, o homem participa como um integrante do que seria um complexo correspondente, sem que haja qualquer distinção entre ser humano e natureza (BOTELHO, 2010). Dentre os Minkisi que chegaram ao Brasil por meio da diáspora africana está Katendê, o conhecedor das ervas medicinais, também chamado de *Babá Ewé*, o Pai das Folhas (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009).

Essa divindade é considerada um dos primeiros antepassados divinizados na forma de um lagarto (*Ka* - diminutivo; *tende* - lagarto, na língua kimbundo). É um Nkisi de origem Congoleza, onde o seu nome também pode ser associado ao título de nobreza no reino do Congo: Katendi, a “árvore da floresta” (LOPES, 2003; NKASUTÉ, 2005). Entre os bantos, Katendê é uma divindade masculina, que costuma escolher seus descendentes a dedo e, devido a isso, pouco se encontra candomblecistas iniciados na religião para este Nkisi. Representa o remédio, a magia e o encanto que provém das plantas. Também está relacionado ao ritual de Mayanga, o banho de ervas dos recém-iniciados no Candomblé da Nação Angola (NKASUTÉ, 2005).

É cultuado no Candomblé da Nação Congo-Angola como a divindade das folhas, relacionada, principalmente, às suas propriedades medicinais. Sem a presença e permissão de Katendê para o uso das plantas medicinais nos rituais sagrados, muitos destes ritos não podem acontecer (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009), uma vez que as folhas obrigatoriamente estão sempre presentes nas cerimônias de matrizes africanas (VERGER, 2018).

Durante muito tempo, Katendê foi erroneamente comparado a Ossaim, Orixá do panteão do Candomblé da Nação Ketu. Isso ocorreu devido à similaridade arquetípica destas divindades e a carência de bibliografia afro-brasileira relacionada à cultura do povo banto e seus Minkisi, que pudessem fazer esse esclarecimento. Entretanto, no cotidiano dos terreiros de Candomblé observa-se, independente das nações, a importância de se utilizar e manipular corretamente as ervas ritualísticas. Como mostra o cântico para Ossaim citado a seguir:

*Mò njá ewè pé mò só
Mò njá ewè pé mò só rò
E pín ló pé mi
E pín ló Yia mi*

Para pegar as folhas temos que encontrar quem toma conta delas
Para pegar as folhas temos que encontrar e acalmar quem toma conta delas
Usamos as folhas que encontramos para remédio
Nossa mãe quem nos ensinou a usar.

Cântico para Ossaim – Candomblé da Nação Ketu

Para a manipulação de tais ervas é necessário cautela desde a coleta até sua aplicabilidade como fitoterápicos (BOTELHO, 2010). As plantas são utilizadas para limpar objetos ritualísticos, purificar a mente e o corpo de sacerdotes e de adeptos da religião. Também para afastar males e doenças das pessoas. Porém, as ervas rituais não são simplesmente as plantas que estão nas matas, mas aquelas que passam pelo poder transformador, por meio de encantamentos proferidos em forma de cânticos e palavras sagradas que “acordam” a magia e o poder das ervas (PRANDI, 2004).

Qualquer ritual que envolva folhas, flores, cascas de caules ou raízes, Katendê precisa ser reverenciado com rezas, cânticos e, até mesmo, oferendas para que o poder ritualístico das plantas seja ativado. Devido a esta grande importância, toda comunidade de terreiro da Nação Angola cultua o Nkisi Katendê, Senhor das Insabas (folhas) sagradas, em parceria com Mutalambô, pois ambos possuem o papel de proteger a floresta e o mistério das folhas (PRANDI, 2004; NKASUTÉ, 2005).

4.3 Flores da Umbanda e do Candomblé

Que a força e a energia de Katendê e
Mutalambô rejam os conhecimentos

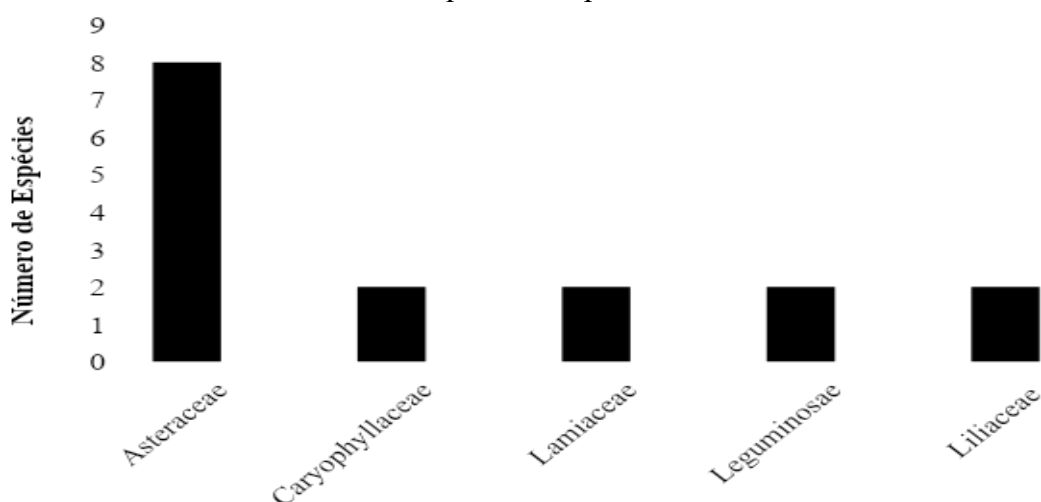
apresentados nesta pesquisa sobre as flores sagradas para o Candomblé e a Umbanda!

Para as religiões de matrizes africanas, as flores atuam como condensadores e não são consideradas simplesmente adornos e muito menos estão no Congá somente por sua beleza. São utilizadas na composição dos elementos materiais e imateriais para a sustentação energética do trabalho espiritual em desenvolvimento, bem como nas consultas individuais de pessoas iniciadas ou não (SILVA, 2017). Específicas flores costumam ser utilizadas para emanar a energia de determinadas divindades, sendo também utilizadas em diversas funções.

A pesquisa mostrou o uso das flores no contexto do Candomblé da Nação Angola e na Umbanda de 39 espécies de plantas Angiospermas, subordinadas a 28 famílias e 38 gêneros (Tabela 1). Nem todas as espécies citadas nas tabelas puderam ter seu material testemunho coletado nas ritualísticas nos terreiros investigados. Algumas dessas não foram usadas nos eventos litúrgicos no período da pesquisa.

Dentre essas, 34 espécies foram apontadas pelos entrevistados e cinco observadas no decorrer da pesquisa-ação no terreiro de Candomblé e no barracão de Umbanda selecionados para realização deste trabalho. Asteraceae foi a família que apresentou a maior riqueza de espécies (8 spp.; 8 gêneros), seguida de Caryophyllaceae, Lamiaceae, Leguminosae e Liliaceae (2 espécies e 2 gêneros cada). As demais famílias apresentaram apenas uma espécie cada (Gráfico 1). Em geral, as Asteraceae costumam ser chamadas pelos umbandistas e candomblecistas como flores do campo, pois são utilizadas em diversas ornamentações e principalmente na confecção de buquês ritualísticos.

Gráfico 1 – Famílias com maior riqueza de espécies dentre as flores ritualísticas e



medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda

Fonte: A autora, 2022.

Tabela 1 – Listagem florística das espécies de flores ritualísticas e medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda citadas nas entrevistas

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	COLORAÇÃO	NKISI	ENTIDADES E SANTOS CATÓLICOS	ORIGEM GEOGRÁFICA
ALSTROMELIACEAE (1/1)	<i>Alstroemeria aurea</i> Graham*	Astromélia	Amarelo, Branco, Rosa, Roxo, Vermelho	-	-	América do Sul
AMARANTHACEAE (1/1)	<i>Celosia argentea</i> L.	Crista-de-galo	Vermelho	Nkosi	São Jorge	Ásia (Índia)
AMARYLLIDACEAE (1/1)	<i>Narcissus cyclamineus</i> DC.	Narciso	Amarelo	Dandalunda	-	Europa (Portugal)
APOCYNACEAE (1/1)	<i>Allamanda cathartica</i> L.*	Alamanda	Amarelo	Dandalunda	-	América do Sul
ARACEAE (1/1)	<i>Zantedeschia aethiopica</i> Spreng.	Copo-de-leite	Branco	Lembá	-	África (África do Sul)
ASPARAGACEAE (1/1)	<i>Asparagus densiflorus</i> (Kunth) Jessop	Alfinete Aspargo- ornamental	Branco	-	-	África (África do Sul)
ASTERACEAE (8/8)	<i>Calendula officinalis</i> L.* <i>Chrysanthemum x morifolium</i> Hort. <i>Dahlia</i> sp. <i>Gerbera jamesonii</i> Bollus ex Hooker f.	Calêndula Monsenhor Crisântemo Dália Gérbera	Laranja Branco Rosa Amarelo, Branco, Rosa, Vermelho	Dandalunda Kavungo Matamba Matamba	- Pretos-Velhos - -	Ásia América do Norte (México) África (África do Sul)

	<i>Helianthus annuus</i> L.	Girassol	Amarelo	Dandalunda, Vunji	Ciganos, Ibejada, Caboclos	América do Norte (México)
	<i>Leucanthemum vulgare</i> Lam.	Margarida	Branco	Dandalunda, Vunji	Ciganos, Ibejada	Europa
	<i>Matricaria chamomilla</i> L.	Camomila	Branco	Dandalunda	-	
	<i>Xerochrysum bracteatum</i> (Vent.) Tzvelev	Sempre-viva Flor-de-palha	Amarelo, Branco, Lilás, Rosa, Vermelho	Dandalunda, Zumbá	-	Austrália
BORAGINACEAE (1/1)	<i>Myosotis scorpioides</i> L.	Miosótis Não-me-esqueças	Lilás	Zumbá	-	Nova Zelândia
CACTACEAE (1/1)	<i>Cereus jamacaru</i> DC.	Mandacaru	Branco	Katendê, Mavile	Boiadeiros	Brasil
CARICACEAE (1/1)	<i>Carica papaya</i> L.	Flor-de-mamão	Branco	Lembá	-	América Central
CARYOPHYLLACEAE (2/2)	<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	Cravo	Amarelo, Branco, Roxo, Vermelho	Mavile	Exu	Sul da Europa
	<i>Gypsophila paniculata</i> L.	Mosquitinho	Branco	-	-	Europa Central / África, Sibéria / Ásia Central

DIPSACACEAE (1/1)	<i>Scabiosa</i> sp.	Saudades	Lilás	Zumbá	-	Europa
EUPHORBIACEAE (1/1)	<i>Euphorbia hirta</i> L.	Corredeira	Verde	Dandalunda	-	América tropical
HELICONIACEAE (1/1)	<i>Heliconia psittacorum</i> L. f.*	Helicônia	Vermelho	Oxóssi, Katendê	Caboclos	Brasil
IRIDACEAE (1/1)	<i>Gladiolus x hortulanus</i> L.H. Bailey	Palma	Amarelo, Branco, Rosa, Vermelho	Dandalunda, Lembá, Mikaiá Matamba, Nkosi, Nzazi	Caboclos, São Jorge	África (África Subsariana)
LAMIACEAE (2/2)	<i>Lavandula latifolia</i> Medik.	Lavanda	Lilás	Zumbá, Dandalunda	Pretos-Velhos	Norte e Oeste da África / Sul da Europa e Mediterrâneo
	<i>Melissa officinalis</i> L.	Erva-cidreira Melissa	Branco	Dandalunda	Pretos-Velhos	Norte e Oeste da África / Sul da Europa e Mediterrâneo
LEGUMINOSAE (1/2)	<i>Mimosa pudica</i> L.	Dormideira Mimosa	Branco	Dandalunda	Pretos-Velhos	América (Central e do Sul)
	<i>Mimosa tenuiflora</i> (Willd.) Poir.	Jurema-preta	Branco	Katendê	Caboclos	Brasil

LILIACEAE (2/2)	<i>Lilium</i> sp.	Lírio	Amarelo, Branco	Dandalunda, Lembá	Ciganos	Europa / Ásia / América do Norte
	<i>Tulipa</i> sp.	Tulipa	Branco, Vermelho	Lembá, Pambu Njila	Ciganos	Europa
MALVACEAE (1/1)	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i> L.*	Hibisco	Amarelo, Vermelho	Dandalunda, Matamba	-	Ásia tropical
OLEACEAE (1/1)	<i>Jasminum officinale</i> L.	Jasmim	Branco	Dandalunda	Ciganos	Ásia (China)
ORCHIDACEAE (1/1)	<i>Oncidium</i> sp.	Chuva-de-ouro Oncídio	Amarelo	Dandalunda	-	México e América do Sul
PAPAVERACEAE (1/1)	<i>Papaver rhoeas</i> L.	Papoula	Vermelho	Pambu Njila	Ciganos, Pombagiras	Neotrópico
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	Amarelo, Branco, Beje (Chá), Vermelho	Dandalunda, Mikaiá, Matamba, Pambu Njila	Pombagiras, Ciganos, Santa Bárbara, Santa Sara Kali, Malandros, Marujos	Ásia
RUTACEAE (1/1)	<i>Citrus × aurantium</i> L.	Flor-de-laranjeira	Branco	Pambu Njila	Pombagiras	Ásia
SOLANACEAE (1/1)	<i>Brunfelsia uniflora</i> (Pohl) D. Don	Manacá-da-serra	Lilás	Zumbá	Caboclos	Brasil

VERBENACEAE (1/1)	<i>Verbena officinalis</i> L.	Verbena	Branco, Lilás, Rosa	Dandalunda Zumbá	-	Ásia
VIOLACEAE (1/1)	<i>Viola tricolor</i> L.	Amor-perfeito	Lilás, Amarelo	Zumbá	-	Europa / Ásia
ZINGIBERACEAE (1/1)	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burtt & R.M. Sm.	Colônia	Externamente Branco e internamente Amarelo com listras Vermelhas	Mutalambô, Mikaiá, Dandalunda	Caboclos	Ásia

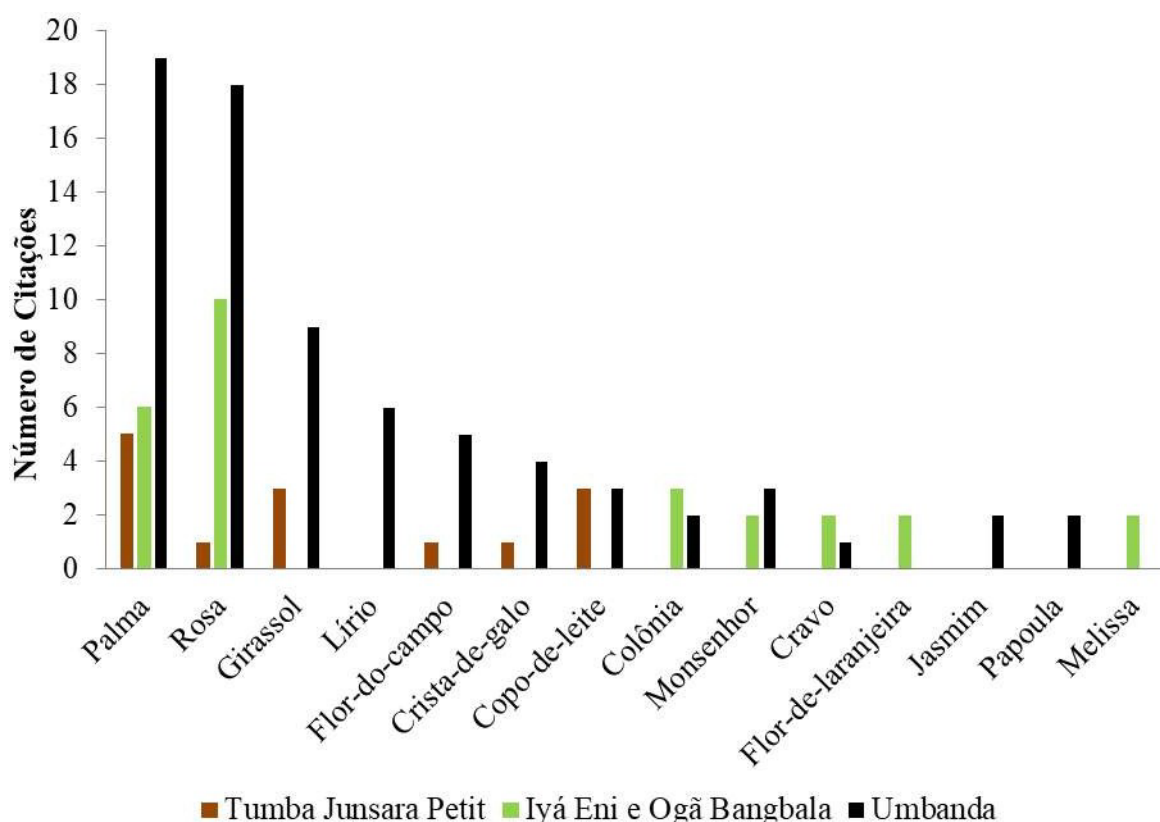
Legenda: * Espécies que não foram citadas durante as entrevistas, mas foram vistas durante a pesquisa-ação.

América do Sul sem considerar o Brasil.

Fonte: A autora, 2022.

De acordo com o que foi apurado com os entrevistados, as flores citadas com maior frequência são aquelas relacionadas às atividades diárias mais comumente realizadas nos terreiros (Gráfico 2). Percebe-se o maior uso de flores nas ritualísticas umbandistas do que nas cadomblecistas. Há uma grande diferença nesse sentido entre essas duas religiões. As flores são utilizadas no Candomblé da Nação Angola em banhos energizantes, fazendo parte de rituais, oferendas e também na composição de bebidas cerimoniais. Também empregadas para fazer águas de cheiro, arranjos florais e confecção de pos ritualísticos. Na Umbanda, as flores costumam ser usadas nas práticas de magias, defumações, na produção de patuás, preparação de bebidas, realização de pedidos, confecção de águas de cheiro e em ritualísticas específicas para as divindades.

Gráfico 2 – Número de citações das principais espécies de flores ritualísticas e medicinais do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda



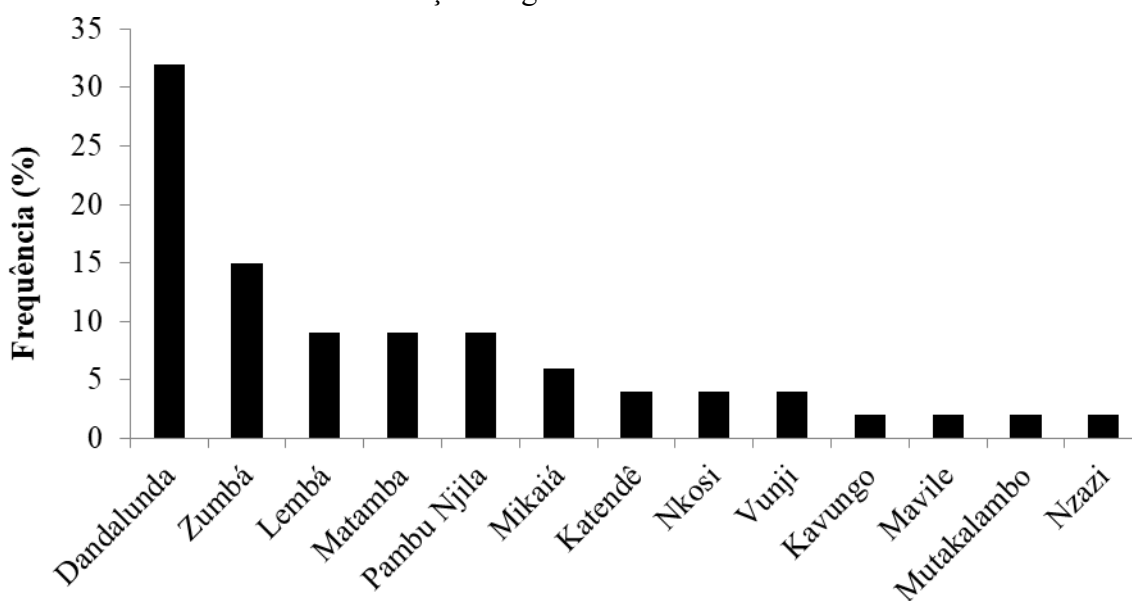
Fonte: A autora, 2022.

Dentre as principais espécies de flores apontadas destacam-se a Palma (*Gladiolus x hortulanus*), a mais mencionada na Umbanda (19 citações). Da mesma forma que os diferentes tipos de Rosa (*Rosa* spp.) (18 citações) e o Girassol (*Helianthus annuus*) (9 citações). No Candomblé as Rosas (*Rosa* spp.) e a Palma (*Gladiolus x hortulanus*) são as mais usadas,

ambas totalizando 11 citações (Gráfico 2).

