



[O MUNDO DAS FOLHAS: NOTA]

SERRA, O. J. T. (Org.) ;
VELOZO, E. (Org.) ;
BANDEIRA, F. (Org.) ;
PACHECO, L. (Org.) .
O Mundo das Folhas.
01. ed. Salvador-Bahia:
Universidade Estadual de
Feira de Santana / Editora
da Universidade Federal
da Bahia, 2002. v. 01.
237 p.

ORDEP JOSÉ TRINDADE SERRA

Livro publicado em 2002 pela Universidade Estadual de Feira de Santana, tendo por organizadores **Ordep Serra, Eudes Velozo, Fábio Bandeira e Leonardo Pacheco**. Contém seis ensaios, além da Introdução assinada pelos organizadores. O estudo intitulado “Um banco de folhas”, escrito por Ordep Serra, Fábio Bandeira e Jussara Dias, traz, além de uma descrição esquemática, a explicação da estrutura do banco de dados sobre a etnobotânica dos candomblés de rito nagô na Bahia que resultou da PESQUISA OSSAIN II, realizada por uma equipe multidisciplinar sob a coordenação de Ordep Serra. Segue-se o estudo de Ordep Serra intitulado “Ossain e seu mundo: a etnofarmacobotânica dos candomblés nagôs da Bahia”. Vem depois o ensaio “A etnofarmacologia dos terreiros nagô-baianos”, de autoria de Eudes Velozo, Maíra M. Barreto, Eleodora Lopes de Jesus e Cinara Vasconcelos da Silva. O ensaio seguinte, um estudo lingüístico intitulado “As folhas e os nomes”, é de autoria de Marina Martinelli. Seguem-se, finalmente, dois estudos de Leonardo Pacheco, intitulados, respectivamente, “Estratégias de obtenção de plantas de uso litúrgico em terreiros de candomblé de Salvador” e “No princípio, o mercado: comércio de plantas para fins medicinais e religiosos na Feira de São Joaquim, Salvador, Bahia”.





NOTA SOBRE O MUNDO DAS FOLHAS

O termo *candomblé* hoje designa uma variedade de ritos (re)criados no Brasil por negros africanos e seus descendentes, no contexto de amplos contactos interétnicos entre grupos de oriundos de diversas partes da África para aqui trazidos, desde logo envolvendo, entre os neobrasileiros, principalmente *crioulos* e negro-mestiços, mas também, em alguma medida, remanescentes de grupos indígenas deste país, e mesmo adeptos brancos, ainda que em muito menor medida (em geral, na condição de clientes de serviços mágico-religiosos). Podem encontrar-se algumas diferenças significativas entre as liturgias e crenças de diversos grupos de culto que hoje se identificam como *candomblé*; por isso, convém desde logo assinalar essa variedade, e esclarecer de que tipo de *candomblé* se falará aqui. Os sacerdotes dos terreiros focalizados na pesquisa em que se baseia este pequeno estudo¹ classificam suas comunidades como “de *nação ketu*”, dizem observar “o ritual *nagô*”, e definem sua prática religiosa como “culto dos

¹ A Pesquisa OSSAIN que se desenvolveu em duas etapas (PROJETO OSSAIN, de 1996 a 1998; PROJETO OSSAIN II, de 1999 a 2000), com financiamento do Fundo Nacional do Meio Ambiente, através de um convênio entre este órgão e a Universidade Federal da Bahia, com interveniência da Fundação de Apoio à Pesquisa e Extensão – FAPEX. Empenhou-se na execução dos projetos OSSAIN e OSSAIN II uma equipe composta por pesquisadores (professores e alunos) da Universidade Federal da Bahia, ligados ao Instituto de biologia, à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, ao Instituto de Letras e à Faculdade de Farmácia da UFBA, acrescida de peritos consultores (em botânica, etnobiologia, informática, lingüística) e de especialistas tradicionais do *candomblé*: sacerdotes de reconhecida autoridade, peritos nas “artes de *ossain*”. Estes sacerdotes tiveram o status de consultores dos Projetos em questão, integrando-se assim ao Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Etnocientíficas da UFBA, criado em 1980, e que veio a fundir-se, no ano de 2000, com equipes oriundas do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, formando o Grupo de Pesquisas Encruzilhada dos Saberes, coordenado, então, pelo Professor Dr. Carlos Caroso. A Pesquisa OSSAIN foi pioneira em termos da constituição de uma equipe interdisciplinar que incorporou em seus quadros peritos em um conhecimento tradicional. Tanto o PROJETO OSSAIN como o PROJETO OSSAIN II foram desenvolvidos sob a coordenação geral do antropólogo Prof. Dr. Ordep Serra. O Prof. Dr. Eudes Vellozo foi responsável pela coordenação da área de farmacologia; a Profa. Lenise Guedes coordenou a área de botânica. Os especialistas tradicionais que integraram as equipes mobilizadas nestes dois projetos vêm a ser sacerdotes de alguns dos mais conhecidos terreiros baianos do rito *ketu*: o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Ilê Axé Opô Afonjá, o Pilão de Prata, o Ilê Obá Nijó Omi, onde a pesquisa se concentrou. Os principais resultados da pesquisa em apreço encontram-se sumarizados no livro *O Mundo das Folhas* (Serra et alii, 2002). Mas um de seus produtos mais significativos foram a criação de um banco de dados sobre as folhas do *candomblé* (O BD JESSA) e o projeto, ainda não realizado, de um Jardim Etnobotânico de Salvador. A Universidade Federal da Bahia e a Prefeitura Municipal do Salvador estudam um convênio para a execução deste projeto.



orixás e dos antepassados”. Nessa forma de candomblé, verifica-se forte ponderação de elementos das culturas religiosas de povos da costa ocidental africana (a antiga “Costa dos Escravos”), falantes de ioruba e de línguas fon. Prevalece nos terreiros em questão a “tradição nagô”, a que explicitamente aderem os seus membros, mas sua liturgia envolve também muitos elementos da tradição *jeje* e de outras. *Nagô* é o etnônimo genérico mais usualmente aplicado no Brasil aos iorubas e descendentes; *Ketu* vem a ser o nome de uma cidade iorubana (hoje território da República do Benin) donde foram trazidos muitos escravos para cá. Tornando substantivo comum no coloquial dos terreiros, o termo *ketu* corresponde, hoje, em nosso país, a uma denominação ritual: identifica uma “nação de candomblé”;² todavia, embora no campo pesquisado se use esse etnônimo basicamente como um classificador litúrgico, há uma clara percepção do seu significado histórico, étnico: os membros dos grupos de culto em questão afirmam que sua tradição religiosa é “africana”, que os fundadores de seus templos “eram gente de Ketu, pessoal nagô”. Identificam-se como “Ara Ketu” (Povo de Ketu) e explicam que “de Ketu vieram os antepassados”... Interpretam, porém, em termos místicos (antes que “genéticos”) sua ligação com esses ancestrais, a quem atribuem o *fundamento* do rito que praticam — um rito voltado **principalmente** para os orixás.

