

## O USO DE PLANTAS E A CONCEPÇÃO DE DOENÇA E CURA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

*Ulysses Paulino de Albuquerque  
Alda de Andrade Chiappeta*

Na formação da medicina popular brasileira foram fundamentais três elementos étnicos que se amalgamaram para estruturação dos conhecimentos que hoje a constituem: o branco (português), o indígena e o negro (Camargo, 1976; Santos Filho, 1991). Muitos dos negros trazidos como escravos para o Brasil, nos primórdios de sua colonização, eram feiticeiros e curadores, que por meio de práticas divinatórias, transes místicos e rituais específicos, invocavam as forças superiores para propiciar conselhos e intervenções para problemas de saúde (Santos Filho, 1991). Este caráter fetichista e mágico ainda hoje perdura nas práticas religiosas de influência africana, como por exemplo nas beberagens medicinais, as chamadas garrafadas, indicadas pelos "guias" de casas de cultos afro-brasileiros (Camargo, 1975).

Pela influência do negro-feiticeiro com a sua medicina mágica, principalmente dos Malés (segundo Camargo, 1976 e corruptela de Mali, nome do reino muçulmano do vale do Níger, habitado pelos Malinke no século XII), vulgarizou-se o emprego de muitas plantas, como a "diamba" ("maconha") e a "jurema". O colonizador português viu-se quase que obrigado a submeter-se à medicina africana, principalmente pelo temor que gerava, em virtude dos preparados venenosos que os escravos propinavam aos senhores. Entre a clientela dos feiticeiros, estavam ainda os escravos que pediam soluções para problemas de amor, ódio e doenças (Santos Filho, 1991). A crença em sortilégios, bem como em práticas mágicas já se havia disseminado no Brasil pela influência dos indígenas e portugueses. Aliás, Freyre (1992) comenta que a feitiçaria, originariamente africana, cresceu sob o "lastro europeu", e que as práticas mágicas sexuais (foi em grande parte o motivo amoroso que norteou a bruxaria no Brasil) foram incrementadas pelo misticismo do negro, tendo este empregado tanto ervas nativas como aquelas trazidas da África, para o preparo de feitiços.

Atualmente, uma grande variedade de plantas empregadas nos rituais dos cultos

afro-brasileiros é conhecida, bem como os efeitos que podem proporcionar, porém apenas uma pequena parcela é referida na literatura. Camargo (1989) afirma que entre os estudiosos da cultura africana e dos sistemas religiosos afro-brasileiros, Pierre Verger detém maiores conhecimentos sobre as ervas dos orixás. Entretanto, parecem ser os "chefes de culto" os maiores detentores dos conhecimentos relativos ao emprego litúrgico e medicinal das plantas. Esse conhecimento é passado de geração a geração por meio de um processo de instrução informal, a tradição oral.

A literatura, todavia, carece de estudos efetuados por botânicos que possam fornecer subsídios para uma interpretação científica do papel das plantas no universo simbólico dos cultos; se desconhece ainda o significado etnobotânico articulado aos conceitos de folk e à cosmovisão do universo afro-brasileiro. Desse modo, objetivou-se investigar o papel das plantas no sistema de crenças dos cultos afro-brasileiros, visando, ao mesmo tempo, elucidar a taxonomia desse conjunto de plantas que "constitui um impasse crítico nos estados etnológicos" (Van Den Berg, 1991).

## **MATERIAL E MÉTODOS**

O trabalho foi realizado com base em três itens de investigação: 1. Entrevistas formais (padronizadas) e informais; 2. Observação pessoal, sistemática, da casa de culto, dos entrevistados, objetos e rituais específicos em cultos afro-brasileiros do Recife-PE; 3. Coleta e tratamento do material botânico, identificando taxonomicamente, relacionando os aspectos etnobotânicos por meio das observações pessoais e pelas informações contidas na literatura científica correlacionada e naquela elaborada pelos pensadores crentes.