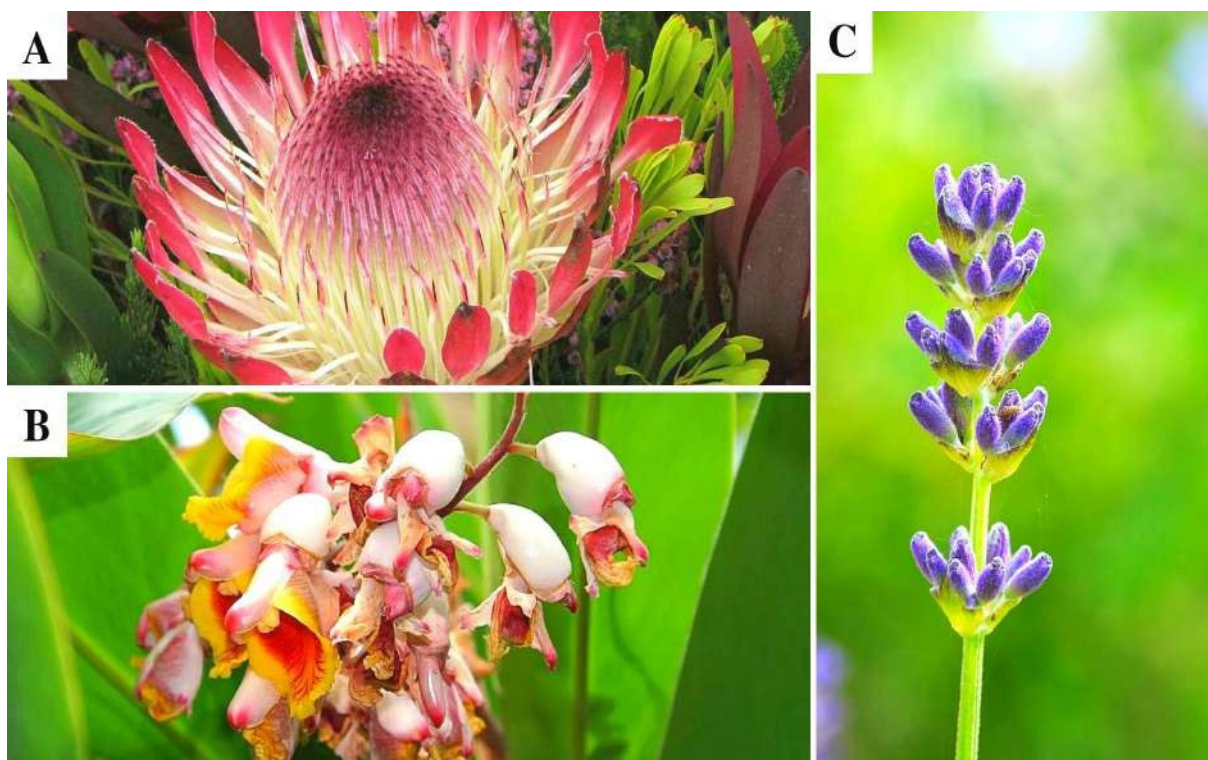
Dandalunda foi a Nkisi mais relacionada ao uso das flores ritualísticas, com 32% das citações (Gráfico 3). Na África, os assentamentos de Dandalunda são enfeitados com a flor de Protea (*Protea eximia*) (Figura 10A), devido a sua beleza, imponência e resiliência desta flor, que permanece vívida mesmo após duas semanas na água sem perder a vitalidade e o brilho de suas cores. Quando o culto de Dandalunda foi ressignificado no Brasil por conta da dificuldade de acesso a esta planta, seus assentamentos passaram a ser perfumados com flores de espécies mais acessíveis e ornamentais exóticas cultivadas no país, como a Colônia (*Alpinia zerumbet*) (Figura 10B) e a Lavanda (*Lavandula latifolia*) (Figura 10C). Essa divindade também está associada a outras 17 espécies de flores ritualísticas (Tabela 1).

Gráfico 3 – Frequência de citação dos Minkisi relacionados às flores ritualísticas usadas no Candomblé da Nação Angola



Fonte: A autora, 2022.

Figura 10 – Flores usadas na ritualísticas relacionadas à Nkisi Dandalunda na África e no Brasil

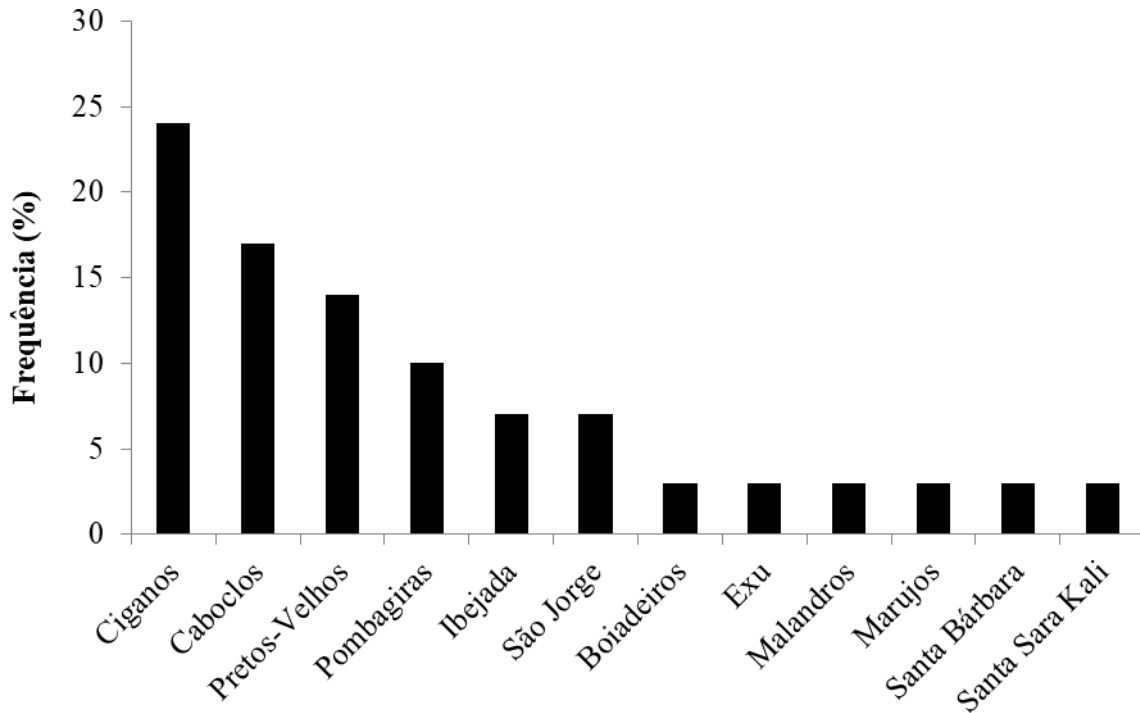


Legenda: A) Protea (*Protea eximia* (Knight) Fourc.); B) Colônia (*Alpinia zerumbet* (Pers.) B.L. Burt & R.M. Sm.); C) Lavanda (*Lavandula latifolia* Medik.).

Fonte: Wikimedia commons- Licença Creative Commons Attribution-Share Alike 2.0 Generic.

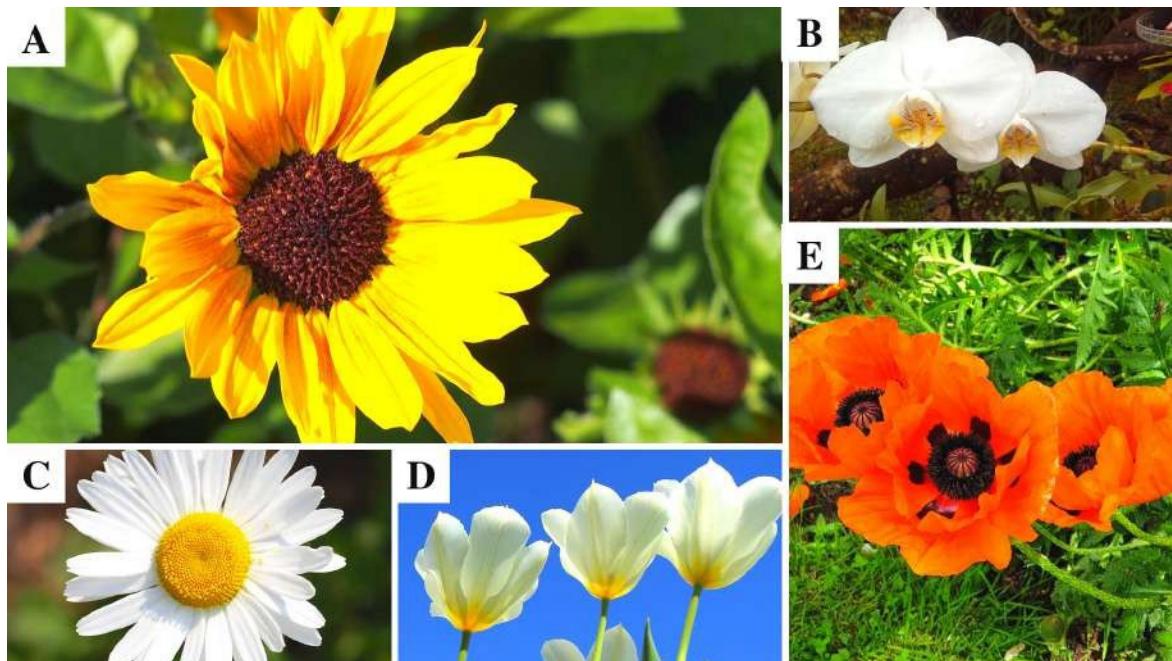
Na Umbanda, os Ciganos são os mais citados (24%) em comparação às demais entidades e aos santos católicos (Gráfico 4). Para o povo Cigano cada flor possui seus significados e simbologias, estando incluídas em diversas ritualísticas como o casamento, por exemplo. Enquanto o Girassol (*Helianthus annuus*) (Figura 11A) significa felicidade, as Orquídeas de uma forma geral simbolizam o charme de uma mulher madura e elegante ((Figura 11B). No horóscopo cigano, a flor Margarida (*Leucanthemum vulgare*) (Figura 11C), representa a estrela cigana, uma das plantas mais cobiçadas nesta cultura. Também acredita-se que a melhor forma de pedir trégua em uma briga ou fazer as pazes com alguém é entregando um buquê de flores brancas.

Gráfico 4 – Entidades de Umbanda e santos católicos relacionados às flores ritualísticas



Fonte: A autora, 2022.

Figura 11 – Flores associadas ao povo Cigano nas práticas ritualísticas da Umbanda no Brasil



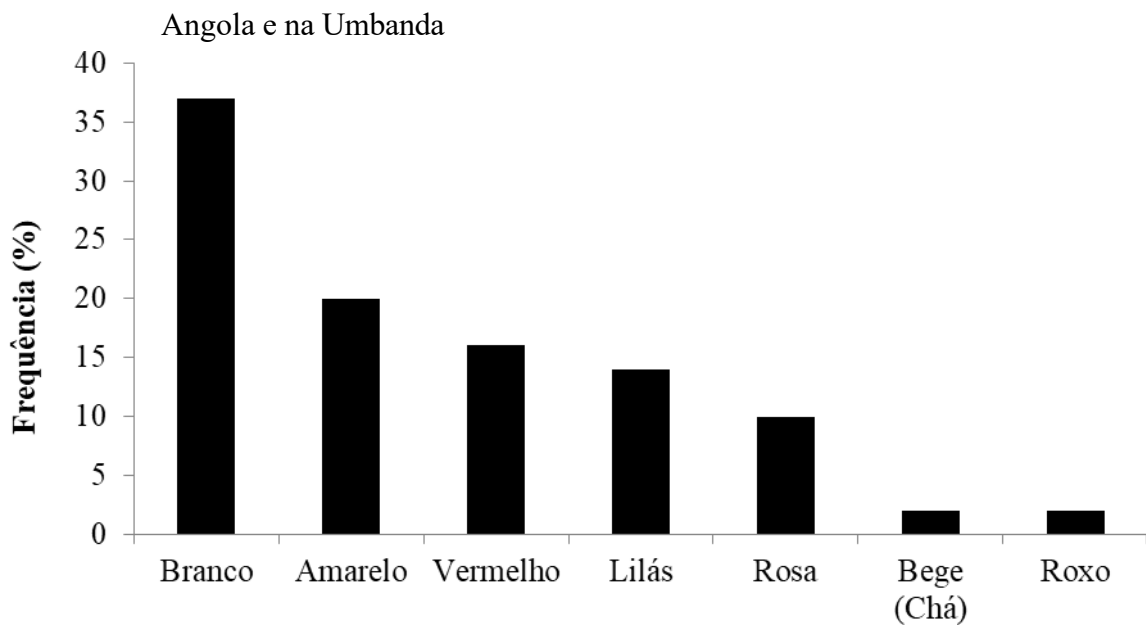
Legenda: A) Girassol (*Helianthus annuus* L.); B) Orquídea (*Phalaenopsis* sp.); C) Margarida (*Leucanthemum vulgare* Lam.); D) Tulipa (*Tulipa* sp.); E) Papoulas (*Papaver rhoeas* L.).

Fonte: Wikimedia commons- Licença Creative Commons Attribution-Share Alike 2.0 Generic e Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International.

Dentre as cores das flores, a branca foi a mais observada (37%), seguida das flores amarelas (20%) (Gráfico 5). Tanto no Candomblé da Nação Angola quanto na Umbanda, as flores brancas assumem simbologias relacionadas à pureza, inocência, paz e tranquilidade. Mas

há flores como as Tulipas e Orquídeas brancas que apresentam outros significados. Enquanto a Tulipa branca (Figura 11D) evidencia a beleza no olhar da pessoa que recebe a flor, as Orquídeas brancas estão associadas à beleza e elegância de uma mulher madura. As Papoulas brancas (*Papaver rhoeas*) (Figura 11E) são frequentemente utilizadas pelo povo cigano para realizar magias para afastar a negatividade enviada por uma pessoa.

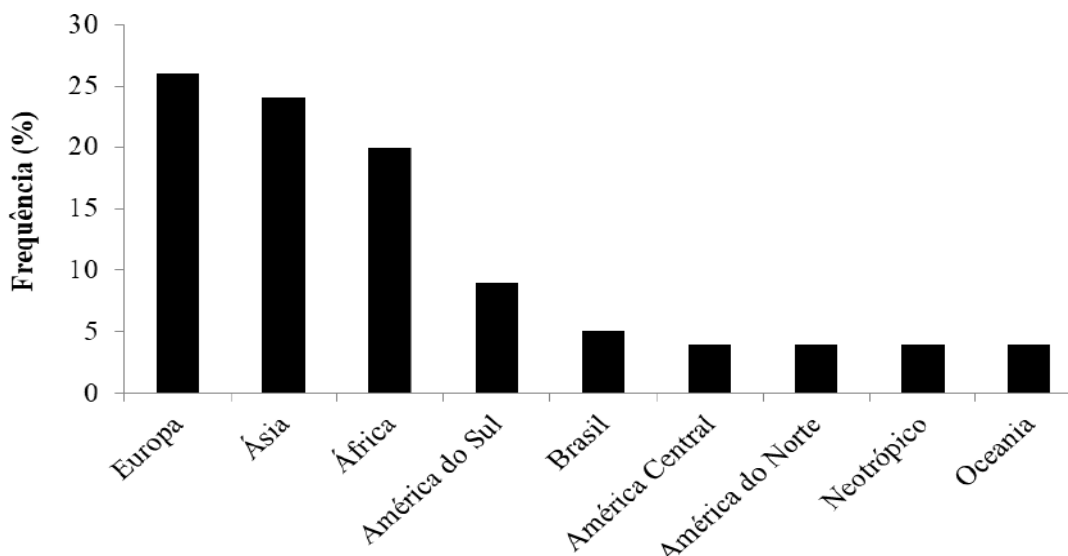
Gráfico 5 – Percentagem das citações da coloração das flores no Candomblé da Nação



Fonte: A autora, 2022.

Cerca de 22% das flores citadas possuem origem na Europa, 22% na Ásia e 20% na África. Das espécies mencionadas, apenas 4% são nativas do Brasil, demonstrando uma grande predominância de espécies exóticas (Gráfico 6).

Gráfico 6 – Origem geográfica das flores do Candomblé da Nação Angola e da Umbanda



Legenda: América do Sul sem considerar o Brasil.

Fonte: A autora, 2022.

A influência da cultura europeia e brasileira é marcante nas religiões afro-diaspórica. Os africanos que fizeram, e sobreviveram a viagem transatlântica compulsória, precisaram desenvolver mecanismos para adaptação a nova realidade imposta por conta da escravidão. Como sua religiosidade tem um ponto focal na natureza, esta precisou ser ressignificada com aquela encontrada no Brasil, pois não tinham mais disponíveis os recursos que dispunham em seu território de origem. A flora local foi classificada de acordo com seus parâmetros ancestrais, sendo catalogada para a liturgia do culto as principais divindades do panteão africano (CAMARGO, 1998; ALMEIDA, 2000). Nessa situação também foram incluídas espécies exóticas presentes no Brasil, introduzidas para fins alimentícios, ornamentais e medicinais. Muitas dessas são provenientes da Europa ou de antigas feitorias portuguesas asiáticas e africanas.

Foi uma forma de usar os recursos naturais locais para que a cultura e religião não se percam como aconteceu com a liberdade. A sabedoria do uso da biodiversidade conferida pela ancestralidade africana foi ressignificada simbolicamente, buscando espécies equivalentes quanto ao porte, cores, cheiros ou, simplesmente, novos elementos foram incorporadas nas ritualísticas. Essa estratégia foi necessária para que não perdessem sua identidade cultural religiosa (AZEVEDO; BARROS; MATTA, 2014). O que permite a entrada de novas informações no sistema de conhecimentos adquiridos, horizontalizando a transmissão e permitindo a evolução dos ritos litúrgicos para que os cultos possam ser praticados.

Plantas desconhecidas foram incorporadas ao culto, o que incluiu também as espécies

exóticas disponíveis. Principalmente aquelas comercializadas como ornamentais, pois, além de serem chamativas, são também mais acessíveis para serem obtidas. A partir daí foram sacralizadas por seus aspectos, cheiros e cores associadas às divindades cultuadas, o que também inclui o uso destas flores para a ornamentação dos espaços sagrados.

No caso do Rio de Janeiro, a comunidade afro-religiosa costuma comprar as flores ornamentais em grandes centros de comercialização de plantas floridas, como o CADEG, localizado em Benfica, e o Mercado de Madureira, importante referência para a cultura afro-brasileira. As plantas utilizadas para fins medicinais são colhidas no espaço mato dos terreiros. Para Barros (2011), trata-se de uma área verde que abriga plantas medicinais e ritualísticas utilizadas nos ritos e que representa as florestas africanas e seus elementos sagrados. Embora esse conceito tenha sido cunhado pela antropóloga Juana Elbein dos Santos em terreiros de Candomblé da Nação Ketu na Bahia (SANTOS, 2012), também pode ser expandido para outros contextos. Que podem ir além do próprio terreiro ou serem reduzidos a pequenos recipientes e canteiros onde se cultivam essas plantas (SARMENTO, 2022).

4.4 Uso ritualístico das flores

Os sacerdotes do Candomblé da Nação Angola apontaram 17 espécies de flores ritualísticas distribuídas em 16 famílias durante as entrevistas (Tabela 2). O modo de uso variou entre banhos para diversas finalidades e rituais específicos como o Bori⁴. Oferendas, águas de cheiro, confecção de pó ritualístico e buquês de flores para saídas das Muzenzas⁵, também foram ritualísticas mencionadas. Os dirigentes da Umbanda relacionam nove espécies de flores distribuídas em seis famílias, das quais Asteraceae foi a mais citada com três gêneros e três espécies (Tabela 2). A forma de uso ritualístico variou entre a realização de magias, filtro de energias negativas, composição de altares e mesas ritualísticas, feitura de amuletos e patuás.

⁴ Bori - É um ato litúrgico para o fortalecimento do Orí (cabeça) na nação Ketu e Mutuê na nação Angola (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009).

⁵ Muzenza - É um recém-iniciado que se comprometeu em aprender, seguir as normas e as condutas do Candomblé (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009).

Tabela 2 – Uso ritualístico de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	USO RITUALÍSTICO NO CANDOMBLÉ	USO RITUALÍSTICO NA UMBANDA	VOUCHER
AMARANTHACEAE (1/1)	<i>Celosia argentea</i> L.	Crista-de-galo	-	- Nas procissões de São Jorge	-
AMARYLLIDACEAE (1/1)	<i>Narcissus cyclamineus</i> DC.	Narciso	- Banhos energizantes	-	-
ARACEAE (1/1)	<i>Zantedeschia aethiopica</i> Spreng.	Copo-de-leite	- No bori	-	-
ASTERACEAE (3/3)	<i>Helianthus annuus</i> L.	Girassol	-Banhos para prosperidade e boa sorte -Arranjos de flores em vasos atuam afastando espíritos negativos	- Realização de magias; -Para realizar desejos dos consulentes pelos Ibejadas (crianças) - Pétalas secas usadas em defumações - Produção de patuás	T.S. Azevedo 1
	<i>Chrysanthemum ×morifolium</i> (Ramat.) Hemsl.	Monsenhor Crisântemo	-	- Desenha-se uma cruz com esta flor no solo sagrado do terreiro	T.S. Azevedo 8
	<i>Leucanthemum vulgare</i> Lam.	Margarida	-	-Nas orações das entidades crianças que entregam as flores abençoando aos seus consulentes -As pétalas podem ser usadas em defumações	-

CACTACEAE (1/1)	<i>Cereus jamacaru</i> DC.	Mandacaru	- Oferendas aos caboclos de couro	-	-
CARICACEAE (1/1)	<i>Carica papaya</i> L.	Flor-de-mamão	- Água de cheiro e banhos energizantes	-	-
CARYOPHYLLACEAE (1/1)	<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	Cravo	- Oferendas		T.S.Azevedo 2
DIPSACACEAE (1/1)	<i>Scabiosa</i> sp.	Saudades	- Oferendas	-	-
EUPHORBIACEAE (1/1)	<i>Euphorbia hirta</i> L.	Corredeira	- Confeção de pó ritualístico	-	-
IRIDACEAE (1/1)	<i>Gladiolus x hortulanus</i> L.H. Bailey	Palma	- Composição da mesa do bori representando a paz e a presença de Lembá no ritual	- Composição da mesa de Pretos- Velhos (Café na senzala e feijoada de Pretos-Velhos) - Procissão de São Jorge	T.S.Azevedo 4
LEGUMINOSAE (1/2)	<i>Mimosa tenuiflora</i> (Willd.) Poir.	Jurema-preta	- Pó usado na preparação de bebida ritualística	- Preparação de bebida ritualística	-
LILIACEAE (1/1)	<i>Lilium</i> sp.	Lírio	- Composição da mesa de bori representando a paz e presença de Lembá no ritual	- Utilizada pelo povo Cigano para a realização de magias	-
PAPAVERACEAE (1/1)	<i>Papaver rhoeas</i> L.	Papoula	- Oferendas - Pedidos colocados	- Flor símbolo da magia cigana	-

			dentro da flor direcionados a Pambu Njila	- Utilizada pelo povo Cigano para a realização de magias	
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	- Oferendas - Banhos ritualísticos - As pétalas são usadas para chuva de flores em saída de Muzenza de Dandalunda - No bori	- Utilizada pelo povo Cigano para a realização de magias - Ritual de Padê de rosas - Água de rosas - Composição do Amaci	T.S.Azevedo 13
RUTACEAE (1/1)	<i>Citrus x aurantium</i> L.	Flor-de-laranjeira	- Banhos para afastar a tristeza - Água de cheiro para limpar assentamentos	-	-
SOLANACEAE (1/1)	<i>Brunfelsia uniflora</i> (Pohl) D. Don	Manacá-da-serra	- Banhos purificatórios - Ornamentação das festividades direcionadas a Zumbá - Purificação do ambiente	-	-
ZINGIBERACEAE (1/1)	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burt & R.M. Sm.	Colônia	- Água de cheiro para limpar assentamentos - Perfumes para Dandalunda - Banhos purificatórios	-	-

4.4.1 A presença de Lembá: o uso das flores no ritual do Borí

O Borí é uma ritualística que precede a iniciação no Candomblé e consiste no fortalecimento do Mutuê (Cabeça). Pode ser descrito como o ritual de “dar comida à cabeça”. Contudo, este ritual não se restringe às pessoas que irão se iniciar no Candomblé, podendo também ser realizado para qualquer pessoa que esteja necessitando desta energia (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014). Essa é uma liturgia complexa, que possui rezas específicas, sendo que os itens utilizados apresentam simbologias próprias.