O termo *orixá* deriva do ioruba *orisa*; designa divindades concebidas como capazes de manifestar-se no mundo da natureza e de apresentar-se à sociedade humana, embora tenham sede num domínio transcendente. Além dos orixás, outros seres excelsos também cultuados nos candomblés da Bahia (nas Casas *ketu* inclusive) são os *caboclos*, considerados os *donos da terra* (do Brasil): uma categoria muito especial de antepassados, semi-divinos.

O candomblé vem a ser um culto entusiástico: nele se estima que através do transe e da possessão, certos iniciados encarnam os espíritos invocados. Estes são também propiciados com sacrifícios e oferendas diversas e podem ainda comunicar-se com os humanos através do código ritual de um jogo divinatório: o *jogo dos búzios*, chamado também de Ifá (ou “arte de Ifá”), pelo teônimo do deus considerado seu instituidor.

De acordo com a teologia do candomblé nagô, há um Deus supremo transcendente ao universo (*Olorun, Olodumarê*), Criador e Provedor de todas as formas de existência. Olorun dispensa o *axé*, ou seja, a força vital que mantém e renova a criação, mas a transmite através dos *orixás*, suas criaturas divinas. O universo nagô comporta duas dimensões opostas, chamadas de *orun* e *ayê*. O *orun* é o domínio do eterno: *Olorun* significa “Senhor do *orun*”. Aí têm sede os *orixás* e se encontram os arquétipos de tudo quanto existe. O *ayê* vem a ser o mundo físico, onde se acham os seres vivos. Dizem vários mitos que *Olorun* delegou a seu filho *Oxalá* (*Orixalá*, “o grande orixá”), a criação da terra (do mundo físico) que entregou a seus cuidados. Fala-se também de uma divisão do cosmo em **nove espaços** que o poder de *Orixalá* intercomunica e afirma-se que os *Orixás* (filhos de *Oxalá*) se distribuem, no *orun*, em domínios diferentes: a distinção de *orixá funfun* e *eborá* implica numa repartição cósmica, que recorta aquela dimensão do universo. Nas representações mítico-rituais, essa repartição cifra-se em termos de uma oposição *direita x esquerda*, ou *alto x baixo*.

Destaca-se no conjunto dos divinos *Exu*, considerado freqüentemente “o primeiro nascido”: o primogênito de *Oxalá* ou até, segundo algumas tradições, primeira criatura de Olorun; embora reconhecido como um orixá, ele é também oposto aos

² *Nação* de candomblé corresponde a uma classificação étnico-religiosa: os adeptos do candomblé se dividem por diferentes “nações”, como a *ketu*, a *jeje*, a *ijexá*, a *angola* etc. O nome nação identifica, pois, uma liturgia.



demais por sua acentuada singularidade. Mitos ainda correntes na Bahia lhe atribuem um papel importante na criação. Nesses mitos, Exu opera como um transformador/perturbador, introdutor da crise, do movimento, da mudança, no cosmo ordenado por Oxalá. Não obstante a fama demoníaca que chegou a ter em muitos terreiros (e nos meios populares em geral), nas comunidades focalizadas na pesquisa a que se reporta o presente estudo Exu é considerado um “santo verdadeiro, que nem os outros”. Ainda assim, destaca-se entre os divinos: recebe culto à parte, antes dos demais, e lhes serve de mensageiro, movendo-se por todo o universo.

Uma fórmula não raro empregada para descrever o culto do candomblé por seus adeptos reza que este consiste em “rogar aos pés do Orixá, de Exu, de Egun”. *Egun* é o nome dado aos finados: uma pessoa falecida torna-se *egun*; no entanto, como acontece na fórmula citada, o termo pode igualmente indicar o coletivo, o conjunto dos mortos. Nas Casas de *ketu* pesquisadas, os mortos, assim como os orixás, também são chamados de *arà orun* (“povo do *orun*”, “habitantes do *orun*”)... Contudo, distinguem-se enfaticamente os *eguns* dos divinos: uns e outros compõem, por assim dizer, sociedades distintas, embora relacionadas. A rigor, o culto do candomblé (de rito nagô, da *nação ketu*) divide-se em duas esferas, conforme se dirija **aos orixás** ou **aos mortos**.³ Diz-se aí também que assim como os orixás estão acima dos *eguns*, Deus está acima dos orixás. *Olorun* é o pai de *Oxalá*, porém não se confunde com ele.

Representações de *Oxalá*, o demiurgo da criação, “pai de todos os orixás”, são, ao mesmo tempo, símbolo do universo que ele rege: céu e terra, masculino e feminino são reunidos na imagem das travessas ou metades de cabaça superpostas que o representam (como um todo dividido e recomposto). *Oxalá* é visto em muitos mitos como tendo dois aspectos ou duas naturezas: é ao mesmo tempo masculino e feminino, velho e moço.

Também o senhor da adivinhação, *Ifá*, tem no arranjo dos instrumentos oraculares que o representam um símbolo de alcance cósmico. E conforme mostrei em outros estudos (SERRA *et alii*, 2000) o divino senhor das folhas, *Ossain*, representa o cosmo na esfera vegetal, configura a imagem do cosmo em feição vegetal.

Embora os orixás sejam considerados inumeráveis, o cânon da liturgia básica (o *xirê*) relaciona dezesseis: *Oxalá*, *Iemanjá*, *Nanã*, *Obaluaiê*, *Oxumaré*, *Xangô*, *Oiá*, *Obá*, *Oxum*, *Oxossi*, *Logunedé*, *Ogum*, *Euá*, *Ibeji*, *Iroko*, *Ossain*. Cada um deles possui as **suas folhas**; *Ossain* é dono **de todas**. A esses dezesseis orixás se soma Exu, propiciado à parte, nos “ritos prioritários”. Costuma-se ainda dizer que além dos (outros) orixás e de Exu, os *eguns* também têm suas *folhas*.