As observações pessoais foram efetuadas no decorrer dos trabalhos de campo e compreenderam: a observação do comportamento e pensamento dos adeptos em relação aos vegetais, da casa de culto, e de ritos específicos onde é evidente a participação das plantas como elementos diretores ou auxiliares. Tal técnica foi norteada pela observação participante, tendo sido feito o registro das informações em anotações pessoais. Efetuou-se, basicamente, dois níveis de análise: o etnobotânico, privilegiando os aspectos simbólicos na utilização das plantas e a integração nas representações de doença e cura dos adeptos; e o taxonômico, considerando a identidade da espécie botânica, permitindo uma apreensão lógica do sistema de representações.

## **RESULTADOS E DISCUSSÃO**

O uso ritual de plantas no combate às doenças e no restabelecimento da saúde, constitui prática comum nos cultos afro-brasileiros, revelando acentuado hábito cultural, com uma grande rede de influência social. Um acentuado número de plantas integra as situações especiais onde suas propriedades "mágicas" são invocadas em ritos

propiciatórios. O elenco das espécies empregadas no contexto mágico-religioso é diversificado; contudo, há espécies que apresentam grande utilização, gozando de muito prestígio pelas "virtudes" que lhes são atribuídas (Tabela 1). Pires & Andrade (1986) verificaram que do conjunto das plantas utilizadas nos cultos afro-brasileiros do Recife, os adeptos reconhecem e citam com mais frequência dez espécies que são utilizadas nos banhos e amacis como *Petiveria alliacea* L. ("tipim" ou "guiné"), *Vismia guianensis* (Aublet.) Choisy ("lacre"), *Jatropha gossypifolia* L. ("pinhão-roxo"), *Vitex agnus-castus* L. ("liamba" ou "erva-de-caboclo"), *Aeolanthus suaveolens* G. Don ("macassá"), *Ocimum basilicum* L. ("mangericão"), *Ocimum gratissimum* L. ("alfavaca-de-caboclo"), *Rosmarinus officinalis* L. ("alecrim"), *Sansevieria zeylanica* Willd. ("espada-de-São Jorge" ou "espada de ogum") e *Alpinia speciosa* Schum. ("colônia"); outras plantas consideradas "mágicas" também são empregadas em situações patológicas resultantes de males puramente orgânicos, como é o caso da *Mimosa hostilis* Benth. (inflamações) e do *Ocimum basilicum* L. (oftalmias).

Não se pode, deste modo, desvincular a concepção de mundo desenvolvida pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, do emprego que fazem do mundo vegetal no combate a enfermidades. Loyola (1984) menciona que tanto na umbanda como no candomblé, os "chefes de culto" atuam como intermediários entre os orixás que detêm os conhecimentos médicos. Motta (1988) ressalta que os aspectos medicinais nunca estão completamente ausentes dos cultos populares, especialmente no catimbó que, segundo ele, representa a medicina popular do campesinato nordestino. Não obstante o conhecimento das propriedades terapêuticas dos vegetais, o que verdadeiramente norteia o seu emprego é a idéia que se tem da existência de propriedades mágicas dos vegetais, as "virtudes", que operam as melhoras. Note-se a herança do "medicine man", o sacerdote primitivo, que por meio de rituais propiciatórios, práticas mágicas, etc., pretendia solucionar os males que assolavam o indivíduo.

A visão dicotômica da realidade, entre os adeptos, estabelece uma intrincada cadeia de relações e situações onde os vegetais podem atuar como elementos capazes de restabelecer uma ordem. Dessa forma, convém compreender as representações de doença e cura dos adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Montero (1979) observou que na umbanda, o significado de doença insere-se em um modelo explicativo do mundo. Com algumas limitações, pode-se estender as considerações da autora aos demais cultos afro-brasileiros. Para Montero (op. cit.), a umbanda prevê dois grandes grupos onde podem ser classificadas as doenças em função da etiologia.

1. "Doenças provocadas pelo próprio indivíduo";
2. "Doenças provocadas por terceiros".