Na ‘Mesa do Borí’, os elementos representam os Minkisi que acompanham a pessoa e elementos para manter a tranquilidade como, por exemplo, o Manjar e o Açaçá, que são doces brancos como o suspiro. O manjar branco ou manjar de coco é uma das mais sobremesas mais tradicionais dos terreiros de Candomblé. Foi introduzido no Brasil pelos africanos escravizados, sendo originalmente utilizado em rituais religiosos. Com um tempo passou a ser uma sobremesa muito apreciada, principalmente no Nordeste do Brasil. No Candomblé da Nação Angola, o Manjar (Figura 12B) costuma ser oferecido a Mikaiá com o intuito de trazer boas memórias e bons pensamentos (COOK BRASIL, 2003). O Açaçá é uma comida ritualística preparada com farinha de açaçá e leite (Figura 12A). Normalmente oferecida à Lembá. No ritual de Bori atua como um alimento para trazer a renovação das energias (EYN, 2002).

São usadas nessa ritualística flores brancas em geral, como Rosas (*Rosa x grandiflora.*) (Figura 13A), Palmas (*Gladiolus x hortulanus*), Margaridas (*Leucanthemum vulgare*) e, em alguns casos, o Monsenhor branco (*Chrysanthemum x morifolium*) (Figura 13B). Ao compor a ‘Mesa do Borí’ representam a paz e a presença de Lembá. De acordo com o mito cosmogônico banto de origem do mundo, Lembá é o Nkisi criador que modelou os primeiros seres humanos. Esse Nkisi é sempre o último a ser louvado durante as cerimônias religiosas afro-brasileiras e, assim, também é reverenciado pelos demais Minkisi. Outra explicação exposta pelos sacerdotes é que durante o Borí, Mikaiá e Lembá são cultuados, já que Mikaiá é considerada “A mãe das cabeças”, e Lembá “O pai de todas as cabeças”. Ambas são divindades que se vestem principalmente de branco e, portanto, regem esta cor.

Figura 12 – Doces que compõem a ‘Mesa do Borí’ no Candomblé da Nação Angola



Legenda: A) Acaçá doce; B) Manjar.

Fonte: Prazeres da mesa; Casa da Vovó Joaquina. Acesso em 13 Mar. 2023.

Figura 13 – Flores brancas que compõem a ‘Mesa do Borí’ no Candomblé da Nação Angola na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Arranjo de Rosas brancas (*Rosa x grandiflora* Hort.); B) Arranjo de Monsenhor (*Chrysanthemum x morifolium* (Ramat.) Hemsl.).

Fonte: A autora, 2022.

4.4.2 As Yabás como detentoras das flores ritualísticas

As Yabás são divindades femininas que expressam o poder das mulheres, representadas nas figuras de Samba Kalunga, Senhora das grandes águas, responsável pelo equilíbrio emocional; Dandalunda, Senhora das águas doces, que governa a fertilidade feminina, Dona do Ouro e da vaidade; Matamba, a Senhora dos raios e soberana dos espíritos dos mortos, governa os ventos e as tempestades, além de comandar a sensualidade feminina e Zumbá, Guardiã do saber ancestral, Dona da Lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi moldado o ser humano (PRANDI, 2006; MARTINS, 2008; VERGER, 2018).

No cotidiano do terreiro se observa o uso das flores relacionadas à ritualística associada às Yabás. Assim, foram citadas pelos entrevistados as Yabás Samba Kalunga, Dandalunda, Matamba e Zumbá do Candomblé da Nação Angola, para as quais as flores são usadas nos arranjos ornamentais das festividades e obrigações específicas, tais como a iniciação dos yaôs (recém-iniciado na religião). Principalmente Dandalunda, para a qual se costuma dançar segurando um buquê de flores. De acordo com o relato de Mesokissimbi (2022):

[...] E os santos em si, as Yabás, quando vêm pro barracão em festa, mesmo em iniciação, caso o dia um ser iniciado uma mulher sendo Yabá, ela traz um buquê de flores.[...] Aqui em casa sempre teve. Sempre teve a tradição de Dandalunda sair com um buquê de flores. Flores em geral, buquê de flores bonitas com diversos núcleos. Ela gosta muito (Rosival Pereira, Dijina Mesokissimbi).

Ainda de acordo com Mesokissimbi, o significado do uso dessas flores como buquês pode variar, mas normalmente está relacionado à natureza destas divindades.

[...] E como se diz. É Dandalunda mesmo né? É muito vaidosa, entendeu? Ela traz aquela vaidade dela, tanto na roupa quanto na ferramenta e no buquê de flores. Então ela mesmo pega uma rosa, flores do campo, que tem uma série de flores ali. Flores e perfumes, joias, ela gosta de tudo isso. Na verdade, tudo que uma mulher vaidosa gosta (Rosival Pereira, Dijina Mesokissimbi).

4.5 **Uso medicinal das flores**

Pesquisas indicam que o uso de flores e plantas no tratamento humano é muito antigo, já eram utilizadas para cura desde antes de Cristo. Aborígenes australianos comiam flores

inteiras com o intuito de tratar os males. Egípcios, africanos e os malaios faziam o uso das flores para o tratamento dos desequilíbrios emocionais. Há registros de que no século XVI, Paracelsus utilizava essências florais para tratar desequilíbrios emocionais (CARISSIMO; OLIVEIRA, 2017). Entretanto, apesar do histórico de uso das flores ao longo do tempo, atualmente as folhas recebem maior destaque em estudos fitoterapêuticos.

Pouco se fala sobre o uso de flores na medicina, onde as folhas costumam receber maior destaque, ainda que estudos etnobotânicos realizados por Marinho e colaboradores (2001) e por Bueno e colaboradores (2005) mostrem que a parte mais utilizada das plantas medicinais é a casca, sob a forma de decocção e infusão (TEIXEIRA; MELO, 2006; BRITO; VALLE, 2011; MORAES, 2012). Tal fato justifica as poucas citações de propriedades medicinais de flores nas entrevistas, ainda que estas flores tenham suas propriedades terapêuticas comprovadas no meio científico.

Quanto às flores apontadas como medicinais foram citadas duas espécies com uso terapêutico no Candomblé e duas na Umbanda (Tabela 3). O modo de uso variou entre chás e banhos para diversas finalidades, dentre essas: melhorar as habilidades em jogos adivinhatórios, acalmar e contra dores de estômago.

A Rosa (*Rosa* sp.) foi indicada em ambas as religiões. Nas entrevistas com as afro-lideranças religiosas constatou-se que as Rosas costumam ser indicadas, tanto no Candomblé quanto na Umbanda, para tratar dores de estômago. De acordo com a ANVISA (2019), os modos de uso se aproximam daqueles descritos pela literatura. O mesmo ocorre com Jasmim (*Jasminum officinale*) e a Camomila (*Matricaria chamomilla*), nas quais as flores são recomendadas para acalmar, o que é corroborado pelas indicações terapêuticas comprovadas por especialistas.

No entanto, o uso medicinal de determinada planta no Candomblé e na Umbanda não envolve apenas o corpo físico, mas aquele espiritual também. Assim, as pétalas das Rosas em infusão são indicadas no Candomblé para trazer clareza à mente e lavar os olhos para aflorar dons mediúnicos. Na Umbanda são usadas em banhos energizantes, segundo os entrevistados.

Tabela 3 – Uso medicinal de flores no Candomblé Nação Angola e na Umbanda

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	USO MEDICINAL NO CANDOMBLÉ	USO RITUALÍSTICO NA UMBANDA	USO MEDICINAL DE ACORDO COM A LITERATURA
ASTERACEAE (1/1)	<i>Matricaria chamomilla</i> L.	Camomila	-	- Banhos para acalmar	- Infusão contra cólicas e insônia - Calmante com potencial ansiolítico - Efeitos antiespasmódico e anti- inflamatório tópico - Atua na melhora de distúrbios digestivos
OLEACEAE (1/1)	<i>Jasminum officinale</i> L.	Jasmim	- Banho para acalmar	-	- Efeito calmante e sedativo
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	- Chá para dores de estômago - Banho para trazer clareza aos pensamentos - Lavar os olhos e mãos para melhorar a habilidade em jogos adivinhatórios	- Chá para dores de estômago - Banhos para acalmar	- Infusão para tratar problemas oculares e candidíase vaginal - Possui atividade antimicrobiana - Laxativo

Fonte: A autora, 2022.

4.5.1 A energia das flores: terapia floral na medicina alternativa

Oxalá lhe coroou.
 A ele
 confiou os
 segredos, os
 mistérios que um
 dia o ensinou.
 Hoje, em prol da
 caridade, trabalha
 com lealdade.
 Cura toda
 enfermidade com
 uma pétala de
 flor.

Girou um Girassol- Alabê Dener D'Ogum

Ao final do século XIX, o Dr. Edward Bach que atuava como bacteriologista, homeopata e patologista na cidade de Londres na Inglaterra. Dedicou-se a estudar as essências florais e desenvolveu uma técnica que utiliza as essências como auxílio às terapias convencionais, que passou a ser conhecida como Sistema floral de Bach (JUDY, 1994). As essências florais são descritas como um conjunto de extratos líquidos naturais extraídos de flores. São remédios naturais feitos com base nas flores, que se destinam a recuperar o equilíbrio causado por problemas psicofísicos (AMORIM, 2011). Tem como ponto focal as diferentes vibrações que são emanadas pelas flores e que são indicadas para doenças específicas (JUDY, 1994).

Através de sua pesquisa, Bach conseguiu perceber e descrever o elo que há entre as emoções humanas e os florais, caminho pelo qual se pode buscar a cura de diferentes males psicofísicos. Assim, por meio do estudo da interação das emoções humanas e a energia das flores, desenvolveu “um novo sistema de cura”. Colocou flores em um recipiente com água, expondo-as ao sol e, após certo período, observou que o calor intenso do sol transferia os componentes das flores para a água, assim como seus potenciais curativos. Assim, entre 1930 e 1936, classificou 38 grupos de essências, separando-as em sete grupos. Dentre esses estão as essências florais para os pacientes que sentem medo, compostas por flores que estimulam a coragem para realizar ações e tomar atitudes. Também os florais indicados para pessoas que sofrem de indecisão, que atuam na assertividade e na clareza de propósito (GIMENES; PAES-DA-SILVA; BENKO, 2004).

Bach optou por produzir os extratos com flores frescas, colhidas no ponto alto da primavera, desenvolvendo experimentos que textou em si mesmo. Descobriu que a essência de determinadas flores diminuem sintomas emocionais e físicos, desencadeando resultados similares em seus pacientes (GIMENES; PAES-DA-SILVA; BENKO, 2004). A terapia floral de Bach, juntamente com a energia das flores, atua sobre o ser humano, ajudando no ponto de vista emocional, pessoal e profissional. Também auxilia na busca pelo equilíbrio, paz e harmonia na vida (AMORIM, 2011).

As essências florais atuam no ser humano como um todo e não apenas em uma determinada enfermidade. Embora as essências florais não sejam consideradas medicamentos, seus efeitos são reconhecidos internacionalmente, pois se tornou uma das mais revolucionárias formas de terapia. Os efeitos são apenas energéticos, porém duradouros, podendo se manter ativo mesmo após o término do tratamento. Dessa forma, a cura acontece de forma natural como resposta ao equilíbrio causado pela energia das flores (AMORIM, 2011).

Foi reconhecida pela ‘Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos’, que oficializou seu uso no Sistema Único de Saúde (SUS) no âmbito das práticas integrativas naturais e alternativas (BRASIL, 2006). Através desse instrumento legal, o emprego das essências florais passou a ser coadjuvante em qualquer tipo de tratamento convencional.

A terapia floral se aproxima dos usos feitos nas afro-religiões abarcadas na presente pesquisa, uma vez que a indicação das flores está associada não só pelos efeitos físicos que podem ocasionar, mas também em nível imaterial. Assim, se refere às emoções e a tentativa de se reverter quadros que tragam sofrimento aos consulentes. Da mesma forma que as recomendações feitas pelos sacerdotes das religiões de matrizes africanas, a terapia floral vai fazer uso das vibrações emanadas pelas flores, seja a nível espiritual ou emocional.

4.6 As flores ornamentais

Nas entrevistas foram mencionadas 10 espécies com flores ornamentais utilizadas nas festividades umbandistas e candomblecistas (Tabela 4). Tais espécies foram distribuídas em sete famílias, das quais Asteraceae apresenta o maior número de espécies. Houve uma predominância na escolha de flores com a cor branca, que são muito utilizadas na ornamentação, pois simbolizam a paz e a presença do Nkisi Lembá. Seguiram-se as flores de

coloração amarela, rosa e vermelha. De acordo com os entrevistados, as flores brancas costumam ser mais aproveitadas devido à versatilidade e possibilidade de utilização em diversos rituais e oferendas aos Minkisi, independente das cores associadas às suas regências.

Tabela 4 – Flores utilizadas na ornamentação em rituais do Candomblé Nação Angola e na Umbanda

FAMÍLIA (Gênero/Espécie)	NOME CIENTÍFICO	NOME POPULAR	COLORAÇÃO
AMARANTHACEAE (1/1)	<i>Celosia argentea</i> L.	Crista-de-galo	Vermelho
AMARYLLIDACEAE (1/1)	<i>Narcissus cyclamineus</i> DC.	Narciso	Amarelo
ASPARAGACEAE (1/1)	<i>Asparagus densiflorus</i> (Kunth) Jessop.	Alfinete / Aspargo- Ornamental	Branco
ASTERACEAE (3/3)	<i>Chrysanthemum x morifolium</i> Hort.	Monsenhor (Crisântemo)	Amarelo, Branco, Lilás, Rosa, Vermelho
	<i>Helianthus annus</i> L.	Girassol	Amarelo
	<i>Xerochrysum bracteatum</i> (Vent.) Tzvelev	pre-viva /Flor-de-palha	Amarelo, Branco, Lilás, Laranja, Rosa, Vermelho
CARYOPHYLLACEAE (2/2)	<i>Dianthus caryophyllus</i> L.	Cravo	Branco, Vermelho
	<i>Gypsophila paniculata</i> L.	Mosquitinho	Branco
IRIDACEAE (1/1)	<i>Gladiolus x hortulanus</i> L.H. Bailey	Palma	Amarelo, Branco, Rosa, Vermelho
ROSACEAE (1/1)	<i>Rosa</i> sp.	Rosa	Amarelo, Branco, Bege (chá), Vermelho

Fonte: A autora, 2022.

Espécies como a Astromélia (*Alstroemeria aurea*), apesar de estar presente em grande parte das decorações e ritualísticas, não foi mencionada pelos entrevistados, apenas observada nas visitas feitas ao barracão de Umbanda. De acordo com as lideranças religiosas umbandistas entrevistadas, isso decorre do pouco conhecimento da nomenclatura botânica, pois, às vezes esta flor acaba sendo comparada ao Lírio (*Lilium* sp.). O mesmo ocorreu com a Alamanda (*Allamanda cathartica*), a Calêndula (*Calendula officinalis*) e o Hibisco (*Hibiscus rosa-sinensis* L.), que foram utilizadas para compor oferendas em geral para as Yabás (divindades femininas). Também a Helicônia (*Heliconia psittacorum*), disposta no altar em homenagem aos Caboclos no Candomblé da Nação Angola.

4.7 Simbolismo das flores nos cânticos sagrados

A herança dos africanos escravizados se manteve viva no Brasil, principalmente por meio das danças, costumes, músicas e religião (COSTA, 2018). A religiosidade sempre esteve em um plano de destaque na cultura dos povos africanos, na qual a música já possuía uma intensa presença nos cultos às divindades trazidas da África. Devido a isso, a música tem um papel extremamente importante, tanto no Candomblé quanto na Umbanda, apresentando múltiplas funções (AMARAL; SILVA, 2006).

Nas festas públicas e privadas são entoados cânticos acompanhados de atabaques (tambores), cabaças, chocalhos, agogôs, ganzás, dentre outros instrumentos de percussão executados pelos Ogãs ou atabaqueiros (Figura 14). A função principal do Ogã é chamar as divindades e entidades para entrarem em sintonia com seus médiuns e iniciados. No Candomblé, o Ogã também desempenha outras funções que não se referem somente ao ato de cantar e tocar (BENISTE, 2002).

Os instrumentos variam de acordo com os ritos, sendo acompanhados por cânticos sagrados e pontos cantados, como uma forma de unir o homem ao sagrado (AMARAL; SILVA, 2006). Na Umbanda e no Candomblé da Nação Angola, o atabaque é tocado com as mãos e as cantigas possuem muitos termos em português, denominados “sotaques” (COSTA, 2018). Os pontos cantados também são considerados orações que trazem significados e referências às forças vitais de interação entre os mundos visível e invisível. Fazem parte da transmissão oral do conhecimento ancestral, centrada na infalível força que a palavra possui (COSTA, 2018).

Figura 14 – Ogãs tocando os instrumentos ritualísticos durante o evento “XVI Atabaque de Ouro”, realizado em São João de Meriti, estado do Rio de Janeiro, em 19 de junho de 2022



Fonte: A autora, 2022.

Os pontos cantados e cânticos sagrados saúdam os Minkisi e as entidades. Cada um possui os seus próprios, que são entoados no momento da sua manifestação. Na tradição de matriz africana, os pontos são passados oralmente. Assim, “a música, a poesia e a dança, atuam potencializando a interação com a divindade e é através do corpo, movimentado pela música e pelos conhecimentos passados em cada cântico, que essa comunicação acontece” (BENISTE, 2002, p. 73). Em concordância com Mãe Dango (Motta, 2019):

[...] e cada cântico faz você se identificar, com quem você é... porque os cânticos também estão na nossa memória ancestral. Então, a importância dos cânticos é trazer você e despertar sua memória ancestral de coisas que estão longínquas (MÃE DANGO *apud* MOTTA, 2019, p. 62).

Frequentemente as flores marcam presença nos cânticos umbandistas (pontos cantados) como um suspiro de paz, demonstração de afeto e devoção ou como a chegada de um novo ciclo, como descreveu a dirigente da Casa Caboclas Jurema e Jupira sobre o ponto cantado de sua autoria, em homenagem a Xangô (Apêndice D). A citação das flores é feita de forma genérica, sem especificação de diferentes espécies.

4.7.1 Flores nos pontos cantados umbandistas

Um aspecto que foi observado no presente estudo se refere aos pontos umbandistas cantados em homenagem às entidades e falangeiras de Orixás e que citam as flores em suas letras. Dentre esses, foram apresentados 73 pontos cantados, dos quais 35% homenageiam as Pombagiras em primeiro lugar (Gráfico 7). Essas músicas comparam a beleza das Rosas com as Pombagiras e citam tais flores como adornos ou instrumentos de trabalhos. Nesse caso, normalmente fazem referências as Rosas vermelhas.

A segunda maior citação de divindades está relacionada à Iemanjá (25%) (Gráfico 7), a Rainha do mar e cujos filhos são peixes. São cânticos que usados, principalmente, nos festejos ritualísticos para Iemanjá, que ocorre no dia 2 de fevereiro nas praias brasileiras. Relatam e descrevem a entrega de flores em balaios cerimoniais com pedidos ou formas de agradecimento. As flores mencionadas costumam ser aquelas de coloração branca, onde predominam as Eosas.

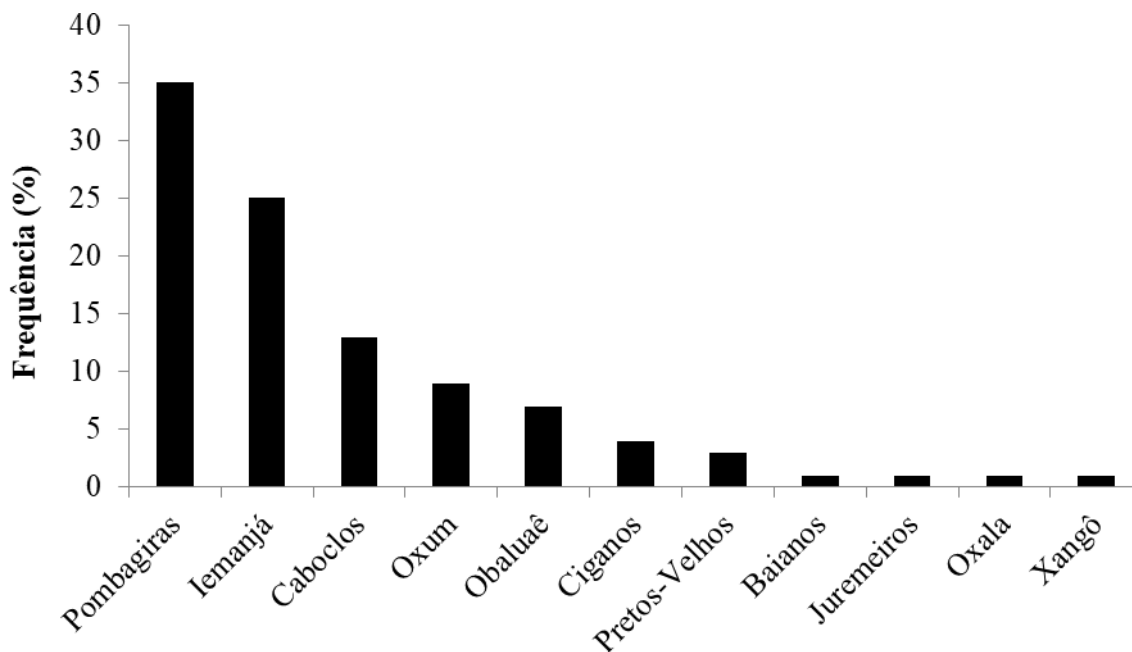
Os Caboclos são lembrados em 13% dos pontos cantados, nos quais as flores aparecem como um elemento sagrado da natureza. Flores de Lírios, Rosas e Girassol são as mais comuns. O Manacá-da-serra (*Brunfelsia uniflora*) foi citado como uma das principais flores do Caboclo Tupinambá.

Os pontos para Oxum totalizaram 9% das citações, onde foram citadas as Rosas amarelas, o Girassol e, principalmente, os Lírios. Nesses cânticos, as flores aparecem como sinônimo de beleza, tranquilidade, paz ou em descrições ritualísticas, como na entrega dos balaios cerimoniais para a divindade.