...

A prática do candomblé corresponde, em grande medida, ao que os gregos antigos, na sua linguagem religiosa, chamavam de *terapia*: um serviço divino, um culto, e, simultaneamente, um procedimento ritual voltado para a preservação/restauração do bem estar dos humanos, de sua saúde e boa disposição.

Integra o corpus terapêutico do candomblé uma liturgia das *folhas*: itens vegetais que funcionam como elementos de um código sacramental e como fármacos. As folhas são, de longe, as partes dos vegetais mais empregadas no candomblé, em ritos

³ Distinguem-se, pois, dois tipos básicos de organização religiosa, no horizonte do *candomblé nagô*: há *terreiros lessé orixá* (a maioria absoluta) e *terreiros lessé egun* (bem poucos). Mesmo nos *terreiros lessé orixá*, os *egun* (os finados) são cultuados, embora em segundo plano, em propiciações que devem realizar-se de forma discreta, à parte da liturgia dos *Orixás*.



diversos, e particularmente em operações de cura, em terapias. Mas convém notar que *folha* é também um termo genérico no dialeto dos terreiros: mesmo raízes, sementes e cascas de troncos (e até plantas como um todo) podem ser chamados coletivamente de *folhas*, sempre que esses itens vegetais têm um emprego litúrgico ou terapêutico que se distingue bem do uso alimentar, em ritos diversos. (Ainda que algumas *folhas* possam ser ingeridas sob a forma de poção, dá-se que elas não são pensadas, nessas circunstâncias, como nutrientes, mas como “remédios” ou “encantos”). Idealmente, esses itens são obtidos através de uma coleta especialmente feita, em condições que a liturgia prescreve.

Vegetais cultivados, submetidos a preparo culinário, são objeto de oferendas alimentares feitas aos orixás e antepassados; mas quando se fala em *folhas* pensa-se, em princípio, em plantas não cultivadas — e não submetidas a operações culinárias. Elas podem sofrer preparos especiais; podem, como se diz nos terreiros, integrar “preparados”; porém esse preparo se distingue com clareza da ação de cozinha (comum ou ritual). E se é fato que algumas *folhas* podem ser empregadas culinariamente (como temperos, por exemplo), quando isto acontece elas já não são categorizadas como *folhas*.

Acontece hoje o cultivo, nos terreiros e adjacências, de *folhas* que outrora eram coletadas “no mato”, mas se tornaram dificilmente acessíveis; ocorre também a aquisição de algumas *folhas* em mãos de agricultores especializados (PACHECO, 2002). Essas adaptações foram tornadas inevitáveis por circunstâncias limitadoras e apenas são aceitas “porque não tem outro jeito”. O ideal da coleta das *folhas* por sacerdotes das Casas interessadas teve de ser, em grande medida, abandonado, ou limitado a liturgias mais “críticas”⁴ na maioria dos candomblés do perímetro urbano de Salvador, por força das dificuldades de acesso a áreas verdes onde elas se mostrem encontráveis em abundância. Isso motivou a crescente demanda de tais itens em mercados e feiras populares (em São Joaquim e nas Sete Portas, por exemplo); há erveiros especializados neste fornecimento.⁵

⁴ Segundo explica o citado Pacheco (p. 197), “Essas coletas, originalmente, eram realizadas nas matas e veredas, nas proximidades de cursos d’água, em trechos de vegetação inculta que abundavam no entorno dos terreiros. No entanto, com a expansão imobiliária e o crescimento desordenado do centro de Salvador, realizado com grande sacrifício de áreas verdes, os candomblés viram esses espaços ser progressivamente desestruturados para dar lugar a grandes massas de edificações.” Isso criou dificuldades sérias. Mas segundo os sacerdotes do candomblé os ritos da coleta são decisivos, e sua não realização pode ser muito prejudicial ao êxito das operações religiosas e terapêuticas. Um *banho de folhas* pode ser inútil se as normas da coleta não forem obedecidas. Para viabilizá-lo de acordo com o cânon, é preciso seguir um procedimento que assim descrevi em outro estudo (SERRA, 1991): “Numa hora apropriada, um iniciado, ou um grupo de iniciados, dirige-se ao mato, onde realiza a coleta das folhas requeridas, não sem primeiro ‘pedir licença’ através dos cânticos e orações convenientes. Feito isso, já no terreiro... pessoas para isso religiosamente capacitadas maceram as folhas com os meios e a forma que o preceito estabelece, ajuntando-lhe água consagrada... A loção é em seguida guardada com cuidado, para que seja usada no momento oportuno, da forma prescrita: assim terá sua eficácia religiosa e terapêutica assegurada, aos olhos da comunidade de culto. [...] Suponhamos que um profano obtenha as informações necessárias para a identificação das *folhas* adequadas, depois as recolha e macere, preparando igual loção, mas sem observar os preceitos relativos ao tempo e à forma da coleta, sem cantos e jaculatórias; imaginemos que, depois, em hora por si mesmo arbitrada, ele se banhe a seu capricho com o preparado... O efeito deste será nulo, aos olhos do crente, para quem a loção assim obtida não funciona como a que se prepara a preceito com os mesmos materiais...”

⁵ A propósito dos erveiros que trabalham, em Salvador, em feiras, mercados populares e postos de venda diversos, ver Almeida, 1995. Sobre este comércio na Feira de São Joaquim e no Mercado das Sete Portas, ver Gomes, 1997, e Tavares de Almeida, 1997.



...

Quem estuda a etnobotânica nagô, vê-se logo confrontado com uma espécie de “modelo ideal” que distribui de forma ordenada, simétrica, os elementos do universo das plantas. Os especialistas dos *terreiros* estão conscientes do fato de que este modelo não corresponde a uma simples **descrição** de dados empíricos verificáveis no mundo vegetal — mundo que eles não consideram plenamente conhecido. Acreditam que podem mapeá-lo com as categorias de que dispõem, mas afirmam que elas se aplicam, exemplar e prioritariamente, a um determinado repertório, que destacam e exploram sistematicamente na prática ritual / terapêutica. ⁶ Os pontos de referência que tomam para a construção de seu sistema estão dados numa **liturgia**, a saber, o *ewe jokô*, ritual que envolve um pequeno conjunto, bem definido, de *folhas* manipuladas como símbolos religiosos de amplo alcance. Reconhecem os peritos dos terreiros que essa liturgia pode variar — em alguma medida — “até de uma *Casa* para outra” —; mas, como sustentam, sua estrutura básica mantém-se constante. Ela estabelece valores que determinam funções (religiosas e terapêuticas), segundo correspondências postuladas entre as *folhas* utilizadas e orixás a que se adscvem.