As do primeiro grupo manifestam-se quando:

- a) "O indivíduo desconhece as regras do culto ou negligencia seus deveres religiosos";
- b) "O indivíduo não desenvolve sua mediunidade ou a emprega mal";
- c) "Se verifica algum erro na sua iniciação religiosa". Neste caso, segundo alguns informantes, se o amaci for preparado com ervas erradas que não aquelas corres-

pondentes ao orixá do filho-de-santo, este poderá transformar-se num "panigé" ou "quizila" (expressões que querem dar a idéia de atraso pessoal) ou ainda ser levado à loucura. Esse fato está relacionado com as proibições rituais; são interdições, onde o adepto não pode comer, beber ou usar as ervas que não correspondam ao seu orixá, sob pena de despertar a repugnância deste sobre seu filho, que poderá sofrer situações desagradáveis.

No caso do indivíduo que negligenciou seus deveres e obrigações religiosas, na presente pesquisa, uma informante relatou que quando Xangô não está satisfeito com as atitudes do seu filho, pode castigá-lo fazendo uso das propriedades de determinado vegetal; como exemplo, foi mencionada a "urtiga" (*Laportea aestuans* (L.) Hev.) que é manipulada "surrando o ar" como se este fosse o indivíduo desobediente. Após algum tempo, este aparecerá no terreiro mostrando no corpo sinais como se realmente tivesse sido surrado pelo vegetal citado e para curar-se é necessário tomar banho com as folhas da mesma planta.

Nos casos de doenças causadas por terceiros, Montero (1979) ainda distingue três situações patogênicas:

- a) presença no ambiente de maus fluidos ou de espíritos maléficos;
- b) presença no indivíduo de influências maléficas enviadas por terceiros (mau-olhado, macumba, etc.);
- c) doenças cármicas.

É preciso que se ressalte que a inclusão deste terceiro item não pode ser generalizada. Nos terreiros de candomblé visitados em Recife-PE, não se atestou qualquer referência a "doenças cármicas" (reencarnação), salvo nos casos onde a influência espírita era marcante.

As plantas contextualizadas no binômio doença-cura, adquirem a função de estabelecedoras de uma ordem individual e coletiva (comunidade), reequilibradoras de uma ordem interior, cuja desarmonia foi originada por forças intrínsecas (doenças do primeiro grupo) ou extrínsecas (ação de Exus, Eguns e por vingança de espíritos com os quais se estabeleceu relações desarmônicas em encarnações pretéritas). Nesse sentido, distinguem-se três grupos onde é pertinente falar-se das plantas inseridas no âmbito religioso (simbólico) e medicinal (empírico, material):

**1 – Uso de plantas em práticas de iniciação, nos rituais de "feitura do santo", festas ou em outros onde são empregadas na forma de banhos, amacis, boris, ariaches, defumadores, fumo, etc.**

As espécies vegetais utilizadas em rituais, adquirem a função de diretoras ou auxiliares desses rituais, configurando-se um complexo onde se revelam aspectos botânicos, farmacológicos e sociológicos. No contexto ritual são louvadas, cantadas, empregadas com fins a estreitar os laços com as entidades invocadas para propiciar curas, conselhos e mesmo integrar as representações dos adeptos como meio de compreender a natureza das coisas e poder divisar o "invisível", mundo que pode ser revelado por deter-

minados vegetais. A fim de esclarecer, vale citar a "jurema", que integra um ritual praticado tanto pelos indígenas quanto pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros. O culto da jurema é referido como um rito de possessão originariamente indígena, assimilado pelos cultos afro-brasileiros realizado nos terreiros, centros, tendas de Xangô e umbanda. Trata-se de um culto dedicado a personagens "deificados" guardados na memória popular, os caboclos e mestres, que possuem o poder de curar e ajudar. O elemento central e que caracteriza o ritual é a utilização da planta "jurema", na cachaça e fumo ritualístico (Assunção, 1991). Araújo (1979) encontrou em um catimbó, na foz do Rio São Francisco, no Estado de Alagoas, além das usuais funções fitoterápicas, a presença de elementos indígenas, como a "jurema" e a defumação medicinal.

No decorrer dos trabalhos de campo desta pesquisa, foram presenciados dois rituais, incluindo um culto da jurema, onde a participação dos vegetais era atuante.