Obaluaê aparece em 7% das músicas que descrevem o *Doburù* ou Flor-do-Velho como suas flores. No entanto, trata-se da pipoca, que não corresponde a uma flor propriamente dita, mas sim a semente do milho, que quando submetido ao aquecimento, estoura e fica com um aspecto associado pelas religiões de matrizes africanas como uma flor branca. Em geral, essa associação representa simbolicamente o processo de passagem desta vida para a vida espiritual, da mesma forma que o *Doburù* representa um dos elementos aplicados para curar a alma.

Os pontos cantados em homenagem ao povo cigano da Umbanda frequentemente relacionam a energia destas entidades a elementos da natureza. Aqueles que citam as flores correspondem a 4% das citações e estão relacionados a beleza e a liberdade, aparecendo também como adornos ou elementos festivos e ritualísticos.

Gráfico 7 – Principais entidades e divindades homenageadas nos pontos cantados umbandistas que citam as flores em suas letras



Fonte: A autora, 2022.

Cravos, Rosas e flores-de-laranjeiras foram citados nos pontos cantados para os Pretos-Velhos (3% cada). Essas flores têm destaque devido ao perfume que exalam e como elementos de proteção na forma de patuás. Os demais pontos cantados relacionados a entidades como os Baianos, Boiadeiros e Juremeiros, além de divindades como Oxalá e Xangô, apareceram simbolizando a espiritualidade, os caminhos da vida e a chegada de divindades específicas.

Na Umbanda a musicalidade é um aspecto marcante e os cânticos são acompanhados pelo som dos atabaques. Além de composições inspiradas pelas próprias entidades, há também os pontos cantados que são escritos por sacerdotes e gravados por grandes intérpretes (TRINDADE, 2014). Quando esses pontos cantados se unem com a dança, são responsáveis pela comunicação energética entre o médium e as entidades (MOTTA, 2019).

As flores marcam presença nas Giras e são citadas frequentemente em pontos cantados na Umbanda. É possível observar a presença das Rosas, dos Lírios, das Palmas, do Girassol, dentre outras espécies, que assumem diversas simbologias, que podem mudar de acordo com a entidade a qual o ponto cantado se destina. Estão presentes nos pontos cantados para chamar determinadas entidades, realizar defumações, Amaci, pedidos e agradecimentos às entidades na forma de oferendas. Como exemplo, o ponto cantado “Oxum Opará” da compositora Beatriz Nascimento, que representa uma oferenda a ser entregue a uma determinada divindade:

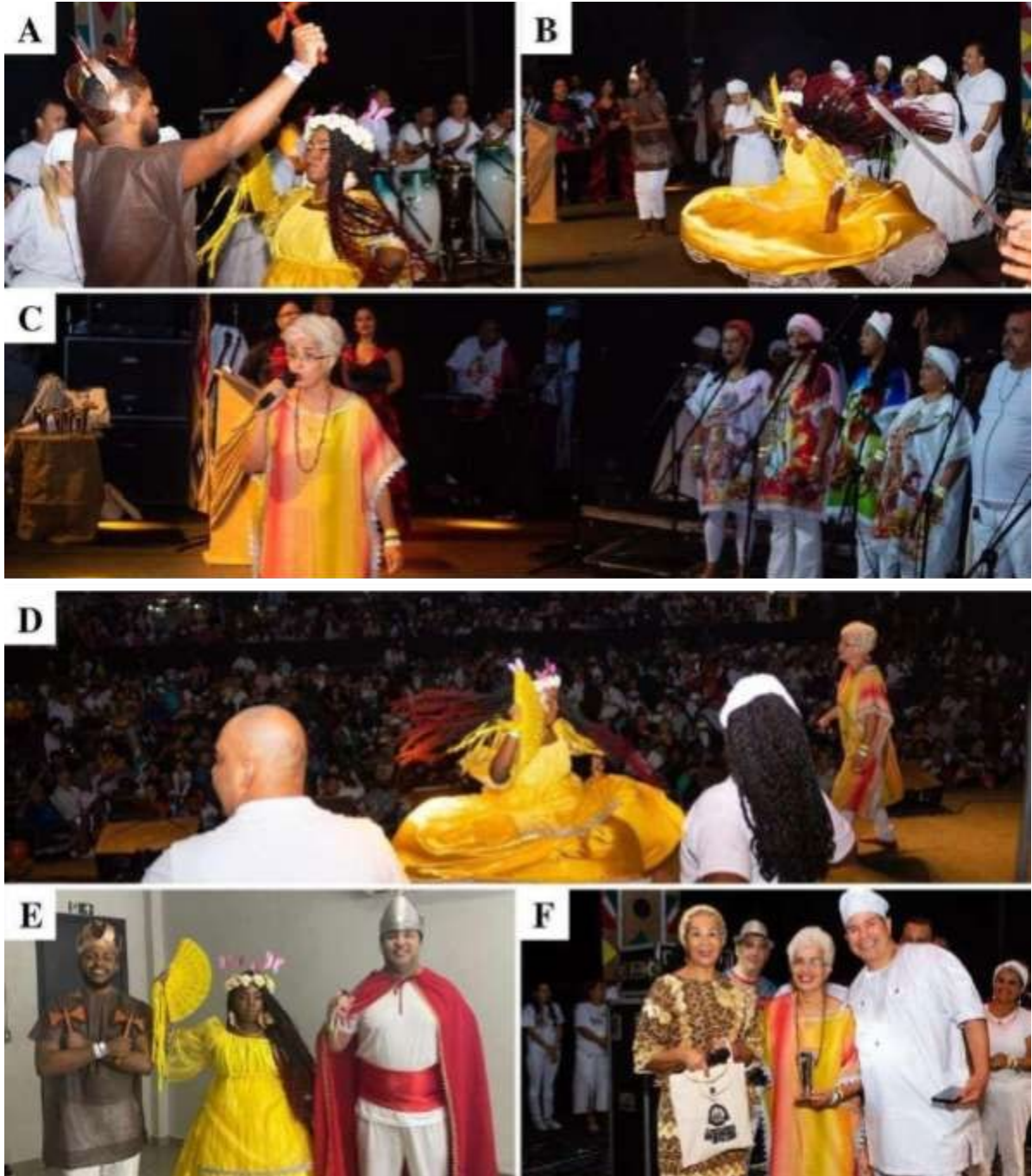
Ora iê iê Mãe Oxum! Ora iê iê vou louvar
a esse Orixá tão belo,
a quem rogo e espero, minha mãe Oxum Opará.
Na beira da cachoeira uma prece fui fazer.
Fui pedir aquela Santa, que fascina que encanta,
que viesse me valer.
Levei palmas, lírios brancos para poder agradecer
a essa deusa que acolhe a seus filhos e não escolhe
a quem deve ajudar

Oxum Opará- Beatriz Nascimento

Assim, os pontos cantados assumem um papel tão importante nas Giras de Umbanda, que frequentemente são organizados eventos culturais para divulgação autoral de dirigentes de terreiros, onde estes intérpretes cantam e coreografam para que um júri eleja o melhor do ano (Figura 15). Este é o caso do evento cultural “XVI Atabaque de Ouro”, realizado em São João de Meriti, no estado do Rio de Janeiro em junho de 2022. A Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira participou nesta edição com a canção “Iansã Menina, Dona da luz divina” (Anexo E) e recebeu a premiação de segunda melhor apresentação do evento.

Em geral, o que se observou foi a estreita relação entre as flores e as características relacionadas à feminilidade, delicadeza e sentimento de paz, assim como a associação com as divindades femininas. Essa questão está intimamente ligada à ornamentação das ritualísticas e o cuidado com que as flores são organizadas e utilizadas, tanto nos festejos públicos quanto naqueles vedados à participação de visitantes que não fazem parte da comunidade religiosa.

Figura 15 – Apresentação da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira e representação da Falangeira de Iansã utilizando coroa de flores durante o evento cultural “XVI Atabaque de Ouro”, realizado em São João de Meriti, estado do Rio de Janeiro, em 19 de junho de 2022



Legenda: A) Representação de Xangô e Iansã na Umbanda. B) A autora representando Iansã; C) Intérprete Beatriz Nascimento; D) Visão do palco durante a apresentação; E) Dançarinos representando Xangô, Iansã e Ogum na Umbanda; F) Beatriz Nascimento recebendo o prêmio de segundo lugar pela apresentação.

Fonte: A autora, 2022.

4.7.2 Zuelas: as cantigas do Candomblé da Nação Angola

A música é um dos principais veículos pelos quais os praticantes da religião realizam suas experiências religiosas, onde sentem a presença dos Minkisi. No Candomblé da Nação Angola, os cânticos ou zuelas entoados para as divindades são, em sua maioria, cantados em banto. Ressaltam os mitos dos Minkisi, enquanto estes dançam para demonstrar cada parte da história. Estes cânticos possuem um roteiro específico, conforme o mito do Nkisi. Assim, o iniciado é influenciado pela divindade, dançando e evocando suas passagens de vida (BENISTE, 2002). Os cânticos permitem a expressão da sabedoria herdada, possibilitando a continuidade do rito e a interação entre passado e presente, no qual o ser humano vive a experiência ancestral.

No Terreiro Tumba Junsara Petit há uma ritualística específica na qual as flores são citadas na forma de “sotaque”. No Orukó, momento final da iniciação, quando o Nkisi fala seu nome, o Tateto ou Mameto da Casa escolhe entre os presentes uma pessoa antiga da religião, que seja de sua confiança, para ser seu compadre ou comadre, isto é, participar do Orukó. Assim, a partir desse momento, a pessoa recém-iniciada na religião (Muzenza), passa a ser seu afilhado. O escolhido toma a pessoa pelo braço e percorre a sala perguntando por duas vezes o nome daquele Nkisi: *Gonzi incê azi Tateto/Mametu?* (Qual o seu nome?). Por duas vezes, este diz seu nome baixinho no ouvido do padrinho ou madrinha. Então este convidado pergunta em voz alta aos presentes na língua kiribum: *Mandê zandô?* (Alguém ouviu?) As pessoas presentes respondem: *Naiaka* (Não). Então numa terceira vez ele pede: *Nkise bambola naba muku oltala mambola nkise azi alatoko zandô (kezá)* (Nkisi, rode, pule e diga o seu nome bem alto para todos escutarem) (SILVA, 2010). Após esse momento, cantam-se três cantigas de agradecimento pelo fato de ter conseguido dar o nome, completando em seguida com um “sotaque”:

Eu plantei raiz,
nasceu flor.
Eu plantei
raiz, nasceu
flor.

Os “sotaques” são trechos dos cânticos em língua portuguesa. Neste “sotaque”, a “raiz” representa o momento da iniciação no Candomblé, que envolve todas as ritualísticas necessárias para que o Nkisi possa florescer no recém-iniciado. Portanto, neste “sotaque” do Candomblé

da Nação Angola, a “flor” representa o desabrochar da espiritualidade.

4.8 Flores nas festividades do Candomblé

4.8.1 Òdòdó Iyéyé: o Girassol no Ipeté de Dandalunda

[...] E eram pétalas de flores
perfumadas que caíam da cascata
no colo de Mãe Oxum.

Beatriz Nascimento

Dandalunda é a senhora da beleza. Divindade vaidosa que representa o amor em todas as definições possíveis. Soberana dos rios, cascatas, córregos, cachoeiras, reinando sobre as águas doces. É por meio das águas de Dandalunda que o solo é fertilizado, permitindo a manutenção da vida no planeta e, por isso, é considerada também a senhora da fertilidade e da riqueza. Nas suas festividades esta divindade aprecia se vestir com muitas joias douradas, principalmente *idés*, pulseiras de cobre ou ouro (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Dentre os festejos públicos em homenagem a Dandalunda está o Ipeté (Figura 16A). Esta é uma ritualística procedente do Candomblé da Nação Ketu de origem iorubá. No entanto, existe uma interpretação errônea de que a Orixá Oxum seja similar a Nkisi Dandalunda. Trata-se de divindades diferentes, mas que arquetipicamente apresentam características semelhantes. Segundo os entrevistados, essa confusão decorre da passagem de João da Gomeia pelos Candomblés da Nação Angola e de Ketu. Este destacado sacerdote baiano trouxe algumas liturgias Nagôs para o culto Banto, incorporando a ritualística do Ipeté para Dandalunda ao formar a raiz Gomeia na adoração aos Minkisi. Desta forma, também é praticada na Nação Angola pelo Terreiro Tumba Junsara Petit.

Ressalta-se a peculiaridade do sincretismo entre as próprias divindades africanas, não se retingindo apenas com outras religiões. Tal fato também se estende as demais divindades desse panteão, que no Brasil foram unidas arquetipicamente em mitos ressignificados, em decorrência da diáspora africana para que pudessem ser cultuados (CARNEIRO-ROSA, 2021).

Na cerimônia do Ipeté se usa uma receita ritualística preparada com inhame cozido

amassado e temperado com azeite de dendê. Acrescenta-se o camarão seco, produzindo uma comida semelhante ao bobó de camarão (LODY, 2018). Esse alimento sagrado é distribuído às pessoas presentes, como os adeptos da religião e os visitantes, que presenteiam Dandalunda com uma flor de Girassol para compor seu balaio cerimonial (Figura 16B).

Figura 16 – Festividade e ritualística do Ipeté de Dandalunda realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Entrega do Ipeté; B) Dandalunda segurando seu balaio cerimonial com girassóis; C) Balaio de cerimonial de Girassol; D) Barracão à espera do início das atividades ritualísticas; E) Dandalunda dançando com o Ipeté; F) Cupcakes com detalhes de Girassol, que foram distribuídos à assistência; G) Boneca de Dandalunda com detalhes de girassol; H) Quindim ofertado à Dandalunda com decoração de Girassol; I) Balaio cerimonial com girassóis colocado aos pés de Dandalunda, juntamente com as comidas oferecidas à divindade.

Fonte: A autora, 2021.

O ritual inicia-se com cânticos sagrados dedicados a todos os Minkisi. São entoadas três cantigas para cada divindade, sendo Dandalunda, Tempo e Lembá homenageados por último. Quando as cantigas para Dandalunda são cantadas, esta Niksi chega a Terra por meio de sua médium e é direcionada pelo dirigente do terreiro ao Roncó a um quarto exclusivo para os iniciados no Candomblé, para que possa mudar suas vestimentas.

As pessoas presentes depositam as flores de Girassol (*Helianthus annuus*) em um balaio cerimonial. Essa planta é escolhida por ter as flores amarelas, a cor de Dandalunda. Simboliza a alegria, a luz na vida das pessoas e os sonhos a serem realizados (Figura 16I). Com as flores nas mãos fazem seus pedidos à divindade, geralmente relacionados à prosperidade financeira, ao amor e à fertilidade. Depois que as flores são colocadas no balaio (Figura 16C), Dandalunda dá uma volta no barracão dançando com este objeto cerimonial, demonstrando que está ouvindo atentamente os pedidos feitos. Então o balaio é posto ao lado de outras oferendas, que podem ser cestos de frutas e doces decorados com girassóis. Em sequência, Dandalunda se senta (Figura 16D) para distribuir o Ipeté (Figura 16E), seguindo a ordem dos mais velhos aos mais novos, para compartilhar o alimento com a comunidade de terreiro e demais visitantes.

Sempre se destaca a cor amarela nos objetos e alimentos cerimoniais de Dandalunda, como no doce quindim, feito com gemas de ovos (Figura 16H). Por representar a flor de Dandalunda, o girassol está presente em toda decoração das festividades para essa divindade (Figura 16B), como nos doces distribuídos à assistência (Figura 16F), naqueles ofertados a Dandalunda (Figuras 16H; 16G), no balaio de frutas (Figuras 17B; 17C) e na composição do altar onde se encontra o adjá (Figura 17A). Adjá é um instrumento de metal que pode ser formado por duas ou três sinetas confeccionadas em alumínio, cobre ou latão dourado. Simboliza que a pessoa que o conduz possui autoridade e graduação dentro da religião (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Além do Girassol, a Rosa amarela e frutas com coloração amarelada e alaranjada (Figuras 17A; 17B; 17C) também estão relacionados à Dandalunda. A cor amarela está associada ao arquétipo da divindade e ao simbolismo da riqueza (ouro) e vaidade feminina. Assim suas flores também ressaltarão esse simbolismo.

Figura 17 – Ornamentação da festividade e ritualística do Ipetê de Dandalunda realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Altar para Dandalunda com pêssegos em calda e girassol; B - C) Balaio cerimonial com frutas decorado com girassol e rosas amarelas.

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2021.

4.8.2 A cura pela Flor-do-Velho: a Kukuana e os usos do *Doburù*

Silêncio,
atotô... Suas flores
 sagradas são *doborù*
 Que limpam meu corpo e tiram a minha dor
 Sua palha divina é
 seu ajê, Orixá
 poderoso Obaluaê

Na narrativa africana a respeito de Kavungo, afirma-se que a existência desta divindade data desde tempos anteriores à Idade do Ferro (LEITE, 2019) e a chegada de Ogum na Terra. Daí seus rituais serem realizados sem o emprego de instrumentos de ferro (VERGER, 2018). Médico dos Minkisi e dos seres humanos, é reconhecido como o guardião da saúde dos pobres

e daqueles que nele possuem fé (TAVARES, 2000). Kavungo é o Nkisi curador, ou seja, aquele que possibilita a cura dos enfermos. É também o Dono da Terra de onde brotam as plantas que curam ou que também podem debilitar (PRANDI, 2006).

Quando se manifesta em seus iniciados é acolhido com o grito de “*Atotô*”, e estes dançam cobertos de palha-da-costa. Também a cabeça é recoberta com um capuz de palha, que formam franjas para esconder seus rostos. Suas mãos seguram o xaxará, uma espécie de vassoura feita com folhas de palmeiras e decorada com conchas de búzios, contas e pequenas cabaças, que simbolicamente contêm remédios com poderes de curar as doenças. Sua dança cerimonial é feita com os iniciados curvados para frente, simulando os tormentos de dores, sofrimento, coceiras e tremores de febre, como nos doentes (VERGER, 2018).

Nos itans (mito) do Candomblé da Nação Ketu conta-se que Obaluaê (Vodum correspondente ao Nkisi Kavungo) teve suas feridas curadas por Oyá e que essas foram transformadas em pipocas (PRANDI, 2001). Obaluaê (o Dono da Terra) ou Omulu (Filho do Senhor) são nomes pelos quais é conhecido Xapanã (Deus da varíola e das doenças contagiosas). Seu nome é perigoso de ser pronunciado, pois é aquele que pune os malfeitores e insolentes com doenças, como a varíola (VERGER, 2018).

No contexto da Nação Angola não são utilizados itans que fundamentem suas práticas religiosas. De acordo com Kileuy e Oxaguiã (2014), itans são lendas que narram os feitos das divindades, servindo para que os adeptos candomblecistas possam conhecer melhor a memória ancestral religiosa. Na tradição do Candomblé da Nação Angola as estórias dos Minkisi são passadas pelas gerações por meio das Zuelas, que são os cânticos sagrados. Devido a isso, a forma de uso e a ritualística do preparo do *Doburù* é transmitida, principalmente, de forma oral.

O *Doburù* ou Flor-do-Velho é a pipoca preparada de forma ritualística. O estourar do milho representa a ressurreição, o renascer para o novo e a cura. O formato que o milho assume ao ser aquecido se assemelha ao florir de uma nova esperança. Devido a isso, a pipoca é considerada simbolicamente uma flor na liturgia do Candomblé. A Flor-do-Velho é um elemento indispensável em diferentes rituais voltados para a cura das doenças, sendo aquele encarregado da ligação direta entre Kavungo e a pessoa que necessita de ajuda espiritual ou física.

Devido a essa associação e, levando em consideração seu potencial curativo em ritualísticas relacionadas à saúde, as flores de Kavungo foram citadas pelos entrevistados do Candomblé da Nação Angola como as mais importantes para este grupo religioso. Ressalta-se que para as religiões de matrizes africanas, a cura não está associada apenas ao corpo físico, mas também no plano espiritual. Assim, a Flor-do-Velho ganha também um caráter medicinal

simbólico, por representar a cura dos males através da ação de Kavungo.

Embora as datas comemorativas variem entre os terreiros, determinados Minkisi são festejados independentemente de ser o Nkisi regente da casa. Esse é o caso da Kukuana, cerimônia dedicada a Kavungo (Figura 15C). É um ritual de purificação do terreiro e de todas as pessoas que o frequentam (LODY, 1987). Na Kukuana, as flores-do-velho são utilizadas para garantir, aos que se submetem as cerimônias de purificação, um ano com energias positivas, representando uma oferenda feita antes da dádiva.

O *Doburù*, ou também Pipoca-do-Velho, é o elemento que significa a existência da energia sagrada curativa de Kavungo e São Lázaro, santo católico com o qual foi sincretizado (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009; LEITE, 2019). Também foi associado com São Roque na Bahia e a São Sebastião no Recife e no Rio de Janeiro (VERGER, 2018).

Vários rituais do Candomblé e de outras afro-religiões usam o *Doburù*, que simboliza a presença de Kavungo no espaço terreno (Figura 15G). Além de serem empregadas na caracterização de performances artísticas afro-brasileiras, as pipocas são considerados elementos indispensáveis para as limpezas espirituais feitas nos terreiros. Na Bahia, por exemplo, o “banho de pipoca” é uma tradição realizada na porta da igreja de São Lázaro (LEITE, 2019).

Nas cerimônias religiosas e em diversas festividades públicas, a pipoca garante a paz, os bons fluídos ou, até mesmo, ornamenta cenários artísticos (Figuras 18A; 18H; 18J). Assim, compõe as cenas sagradas nas limpezas espirituais (Figuras 18F; 18I) e é usada na elaboração das lembranças das festividades (Figuras 18B; 18D; 18E). Dessa forma, confirma a estética que reproduz a mitologia afro-brasileira (GÓIS, 2013; LEITE, 2019).

De acordo com Góis (2013), o alimento preparado de forma ritualística representa uma prece que opera uma transformação no ato da sua preparação. O alimento cerimonial é também uma forma de saudar os protetores divinos, que por sua vez, retribuem em força, saúde, prosperidade, energia e bênçãos. Antes da existência das pipoqueiras elétricas, a flor-do-velho era torrada em uma panela com areia de praia, sem gordura, pois o calor da areia faz as pipocas saltarem. Alguns terreiros de Candomblé ainda seguem este modo de preparo, enquanto saúdam o Rei da terra.