No sistema etnobotânico dos terreiros, os vegetais são caracterizados segundo os efeitos que produzem quando utilizados na condição de símbolos e fármacos. Por outras palavras, através da atribuição das *folhas* a divindades, ⁷ essa classificação superpõe uma representação cosmológica a uma percepção das características específicas dos itens em apreço, levando em conta, de um modo decisivo, a eficácia de sua ação sobre os humanos. A “ciência das *folhas*” — a *arte* ou *ciência de Ossain* — resulta, assim, uma **etnofarmacobotânica**. *Ossain* (ou *Ossanha*) o divino *medicine-man*, é cultuado como patrono e instituidor da *arte* a que dá nome, e considerado Senhor do mundo vegetal. ⁸ Em consonância com tal tradição, falarei aqui de “sistema de Ossain” para referir-me ao modelo cosmológico e litúrgico que o ordenamento das *folhas* descreve.

...

Segundo mostrei em outros ensaios, a organização “do sistema de *Ossain*” tem o mesmo arranjo lógico que articula o sistema oracular “de *Ifá*” e o discurso mítico da cosmogonia iorubana. Não me alongarei aqui na sua análise; vou fazer apenas uma referência breve à estrutura dessa taxinomia das *folhas*, a que dediquei alguns estudos (SERRA, 1999. SERRA *et alii*, 2000; SERRA *et alii*, 2002). Como expliquei nos referidos trabalhos, quando se considera superficialmente a cosmologia nagô, o primeiro dado que salta à vista é uma organização dual. A oposição contrapolar de campos e sua replicação (em arranjos quadrúpicos etc.) vêm a ser procedimentos fundamentais na gramática do sistema, nos mitos cosmogônicos e no discurso da mântica; porém um estudo mais detido desses arranjos logo manifesta que aí os arranjos diádicos

⁶ Muitas vezes, os *babalossain* e equivalentes empenham-se na busca de uma ampliação do seu repertório: ao contrário do que muitos imaginam, os especialistas tradicionais também pesquisam.

⁷ Cf. a propósito Serra, 1996: 203: “... as nomenclaturas divinas funcionam como indicadores de campos simbólicos que fazem convergir, como uma espécie de referência básica que permite o engate de codificações variadas. ... pode-se dizer que o panteon nagô é um código cuja operação se efetua mediante mapeamentos sócio-cosmológicos, isto é, um mapa de mapas...”

⁸ A propósito do emprego das *folhas* no candomblé, veja-se Barros, 1993. Cf. também Camargo, 1998 e Verger, 1967 e 1995.



encobrem outros, em tríades. Nos enunciados teo-cosmológicos da religião nagô, um conjunto representado por um binário pode exigir a operação lógica de **três** campos de representação. Assim, no *Weltbild* que é a imagem divina do *Grande Orixá*, a oposição de *orun* e *aye* e de *céu* x *terra* se “recapitulam”, cifrando-se na complementaridade do par *Obatalá* - *Odua* (ou *Odudua*); porém este recorte se confronta de imediato com a unidade que o transcende: a saber, *Oxalá*, que engloba essas metades. Por outro lado, embora o universo seja descrito como tendo duas “dimensões” opostas, também é comum a referência mítico-ritual a sua divisão em **nove** domínios. Não há contradição efetiva entre essa representação e os esquemas que recorrem a divisão binária (simples ou quadripartite) do mundo: a enéade é uma forma lógica de articulação de um esquema diádico com um arranjo triádico, na base de uma composição 4 – 1 – 4, que conforma uma figura bem conhecida do *Weltbild* nagô.

Tanto quanto a enéade, o arranjo de um conjunto de sete elementos (que tem a mesma aplicação cosmológica) permite uma combinação do diádico com a tríade: viabiliza um modelo em que dois conjuntos de três elementos se revelam simétricos, distribuídos desde o eixo de um conjunto unitário. A díade é assim realizada no segundo nível da configuração, e de um modo que torna necessária a remissão a uma unidade. É evidente que assim se sugere uma divisão progressiva em pares, no esquema de um alinhamento descendente, “em árvore” — uma configuração muito adequada para os arranjos taxionômicos. Ora, na cosmologia nagô, figuram de modo alternativo, e são passíveis de combinar-se, dois esquemas: o modelo que comporta uma divisão em nove (espaços, elementos, domínios cósmicos) e o que implica divisão em sete. Isso mesmo ocorre no sistema etnobotânico que se reporta a essa cosmologia: o cânon do *ewê jokô*, na sua “célula mínima”, compreende **sete folhas** (e os ritos correspondentes); na sua forma expandida, tem **dezesesseis folhas**. Este resultado se obtém agregando ao conjunto da referida “célula mínima” mais **nove** itens.

O cânon do *xirê* (da liturgia das festas de candomblé, de seus grandes ritos públicos) envolve a celebração de **dezesesseis** orixás... **mais um** que os precede e fica de fora da ronda sagrada, sendo contemplado antes, nos “ritos prioritários”: **Exu**. No jogo dos búzios, são manipulados **dezesesseis** cauris, **mais um** que não se menciona (embora seja indispensável), e que representa também **Exu**. Na liturgia do *ewê jokô*, são invocados os **dezesesseis** grandes orixás — fica à parte **Exu**, todavia contemplado antes deste ato, nos “ritos prioritários”.⁹ A correspondência entre (1) o padrão que se encontra no rito das *folhas*, (2) o modelo básico da liturgia geral do candomblé, e (3) o *órganon* mântico do Ifá (do jogo de búzios), fica assim evidente. A base comum de todos esses arranjos se encontra numa particular *imago mundi*, numa (mítica) cosmologia. A “farmácia de Ossain” é, pois, cosmo logicamente orientada.

...

⁹ Vários estudiosos da cultura iorubana têm observado que o ioruba sempre destaca o par, associado com os valores da ordem e do equilíbrio; e o faz, muitas vezes, eludindo o ímpar, associado com o desequilíbrio, a liminariedade, a passagem, logo, também com a desordem e a impureza, as contingências perigosas da transformação. Exu é o ímpar por excelência. Sem ele o sistema não funciona, mas ele participa “de fora”.