O culto da jurema assistido iniciou-se como uma "gira" dedicada ao Exu tranca-ruas e, posteriormente, a pombagira, com oferecimento de cantos e cachaça a essas entidades. Objetivou, conforme declaração dos informantes, agradar a Exu para que não venha ele a causar qualquer perturbação ao trabalho principal, o culto da jurema, onde estava sendo homenageado o meste "Mané Pescador". A seguir, a Yalorixá levou para o centro do salão um garrafão contendo o precioso líquido, o "vinho da jurema", juntamente com um fumo preparado especialmente. Tanto a bebida ritual como o fumo, levavam a sua composição diversas espécies vegetais relacionadas na Tabela 2. As filhas-de-santo, sentadas em círculo, aguardavam a Yalorixá que iniciava a "defumação medicinal" do ambiente, soprando pelo fornildo do cachimbo o fumo nele depositado, saindo a fumaça abundantemente pela cânula. Tal procedimento é usual nesses cultos, como também foi relatado por Sangirard (1987) e Araújo (1979); soma-se ao som ritimado dos atabaques e aos cantos monótonos, e cria uma atmosfera particular, propiciando os estados alterados de consciência (o transe de possessão). A defumação do ambiente e, conseqüentemente, das pessoas presentes, tem o intuito de afastar forças contrárias, "limpando" os indivíduos das mazelas que porventura tragam consigo. Concomitantemente, o vinho da jurema foi servido a todos os presentes, enquanto a neblina de fumaça, somada aos efeitos do vinho, produzia uma sensação de leve torpor acompanhada de ligeiras tonturas. Os textos cantados, onde a presença da jurema é evocada foram registrados:

*1) Oh! jurema encantada  
que nasceu do frio chão  
dai-me força e mais ciência  
a que deste Salomão.  
Vamos salvar a jurema  
que é nossa obrigação  
vamos salvar o cruzeiro mestre  
vamos salvar Salomão.*

2) *Jurema é um pau encantado  
é um pau de ciência  
que todos quer saber...  
eu sou jurema  
você.*

Os cantos eram entoados e dirigidos pelo Babalorixá, enquanto as filhas-de-santo recolhiam-se uma a uma ao quarto da jurema, ambiente onde estavam assentadas as oferendas para Exu, mestres, caboclos e pretos-velhos. Após a entrada no quarto da jurema, todos os objetos foram retirados do salão, restando apenas uma vela acesa no centro. Penetraram então no salão os mestres incorporados às filhas-de-santo, devidamente caracterizadas como tal. Os mestres dançavam, abraçavam seus conhecidos, distribuíam conselhos, respondiam a perguntas, indicavam chás, bebiam e fumavam. Certa filha-de-santo, ornada de flores e personificando a Mestra Paulina, ofereceu aos presentes, incluindo ao autor, exemplares de *Rosa centrifolia* L. (rosa) e *Scabiosa* sp. (saudade), como espécies de amuletos que poderiam ter a função de uma "profilaxia mágica" nos termos explicitados por Araújo (1979).

Segundo os informantes, o uso do vinho da jurema tem a função de curar, nos casos de infecções e inflamações e como abortivo. Contudo, amostras deste vinho foram testadas no Departamento de Antibióticos da Universidade Federal de Pernambuco, na tentativa de comprovar, através de bioensaios, a validade dessas informações. Os testes mostraram-se negativos (trabalho não publicado). O uso da bebida é um meio de saudar os espíritos invocados, os "juremeiros".

Alguns pesquisadores referem que entre os indígenas, o vinho da jurema teria a função de proporcionar alucinações e visões do mundo dos espíritos (Cooper, 1987; Camargo, 1988; Ramos, 1988), tendo portanto a bebida um efeito alucinógeno. Contudo, Sangirard (1987) contrapõe-se a tal concepção, ressaltando que os informes a respeito são imprecisos e sem unanimidade quanto ao aludido efeito alucinógeno. Sob a denominação vulgar de "jurema" são arroladas várias espécies pela literatura como empregadas nos cultos, tanto pelos indígenas como em religiões afro-brasileiras. Duke (1986) ressalta que a espécie contém, N, N-dimetiltriptamina e que esta tem um efeito narcótico e alucinógeno. Camargo (1988) cita a *Mimosa hostilis* Bent. ("jurema-preta"), afirmando que esta tem como princípio ativo uma triptamina que tem ação no sistema nervoso central, e, citando outros autores, diz que a mesma produz efeitos semelhantes ao do LSD-25.