Durante a Kukuana nos terreiros as flores-do-velho são lançadas ao ar, enquanto Kavungo dança com o rosto e o corpo cobertos por um capuz de palha-da-costa, segurando seu xaxará, o cetro com o qual “varre” as doenças para longe (GÓIS, 2013).

Aruê ngangá kimbanda kia kussaka Kavungo
Salve o feiticeiro verdadeiro curador das doenças.

Figura 18 – Usos do *Doburú* na Kukuana, ritual para dar comida à terra realizado na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Mesa decorativa enfeitada com *Doburú*; B) Lembrança representando Kavungo com suas flores; C) Kavungo dançando com seu xaxará; D) Enfeite de Kavungo rodeado por *Doburú* posto na entrada do barracão; E) Lembrança simbolizando um algodão com *Doburú*; F) Velas e milho para pipoca doados pelos filhos da casa para a reza á Kavungo toda segunda-feira do mês; G) Centro do barracão representando a presença de Kavungo no terreiro; H) Bolo decorado com *Doburú* oferecido aos consulentes no final da ritualística da Kukuana; I) Teto do barracão decorado com *Doburú*; J) *Doburú* aos pés da mesa decorativa.

Fonte: A autora, 2021.

4.8.3 O buquê arco-íris: flores ornamentais e ritualísticas da Muzenza

Seu Angorô, seu
Angorô! Eu vi seu arco
lá no céu brilhar. Seus
filhos pedem a sua
benção e a proteção da
sua cobra coral.

Cantiga a Angorô

A expressão Muzenza é de origem Banto (Kikongo) e é como se denomina o recém-iniciado no Candomblé da Nação Angola, sendo equivalente ao “Iyawô” dos Nagôs. O processo de adaptação ao Candomblé envolve a participação ativa e gradativa, que inclui a aprendizagem de cantigas e danças. Após o período de adaptação, o futuro Muzenza passará pela consagração inicial, o Borí, que é a primeira ligação entre o futuro Muzenza e a Casa de Axé. O *Ìgbèrèè* é a ritualística que ocorre depois do Borí. Trata-se de uma litúrgica que envolve banhos de ervas e uma série de fundamentos que marcam o início da vida espiritual no Candomblé (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

A iniciação é um processo de renascimento, na qual o(a) Muzenza se sente mais apto a ultrapassar os obstáculos da vida e a seguir seu destino, pois sabe que não está só. Após as ritualísticas da iniciação, ocorre a festa pública para comemorar e reverenciar o Nkisi que acaba de nascer. Este dança ao som de seus cânticos sagrados. Por vezes, ao aparecer em público pela primeira vez, o Nkisi do recém-iniciado carrega um buquê de flores. Esse buquê pode ser um presente de uma pessoa que se sente agradecida pela presença daquele Nkisi em sua vida, uma promessa ou uma exigência da divindade.

No dia 23 de julho de 2022, ocorreu a festa de iniciação da Muzenza de Angorô. Angorô é o arco-íris, Nkisi cultuado como o “Dono das águas dos céus (chuva), do arco-íris”. É a divindade ligada aos movimentos de subida e descida das águas, identificado com a serpente de duas cabeças, cuja simbologia é a ligação entre o Céu e a Terra. Por isso, as saudações lhe são feitas se despejando água de uma quartinha, geralmente água da chuva, no centro do barracão. Assim, todos tocam as mãos na água e na testa em sinal de reverência para com esta divindade. Normalmente, essa festividade é ornamentada com arranjos de flores diversas e nas mais variadas cores, com o intuito de representar o arco-íris (Figura 19B). Sempre-vivas lilases

e azuis são postas próximas à mesa de doces (Figuras 19A; 19B), com o intuito de representar a presença de Zumbá, a Mãe de Angorô.

Figura 19 – Flores ornamentais da festa de iniciação realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Mesa de doces com flores ornamentais; B) Arranjo de flores contendo rosas, monsenhor, flores do campo e folhas de areca-bambu; C) Arranjo de flores de Sempre-vivas e folhas de Areca-bambu enfeitando o terreiro.

Fonte: A autora, 2022.

Na sua iniciação, Angorô surgiu ao som de seus cânticos sagrados segurando um buquê de flores brancas. As flores brancas foram escolhidas por representar a junção de todas as cores em uma só, caracterizando um presente em forma de agradecimento. Após a festividade, o buquê com o qual Angorô foi presenteado permanece com o(a) Muzenza por aproximadamente uma semana, no período em que as flores se mantiverem vividas. Assim como o arco-íris de Angorô, que representa a transformação, as flores na iniciação do(a) Muzenza simboliza a beleza da nova vida que se inicia depois do processo de feitura.

4.8.4 Flores nas águas: balaios às Yabás

Numa queda d'água eu levei

para ela Todo meu ouro, num
 pano mais bonito E enfeitado
 com a flor mais bela
 Eu vou levar, vou levar
 pra Oxum Um balaio de amor,
 de alegria e de paz.
Balaio de amor

As Yabás são divindades femininas do panteão mitológico africano. No Candomblé da Nação Angola, três regem as águas do mundo, sendo elas: Dandalunda, das águas doces, responsável pela fertilidade e fecundidade; Mikaiá, das águas salgadas, vinculada à maternidade e Dona de todas as cabeças; Zumbá, das águas lodosas dos manguezais, vinculada à ideia de continuidade da matéria e permanência da energia após o desencarne dos seres vivos (TORRES, 2016).

Uma das formas de agradar as Yabás é realizando a entrega de balaio cerimoniais em suas águas. As oferendas para estas divindades são arrumadas em cestos de vime, nos quais são colocados presentes na forma de frascos com perfumes, bijuterias e, principalmente, muitas flores (Figura 20B). A entrega destes balaio nas águas costuma ocorrer no dia 2 de fevereiro, dia em que se comemora Iemanjá (Figuras 20C; 20E; 20F), sincretizada como Mikaiá, ou no dia 5 de dezembro, em que se realiza homenagem às Yabás no Candomblé da Nação Angola (Figura 20D).

Apesar dos balaio cerimoniais à Iemanjá serem mais populares entre os candomblecistas, também se realiza a entrega de balaio de flores a Mikaiá nas praias e a nas cachoeiras para Dandalunda e Oxum (Figuras 20A; 20C). Ainda menos comum, é a entrega de balaio destinados a todas as Yabás contendo elementos ritualísticos, tais como espelhos, paramentas e flores, que representam essas divindades (Figura 20B).

Flores como a Palma (*Gladiolus x hortulanus*), o Girassol (*Helianthus annuus*), as Rosas (*Rosa* sp.), as Margaridas (*Leucanthemum vulgare*) e o Copo-de-leite (*Zantedeschia aethiopica*) costumam ser as preferidas para compor esses balaio cerimoniais. As flores são escolhidas de acordo com suas cores para representar as Yabás. Dessa forma, nos balaio destinados a Mikaiá e Zumbá são usadas flores brancas e naqueles para Dandalunda as flores são amarelas, brancas e rosas.

A coloração das flores é um fator importante e extremamente respeitado pelos responsáveis por montar os balaio, já que essa característica, por vezes, indica o intuito do

pedido ou agradecimento. Assim, as flores brancas são associadas à paz e a elevação espiritual; flores amarelas à alegria e prosperidade financeira; flores rosas à fertilidade e ao amor.

Além da utilização dos balaio de vime para presentear com flores as Yabás, há também a possibilidade da entrega destas flores ocorrerem diretamente nas águas, o que é muito comum nas festas de réveillon após a meia-noite. Além de sete pulinhos, como pedido de bênçãos para o ano que está chegando, também se usam flores brancas em sinal de agradecimento ou promessas, como descreve o ponto cantado a seguir:

Eu vou jogar
vou jogar flores no mar, eu vou jogar!
Uma promessa eu fiz para a rainha do mar.
O meu pedido atendeu.
Eu prometi vou pagar.
Eu vou jogar!
Vou jogar flores no mar, eu vou jogar!

Flores no mar- Alessandra Leão

Figura 20 – Balaio cerimoniais em festejos às Yabás no Candomblé



Legenda: A) Balaio cerimonial para Oxum e Dandalunda; B) Oferendas às Yabás na praia do Rio Vermelho, Salvador, Bahia; C) Barquinho para Iemanjá com rosas brancas; D) Balaio às Yabás; E) Devoto oferecendo flores durante o Festejo a Iemanjá no Rio de Janeiro; F) Devotos celebrando o dia de Iemanjá no Rio de Janeiro.

Fonte: Wikimedia commons- Licença Creative Commons Atribuição 3.0 Brasil e Creative Commons Atribuição 2.0 Genérica.

4.9 Flores nas Giras festivas da Umbanda

4.9.1 Palmas vermelhas e folhas no chão: festa de São Sebastião, Oxóssi e Caboclos

Mandei enfeitar meu
terreiro com palmas vermelhas e
folhas no chão.
Pedi que entoassem um
ponto e que ele tocasse o
meu coração.

Chamando os Caboclos-de-Pena e a grande guerreira
Dona do Congá. Seu nome é Cabocla Jurema, a
filha mais velha de Tupinambá.

Cabocla Jurema - Beatriz Nascimento

Oxóssi é um guerreiro solitário que luta pela sobrevivência de sua tribo, pois o sustento de todos depende dele. Tradicionalmente é considerado o “Senhor das matas” na Umbanda e foi sincretizado como São Sebastião da religião católica, o padroeiro da cidade do Rio de Janeiro (Figura 21A). As práticas umbandistas surgiram a partir do sincretismo religioso resultante da ressignificação das tradições de origens africanas. Com isso, divindades do panteão africano foram associadas a santos católicos para que pudessem continuar sendo cultuadas. De acordo com esse sincretismo, a imagem do homem seminú, amarrado em uma árvore e crivado de flechas, remete a figura de um indígena nas matas e as flechas de Oxossi, o caçador (MORAIS, 2015a).

De acordo com os mitos Nagôs, Oxossi teria sido irmão caçula ou filho de Ogum e filho de Iemanjá e de *Odúduá*. É o caçador da grande caça, aquele que provê sua tribo de alimento. Daí ser considerado o protetor dos caçadores, pois sob sua proteção conseguem caça abundante. No Brasil é simbolizado com um arco e flecha de ferro forjado. Seus iniciados dançam com esses instrumentos nas mãos e com um erukerê, que é um espanta mosca, símbolo da realeza, pois Oxossi foi rei de Ketu. É saudado com o grito de “Okê!”. O arquétipo dos “filhos de Ogum” é associado a pessoas espertas, rápidas, sempre alertas, com iniciativa e predispostas a novas descobertas (VEGER, 2018).

São Sebastião foi um soldado romano canonizado por sua fidelidade aos princípios cristãos. É celebrado no dia 20 de janeiro (VERAS, 2021). Devido ao sincretismo com Oxóssi na Umbanda, nessa data costuma-se realizar as Giras festivas para este Orixá e aos Caboclos. São usadas muitas folhagens vistosas que ornamentam o local, inclusive flores que costumam ser postas em arranjos no Congá e no espaço central do barracão, local onde ocorrem as Giras. Frutas e legumes também são distribuídos para atrair a fartura (Figuras 21B; 21C; 21D).

Figura 21 – Flores usadas na Gira festiva de São Sebastião realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Centro da Gira de Oxóssi, Caboclos e São Sebastião; B) Arranjo de flores do campo; C) Diversidade no uso de flores do campo; D) O colorido das flores, que trazem alegria ao ambiente.

Fonte: A autora, 2022.

4.9.2 O escudo de flores: Gira festiva e procissão de São Jorge

Andarei vestido e armado com as armas de Jorge, para que meus inimigos, tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me

toquem, tendo olhos não me vejam,
e nem em pensamentos possam me
fazer mal. Armas de fogo o meu
corpo não alcançarão, facas e
lanças se quebrem sem o meu corpo
tocar, cordas e correntes se
arrebentem sem o meu corpo
amarrar [...]

Oração de São Jorge

São Jorge tem hoje uma multidão de devotos. Devido a sua impotência religiosa é padroeiro de diversos países, como Portugal, Inglaterra, Geórgia, Catalunha, Lituânia e de algumas cidades como, por exemplo, Moscou na Rússia. No Brasil a devoção a São Jorge tem aumentado a cada ano. De acordo com Mengali (2015), tal fato faz parecer que o povo brasileiro necessita de um exemplo de guerreiro corajoso para que não desista de seguir em frente. Assim, São Jorge é considerado o santo católico mais popular do Brasil, cultuado por diversas religiões, idades e classes sociais.

De acordo com a tradição, São Jorge teria nascido por volta do ano 280 d.C. na Capadócia, atual Turquia. Viveu como cristão na região da Palestina, onde serviu no exército do Império Romano. Foi morto em 303 d.C. porque se negou a matar e perseguir outros cristãos por ordem do Imperador Romano Diocleciano. Foi decapitado no dia 23 de abril, data na qual o santo é homenageado por seus devotos. Tornou-se um mártire digno de ser reverenciado, principalmente após o fim da perseguição dos cristãos e posterior cristianização do Império Romano em 380 d.C. (MENGALI, 2015).

São Jorge é representado vestido numa brilhante armadura, montado num cavalo branco e armado com a lança que mata o dragão enraivecido que cospe fogo (VERGER, 2018). Essa alegoria simbólica teve origem na Espanha no século VIII, a partir das conquistas dos cristãos dos territórios ocupados pelos árabes mulçumanos na Península Ibérica. Devido a sua ligação à cultura militar, São Jorge passou a ser valorizado e tornou-se o protetor dos cristãos contra os mouros. Como se tivesse sido enviado pelo céu para acompanhar os cristãos nas suas vitórias. Durante as Cruzadas para a conquista da Terra Santa em Jerusalém a partir do século IX, o mito de São Jorge foi reforçado no cristianismo. Mas foi por volta de 1290 que um escriba dominicano, conhecido como Jacopo de Varazze, que compilou as histórias dos primeiros santos no livro ‘Lenda Dourada’, estabeleceu a imagem difundida até hoje do cavaleiro que

mata o dragão cortando sua cabeça (MENGALI, 2015).

No Rio de Janeiro, São Jorge foi associado a Ogum, Orixá da tradição Nagô, o “Senhor da lei e vencedor das demandas” (Figura 22A). Ogum é considerado o porto seguro, protetor daqueles que lidam com agricultura e instrumentos de trabalhos manuais. Senhor da guerra, defensor da lei, cujo papel é proteger os indefesos. É também o padroeiro dos cavaleiros e policiais (MORAIS, 2015b). A associação de Ogum com São Jorge mostra a natureza de combatentes guerreiros, intrépidos e valentes de ambos.

Segundo a crença, Ogum na África teria sido um personagem histórico que fundou Ifé, uma antiga cidade iorubá localizada no estado de Oşun, no Sudoeste da Nigéria. Considerado o filho mais velho de *Odúduá*, foi um guerreiro destemido que batalhava constantemente os reinos vizinhos. Como Orixá, é cultuado como o Deus do ferro e de todos aqueles que usam esse metal. No Brasil foi relacionado como uma divindade guerreira, que perdeu sua posição como protetor da agricultura, em vista da condição da escravidão africana. Boas colheitas e abundância eram interesses dos senhores escravocratas e não dos seus escravizados. Também como representante dos caçadores foi substituído por outro Orixá, Oxóssi (VEGER, 2018).

Figura 22 – Flores usadas durante a procissão e gira festiva de São Jorge realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Imagem de São Jorge rodeado por flores e espadas-de-São-Jorge em forma de escuro; B) Flores e manga espada ofertadas à Ogum; C) Procissão de São Jorge em Campo Grande, Rio de Janeiro.

Fonte: A autora, 2021.

Quando se manifesta no corpo em transe dos seus iniciados, costuma dançar com ar aguerrido, brandindo uma espada a procura de um adversário para golpear, sempre saudado pela expressão “*Ogum iêêê!*” (Olá Ogum!). Os arquétipos dos “filhos de Ogum” pressupõem pessoas que perseguem energicamente seus objetivos e que não são desencorajadas facilmente. Mesmo em momentos difíceis conquistam a vitória, onde outras pessoas teriam abandonado o combate e perdido a esperança (VERGER, 2018).

Ogum é considerado uma divindade protetora na Umbanda e por isso sua representação no Brasil é materializada com o plantio da espada-de-São-Jorge (*Dracaena trifasciata* (Prain) Mabb.) em vasos ou canteiros de plantas, combinado com pedaços de metal, geralmente na entrada das casas. Juntamente com a guiné-pipiu (*Petiveria alliacea* L.) recomenda-se banhos de descarrego contra as más energias e para proteção contra males espirituais (GUEDES-BRUNI et al., 1985; SAHR, 2013).

A cada ano no dia 23 de abril é comemorado São Jorge na igreja católica e Ogum sincretizado na Umbanda. A enorme devoção da população carioca é expressa nas missas direcionadas ao santo e Giras da Umbanda (MORAIS, 2015b). Nessa data costuma-se preparar oferendas (Figura 22B) e realizar procissões em homenagem a São Jorge e Ogum (Figura 22C). As imagens do santo são enfeitadas com flores de Palmas vermelhas (*Gladiolus x hortulanus*) e Crista-de-galo (*Celosia argentea*). Essas flores também são utilizadas para o Orixá Ogum no Candomblé da Nação Keto e Nkosi na Nação Angola.

As cores de Ogum na Umbanda são o branco e o vermelho. Essa mesma simbologia aparece em São Jorge no cavalo branco e no seu manto vermelho (SAHR, 2013). Uma conjunção simbólica sacralizada na figura litúrgica e nas ritualísticas voltadas para essas divindades. A cor vermelha se destaca pela questão da qualidade de combatentes de ambos. Além de ser a cor da realeza, também está associada às atividades que demandam energia e força. É uma cor quente, e segundo a CNBB (2019) está associada aos mártires católicos, como, por exemplo, São Sebastião e São Jorge. Daí se usar para enfeitar as imagens dessas divindades plantas que tenham as flores vermelhas, como as Rosas, por exemplo, uma alegoria relacionada ao catolicismo, segundo Sahr (2013).

Na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, a Gira festiva de São Jorge é enfeitada com flores de Girassol e Crista-de-galo. Neste caso, o Girassol representa Dandalunda, a regente da casa, e a crista-de-galo remete a Nkosi, devido à sua propriedade de cortar demandas, que é concebido pelo arquétipo de São Jorge.

4.9.3 A ‘Fulô na Senzala’: as flores nas Giras festivas de Pretos-Velhos

Tia Joaquina quer que bote flores no seu congá.
 Pega o seu banquinho, o pano da costa e o seu patuá,
 dois galhos de arruda, cachimbo, rosário e começa a rezar.
Tia Joaquina - Beatriz Nascimento

Assim como os Caboclos, os Pretos-Velhos também representam um dos pilares da Umbanda, sendo considerados como um manifestador do mistério divino. Os Pretos-Velhos são espíritos evoluídos que vêm na Terra para prestar a caridade. Utiliza o arquétipo de africanos escravizados, servindo como exemplo de humildade e simplicidade da alma. A manifestação dos Pretos-Velhos desperta a paz, a tranquilidade, a esperança e a perseverança, nos fazendo refletir sobre a natureza do nosso ser (SARACENI, 2008).

Em homenagem a estas entidades são realizadas Giras festivas como o ‘Café na Senzala’ (Figura 23B) e a ‘Feijoada dos Pretos-Velhos’ (Figura 23A). Ambas as festividades têm o intuito de reunir os adeptos da Umbanda e os consulentes em uma grande mesa para que possam se alimentar em comunhão. Muito importante é esse momento para a comunidade de terreiro, não só por conta das questões ritualísticas, mas principalmente pela oportunidade de congregação das experiências, troca de conhecimento e ajuda mútua entre os adeptos da religião e os visitantes.

É tradição nas religiões de matrizes africanas que, ao término das festividades ou eventos, sejam servidos os alimentos relacionados à divindade homenageada. Pode ser um jantar ou um almoço, que tem uma relevância simbólica marcante para a comunidade. Representa um ato ritualístico denominado *Ajeun*, no qual os mais velhos são servidos primeiro, seguindo a hierarquia, e os mais novos depois (KILEUY; OXAGUIÃ, 2009). Nessa oportunidade são passados os conhecimentos tradicionais, feitas rezas para as divindades, consumidos os alimentos sacralizados, além de se refletir sobre o significado da ritualística praticada na ocasião. A alimentação é considerada a principal forma de se promover a conexão das divindades com as comunidades de matrizes africanas (CARNEIRO-ROSA, 2021). Até mesmo o momento do preparo desse alimento na cozinha ritualística é uma ocasião de aprendizado e troca de experiências.

Nesses festejos públicos, as flores marcam presença tanto no ‘Café na Senzala’ quanto na ‘Mesa de Pretos-Velhos’, onde a ornamentação simbólica é uma marca essencial.

Geralmente são postas flores brancas em maior quantidade quando comparadas às flores coloridas (Figuras 23A; 23D; 24B; 24C). O Monsenhor (*Chrysanthemum x morifolium*) é considerado a flor dos Pretos-Velhos (Figura 23C), portanto, costuma ser posto no centro da mesa com o intuito de trazer leveza à energia que vai ser compartilhada através do alimento. Reforça-se a alegoria do uso da cor branca para simbolicamente representar a paz, o bem estar e a tranquilidade, que arquetipicamente são características associadas à caridade praticada pelos Pretos-Velhos.

Figura 23 – Flores durante a Gira festiva ‘Café na Senzala’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Flores no altar dos Pretos-Velhos; B) Altar dos Pretos-Velhos; C) Flores que enfeitavam o centro da mesa do café; D) Flores que enfeitavam o Congá durante o ‘Café na Senzala’.

Fonte: A autora, 2021.

Figura 24 – Flores durante a ‘Feijoada de Pretos-Velhos’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Altar dos Pretos-Velhos; B) Arranjo de flores; C) Flores que enfeitavam o altar dos Pretos-Velhos.
Fonte: A autora, 2022.

Além do uso das flores nas Giras festivas há entidades que trabalham diretamente com esses elementos (Figura 25A). Este é o caso do Preto-Velho Pai Benedito que, com sua sabedoria e paciência, traz sempre uma palavra de fé e de consolo, acompanhada de uma Rosa branca ao se manifestar na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira (Figuras 25B; 25C).

Figura 25 – Instrumentos de trabalho do Preto-Velho Pai Benedito utilizados na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Cruzeiro, figa, café preto e cachimbo; B) Conjunto de instrumentos de trabalho do Preto-Velho Pai Benedito; C) Alecrim e rosas brancas que Pai Benedito costuma ofertar durante nas Giras.