Os especialistas do *candomblé* explicam a cura com emprego de vegetais dizendo que ela pode ser obtida “pela força do ritual” — ou seja, por obra do poder sagrado mobilizado nos ritos — e também pelo efeito “medicinal” das plantas. Mas em todo e qualquer caso servem-se dos parâmetros mítico-litúrgicos para ordenar seus conhecimentos farmacológicos.

A distinção aludida tem um alcance preciso. Não implica em uma exclusão recíproca dos fatores acusados. Segundo os terapeutas dos terreiros, uma folha pode ser “medicinal” e funcionar como meio de cura independentemente dos ritos; esta sua potência curativa (puramente “química”) é a única mobilizada quando se faz com ela “um remédio comum”. Se usada num tratamento feito no *candomblé*, ela tem *também* um valor “espiritual”.

No repertório dos terreiros, por outro lado, certas folhas são descritas como dotadas de “valor espiritual” — e, portanto, de capacidade curativa — ainda que não sejam “medicinais”.

Os remédios “de farmácia” são reconhecidos eficazes... em muitos casos. Ao comentá-lo, os adeptos da religião dos orixás lembram que, na maioria, esses remédios derivam de *folhas*, de vegetais... Mas ponderam sempre que as drogas “receitadas pelos médicos” não têm eficácia quando o “espiritual” está envolvido. Este é um dos motivos pelos quais, no *candomblé*, um tratamento sempre deve ser precedido de uma consulta ao Ifá, um *jogo de búzios*. O “olhador” poderá concluir que o tratamento deve ser feito no terreiro; mas também poderá dizer que “o caso é de médico” e transferir a um clínico o cuidado do paciente. É possível ainda que aconselhe um duplo tratamento, a ser feito de modo concomitante. Conforme o caso, talvez recomende que **antes** de ir ao médico o sujeito aflito “se prepare” no terreiro — com um *banho de folhas*, por exemplo. Neste caso, a preparação se destina a propiciar a boa sorte, a garantir que o recurso ao clínico seja coroado de êxito.

O *candomblé* nagô atribui às *folhas* utilizadas por seus especialistas uma eficácia que transcende os limites da terapêutica farmacológica biomédica em muitos sentidos: atribui-lhes poderes que as tornam capazes de promover e restaurar a saúde, mas também de reparar infortúnios, de aportar êxitos diversos. Nessa perspectiva, enfermidades e infortúnios outros podem equiparar-se na medida em que causam desconforto **passível de tratamento** — um desconforto que as *folhas* permitem remover.

Mas as folhas podem também causar danos... Têm a eficácia ambígua de fármacos.¹⁰

Na terapêutica dos terreiros, as *folhas* podem ser usadas de modo a produzir seu efeito através de uma **ação direta** — quando o corpo do paciente as absorve (por ingestão ou aplicação, etc.) — ou de modo **indireto** — quando o contacto não leva à sua absorção física e pode até ser dispensado: para que exerçam seu poder sobre o paciente, basta, então a proximidade das *folhas sagradas*. Recomenda-se ter em casa (no quintal, no jardim) plantas que repelem o mal, plantas que transmitem força... Para desfrutar de seus benefícios, porém, não é preciso tocá-las.

O alcance da ação direta das *folhas* sobre o corpo do paciente pode limitar-se a certos órgãos ou ainda ser difuso, afetá-lo como um todo. Neste último caso estão as

¹⁰ A rigor, do ponto de vista do *candomblé*, todas as folhas têm poderes. É limitado, embora extenso, o arsenal do *babalossain*, o repertório regularmente utilizado pelos especialistas dos terreiros; mas o povo do *candomblé* insiste sempre em que “toda *folha* tem *força*, pode ser remédio assim como pode ser veneno, pode ajudar ou pode prejudicar”.



que “limpam o corpo”, ou “purificam a pessoa”, exercendo um efeito catártico e profilático geral.

Também têm este amplo alcance terapêutico as *folhas* às quais se atribui o poder de controlar estados de perturbação que, em si mesmos, não são necessariamente malignos, mas podem, se não forem limitados, causar dano ao sujeito: elas “controlam” o transe, por exemplo, ou limitam crises e distúrbios cuja remoção imediata não seria possível, nem mesmo desejável, visto como a crise assim tratada é considerada uma passagem necessária ao desenvolvimento da pessoa — e benéfica, se controlada.¹¹

Entre as *folhas* que se aplicam de forma direta ao corpo do paciente, muitas têm sua ação relacionada de forma particular a um órgão ou região anatômica, cujo bom funcionamento elas são consideradas capazes de promover ou restaurar, agindo de forma **curativa**.

Algumas dessas *folhas* de aplicação direta são estimadas capazes de estimular faculdades ligadas a determinados órgãos, removendo barreiras que limitam a percepção e a expressão dos não iniciados: são *reveladoras*, pode-se dizer: permitem que se amplie os poderes da visão, da audição, da inteligência... São empregadas em ritos iniciáticos com este sentido.¹²

As folhas que se usam no candomblé como recursos de uma terapia “indireta” são consideradas eficazes em diferentes sentidos. A algumas se atribui poder aversivo: supõe-se que afastam o mal, o infortúnio, a doença, a aflição, impedindo que perturbações atinjam a pessoa; para dizê-lo numa palavra, funcionam como apotropaicos. Outras, segundo se acredita, se conservadas na proximidade do paciente, atraem para ele o bem estar, a saúde e a fortuna, propiciando o(s) orixá(s). Para dizê-lo numa palavra, são “propiciadoras”. Algumas destas, segundo se acredita, têm eficácia “universal”, são benéficas para todos; outras “funcionam mais para certas pessoas, menos para outras, a depender do orixá”.¹³

A proximidade do mato, de grandes árvores, da maioria das plantas, é considerada benéfica para a saúde; porém há plantas tabu, que “ofendem” e com que se deve, em princípio, evitar o contacto: apenas conhecimentos apurados e secretos permitam sua manipulação. Também neste caso pode haver uma variação “conforme o orixá”.

...