A planta empregada como "jurema" no ritual presenciado, corresponde a espécie botânica apresentada por Camargo (1988); contudo, os efeitos observados nos adeptos e pela própria experiência do autor deste trabalho com a bebida, não indicam ter a beberagem um efeito alucinógeno, sendo antes euforística e rubefaciente, concordando com as observações de Gonçalves de Lima (1946) de que a bebida provoca fenômenos de natureza euforística. Uma hipótese para explicar o feito alucinógeno que alguns dizem experimentar é defendida por Barros e Mota (s.d.), quando se referem ao "placebo

cultural", onde a expectativa no que toca às visões faz com que as mesmas sejam atingidas, mesmo sem o efeito dos princípios ativos, uma vez que, conforme comentam os autores, as triptaminas não produzem os efeitos alucinógenos se ingeridas oralmente. O mesmo é dito por Elisabetsky (1987) que, citando o relato dos indígenas, diz que a mistura de outros componentes à bebida é mais forte que a planta isolada. Schultes (1990), por sua vez, enfatiza que as triptaminas são biologicamente ativas por via oral quando na presença de um inibidor. Dessa forma, os aspectos simbólicos e culturais não podem ser tratados como farmacológicos, embora, numa outra hipótese, a adição de outros elementos vegetais ao vinho possa ter uma atividade potencializadora ou inibidora, tornando o princípio oralmente ativo.

Diversas espécies podem entrar na composição do vinho da jurema (cerca de 26), porém a "jurema-preta" (*Mimosa hostilis* Benth.) encontra-se sempre presente (Silva, 1989). A diversificação dessas plantas pode somar efeitos e inibir as enzimas em função dos princípios que possuem. O somatório dos fatores relacionados ao transe, tais como o som dos atabaques dos ogans e o canto monótono, que atuam como estímulos auditivos, enquanto a beberagem age como estímulo farmacológico, induz e favorece o transe. Os vegetais contribuem como atuantes na reestruturação de uma ordem, criando condições psicológicas para processos curativos, numa verdadeira "terapêutica espiritual". De acordo com Aubree (1985), o transe seria um meio de reconstituir uma ordem, tanto individual, visto que ajuda a equilibrar a relação alma-corpo, permitindo a pessoa encarar serenamente os problemas do dia-a-dia, quanto coletiva, porque obedece a regras que são do inteiro conhecimento dos participantes e que está controlada pela comunidade no seu próprio interesse, "para gerir os conflitos e regular as relações interpessoais".

Camargo (1976), referindo-se às defumações rituais, comenta que muitas plantas utilizadas têm propriedades alucinógenas comprovadas e que tais plantas teriam a função de condicionar o doente na realização da cura. Em uma outra oportunidade, durante a realização desta pesquisa, observou-se o emprego da defumação em um ritual destinado à louvação dos pretos e pretas-velhas, onde tal recurso era amplamente empregado quando determinada pessoa aproximava-se para pedir conselhos. Plantas como o "pião roxo" (*Jatropha gossypifolia* L.) e a "liamba" (*Vitex agnus-castus* L.) eram empregadas em benzeduras pelas entidades manifestadas. Após o uso, estas plantas foram depositadas na entrada do terreiro, objetivando, segundo a preta Maria Congá, "despachar" os males ali depositados, por intermédio de Exu. Nessa mesma ocasião, registrou-se outro texto cantado que faz referência às plantas:

*Pimenta da costa* (*Capsicum sp.*)  
*azeite de dendê* (*Elaeis guineensis Jacq.*)  
*Pimenta da costa*  
*azeite de dendê*  
*onde está os preto-velho*  
*que não vejo nesse ilê.*

Com relação à expressão "da Costa" mencionada no texto cantado, Vogel et al. (1993) comentam que esta foi atualizada na sua semântica, pois servia para nomear os

produtos procedentes do litoral do Golfo da Guiné, sendo que hoje serve apenas para especificar os tipos de produtos (pimenta da costa, pano da costa, sabão da costa, etc.), visto que estes não mais procedem da África.