Fonte: A autora, 2022.

4.9.4 Na força da Flor-do-Sol: a magia das flores do Povo Cigano

Sou um botão que não nasceu.
 Sou uma rosa que não perfumou.
 Sou somente um encanto que chegou.
Cigana Thaís do Oriente

Os Ciganos necessitam da força da natureza para recarregar suas energias e fortalecer sua aura. Essa conexão é fundamental para esses espíritos que vêm na Umbanda para prestar a caridade (NATASHA, 2009). Tal fato faz com que essas entidades utilizem elementos da natureza para realizar suas magias, e assim, ajudar os consulentes que buscam por ajuda (Figura 26A). Devido a isso, os altares ciganos estão sempre repletos de cristais, frutas, plantas medicinais e flores (Figuras 26B; 26E; 27A e 28E).

Figura 26 – Altares e flores ritualísticas usadas durante a Gira festiva ‘Tenda Cigana’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Mesa cigana com flores e guloseimas; B) Mesa cigana com flores e cristais; C) Flores-docampo entregues aos consulentes pelos ciganos; D) Girassol, o principal instrumento de trabalho do cigano Ramiro Gonzales; E) Mesa cigana.

Fonte: A autora, 2022.

Figura 27 – Altar cigano, balaio cerimonial com frutas e flores ornamentais usadas durante a Gira festiva ‘Tenda Cigana’ realizada na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) ‘Tenda Cigana’ enfeitada com flores; B) Altar para Santa Sara Kali, a padroeira do Povo Cigano; C) Flores postas no centro da ‘Tenda Cigana’; D) Flores do campo de cores variadas postas no congá em forma de arranjo floral; E) Flores-do-campo.

Fonte: A autora, 2022.

De acordo com a dirigente da Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, a flor da Papoula (*Papaver rhoeas* L.) é aquela utilizada no encantamento para o povo Cigano. Durante a Gira cigana costumam serem observados diversos arranjos florais, cujas flores são distribuídas

aos presentes na cerimônia festiva pública (Figuras 26C; 26D; 27E; 27B e 27D). Essas flores podem compor os balaios cerimoniais de frutas, direcionados ao povo Cigano (Figura 27D), oferecidas para que as pessoas façam pedidos, ou ainda para que guardem e usem como amuleto.

Existem Ciganas que utilizam apenas as flores para realizar a caridade na Umbanda como descrito por Natasha (2009) sobre a cigana Thaís:

Cigana Morena, de olhos pretos, cabelos castanhos-escuros e meiga até para falar, Thaís é a cigana das flores; suas magias são feitas com pétalas de flores das mais variadas cores. Gosta de usar tiara de flores de várias cores. As pessoas que têm a cigana Thaís em sua aura, ou que têm por ela simpatia, estima ou admiração, devem enfeitar sua casa, seu ambiente de trabalho ou o local onde a cigana faz suas incorporações, com muitas flores bem coloridas, em cestas ou jarros. O mistério da cigana Thaís está nas flores e nas suas essências (NATASHA, 2009, p. 39).

Essa entidade realiza seus aconselhamentos sempre com uma flor de Girassol em mãos. Antes de começar os atendimentos, ela recita a frase: “Aos campos floridos e ao aroma das flores eu, Cigana Thaís, peço que retirem todas as negatividades e que energizem o ambiente, na força da flor-do-sol”. Assim, o Girassol atua como um filtro de energias negativas que podem influenciar os consulentes que buscam o aconselhamento desta Cigana.

4.9.5 O ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’

Coloque uma flor na esquina e
chame a menina que o resto ela faz
Padê de Rosas -Beatriz Nascimento

O Padê é um ritual realizado no Candomblé com o intuito de acalmar as energias sobrenaturais. Esta ritualística é direcionada a Exu e a Pombagira, que são divindades que agem como mensageiros dos Minkisi, atuando como seus guardiões (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014).

Apesar de ser um ritual realizado principalmente no Candomblé, o Padê também pode ser feito na Umbanda com o intuito de agradar os Exus e as Pombagiras, ou para realizar pedidos. Este é o caso do ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’ (Figura 28A). Um dos simbolismos mais marcantes desta entidade é a Rosa branca, que sempre faz parte da composição das suas bebidas (Figura 28C), e assim, não seria diferente com seus rituais que

possuem sempre o colorido das rosas.

Figura 28 – Ritual do ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’ realizado na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Alguidar do Padê com Rosas de cores diversas, e moedas; B) Velas postas no entorno do Padê de Rosas; C) Licor de Anis com Rosa branca compoendo a bebida da Pombagira Menina.

Fonte: A autora, 2022.

Nesta ritualística, a farofa de dendê é preparada previamente e posta em um alguidar de barro. Durante a Gira de Exu, o alguidar é posto no centro do salão, para que então o ritual tenha seu início, com a participação dos médiuns e consulentes presentes. Para participar é necessário ter nas mãos uma Rosa de qualquer cor, uma moeda de valor e uma vela.

O trabalho se inicia com o cantar de um cântico sagrado específico para essa ritualística (Apêndice F) para que os consulentes façam seus pedidos, direcionando-os às Rosas, que são postas no alguidar juntamente com a moeda posicionada dentro da flor. Após este processo, as pessoas presentes acendem uma vela direcionada à proteção e realização de seus pedidos (Figura 28B).

As Rosas são consideradas o elemento principal desse ritual e estão presentes como um condensador de energia que irá direcionar os pedidos até os Exus e as Pombagiras que acompanham os consulentes. Em situações específicas, essas entidades que estão em Terra, também colocam flores em nome dos médiuns com quem trabalham, como uma forma de ressaltar pedidos que envolvam a sabedoria, a paciência e a força para seguir seus caminhos.

4.9.6 Sabedoria em flor: altar para Nossa Senhora de Sant'Anna

São flores Nanã, são flores, são flores Nanã Buruquê.

São flores Nanã, são flores, do seu filho Obaluaê.

Nas horas de agonia, quem sempre vem me valer.

É seu filho Nanã, é meu pai,

Ele é Obaluaê.

Flores de Obaluaê

Nanã é a divindade detentora do poder de vida e de morte. É considerada a mãe mais antiga do panteão africano dentre os Voduns. “Saluba Nanã!” (Salve a Senhora da Lama) é a sua saudação, que significa “Senhora Mãe de Todas as Mães” (KILEUY; OXAGUIÃ, 2014). Seu mito vem do povo Jeje, da região do Dassazumê no Daomé, República de Benin (BARCELLOS, 2006). No Brasil, as deidades Jeje também são cultuadas nas nações Ketu (Nagô/iorubá) e Angola, tomando denominações diferentes de sua origem. Assim, Nanã Buruku foi a esposa mais velha de Oxalá e é a mãe dos Voduns Lokô, Obaluaê, Ossaim e Oxumarê, a família Jeje no culto Nagô (VERGER, 2018).

Na diáspora africana para o Brasil, os escravizados pertenciam a diferentes etnias linguísticas, culturais e religiosas. Foram então misturados para se evitar rebeliões, juntando-se inclusive grupos antagônicos em seus territórios de origem. Já nas senzalas essa prática se fazia presente, o que levou também a combinarem as divindades africanas cultuadas por povos distintos. Tal fato levou ao sincretismo religioso em sua origem, unindo-se Orixás (Nagô/iorubá), Voduns (Jeje) e Minkisi (Banto). Baseado no princípio da agregação ocorreu, por exemplo, o sincretismo de divindades da tradição Nagô com os *Ewé-Fon* (Jeje) (PARÉS, 2007). Com a estruturação das religiões brasileiras de matrizes africanas essa prática se perpetuou, havendo variadas interpretações dos mitos e das divindades que fizeram a diáspora espiritual para o Brasil.

Como divindade da água, a Velha Senhora tem seu ambiente associado às águas paradas, muitas vezes insondáveis dos lagos e lamacentas dos pântanos (VERGER, 2018). Na lama acolhe, aquieta e paralisa os seres, retornando-os ao útero da Terra. Representa a expressão do poder feminino, que advém do matriarcado tribal e religioso. É a grande mãe que nutre seus filhos e a anciã símbolo de sabedoria e compaixão (MARTINS, 2008). Seu símbolo é o Ibiri, um feixe de ramos de palmeira com a ponta curvada e enfeitado com búzius (BARBOSA

JUNIOR, 2014).

Na tradição iorubá, seu nome designa uma mulher idosa e respeitável, considerada uma grande mãe ancestral. Dona de personalidade densa, que se manifesta com gestos contidos e movimentos lentos e penosos, com o andar auxiliado por um bastão imaginário. Demonstra assim, o fardo de carregar a morte sobre seus domínios e o peso da sabedoria suprema (MARTINS, 2008). Para Verger (2018), o arquétipo associado à Nanã Buruku se manifesta nas pessoas que agem com calma, afabilidade, dignidade e gentileza. Àquelas que são lentas em seus afazeres, levando uma eternidade para concretizar o que tem que ser feito.

Na Umbanda, Nanã foi sincretizada como Nossa Senhora Sant'Anna. De acordo com Martins (2008), este sincretismo afrocatólico se deve ao fato de Sant'Anna ser considerada a Mãe de Maria e avó de Jesus e esposa de São Joaquim. E por isso, no dia 26 de julho, dia de Nossa Senhora Sant'Anna, também se costuma realizar rezas em homenagem a Nanã (BARBOSA JUNIOR, 2014).

Durante a pesquisa-ação do presente estudo, foi observado em uma tarde chuvosa do dia 26 de julho na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira a montagem do altar em homenagem a Nossa Senhora de Sant'Anna. Ao contrário do costume, a reza ocorreu em um dia de semana, o que fez com que poucos médiuns pudessem comparecer. O silêncio se fez presente durante a maior parte do tempo, com orações silenciosas e pedidos direcionados a sabedoria e resiliência.

Flores de Sempre-Vivas (*Xerochrysum bracteatum*) fizeram parte da composição do altar em homenagem a Nossa Senhora de Sant'Anna e Nanã. As flores escolhidas foram nas cores branca, lilás e azul, cores essas que a divindade costuma vestir no Candomblé. Próximo ao altar também foram postos arranjos de flores com Monsenhor, Rosas e Flores-do-campo de diversas cores (Figuras 29A; 29B), como uma forma de representar a presença de Obaluaê, seu filho, que também é cultuado na Umbanda.

Figura 29 – Altar para a reza em homenagem a Nossa Senhora de Sant’Anna e Nanã na Umbanda na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro

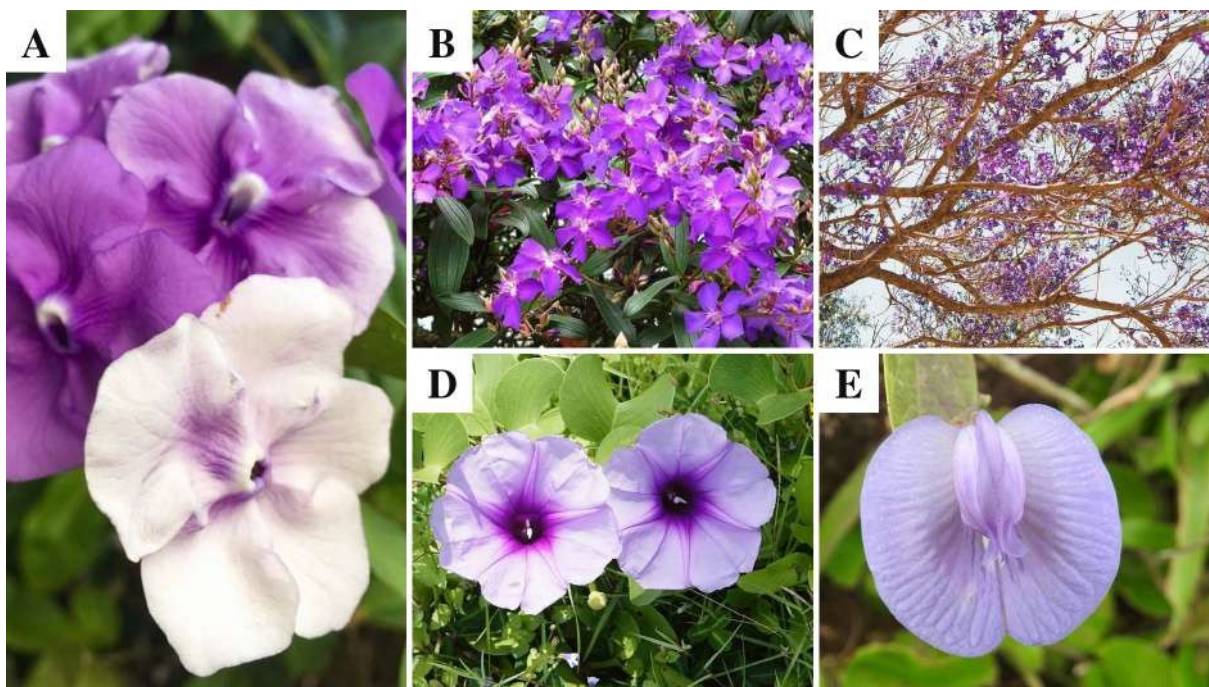


Legenda: A) Altar para nossa Senhora de Sant’Anna; B) Imagem de Nossa Senhora de Sant’Anna com arranjo de flores Sempre-viva.

Fonte: A autora, 2022.

Barbosa Junior (2014) indica também como flores de Nanã as do ipê-roxo (*Handroanthus impetiginosus* (Mart. ex DC.) Mattos) (Figura 30C), das quaresmeiras (*Pleroma granulosum* (Desr.) D. Don) (Figura 30B), do manacá (*Brunfelsia uniflora* (Pohl) D. Don) (Figura 30A) e da salsa-da-praia (*Ipomoea pes-caprae* (L.) R. Br.) (Figura 30D). Também a Clitoria (*Clitoria* sp.) (Figura 30E), uma espécie de Leguminosae trepadeira, que tem flores lilás. Essas são exemplos de plantas nativas da Mata Atlântica do Brasil e que foram ressignificadas no culto para Nanã por apresentarem flores com a coloração lilás ou azulada.

Figura 30 – Flores lilases utilizadas no culto de Nanã



Legenda: A) Manacá (*Brunfelsia uniflora* (Pohl) D. Don); B) Quaresmeira (*Pleroma granulatum* (Desr.) D. Don); C) Ipê-roxo (*Handroanthus impetiginosus* (Mart. ex DC.) Mattos); D) Salsa-da-praia (*Ipomoea pes-caprae* (L.) R. Br.); E) Clitória (*Clitoria* sp.).

Fonte: Wikimedia commons- Licença Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International.

4.9.7 O Jardim das crianças: flores em homenagem á Ibejada

No jardim das flores
vivem as crianças.
A criança é uma flor
de amor e de esperança.
Venham crianças!
Venham brincar!
A criança é uma flor
que merece o nosso amor

Jardim das crianças- Beatriz Nascimento

A Ibejada é composta por espíritos infantis que vêm ao terreiro trazendo alegria e espontaneidade. As festividades direcionadas às crianças na Umbanda são realizadas no dia 27 de setembro, dia em que se comemora Cosme e Damião, que foram sincretizados com as

crianças da Umbanda. São Cosme e São Damião são santos católicos que aparecem nos altares umbandistas como representantes das crianças.

São Cosme e São Damião eram médicos de origem árabe, que viveram na Grécia e tinham o costume de atender aqueles que não podiam pagar pelas consultas. Foram acusados de serem cristãos e, assim, condenados à morte por volta do ano de 297 (LIGÉRIO; LIGEIRO, 1988). Por vezes, as crianças na Umbanda atendem principalmente as questões relacionadas à saúde e foi daí que surgiu o sincretismo com estes santos católicos. A cura espiritual que os adeptos buscam alcançar por meio da figura das crianças ficou relacionada à imagem dos médicos caridosos. Culturalmente, as crianças na Umbanda são consideradas entidades em um estágio muito elevado no sentido espiritual, no qual há grande preocupação com a saúde (MARTINS et al., 2016).

As Giras festivas em homenagem à Ibejada são sempre regadas a muitas guloseimas, como bolos, refrigerantes, balas e pirulitos. Estes doces são considerados alimentos ritualísticos, uma vez que por meio destes as divindades atendem aos pedidos dos consulentes como, por exemplo, a obtenção de emprego, saúde, proteção ou mesmo como agradecimento de algo concedido anteriormente. As guloseimas (Figura 31A) atuam como forma de troca de energias e um veículo de comunicação entre o que estes adeptos realmente desejam e as divindades (DUTRA, 2012).

Figura 31 – Flores no Congá em homenagem a Ibejada na Umbanda na Casa de Caridade Caboclas Jurema e Jupira, Campo Grande, Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro



Legenda: A) Flores ao lado dos doces deixados aos pés de São Cosme e São Damião; B) Arranjo de flores do campo.

Fonte: A autora, 2021.

A dimensão simbólica da oferta do alimento está relacionada à obrigação de dar, receber e retribuir, ações presentes na caridade praticada na Umbanda. O que é percebido pela fé professada no espaço sagrado através dos doces ofertados, as consultas e prescrições da Ibejada. Através dessas atividades no âmbito espiritual religioso, que envolve as comidas ritualísticas nos terreiros, que ocorrem as relações sociais entre fiéis e a ligação sagrada entre homens e as divindades (MARTINS et al., 2016).

O mesmo ocorre com as flores, que ganham uma dimensão sagrada ao enfeitar as mesas onde os doces de Cosme e Damião estão dispostos. A famosa brincadeira “bem me quer, mal me quer”, é muito apreciada por estas entidades, que utilizam das flores para atenderem aos pedidos dos consulentes. Além do uso ritualístico, flores de diversas cores também são postas no Congá (Figura 31B) para trazer o colorido do mundo infantil para o terreiro, além da alegria e beleza dessas divindades.

4.9.8 A Rosa-branca, a rainha das flores na Umbanda

As Rosas-brancas (*Rosa x alba* L.) são flores que se reúnem em cachos e possuem coloração branca, aromática e com textura aveludada. Tem origem geográfica na Hungria, na Europa central (FERRO; PEREIRA, 2018). São flores amplamente comercializadas como ornamentais no mundo todo. Na Umbanda estão presentes em todos os rituais, principalmente na composição do Amaci. De acordo com Sola (2014), o Amaci é um ritual umbandista que prepara o médium para receber as energias do terreiro. Atua limpando o campo áurico e também ajuda na confirmação das entidades que irão trabalhar com o médium iniciante. Além do uso no Amaci, as Rosas-brancas também estão presentes durante os batismos na Umbanda, nos quais os padrinhos da criança seguram esta flor durante a ritualística. A Rosa-branca também é frequentemente utilizada em oferendas e composições de bebidas para entidades como, por exemplo, as Pombagiras.

É a flor mais utilizada para compor o Congá umbandista, devido à facilidade de acesso comercial para adquirir a planta e pela cor branca, que simboliza a paz na Umbanda. Segundo os entrevistados, seu uso terapêutico também costuma ser indicado para o alívio de dores estomacais. O banho de pétalas de Rosa-branca é muito recomendado pelos Pretos-Velhos para acalmar as crianças agitadas e que não conseguem dormir durante toda a noite.

É uma das poucas flores que podem ser oferecidas a todas as entidades que vêm para

prestar a caridade na Umbanda. Inclusive é uma das raras flores utilizadas pelos Marujos e Malandros, que apreciam colocar a Rosa-branca em seu chapéu ou no paletó. Foram tais características e a versatilidade no modo de uso, que as Rosas-brancas foram descritas como as flores mais importantes na Umbanda pelas sacerdotisas entrevistadas.

4.10 **Relação entre o Candomblé da Nação Angola e a Umbanda**

O processo de aculturação dos saberes tradicionais acontece quando há contatos culturais diretos e contínuos entre grupos com diferentes tradições, gerando uma mudança cultural em ambos os grupos. Canclini (2011, p. 21), entende esta hibridação como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Nesse contexto, as mudanças sociais nas antigas tradições culturais e religiosas afro-brasileiras ocasionaram o surgimento da Umbanda e do Candomblé. Dentre estas inclui-se o sincretismo religioso, no qual ocorre a fusão de diferentes culturas e a reinterpretação dos elementos religiosos culturais (ORTIZ, 1999).

Assim, para se entender esse processo, é necessário estudar a comunidade de origem e o processo que ocasionou o contato cultural. A análise da aculturação envolve o papel do indivíduo no contato com a cultura do outro, os resultados da aculturação e a comunidade atual. Ou seja, estudar a partir de um ponto zero a comunidade de origem em direção à comunidade atual. Este é o caso do sincretismo religioso que se iniciou no Candomblé da Nação Angola e se perpetuou na Umbanda (CANCLINI, 2011) e que incluiu elementos simbólicos de origem europeia e dos povos originários brasileiros.

O Candomblé da Nação Angola surgiu a partir dos primeiros grupos escravizados no Brasil. Foi também o primeiro a realizar o sincretismo religioso, adotando o cristianismo imposto pelos portugueses e o culto aos verdadeiros “donos da terra”, espíritos de ancestrais dos povos originários. Esta atitude abriu as portas para que diferentes divindades pudessem posteriormente se manifestarem na Umbanda (SILVA, 2010; COSTA, 2018).

Assim, o sincretismo foi uma forma de manter viva a religiosidade vinda da diáspora africana. A partir daí, é possível inferir que o Candomblé e a Umbanda são religiões nas quais os cultos apresentam influências africanas, mas devido à ressignificação das práticas litúrgicas, surgiram como novas religiões. Ambas ligadas pela africanidade, porém brasileiras em suas essências e representativas dos diferentes povos que construíram nossa sociedade.

O modelo seguido por essas religiões apresenta mecanismos adaptativos de ressignificação do ponto focal do culto, que é a natureza sagrada, incorporando novas culturas e miscigenando suas práticas religiosas. No caso do Candomblé percebe-se que é fortemente marcado pelo discurso do respeito à ancestralidade e uso da oralidade para a transmissão dos conhecimentos litúrgicos, seguindo a hierarquia de axé e o tempo de iniciação. Apesar da verticalidade mais restrita desse processo e pouco flexível (SOLDATI; ALBUQUERQUE, 2016), na Nação Angola observa-se a hibridização cultural desde sua gênese. Apesar da forte influência da africanidade, inseriu-se nesse modelo outros elementos, que foram selecionados e absorvidos pelo sistema. A seleção cultural moldou a nova religião, mas essa posteriormente se fechou pela necessidade de resistência às perseguições religiosas, estabelecendo um cenário cultural mais conservativo.