As artes de Ossain são muito complexas. Essa farmacobotânica tem um alcance que não se limita ao campo biomédico reconhecido. No sistema em apreço, como já se viu, certas plantas a que se atribui valor apotropaico [que “protegem das influências ruins” — e evitam, **inclusive**, “perturbações da saúde”] podem ser eficazes mesmo não entrando em contacto com o corpo do paciente: previnem o mal mantendo-o à distância. No

¹¹ Estão neste caso as perturbações que eventualmente acompanham a menstruação (em particular a menarca), ou aquelas que se seguem ao parto, e ainda certos “desarranjos que o próprio crescimento pode trazer”, ou que significam “a agitação do corpo quando está saindo da ruindade” [i. e., da doença, ou do estado negativo provocado por alguma “influência maligna”].

¹² Além das folhas “reveladoras” que constam do quadro abaixo há outras, bem mais importantes, de que os nossos consultores do candomblé não quiseram falar. Existem também *folhas* (muitas, por sinal) que, embora não afetem a percepção e a expressão (como as “reveladoras”) multiplicam ou incrementam outras potencialidades: “dão força”, “aumentam a potência [sexual]”, “puxam o sangue” (corrigem amenorréia) etc.

¹³ Explicação do Venerável Elemaxó do Engenho Velho, Antônio Agnelo Pereira, já falecido.



entanto, **algumas folhas** que funcionam deste modo **também** servem como meios de purificação, em ritos nos quais o paciente se expõe a seu contacto.

Além disso, de acordo com o povo-de-santo, há *folhas* que, devidamente manipuladas, desobstruem, por assim dizer, o fluxo da boa sorte e da saúde; elas removem impedimentos (diagnosticados através do jogo divinatório ou dos recados de um orixá) que “empatam a vida”. Assim desembaraçam, desimpedem, “abrem o caminho” para que aconteça o êxito desejado — a cura, por exemplo — embora não sejam em si mesmo *curativas*.

A purificação ou “limpeza do corpo” pode ser alcançada com recurso às *folhas*, mas de diferentes modos. Por exemplo, uma loção com que o paciente deve banhar-se — um *banho de folhas* — pode ser o veículo da catarse, assim como pode sê-lo o simples gesto de passar pelo corpo ramos viçosos dos vegetais indicados — operação esta realizada junto com uma *reza*: uma prece ou canto apropriado.¹⁴

São muitas as propriedades **curativas** atribuídas às *folhas* pelo *povo-de-santo*. Seus peritos chamam de “curativo” o que é capaz de fazer cessar, ou aliviar, uma enfermidade (ou o sofrimento de um enfermo), de reparar uma lesão, ou atenuá-la; em suma, é curativo o que faz restabelecer a saúde anulando um distúrbio, “trazendo de volta” o estado positivo que se perdeu. Distingue-se, porém, a *folha de cura* da que serve tão só “para a limpeza do corpo”. Esta “limpeza” é uma pré-condição da cura e as folhas que o viabilizam geralmente **não** são chamadas de “curativas”.

Os médicos do candomblé distinguem também o efeito *curativo* do “fortificante”, ainda que, com freqüência, reconheçam no mesmo item ambas as propriedades. A distinção não é fácil de captar à primeira vista. “Fraqueza” parece ser uma categoria nosológica do candomblé, um estado que tem expressão tanto física quanto espiritual; folhas “curativas” se aplicam a corrigir este estado, interpretado como uma verdadeira enfermidade. “Ter fraqueza” significa sofrer de uma condição enferma que debilita progressivamente. Já “estar fraco” significa achar-se debilitado e vulnerável, coisa que também afeta a sorte e **pode atrair** a doença.

Curar a fraqueza sempre é fortificar; mas note-se que a expressão “fortificante” também se aplica (e mais constantemente) a *folhas* (ou alimentos sagrados, ricos de *axé*) dadas a pessoas **sadias**, cuja capacidade (física, intelectual, espiritual) não se acha comprometida, porém se deseja incrementar.

Algumas deficiências são curadas por *folhas* que, como diz o povo-de-santo, “provocam” o corpo, ou seja, excitam-no de modo a que ele “responda” superando a inibição de certas capacidades: remédios de *folhas* podem fazer “soltar o leite” de uma mulher que tem dificuldades na lactação, ou curar a frigidez e a impotência sexual.

Por fim, há *folhas* que têm a capacidade de induzir estados extraordinários, constituem “remédios” de efeito psicodélico. *Folhas* podem “quebrar a consciência” abrindo caminho ao transe; também podem suscitar ou ampliar a *vidência* e fazer superar limitações associadas ao próprio êxtase místico. Há, por exemplo, as que “abrem a fala”, permitindo ao recém-iniciado extático reconquistar a palavra, ainda imerso no transe. (O conhecimento desses itens é resguardado por forte tabu, que a pesquisa aqui evocada respeitou).

¹⁴ Mas a expressão “limpeza do corpo” também se usa para significar uma purificação interna, obtida através da ingestão de poções preparadas com as *folhas* que manifestam, assim, um poder purgativo, depurativo. E a depender dos ingredientes da loção, o *banho de folhas* também pode produzir outros resultados, inclusive propriamente *curativos* (no sentido que adiante se especificará).



...

Efeitos curativos das folhas foram verificados em testes farmacognósticos que apontaram um alto índice de concordância com as informações dos especialistas dos terreiros no tocante a indicações terapêuticas (Veloza *et alii*, 2002). Em diversos pronunciamentos, o farmacólogo Eudes Veloza, da Universidade Federal da Bahia, manifestou seu respeito pelos conhecimentos dos *babalossain* com quem trabalhou, e que considerou verdadeiros peritos. Não deixou de observar que, além de valer-se da eficácia química de princípios ativos detectáveis em muitos itens do seu repertório, os *babalossain* com certeza alcançam êxito em muitas de suas terapias em virtude da “eficácia simbólica” de seus ritos.

Como aqui já se viu, os próprios especialistas do candomblé reconhecem que a cura com emprego das *folhas* pode ser obtida “pela força do ritual” e não apenas (ou não fundamentalmente), em função de propriedades medicinais das plantas em apreço.

Para o farmacólogo, o tratamento “simbólico” e o que se efetiva quando o item é aplicado ao corpo e absorvido no metabolismo humano resultam de dois processos diferentes, entre os quais não há ligação, ou correlação. Para o *babalossain*, os dois se correlacionam de forma necessária.

...

Do ponto de vista do candomblé, todas as plantas têm (algum) poder. Em princípio, como me disse um ogan, cabe mesmo supor que todas têm alguma “propriedade medicinal”, embora umas as possuam em maior grau que as outras (e relativamente se conheça o “valor” de poucas). Mas dá-se que elas têm diferentes modos de atuação: “umas funcionam de um jeito, outras de outro... cada qual com seu capricho”.