Nesse mesmo ritual, as pretas-velhas comiam a "pimenta da costa" banhada no azeite de dendê. Maria Congá, além disso, misturou aos ingredientes, farinha de "milho" (*Zea mays* L.) que é elemento em alguns pratos que compõem a comida preferida dos orixás e mestres.

### **2 – Uso de plantas no restabelecimento de uma ordem individual (por exemplo: problemas financeiros, amorosos, etc.).**

As plantas são indicadas conforme o caso e a necessidade de cada pessoa, sendo as indicações feitas pelas entidades espirituais denominadas mestres (Zé Pilintra, Pilão Deitado, Mané Pescador) e caboclos ou pelo chefe de culto; são então indicadas na forma de banhos, defumações, benzeduras, etc. Como se vê, não existe um limite preciso entre esses dois primeiros grupos até o momento abordados, sendo tal divisão apenas prática. Quando alguns adeptos foram questionados sobre os mecanismos que operam a melhora do indivíduo, as respostas foram evasivas. Alguns responderam que isso se deve às propriedades "fluidicas" de cada vegetal que, incorporadas à atmosfera fluidica desajustada do indivíduo, promoverão uma renovação, tratando-se de um paliativo, que exigirá da parte da pessoa iniciativa e participação ativa na sua melhora. Esta descrição foi dada por poucos adeptos, cujo discurso encontrava-se permeado com elementos do Espiritismo.

Cabe aqui ainda comentar os casos de doenças oriundas da atuação de espíritos que refletem no corpo. Com o afastamento do agente causador do problema, o vegetal atua no restabelecimento psicossomático do indivíduo. O emprego dos vegetais em alguns destes casos compreende os "ritos de transferência", onde a planta empregada, por exemplo, em uma benzedura, seria a nova depositária das mazelas que até então o indivíduo portava. Outras vezes, a energia, ou como comumente é dito "as virtudes" da planta, que carregam o Axé das divindades, induziria bem-estar ao seu usuário.

### **3 – Uso de plantas nas indicações de problemas resultantes de afecções somáticas.**

Nesses casos, as indicações também são feitas pelas entidades espirituais, ou mesmo pelos próprios adeptos, onde as propriedades medicinais dos vegetais são conhecidas, correspondendo ao "empírico", cuja regra é a "participante" (Bastide, 1978) e não simbólica como nos dois primeiros grupos.

As plantas empregadas para fins medicinais podem ser cultivadas nos próprios terreiros como a *Pfaffia glomerata* (Spreng.) Peders ("acônito"), ou compradas em mercados públicos na secção de ervas. Bastide (1978) assinala que as plantas empregadas pelo Olossaim (sacerdote da divindade Ossaim, o "dono das folhas") são sempre diferen-

tes daquelas que emprega na preparação de banhos e amacis. Tal afirmativa não foi corroborada neste trabalho, haja vista que, mesmo sendo clara a distinção entre o emprego simbólico e o medicinal (empírico), determinado grupo de plantas é utilizado indistintamente nas duas situações.

As indicações das plantas, geralmente, obedecem à sintomatologia apresentada pelo indivíduo sendo estas, aquelas consagradas pelo uso popular em perfeita consonância com seu uso, confirmando o mencionado por Mariz et al. (1986).

De certo modo, dentro de determinados limites, o sistema de serviços ofertados pelas casas de culto concorre diretamente com os serviços médicos. Pelo menos entre os adeptos, o grau de racionalização das práticas do culto (Loyola, 1984), entrelaçada a cosmovisão do grupo e a representação de doença e cura, coloca a medicina oficial numa posição subalterna. Durante a execução deste trabalho, o fato pôde ser comprovado inúmeras vezes. Adeptos que recorrem ao Babalorixá ou Yalorixá para se informarem, por meio do conselho dos espíritos, se devem ou não tomar o medicamento que o médico passou. Algumas vezes, o consulente é sugerido a substituir a medicação alopata pelo chá de uma erva.