A hibridização foi bem mais marcante na Umbanda, que se multifacetou e enbranqueceu o culto religioso, incorporando elementos simbólicos católicos de forma mais flexível. Como aponta Henrich e Broesh (2011), em relação à comunicação oblíqua das informações na construção das adaptações culturais, que permitem a evolução cultural através da seleção consciente de traços e modelos que são úteis. Assim levando a um modelo cultural mais difuso.

Há um movimento de reafrikanização do Candomblé, porém a brasilidade adquirida com a ressignificação das práticas litúrgicas e da natureza que aqui se faz presente, não pode ser perdida, mas sim ressaltada de forma identitária. O recorte religioso e cultural diaspórico não ficou parado no tempo, nem mesmo nos locais de origem na África, evoluindo independentemente em sua multiplicidade cultural.

Um dos traços que aproxima ambas as religiões é a resistência cultural e religiosa das comunidades marginalizadas e perseguidas, que ainda buscam firmar seus direitos legais. Que são garantidos pela Constituição Brasileira (BRASIL, 1988), mas que não são respeitados na prática. Uma luta constante e, que não é só dos negros, posto que como religiões brasileiras, agregam todas as cores de peles, diferentes classes sociais e raízes étnicas.

Nesse sentido, o racismo estrutural arraigado de forma geral na sociedade brasileira precisa ser combatido a todo o momento. Valorizar e dar publicidade as práticas religiosas de matrizes africanas constituem ações antiracistas essenciais, pois o que não se conhece se mistifica no imagiário, o que só contribui para entendimentos errôneos e preconceituosos de tudo o que fica no campo do achismo.

CONCLUSÃO

Tudo que Dandalunda rege vem da beleza. Então é fácil para uma filha de Dandalunda se atrair pelo que é belo. Assim, as lindas flores coloridas e perfumadas representam a materialização dessa condição.

O Candomblé surgiu no contexto da escravidão, a partir da tentativa de reestruturar a memória ancestral que sobreviveu a diáspora transatlântica. Diversas mudanças precisaram ser feitas para que a prática religiosa dos africanos escravizados pudesse de fato acontecer. Essas transformações ao longo do tempo também resultaram no surgimento da Umbanda. Esse foi também o início do processo de embranquecimento dos ritos afro-brasileiros, mesclado com dogmas e crenças kardecistas e católicas.

Descendentes de diversos povos africanos propagaram sua devoção em todo o continente americano e, assim, tradições religiosas e saberes etnobotânicos foram passados entre as gerações. Esse aparato cultural assumiu um papel primordial nos cultos de matrizes africanas, trazendo importantes contribuições para a sociedade. Nesse contexto, também se insere o uso de plantas para a cura e na ritualística religiosa. Entretanto, o enfoque maior é dado às folhas, sendo as flores pouco indicadas para fins medicinais, tanto no Candomblé da Nação Angola raiz Tumba Junsara, quanto na Umbanda. Mas as flores são amplamente empregadas de forma ritualística nas festividades em honra às divindades e entidades cultuadas nas religiões enfocadas no presente estudo.

Apesar do destaque dado às folhas ritualísticas e medicinais, as flores também possuem utilidades, mas sua importância costuma ser menosprezada ou reduzida apenas ao uso ornamental. Ao longo deste estudo foram apontadas 39 espécies de plantas com flores que mostram algum caráter ritualístico e/ou medicinal. Com destaque para aquelas da família Asteraceae, que apresenta várias espécies ornamentais e que são amplamente comercializadas, o que as tornam fáceis de serem adquiridas para uso religioso. É levado em consideração também o custo financeiro, a durabilidade das plantas nos arranjos florais e a acessibilidade aos mercados que vendem esses produtos no atacado.

Com relação ao uso ornamental foram mencionadas apenas dez espécies que são utilizadas tanto no Candomblé quanto na Umbanda. No Candomblé da Nação Angola as flores

são mais usadas em casos específicos, o que justifica o pouco direcionamento dessa parte do vegetal para fins ritualísticos. O ponto central nesta religião é a folha.

Na Umbanda as flores ganham mais destaque, incorporando inclusive uma estética católica de origem europeia. Estão frequentemente presentes nos pontos cantados, ressaltando sua beleza, delicadeza e feminilidade. Nos cânticos sagrados do Candomblé, as flores são mais citadas na forma de “sotaque”, representando o fortalecimento do equilíbrio físico e mental do Muzenza. Mesmo em oferendas na forma de um buquê, os saberes ancestrais são eternizados como uma devoção ao sagrado.

O uso medicinal das flores é mais restrito quando comparado ao uso ritualístico. Flores de Camomila (*Matricaria chamomilla*), Jasmim (*Jasminum officinale*) e Rosa-branca (*Rosa* sp.) foram mencionadas para fins terapêuticos. O modo de uso no Candomblé e na Umbanda condiz com o que é descrito pela ciência. É preciso considerar, que para as afro-religiões, o caráter medicinal não se aplica apenas ao plano físico, mas também atinge o espiritual. Assim, as flores assumem um aspecto simbólico no processo de cura, condensando as energias emanadas pelas divindades, principalmente Kavungo, aquele que protege a humanidade contra os males e cura suas feridas.

O *Doburù* de Kavungo, mesmo não sendo uma flor propriamente dita, tem grande importância na ritualística religiosa no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda. É chamada de a Flor-do-Velho. A pipoca no âmbito religioso é considerada um elemento de ligação direta entre os adeptos da religião e esta deidade, que é o senhor da cura e médico dentre as divindades do panteão africano.

Na Umbanda o destaque é dado à Rosa-branca, dita a flor de maior relevância nessa religião, devido à versatilidade da sua utilização. Pode variar desde o uso ornamental, como oferendas, uso ritualístico e na confecção de patuás. No entanto, essa importância também está associada a sua cor, assim como ocorre com outras espécies que apresentam as pétalas brancas. Devido a essa característica, a coloração branca recebeu o maior número de citações nas entrevistas, quando comparado às demais cores mencionadas. Na Umbanda a cor branca é associada à pureza e a paz, aspectos esses que são preponderantes na sua liturgia.

A escolha das flores na ritualística é largamente influenciada pelas cores em destaque, como o amarelo associado à Dandalunda, o vermelho de Matamba e o lilás de Nanã. Dandalunda foi a Nkisi mais relacionada ao uso das flores ritualísticas, visto sua associação com tudo que é belo. Na Umbanda o destaque foi para os Ciganos em comparação às demais entidades e aos santos católicos. Eles estão ligados à alegria, a beleza e a energia emanada pelas flores. Em ambos os casos, as flores assumem características simbólicas únicas, que resultam

na importância do uso deste elemento nas liturgias.

Apesar de Yabás como Dandalunda serem mencionadas como as detentoras do uso ritualístico de flores, o poder das plantas só é acordado por meio de Katendê, o Senhor das plantas sagradas. Por isso, antes de todo e qualquer ritual que envolva plantas medicinais e ritualísticas, este Nkisi deve ser louvado.

Algumas divindades do Candomblé e entidades da Umbanda não possuem flores específicas, mas ainda assim, por representarem elementos da natureza, utilizam a planta como um todo, o que também inclui as flores. De acordo com as crenças, as energias se condensam nas flores, que por sua vez emanam das deidades as quais estão relacionadas.

A influência de outras matrizes culturais nos ritos africanos como, por exemplo, a europeia, é marcante nesta religiosidade. O que foi percebido no presente estudo, pois boa parte das plantas indicadas é exótica. No processo histórico brasileiro, os africanos que sofreram com a diáspora compulsória desenvolveram dois importantes mecanismos de adaptação à nova cultura: a resignificação cultural e a adaptação do sistema de classificação botânico originário da África.

À medida que foram trazidos para o território brasileiro sem os recursos etniconaturais para a prática de seus cultos, tiveram que catalogar e classificar a flora local. Assim, desenvolveram uma nova forma de usar os recursos naturais disponíveis para que a cultura e religião não se perdessem. Este movimento de adaptação e resistência resultou na resignificação cultural da matriz original que veio da África, na qual os escravizados se apropriaram da natureza desconhecida, dando a ela novos significados.

As flores que também foram incluídas nesse processo funcionam harmonizando o ambiente com suas cores e perfumes, condensando as energias das divindades e promovendo simbolicamente sua conexão com os iniciados nas religiões em foco. Apesar da Umbanda estar relacionada em sua gênese com o Candomblé da Nação Angola, esta ampliou mais o uso ritualístico das flores. Incorporou ao culto, tanto espécies nativas, quanto exóticas que são comercializadas como ornamentais e fáceis de serem adquiridas. Porém privilegiam aquelas que esteticamente estão relacionadas com as divindades, ganhando um caráter simbólico na crença brasileira de matriz de africana.

REFERÊNCIAS

- ADOLFO, S. P. *Candomblé bantu na pós-modernidade*. In: ENCONTRO DO GT DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES, 1., 2008, Maringá. *Anais...* Maringá: UEL/NEEA, 2008. 14 p. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Adolfo,%20Sergio%20Paulo.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2022.
- ALBUQUERQUE, U. P. *Introdução à etnobotânica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Interciência, 2005. 80 p.
- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, F. P. R.; LINS NETO, E. M. F. Seleção dos participantes da pesquisa. In: ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, F. P. R.; CUNHA, L. V. F. C. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. Série Estudos & Avanços. v. 1. Recife: NUPEEA, 2010. p. 21-37.
- ALEXIADES, M. N. *Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual*. New York: New York Botanical Garden, 1996. 306 p.
- ALLARDICE, P.; BONE, K.; HUTCHINSON, F. *Magic and medicine of plants*. Australia: Reader Digest, 1994. 416 p.
- ALMEIDA, J. F. *Velho e novo testamento*. 19. ed. São Paulo: King's Cross Publicações, 2010. 1247 p.
- ALMEIDA, M. Z. *Plantas medicinais*. Salvador: UFBA, 2000. 224 p.
- ALPIOVEZZA, A. R.; PINTO, M. S.; GONÇALVES, I.; BARBOSA, A. P.; ARAÚJO, F. R. C.; MENDONÇA, S.; MARCUCCI, M. C.; MARQUES, L. C. Avaliação farmacognóstica da droga vegetal Flores de Jasmim. *Revista Fitos*, v. 7, n. 4, p. 216-224, 2012.
- AMARAL, R.; SILVA, V. G. Religiões afro-brasileiras e cultura nacional: uma etnografia em hipermídia. *Caderno Pós Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 107-130, 2006.
- AMORIM, M. *Essências florais Arachás*. Uberlândia: Gráfica Brasil Editora e Marketing, 2011. 160 p.
- ANVISA (Agência Nacional de Vigilância Sanitária). *Farmacopeia Brasileira*. 6. ed. Brasília: Ministério da Saúde, ANVISA, 2 v., 2019. 545 p.
- _____. *Conceitos e definições*. 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/anvisa/pt-br/acaoinformacao/perguntasfrequentes/farmacopeia/dcb/dcb>>. Acesso em: 29 set. 2021.
- APG (The Angiosperm Phylogeny Group). An update of the angiosperm phylogeny classification for the orders and families of plants: APG IV. *Botanical Journal of the Linnean Society*, v. 181, p. 1-20, 2016.
- AZEVEDO, V. A. M.; 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. (Org.). SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA AMBIENTAL E MIGRAÇÕES, 3., 2014, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: LABIMHA, UFSC, 2014. 269-280 p.

BABBIE, E. *Métodos de pesquisa de Survey*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 98 p.

BAILEY, K. *Methods of social research*. 4. ed. New York: The Free Press, 1994. 588 p.

BALBACHAS, A. *As plantas curam*. 5 ed. São Paulo: Missionária “A Verdade Presente”, 1957. 422 p.

BARCELLOS, M. C. 2006. *Os Orixás e a personalidade humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas. 144 p.

BARBOSA JUNIOR, A. *Saravá Nanã*. 1. ed. São Paulo: Anubis, 2014. 142 p.

BARROS, E. U. *Línguas e linguagens nos Candomblés de Nação Angola*. 2007. 288 f. Tese (Doutorado em Linguística e Semiótica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARROS, J. F. P. *A floresta sagrada de Ossaim*. Os segredos das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. 232 p.

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

BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1973. 384 p.

_____. *O Candomblé da Bahia*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. 297 p.

BENISTE, J. *Òrun-Àiyé*. O encontro de dois mundos. O sistema nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 335 p.

_____. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016. 304 p.

_____. *História dos Candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019. 462 p.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. *Em Tese. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, v. 2, n. 1(3), p. 68-80, 2005.

BOTELHO, P. F. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA. 6., 2010, Salvador. *Anais...* Salvador: FACOM- UFBA, 2010. 12 p.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. 140 p. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso

em: 17 ago. 2022.

_____. Decreto Federal n. 5.813, de 22 de junho de 2006. Aprova a política nacional de plantas medicinais e fitoterápicos e dá outras providências. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Poder Executivo, 23 de jun. p. 2. 2006. Disponível em: <<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=5813&ano=2006&ato=2f0c3ZU50MRpWT7ed>>. Acesso em: 27 nov. 2022.

BRITO, M. R.; VALLE, L. S. Plantas medicinais utilizadas na comunidade caiçara da Praia do Sono, Paraty, Rio de Janeiro, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 25, n. 2, p. 363-372, 2011.

BUCKLAND, R. *Livro completo de bruxaria de Raymond Buckland: tradição, rituais, crenças, histórias e prática*. 1 ed. São Paulo: Pensamento Cultrix, 2019. 568 p.

BUENO, N. R.; CASTILHO, R. O.; COSTA, R. B.; POTT, A.; POTT, V. J.; SCHEIDT, G. N.; BATISTA, M. S. Medicinal plants used by the Kaiowá and Guarani indigenous populations in the Caarapó Reserve, Mato Grosso do Sul, Brazil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 19, n. 1, p. 39-44, 2005.

CABALLERO, J. Perspectiva para el quehacer etnobotánico em México. In: BARRERA, A. (Ed.). *La etnobotánica: três puntos de vista e una perspectiva*. Xalapa: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos, 1983. p. 25-28.

CAMARGO, M. T. L. *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II: estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Ícone, 1998. 232 p.

_____. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 15-16, p. 395-410, 2005-2006.

_____. *As plantas medicinais e o sagrado: a etnofarmacobotânica em uma revisão historiográfica da medicina popular no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Ícone, 2014. 280 p.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2006. 28 p.

CANELLA, L. C. I. *O lótus e a rosa: aspectos éticos entre o Budismo e a União do Vegetal*. João Pessoa, 2016. 155 p.

CARISSIMO, T. D. N.; OLIVEIRA, L. C. Estudo da eficácia da terapia floral em alunos submetidos a estresse. *Cadernos da Escola de Saúde*, v. 2, n. 8, p. 179-188, 2017.

CARNEIRO-ROSA, R. *Presente à Yemoja: um estudo sobre a sustentabilidade ambiental da prática religiosa em Sepetiba no município do Rio de Janeiro, RJ, Brasil*. 2021. 165 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

CARVALHO, M. *Gaiaku Luiza e a trajetória do Jeje-Mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. 176 p.

CASTILLO, L. E.; PARÉS, L. N. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma

historiografia do Candomblé Ketu. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 111-151, 2007.

CHATTERJEE, S. *Antropologia: o significado cultural das flores na cultura hindu*. 2022. Yoair Blog. Antropologia. Disponível em: <<https://www.yoair.com/pt/blog/anthropology-the-cultural-significance-of-flowers-in-hindu-culture/>> . Acesso em: 15 nov. 2022.

CHEVERUD, J. M.; CAVALI-SFORZA, L. L. Cultural transmission among Aka Pygmies. *American Anthropologist, New Series*, v. 88, n. 4, p. 922-934, 1986.

CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). *Saiba quais são as cores das vestes litúrgicas da Semana Santa e os significados*. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/saiba-quais-sao-as-cores-das-vestes-liturgicas-e-seus-significados/>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

COOK BRASIL. *Manjar branco*. 2003. Disponível em: <www.cookbrazil.com/manjar.htm>. Acesso em: 10 nov. 2022.

COSTA, H. S. P. *Terreiro Tumbenci: um patrimônio afro-brasileiro em museu digital*. 2018. 323 f. Tese (Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento) - Faculdade de Educação da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

_____; VITORINO, C. C. Terreiro Tumbenci e o uso das plantas que curam: Mutalombô e Catendê, protegi nossos corpos. *Fragments de Cultura*, v. 30, n. 2, p. 367- 380, 2020.

COSTA, J. R. *Candomblé de Angola: Nação Kassanje*. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. 120 p.

DUTRA, B. R. É dar e receber: anotações preliminares sobre a retribuição de pedidos na Umbanda a partir da teoria da dádiva de Marcel Mauss. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 13., 2012, São Luís. *Anais...* São Luís: Associação Brasileira de História das Religiões, 2012. 9 p.

ENES, E. N. S.; BICALHO, M. G. P. Desterritorialização/reterritorialização: processos vivenciados por professoras de uma escola de educação especial no contexto da educação inclusiva. *Educação em Revista*, v. 30, n. 1, p.189-214, 2014.

EYN, C. D. O. *Acaçá, onde tudo começou*. São Paulo: Arx, 2002. 167 p.

FERRETTI, S. E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizonte Antropológico*, v. 4, n. 8, p. 182-98, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0182.pdf>>. Acesso em: 21 jul. 2022.

FERRO, D.; PEREIRA, A. M. S. *Fitoterapia: conhecimentos tradicionais e científicos*. 1. ed. São Paulo: Bertolucci, v. 3, 2018. 141 p.

FLORA E FUNGA DO BRASIL. Re flora, Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <<http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>>. Acesso em: 17 jul. 2022.

FONSECA-KRUEL, V. S.; PEIXOTO, A. L. Etnobotânica na Reserva Extrativista Marinha de Arraial do Cabo, RJ, Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 18, n. 1, p. 177-190, 2004.

FUJISAWA, D. S. *Utilização de jogos e brincadeiras como recurso no atendimento fisioterapêutico de criança: implicações na formação do fisioterapeuta*. 2000. 162 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2000.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S. Orixás, Nkises e Voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos Candomblés Ketu, Bantu e Jeje. *Revista Calundu*, v. 5, n. 1, p. 45-63, 2021.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019. 248 p.

GIMENES, O. M. P.; PAES-DA-SILVA, M. J.; BENKO, M. A. Essências florais: intervenção vibracional de possibilidades diagnósticas e terapêuticas. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 38, n. 4, p. 386-95, 2004.

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: Summus, 2002. p. 183-217.

GÓIS, A. J. As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 11, n. 29, p. 321-352, 2013.

GOMES, H. H. S.; DANTAS, I. C.; CATÃO, M. H. C. V. Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de Umbanda e Candomblé na Zona Leste da cidade de Campina Grande-PB. *Revista de Biologia e Farmácia- BIOFAR*, v. 3, n. 1, p. 110-129, 2008.

GOMES, L. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, v. 1., 2019. 479 p.

_____. *Escravidão II: da corrida do ouro em Minas até a chegada da corte de Dom João ao Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo livros, v. 2., 2021. 512 p.

GOTELLI, N. J.; ELLISON, A. M. *Princípios de estatística em ecologia*. Porto Alegre: Artmed, 2010. 527 p.

GUEDES-BRUNI, R. R.; MORIM, M. P.; LIMA, H. C.; SYLVESTRE, L. S. Inventário florístico. In: SYLVESTRE, L. S.; ROSA, M. M. T. (Org.). *Manual metodológico para estudos botânicos na Mata Atlântica*. Seropédica: EDUR, 2002. p. 24-50.

_____; PROFICE, S. R.; COSTA, E. L.; BAUMGRATZ, J. F. A.; LIMA, H. C. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no estado do Rio de Janeiro - um ensaio etnobotânico. *Rodriguésia*, v. 37, n. 63, p. 3-9, 1985.

GUEDES, T. A.; ARCOSI, C. R. L.; MARTINS, A. B. T.; JANEIRO, V. *Projeto de ensino: aprender fazendo estatística*, 2005. p. 1-48. Disponível em: <https://www.ime.usp.br/~rvicen/te/Guedes_etal_Estatistica_Descritiva.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2022.

HENRICH, J.; BROESH, J. On the nature of cultural transmission networks: evidence from Fijian villages for adaptive learning biases. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, n. 366, p. 1139-1148, 2011.

IGMR (Instrução Geral do Missal Romano). Capítulo IV. As vestes sagradas. Disponível em: <<http://www.clerus.org/clerus/dati/2007-11/23-13/01MISSALROMANO.html>>. Acesso em: 24 nov. 2022.

ISE (International Society of Ethnobiology). *Código de ética da international Society of Ethnobiology*. Flórida: ISA, 2006. Disponível em: <<http://www.ethnobiology.net/wpcontent/uploads/ISECodeofEthicsPortuguese.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2022.

JANSA, T. *Candomblé: as origens, desenvolvimento, transformações e o seu papel no decorrer do tempo*. Olomouc: [s.n.], 2010. Disponível em: <https://theses.cz/id/swyq85/Tom_Jansa_-_bakalsk_prece.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2022.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras. Da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, n. 1, p. 1- 21, 2001.

JUDY, H. *Os remédios florais do Dr. Bach passo a passo: guia completo para prescrições*. 2. ed. São Paulo: Pensamento, 1994. 96 p.

KILEUY, O.; OXAGUIÃ, V. *O Candomblé bem explicado*. Nações Banto, Iorubá e Fon. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 367 p.

LEITE, G. O. Omolu, Obaluaê, São Lázaro, São Roque, a fé, a medicina do pobre. *Fragmentsos de Cultura*, v. 29, n. 4, p. 672-683, 2019.

LIGÉRIO, Z.; LIGEIRO, D. *Umbanda: paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 1988. 174 p.

LODY, R. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987. 88 p.

_____. Dendê: com a África à boca. *Revista Brasileira de Gastronomia*, v. 1, n. 1, p. 18- 33, 2018.

LOPES, N. *Novo dicionário Banto no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. 260 p.

_____. *Bantos, malês e identidade negra*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. 240 p.

_____; MACEDO, J. R. *Dicionário de história da África: séculos VII a XVI*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. 66 p.

LPWG (The Legume Phylogeny Working Group). A new subfamily classification of the Leguminosae based on a taxonomically comprehensive phylogeny. *Taxon*, v. 66, n. 1, p. 44- 77, 2017.

MANZINI, E. J. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2., 2004, Bauru. *Anais...* Bauru: USC, CD-ROOM, 2004. 10 p.