O repertório de que o *babalossain*¹⁵ se vale é o que lhe foi legado pela “tradição do orixá”: abrange um conjunto de plantas cuja eficácia e manejo os peritos dos terreiros aprendem a conhecer. Dentre essas plantas, dizem eles, as que atuam de modo direto e “espontâneo” ao ser absorvidas pelo corpo humano “procedem” de maneira controlável por quaisquer pessoas que “estudem com carinho a natureza”; outras, porém, conforme presume o *povo-de-santo*, só se tornam eficazes com emprego das *artes de Ossain*: artes místicas, que envolvem o conjuro e o trabalho ritual.

Convém advertir: mesmo as plantas do repertório do candomblé que têm virtudes medicinais bem reconhecíveis, efeitos, por assim dizer, “espontâneos”, agindo imediatamente no corpo, mesmo essas que “todo o mundo é capaz de apontar e qualquer um faz de remédio”, na prática médica dos terreiros passam por alguma forma de manejo ritual. É isso que, em última análise, garante seu “controle” e seu [pleno] “aproveitamento”.

O **poder** da planta, reconhecível quer “na sua química”, quer no seu “encanto” (isto é, na sua capacidade de evocar e convocar, produzindo efeitos pela intervenção dos divinos), corresponde a uma manifestação do *axé*.

¹⁵ O título de *babalossain* é dado ao sacerdote do candomblé que tem a principal responsabilidade na obtenção, preparo e manipulação das folhas para os rituais. É um verdadeiro perito etnobotânico credenciado. Este título existe em dois dos terreiros pesquisados no Projeto OSSAIN. Em outros terreiros, a função de *babalossain* é acumulada pelos dirigentes (*ialorixá* ou *babalorixá*) ou por hierarcas de alta posição.



O *axé* é concebido como uma força genesíaca, que mantém os seres na existência e a revigora, viabilizando as transformações que lhes permitem durar; emana de Deus e está presente na natureza de diversas formas. Pode acumular-se e perder-se. Gasta-se e se recupera. Ganhá-lo implica sempre numa obrigação de o retribuir. É “energia”, alimento do ser. Concentra-se em alguns entes de um modo especial, mas obtê-lo nas fontes da natureza exige “preparo” e empenho. Sua versatilidade o torna ambíguo. Reconhecer-lhe a concentração nas plantas, em que assume diversas formas, e torná-lo operativo (assimilável, transmissível, controlável) é parte essencial da *ciência das folhas*. Mas esse reconhecimento exige um trabalho de interpretação: identificar uma planta não é apenas situá-la entre outros vegetais, numa classificação simplesmente botânica; é entender o *sentido* que ela tem, o *encanto* latente na sua “natureza” (na sua idiossincrasia). Este sentido se esclarece ao discernir a relação da *folha* com os eternos (fundamentalmente, com os orixás da grande liturgia, mas também, segundo alternativas previstas no sistema, com o domínio dos mortos, ou com o divino transeunte, Exu): assim se reconhece o “lugar” que lhe corresponde na dinâmica do mundo, na ordem do cosmo. Trata-se, enfim, de saber o que a *folha* significa, e dominar sua “lógica”, o poder que ela tem **enquanto signo**.

Muitas vezes fiquei impressionado com o vocabulário afetivo empregado pelos peritos dos terreiros ao falar das plantas. Como me disse um velho mestre do candomblé, “cada *folha* tem sua personalidade, que não se pode contrariar”. Segundo ele, “a química já dá o sinal, aponta a inclinação que ela tem, o temperamento”... Porém a revelação mais completa da natureza da planta — como sempre acrescentava este venerável Elemaxó — dá-se no rito: “é no ritual que a *folha* mostra sua verdadeira força”.

Outro ogan me afirmou que para trabalhar com as *folhas*, é preciso conhecê-las o “tom”:

Cada folha tem seu tom. Quem sabe lidar com elas, não destoa.

Não é essa uma metáfora gratuita. Dá-se que no rito do candomblé, em momentos decisivos, as folhas sofrem um tratamento musical, se musicalizam: *cantar as folhas* é uma operação que precede as grandes festas de orixá, que sem isso não podem realizar-se.

Folhas significam, operam como signos na liturgia. O *babalossain* tem de ficar atento ao que a *folha* **diz**; tem de capacitar-se a falar **com elas**, e **através delas**. No próprio momento da coleta, convém conhecer fórmulas cuja recitação adequada pode tornar-se indispensável à segurança do buscador, e à eficácia do rito. Às vezes, a *folha* não se deixa levar senão pelo cântico. E quem entra no mato para este fim, se não souber rezas apropriadas, pode ver-se literalmente perdido, enganado pelo mistério das plantas: negativamente encantado.

Achar as *folhas* exige conhecê-las, saber seus nomes, e decliná-los corretamente... Mas isso vai muito além de um domínio da taxionomia, da nomenclatura. Conforme explica Marina Martinelli (2002:181),

Ossain, o orixá das folhas, é um orixá que nomina, e as coisas só passam a existir a partir do momento em que têm nome. O nome delas dirá — ditará — sua função, sua conveniência, seu comportamento.



Em uma nota explicativa, nessa mesma altura (cf. *ibidem*, nota 1), ela cita Juana Elbein dos Santos (1986:47):

“No ciclo de iniciação da noviça, um dos ritos de fundamento é o de ‘abrir a fala’, que consiste em colocar um àse especial na boca e sobre a língua da iyàwo, que permitirá à voz do òrìsà se manifestar durante a possessão...”

Lembra em seguida Marina Martinelli que este rito de “abrir a fala” está relacionado com Ossain:

É Ossain quem faz ‘abrir a fala’ e também ao poder de suas folhas se atribui a capacidade que assume o orixá de um noviço de identificar-se, declarando seu próprio nome. Como diz o povo do candomblé, é graças a Ossain que ‘a iaô dá o nome’, ou seja, ganha o nome ritual que a identificará como pessoa sagrada, simultaneamente ‘individualizando’ o orixá encarnado, tal como ele aparece na epifania do corpo devoto.

Mais adiante, esclarece ainda a referida autora (2002: 182):

A relação entre nome e folha será melhor compreendida se fizermos uma leitura atenta de um mito de Ossain... A bela história segundo a qual a senhora dos ventos, Oiá, agitando suas vestes numa dança forte, dispersou as folhas do deus, que as mantinha guardadas em uma cabaça, e assim permitiu aos demais orixás apropriar-se de algumas. Há pouco, eu lembrei: o orixá das folhas é o orixá que nomina. Porque? Porque a folha é como a palavra. Mas no silêncio e na inércia do continente que as aprisiona (a cabeça... a cabaça), falta-lhes ainda o sentido. O nome é o sentido que se realiza, o som com intenção e destino. No mito, as folhas se espalham pelo ar e então cada orixá apropria-se de uma e outra, de um conjunto delas; assim, as folhas passam a ter características similares à forma e ao comportamento daqueles que as pegam. Assim como as palavras, não? Elas espalham-se também pelo vento... E as coisas passam a ter sentido no momento em que ganham um nome, em que um nome as “individualiza”. Mas isto também significa que as palavras se enchem de destino.

Ossain perdeu apenas **a posse exclusiva de todas** as *folhas*. Pois continuou a ser reconhecido como senhor delas — **de todas...** Inclusive das que **comparte** com os outros orixás. O mito evocado por Marina Martinelli explica que algumas o vento não dispersou, permaneceram na cabaça do mago. Pode-se dizer que assim certas folhas se tornaram **especialmente** suas... A oposição entre estas e as outras identificou-as com o deus que é senhor de todas.

O discurso mítico bem parece, neste caso, descrever o universo das *folhas* feito uma linguagem, onde a diácrise dos signos a rigor os constitui, torna-os operativos enquanto tais.

Na referida história, Oiá opõe a Ossain o vento dispersor; mas em outros mitos, o próprio Ossain (diretamente, ou ainda de forma indireta, através de seu servidor Aroni) é associado com o redemoinho que espalha as folhas (Cf. Verger, 1999; ver também Ellis, 1894).

Na lógica do candomblé, não é possível falar das *folhas* — e de Ossain, portanto — sem fazer referência a um conjunto teológico, a uma teoria de orixás em que ele aparece de forma superabundante: está representado **pelo conjunto dos vegetais e por uma parcela deste** (no *ewê jokô*, por uma *folha* singular).



Ossain está nos dois “momentos” do processo que o mito descreve, processo que, como indica Marina Martinelli, evoca a significação, o jogo da linguagem representado pela peripécia verde: está no momento da silenciosa concentração e também no espalhar-se do gesto liberador (que, na história lembrada acima, a bela dançarina protagoniza); ou seja, opera também no momento em que as línguas voláteis passam efetivamente a *falar*, em que as plantas ganham seu destino: quando elas tomam seu sentido dos divinos que as recolhem.

Ossain tem a ver com a ocultação e a revelação. É músico e sedutor. Um pássaro o representa, e igualmente lhe corresponde o vento que enreda, alucinando as línguas errantes da folhagem: é sua manifestação o redemoinho enovelado, o ar que se arvora, o sopro dançarino. Ele compreende a escuridão taciturna, o silêncio da cabaça mística e o vôo que desfolha, o tumulto multívoco e ofuscante: nos extremos, o deus ultrapassa, em pura música, o campo da linguagem que institui. Seu canto perigoso celebra o êxtase e aporta a embriaguez do mundo selvagem. Melífluo na voz e no dom, ele confirma e ilude.

(Segundo um mito, o próprio Senhor das Florestas ficou fascinado, bêbado, seduzido pelas poções do Feiticeiro, pela doce malícia do mel. Ossain o aprisionou na mata imensa...).

Ao Mestre das Folhas, não há quem lhe escape. Ninguém resiste quando brotam do ermo, florescentes, suas melodias fatais. Rico de bênçãos e venenos, Ossain é mestre de uma técnica curativa que envolve a cuidadosa manipulação das plantas sábias, dos filtros sumarentos. Mas ao mesmo tempo ele requer de seus discípulos um exercício de poesia: um jogo melodioso de palavras vivas que o deus feiticeiro anima, verídico e volátil. Pois sua ciência é canora: sua viçosa medicina é toda de encantos.



Bibliografia

ALMEIDA, M. Z. de & PRATA, E. M. “Levantamento da flora medicinal comercializada na Cidade do Salvador, Bahia”. Salvador: Laboratório de Produtos Naturais da Escola de Farmácia da UFBA, 1990. Mimeo.

BARROS, J. F. P. de. O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação dos Vegetais no Candomblé Jeje-Nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 1993.

CAMARGO, M.T.L.A., Plantas Medicinais de Rituais Afro-Brasileiros - Estudo Etnofarmacobotânico. São Paulo: Ed. Ícone, 1998.

MARTINELLI, M. “As Folhas e os Nomes”. In: SERRA, O. *et alii*. O Mundo das Folhas. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. p. 179-191.

PACHECO, L. “Estratégias de obtenção de plantas de uso litúrgico em terreiros de candomblé de Salvador.” In: SERRA, O. *et alii*. O Mundo das Folhas. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. p. 179-191. p. 211-221.

SERRA, O. “Que é Monumento?” O Simbolismo da Cultura. Salvador: EDUFBA, 1991.

_____. “A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e Estrutura Básica do Arranjo Taxionômico”. In: BACELAR, J. & CAROSO, C. Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. *et alii*. “Farmácia e Cosmologia: A Etnobotânica do Candomblé da Bahia”. Etnoecológica – UNAM, México, vol. IV., n. 6, 2000.

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



VELOZO, E. “A etnofarmacologia dos terreiros nagô-baianos. In: SERRA, O. *et alii*. O Mundo das Folhas. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana; Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2002. p. 143-174.

VERGER, P. Awon Osaniyin: Yoruba Medicinal Leaves. Ife: Institute of African Studies. Ife, 1967.

_____. “Cultes de possession chez les yoruba et les plantes liturgiques.” Colloque sur les cultes de possession, CNRS. Paris: CNRS, 1968.

_____. Ewé. O Uso das Plantas na Sociedade Yorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WOORTMAN, K. “Geomancia e Cosmologia. Um estudo da cultura yorubá-nagô”. Anuário Antropológico 77. R.J.: Tempo Brasileiro, 1978.

Os PDFs disponibilizados no site www.ordep Serra.wordpress.com podem ser baixados e salvos em seu computador - mas não incluídos em boletins, apostilas, módulos, revistas, livros eletrônicos ou impressos, nem em blogs ou websites sem prévia autorização do autor.