MARINHO, M. G. V.; SILVA, C. C.; ANDRADE, L. H. C. Levantamento etnobotânico de plantas medicinais em área de caatinga no município de São José de Espinharas, Paraíba, Brasil. *Revista Brasileira de Plantas Medicinais*, v. 13, n. 2, p. 170-182, 2011.

MARTINS, C. *Nanã: a senhora dos primórdios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008. 188 p. MARTINS, L. C.; BRECAILO, M. K.; VAZ, D. S. S.; SILVA, J. O. Umbanda e São Cosme e Damião: olhares socioantropológicos à mesa infantil. *Diversidade Religiosa*, v. 6, n. 2, p. 103-118, 2016.

MAURO, V. C. O malandro sacralizado: representação da entidade “Zé Pelintra” em terreiro de Foz do Iguaçu e a apropriação realizada pelos fiéis. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR, 2., SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 15., 2016, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: Associação Brasileira de História das Religiões, 2016. p 1-2.

MENGALI, J. F. *São Jorge: o poder do santo guerreiro. Quem é São Jorge e como ele pode transformar sua vida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Petra editora, 2015. 160 p.

MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 86 p.

MIRANDA, M. L.C. A organização do etnoconhecimento: a representação do conhecimento afrodescendente em religião na CDD. *Revista África e Africanidades*, v. 1, n. 4, 19 p., 2009.

MORAES, M. C. *Estudo etnobotânico sobre a mata de restinga do Sítio do Outeiro de Maracaípe, Pernambuco*. 2012. 79 f. Dissertação (Mestrado em Biologia Vegetal) - Centro de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

MORAIS, M. A. *Umbanda, Oxóssi e as florestas*. Rio de Janeiro: Idéia Jurídica, 2015a. 95 p.

_____. *Salve Jorge/Ogum: o padroeiro do carioca*. 1 ed. Rio de Janeiro: Ideia Jurídica, 2015b. 88 p.

MOTTA, C. M. *O corpo que somos na experiência de cantar tradições*. 2019. 211 f. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade de São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, São Paulo, 2019.

MUELLER, M. S. Popularização do conhecimento científico. *Revista de Ciência e Informação*, v. 3, n. 2, p. A03, 2002. Disponível em: <http://www.dgz.org.br/abr02/Art_03.htm>. Acesso em: 30 out. 2022.

NATASHA, A. C. *Como descobrir e cuidar dos ciganos dos seus caminhos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 149 p.

NICOLETTI, M. A.; OLIVEIRA-JÚNIOR, M. A.; BERTASSO, C. C.; CAPOROSSO, P. Y.; TAVARES, A. P. L. Principais interações no uso de medicamentos fitoterápicos. *Infarma*, v. 19, n. 1/2, p. 32-10, 2007.

NKASUTÉ, T. *Estudos da mitologia bantu*. Marília: Edição do autor, 2007. 110 p.

NUNES, R. R. *Lazer, resistência e cultura no contexto urbano: dos tambores e ritmos africanos ao festejo do tambor mineiro*. 2020. 151 f. Dissertação (Mestrado em Estudos do lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

OJO-ADE, F. *Negro: raça e cultura*. Tradução de Ieda Machado Ribeiro dos Santos. Salvador: EDUFBA, 2006. 272 p.

OLIVEIRA, F. C.; ALBUQUERQUE, U. P.; FONSECA-KRUEL, V. S.; HANAZAKI, N. Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, v. 23, n. 2, p. 590- 605, 2007.

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.

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. 232 p.

PACHECO, L. C. Discussão acerca da influência da pertença religiosa na afirmação da negritude. ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO, 15., 2009, Maceió. *Anais... Associação Brasileira de Psicologia Social*, Maceió. 10 p. Disponível em: <http://abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/105.%20discuss%C3o%20acerca%20da%20influ%C3ncia%20da%20perten%C7a%20religiosa%20na%20afirma%C7%C3o%20da%20negritude.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2022.

PARÉS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da Nação Jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2007. 390 p

_____. O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. *Revista Esboços*, v. 17, n. 23, p. 165-185, 2010.

_____. *A formação do Candomblé: história e ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2018. 424 p.

PEIXOTO, A. L.; MAIA, L. C. *Manual de procedimentos para herbários*. INCT. Herbário virtual para a flora e os fungos Recife: Universitária UFPE, 2013. 102 p.

PINTO, F. *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 168 p.

PORRECA, W. Espiritualidade/religiosidade: possíveis companhias nos desafios pandêmicos-COVID-19. *Caderno de Administração*, v. 28, p. 141-146, 2020.

PRADO, A. S. Um outro olhar sobre a repressão sofrida pelos calundus no Nordeste e Sudeste do Brasil: séculos XVI a XVIII. *Acre: Em favor da Igualdade Racial*, v. 4, n. 2, p. 18- 32, 2021.

PRANDI, R. Deuses africanos no Brasil contemporâneo. *Horizontes Antropológicos*, v. 1, n. 3, p. 10-30, 1995.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591 p.

_____. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

_____. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. 1. ed. Rio de Janeiro:

Pallas, 2006. 388 p.

_____; VALLADO, A. Xangô, Rei de Oiô. In: BARRETTI FILHO, A. (Org.). *Dos yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: EDUSP, 2010. p. 141-160.

PREVITALLI, I. M. *Candomblé: agora é Angola*. São Paulo: Annablume; Petrobrás, 2008. 153 p.

RAMOS, C. Rastros festivos: festas populares no acervo de imagem do jornal A Tarde. *Studium*, n. 35, p. 75-91, 2013.

REFLORA. *Herbário virtual*. Fundação Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.jbrj.gov.br/jabot>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

REIS, J. J. Bahia de todas as Áfricas. *Revista de História da Biblioteca Nacional Online*, v. 1, n. 6, p. 24-31, 2005.

SAHR, W. D. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição par uma geograia religiosa sincrética. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). *Geografia cultural*. Uma antologia, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, v. 2. p. 163-168.

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

SANTOS, N. O. Do calundu aos primeiros terreiros de Candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político- social -religiosa. *Revista África e Africanidades Online*, v. 1, n. 1, p. 1-11, 2008.

SARACENI, R. *Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*. São Paulo: Madras, 2003. 240 p.

_____. *As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios*. 3 ed. São Paulo: Madras, 2008. 151 p.

SARMENTO, S. K. *O simbolismo do espaço mato em um terreiro de candomblé Jeje: um estudo de caso*. 2022. 106 f. Monografia (Licenciatura em Ciências Biológicas) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2022.

SENA, S. *ABC do Ogã*. São Paulo: Madras, 2012. 175 p.

SILVA, F. G.; OLIVEIRA, G. L. Conhecimento popular e atividade antimicrobiana de *Cydonia oblonga* Miller (Rosaceae). *Revista Brasileira de Plantas Medicinai*s, v. 15, n. 1, p. 98-103, 2013.

SILVA, J. A. *Angola nação mãe: o resgate do Candomblé tradicional Banto-Angola*. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, 2010. p. 11-21.

_____. Candomblé bantu: as quatro raízes baianas e perspectivas de casas pioneiras na baixada fluminense. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*, v. 7, n. 12, p. 171-197, 2017.

SILVA, M. R.; CARNEIRO, M. H. S. Popularização da ciência: análise de uma situação não formal de ensino. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, v. 24, n. 1, p. 7-25, 2007.

SILVA, V. G. *Candomblé e Umbanda*. Caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005. 152 p.

SILVA, W. W. M. *Segredos da magia de Umbanda e quimbanda*. 5. ed. São Paulo: Ícone, 2017. 168 p.

SOLA, V. H. S. *Templo de Umbanda Caboclo Ubirajara*. 2014. Disponível em: <<http://www.tucaboclobirajara.com/ritual-amaci/>> Acesso: 26 ago. 2022.

SOLDATI, G. T.; ALBUQUERQUE, U. P. Are the evolutionary implications of vertical transmission of knowledge conservative? *Ethnobiology and Conservation*, v. 5, n. 2, 9 p., 2016.

SOUZA, V. C.; FLORES, T. B.; LORENZI, H. *Introdução à botânica*. Morfologia. Nova Odessa: Instituto Plantarum de Estudos da Flora, 2013. 223 p.

SPECIESLINK. 2020. *All groups*. Disponível em: <<http://www.splink.org.br/index?lang=en>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

SWEET, J. H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. 1 ed. Lisboa: Edições 70, 2007. 350 p.

TAVARES, I. *Candomblés na Bahia*. Salvador: Palmares, 2000.

TEIXEIRA, S. A.; MELO, J. I. M. Plantas medicinais utilizadas no município de Jupi, Pernambuco, Brasil. *Iheringia. Série Botânica*, v. 61, n. 1- 2, p. 5-11, 2006.

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

THIERS, B. *Index herbariorum: a global directory of public herbaria and associated staff*. Disponível em: <<http://sweetgum.nybg.org/ih/>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

TORRES, G. D. G. R. *Laços culturais de Yemanjá e Brasil desenhados em narrativas*. 2016. 49 f. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, Faculdade de Comunicação, Brasília, 2016.

TRESVENZOL, L. M.; PAULA, J. R.; RICARDO, A. F.; FERREIRA, H. D.; ZATTA, D. T. Estudo sobre o comércio informal de plantas medicinais em Goiânia e cidades vizinhas. *Revista Eletrônica de Farmácia*, v. 3, n. 2, p. 22-18, 2006.

TRINDADE, D. F. *História da Umbanda no Brasil*. 1. ed. Limeira: Conhecimento, 2014. 570 p.

TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. *Educação e Pesquisa*, v. 31, n. 3, p. 443-466, 2005.

VENTURA, M. M. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. *Revista SOCERJ*, v. 20, n.

5, p. 383-386, 2007.

VERAS, H. S. O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 3, 18 p., 2021.

VERGER, P. F. *Orixás*. Deuses iorubás na África e no novo mundo. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018. 296 p.

WFO (The World Flora Online). *World Flora Online*. Disponível em: <<http://www.worldfloraonline.org>>. Acesso em: 22 jul. 2022.

APÊNDICE A - Registro de Consentimento Livre e Esclarecido (RCLE)

Título: Saberes ancestrais sobre o uso ritualístico e medicinal de flores no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda

Pesquisador (a): Thaís Salatiel de Azevedo

Orientador (a) responsável: Ana Angélica Monteiro de Barros

O estudo em que o senhor(a) está sendo convidado a participar é parte de uma pesquisa sobre o conhecimento tradicional de flores no Candomblé e na Umbanda. Este estudo está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e, assim que concluído, será apresentado como minha dissertação de Mestrado. O objetivo desta pesquisa é aprender com o senhor (a) sobre o uso ritualístico das flores e como podem ser usadas como cura no Candomblé da Nação Angola e na Umbanda. Tenho também como objetivo específico identificar os Minkisi e entidades espirituais relacionados às flores citadas. Algumas amostras de flores poderão ser coletadas para identificação (científica) e levadas à universidade para serem registradas e guardadas na coleção científica do Herbário da Faculdade de Formação de Professores da UERJ (RFFP). Os participantes dessa pesquisa devem ser sacerdotes do Candomblé da Nação Angola e/ou Umbanda. Para que este trabalho possa ser realizado, gostaríamos de pedir autorização para visitá-lo para conversar sobre o uso das flores, assim como fotografar as flores utilizadas e dos espaços que estejam inseridas para que sejam expostas, utilizadas em artigos de leitura, trabalhos acadêmicos e congressos científicos. A realização desta pesquisa trará esclarecimentos sobre o Candomblé da Nação Angola, o surgimento da Umbanda e o uso das flores nestas religiões, informações que ainda são escassas na literatura. Para o registro das respostas correspondentes ao formulário, será utilizado um gravador eletrônico, quando autorizado pelo entrevistado, caso contrário, as respostas serão devidamente anotadas em um caderno de campo. Caso o senhor(a) concorde em compartilhar seus conhecimentos neste estudo, será convidado a participar de entrevista(s), com o intuito de listar as flores que o senhor(a) conhece e usa em sua prática religiosa. As entrevistas ocorreram em local aberto, respeitando todos os protocolos preconizados pelo Ministério da Saúde e obedecendo às normas de segurança contra a pandemia do SARS-CoV-2. As entrevistas acontecerão na forma de uma conversa informal com a autorização do senhor(a). Informo o risco de haver a invasão de privacidade, divulgação de informações coletadas e constrangimento em virtude de ser tratar de uma pesquisa na qual a sua opinião será consultada através de uma entrevista e observação.

Informo também que a participação não é remunerada nem implicará em gastos para os participantes. Como medida de proteção ao entrevistado o pesquisador se compromete em manter sigilo das informações e a adoção de pseudônimos, quando necessário, assegurando a confidencialidade e a privacidade, a proteção da imagem e a não estigmatização, garantindo a não utilização das informações em prejuízo das pessoas e/ou das comunidades. A qualquer hora, o senhor(a) pode interromper nossa conversa, não responder alguma pergunta ou desistir de participar do trabalho. Não temos nenhum objetivo financeiro no uso de seu conhecimento e os resultados gerados através desta pesquisa serão passados ao senhor(a), e serão usados para comunicação científica. Caso concorde em participar, assine, por favor, seu nome abaixo, indicando que leu e compreendeu os objetivos do estudo e que todas as suas dúvidas foram esclarecidas. Uma cópia deste documento lhe será fornecida. Para todas as dúvidas com relação ao estudo ou para se retirar do mesmo, poderão se comunicar via e-mail: coep@sr2.uerj.br ou telefone: 21 2334-2180. Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa- Comissão de Ética em Pesquisa. Atendimento ao público: 2as, 4as, 6as feiras das 10h às 12h e 14h às 16h. Rua São Francisco Xavier, nº 524, Sala 3018, Bloco E, 3 andar, Maracanã., município do Rio de Janeiro, estado do Rio de Janeiro, CEP 20550-013.

Entrevistado:

Depois de saber sobre a pesquisa, como será feita, do direito que tenho de participar ou desistir a qualquer momento e de como os resultados serão usados sem fins financeiros, eu aceito participar desta pesquisa. Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta (ou indireta) na pesquisa e, adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo, a natureza, os riscos e benefícios deste estudo. Assim, decido de forma livre e voluntariamente participar deste estudo, permitindo que os pesquisadores relacionados neste documento obtenham fotografia do local ou gravação de voz de minha pessoa para fins de pesquisa científica/educacional. Concordo que o material e as informações obtidas relacionadas à minha pessoa possam ser utilizados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Porém, não devo ser identificado por nome ou qualquer outra forma. As fotografias e gravações ficarão sob a propriedade do grupo de pesquisadores pertinentes ao estudo e sob sua guarda.

Nome completo: _____

_____ CPF: _____ Data de

Nascimento: _____ / _____ / _____

Telefone: _____

Endereço:

CEP: _____ Cidade: _____

Estado: _____

Assinatura: _____

Data: ____ / ____ / ____

Eu declaro ter apresentado o estudo de forma direta, explicando seus objetivos, riscos e benefícios e ter respondido da melhor forma possível às questões formuladas.

Assinatura pesquisador:

Nome completo: _____ Data:

OBS: Este documento contém duas vias iguais, sendo uma pertencente ao pesquisador e outra ao sujeito de pesquisa.

APÊNDICE B - Roteiro de Entrevista 1.**FORMULÁRIO 1 - Candomblé da Nação Angola****BLOCO 1: Identificação do entrevistado**

- 1.1. Nome:
- 1.2. Gênero:
- 1.3. Idade:
- 1.4. Local de nascimento:
- 1.5. Religião:
- 1.6. Vertente:
- 1.7. Tempo de Iniciação:
- 1.8. Local de Iniciação

BLOCO 2: Trajetória de vida do entrevistado

- 2.1. Como ocorreu sua aproximação com as religiões de matrizes africanas?
- 2.2. Seus laços ancestrais familiares marcaram presença em sua trajetória na religião?
Se sim, como?
- 2.3. Como obteve o conhecimento ritualístico que possui hoje?

BLOCO 3: Uso de flores no Candomblé

- 3.1. Quais flores marcam presença em decorações de festas e eventos? Há algum significado simbólico para o uso destas flores?
- 3.2. Em quais rituais as flores costumam ser utilizadas?
- 3.3. Quais flores costumam ser recomendadas para banhos e para quais finalidades são indicadas?
- 3.4. Quais flores são utilizadas como oferendas?
- 3.5. Qual a importância simbólica das flores para as religiões de matrizes africanas?
- 3.6. Para você qual seria a flor mais importante na religião? Por quê?

BLOCO 4: Correlação entre as flores e os Minkisi

- 4.1. Há um Nkisi que rege principalmente as flores?
- 4.2. Quais são as flores empregadas de forma ritualística e a quais Minkisi estão relacionadas?
- 4.3. De que forma as flores costumam ser oferecidas aos Minkisi?
- 4.4. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Caboclos de Couro?

- 4.5. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Caboclos de Pena?
- 4.6. Quais flores costumam ser oferecidas ou usadas pelos Exus e Pombagiras?
- 4.7. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Erês na Umbanda?
- 4.8. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Marinheiros na Umbanda?

BLOCO 5: *Doburù*: as flores de Kavungo

- 5.1. No Candomblé há muitos itans que explicam os fundamentos da religião. Existe alguma história que explique o uso das pipocas no Candomblé?
- 5.2. Qual a finalidade do *Doburù* no Candomblé?
- 5.3. A Kukuana, ritual para dar comida à terra, é um importante momento para o Candomblé da Nação Angola. Como as flores de Kavungo marcam presença nesse ritual?

APÊNDICE C - Roteiro de Entrevista 2.**FORMULÁRIO 2 – Umbanda****BLOCO 1: Identificação do entrevistado**

- 1.1. Nome:
- 1.2. Gênero:
- 1.3. Idade:
- 1.4. Local de nascimento:
- 1.5. Religião:
- 1.6. Vertente:
- 1.7. Tempo de Iniciação:
- 1.8. Local de Iniciação

BLOCO 2: Trajetória de vida do entrevistado

- 2.1. Como ocorreu sua aproximação com as religiões de matrizes africanas?
- 2.2. Seus laços ancestrais familiares marcaram presença em sua trajetória na religião? Se sim, como?
- 2.3. Como obteve o conhecimento ritualístico que possui hoje?

BLOCO 3: Uso de flores na Umbanda

- 3.1. Quais flores marcam presença em decorações de festas e eventos? Há algum significado simbólico para o uso destas flores?
- 3.2. Em quais rituais as flores costumam ser utilizadas?
- 3.3. Quais flores costumam ser recomendadas para banhos e para quais finalidades são indicadas?
- 3.4. Quais flores são utilizadas como oferendas?
- 3.5. Para você qual o significado simbólico das flores em pontos cantados?
- 3.6. Dentre os pontos cantados que citam flores, qual é mais marcante para você?
- 3.7. Qual a importância simbólica das flores para as religiões de matrizes africanas?
- 3.8. Para você qual seria a flor mais importante dentro da religião? Por quê?

BLOCO 4: Correlação entre as flores e entidades de Umbanda

- 4.1. Quais flores são utilizadas e indicadas pelos caboclos na Umbanda?
- 4.2. Quando em terra para prestar a caridade, os Pretos-Velhos costumam indicar ervas medicinais para a cura de males. Quais flores medicinais são indicadas pelos Pretos-Velhos?
- 4.3. Quais flores os Boiadeiros costumam indicar para seus consulentes que buscam seus

auxílios na Umbanda?

- 4.4. O povo Cigano é amplamente conhecido por seu estilo de vida livre, amor à natureza e uso mágico-místico de elementos naturais. Quais flores costumam ser usadas pelos Ciganos na Umbanda e quais suas formas de uso?
- 4.5. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Malandros e Malandras na Umbanda?
- 4.6. Quais flores costumam ser oferecidas ou usadas pelos Exus e Pombagiras?
- 4.7. Quais flores são oferecidas ou usadas pela Ibejada na Umbanda?
- 4.8. Quais flores são oferecidas ou usadas pelos Marujos na Umbanda?

BLOCO 5: *Doburù*: as flores de Kavungo

- 5.1. No Candomblé há muitos itans que explicam os fundamentos da religião. Existe alguma história que explique o uso das flores de Kavungo na Umbanda?
- 5.2. Qual a finalidade do *Doburù* na Umbanda?

APÊNDICE D - Ponto cantado em homenagem a Xangô.

Lindas Pedras de Xangô

Beatriz Nascimento

Foi tanta pedra que rolou lá da pedreira,
que eu fui pedir para o pai Xangô me
socorrer.

E com seu brado,
transformou pedras em
flores
para enfeitar o canteiro de *ora yeyê ô*.

E do alto da cachoeira
Oxum chorou ao avistar as belas flores no
jardim e o ronco de uma trovoadas anunciou.
Era um presente dado por seu Alafim.

Kaô kaô meu pai,
mais como é lindo contemplar esse jardim!
Se suas pedras viram flores,
meu pai Xangô, que elas caíam sobre mim.

APÊNDICE E - Ponto cantado em homenagem a Iansã, apresentado no evento cultural “XVI Atabaque de Ouro”

Iansã Menina, Dona da Luz Divina
Beatriz Nascimento e Bira Rodrigues

Brilhou,
uma luz lá no céu brilhou.
Tempestade, tempo virou.
É ela, é ela!
Ouvi, trovoadas a ecoar.
Muitos raios o céu riscar.
É ela, é ela!
Oh Iansã Menina!
Até me fascina o seu bailar.
Quando Ogum cavaleiro chegou.
o meu corpo arrepiou, deu vontade de chorar.
Xangô, *kabecilê* Xangô!
Na pedreira é protetor,
também parou para vê-la bailar.
Oh! Iansã Menina!
Dona da luz divina.
Leve daqui todo mal.
Lava minha alma,
com tempestade acalma,
clareia com um vendaval.
Clareia ooo, Clareia!
Iansã Menina, clareia o meu caminhar.
Clareia ooo, clareia!
E olha o vento,
deixa o tempo virar.

APÊNDICE F – Ponto cantado ritualístico do ‘Padê de Rosas da Pombagira Menina’**Pombagira Menina***Bira Rodrigues*

Coloque a rosa no chão.

Entregue a flor meu
irmão, ela eleva e não
nega.

Se apegue a sua oração.

Como brilha candeia que a noite clareia a
tremeluzir. Pombagira Menina é luz cristalina a nos
conduzir.

Suficiência no Axé,
experiência de fé.

A vitória não será tardia,
confie na força da moça mulher.

Acredita que ela tão bela princesa na corte da
encruza.

Não despreze o seu “ai” porque ela não trai não caiu não
acusa.

Então, se dá benção é hora,
vá embora e não olhe pra
trás.

Coloque sua flor na esquina
e chame a Menina que o resto ela faz.