A cura do corpo oferece um meio para atrair novos adeptos (Loyola, 1984), mas essa cura se situa em dois planos anteriormente referidos e agora sistematizados: as doenças espirituais e as doenças materiais. Doenças materiais são aquelas consideradas como resultantes de perturbações orgânicas, e quando não é enviado aos médicos, nos casos graves, o paciente é tratado por meios espirituais e fitoterápicos associados. Quanto às doenças espirituais, também definidas por Loyola (1984), enquadram-se perfeitamente na classificação apresentada por Montero (1979) para as doenças do primeiro grupo. Dessa forma, nos casos de um indivíduo desajustado e por força de uma mediunidade conturbada, necessitando de um desenvolvimento, o tratamento é feito com lavagens de ervas correspondentes ao orixá que rege a cabeça da pessoa. Assim, decorrem as primeiras etapas para iniciação e integração do indivíduo à comunidade, a sua nova "família ritual".

Nesse sentido, vale ressaltar que embora exista a condição de subalternidade da medicina oficial, as duas técnicas de tratamento não se excluem mutuamente (Loyola, 1984), podendo o tratamento ser efetuado com ervas e medicamentos. Todavia, a caracterização de uma doença não define por si só o tratamento; a pertinência nosográfica não é definida basicamente pela sintomatologia, mas pelo agente patogênico (Montero, 1979). Assim, é preciso estabelecer através da consulta aos espíritos, se aquelas manifestações orgânicas são de fundo material ou se encerram uma causa espiritual. Neste último caso, o tratamento não recorrerá a recursos médicos, visto que estes nada podem fazer contra um mal que não é deste mundo (comentários dos informantes).

Nesse contexto, a representação das plantas refugia-se numa tradição, entrelaçada àquela herdada do negro, com os elementos que compõem a medicina popular. Assim sendo, as duas formas de medicina, a espiritual (simbólica) e a material (empírica) se complementam, uma viabilizando e legitimando a outra, à medida que proporcionam a cura e o bem-estar de quem delas se utiliza.

TABELA 1 - PLANTAS UTILIZADAS COM MAIOR FREQUÊNCIA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS PRATICADOS NO RECIFE - PE

NOME VULGAR	NOME CIENTÍFICO/FAMÍLIA	FORMAS DE USO	FUNÇÃO MÁGICO-RELIGIOSA
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L./Lamiaceae	Banhos (limpeza, proteção) defumadores	Afastar maus fluidos, influências negativas e maus espíritos
Alfazema	<i>Hyptis pectinata</i> Polt./Lamiaceae	Banhos (limpeza) defumadores	Afastar maus fluidos
Alfavaca de caboclo	<i>Ocimum gratissimum</i> L./Lamiaceae	Banhos (limpeza)	Dissipar energias negativas
Arruda	<i>Ruta graveolens</i> L./Rutaceae	Banhos (proteção, limpeza), "in natura"	Proteção contra maus espíritos e quebranto
Colônia	<i>Alpina speciosa</i> Schum./Zingiberaceae	Banhos (limpeza)	Limpar o corpo de energias negativas
Jurema-preta	<i>Mimosa hostilis</i> Benth./Mimosaceae	Defumações, banhos	Limpar o corpo de maus fluidos, atrair proteção
Espada de ogum	<i>Sansevieria zeylanica</i> Willd./Agavaceae	Banhos (descarrego, limpeza)	Dissipar energias negativas e limpar o corpo de maus fluidos
Corona branca	<i>Kalanchoe brasiliensis</i> Camb./Crassulaceae	Banhos (descarrego, proteção, limpeza)	Além das funções anteriores, dar vigor ao corpo
Liamba	<i>Vitex agnus-castus</i> L./Verbenaceae	Benzeduras, banhos (descarrego)	Limpar o corpo de maus fluidos e atrair proteção
Macassá	<i>Aeolanthus suaveolens</i> G. Don/Lamiaceae	Banhos (descarrego e limpeza)	Limpar o corpo de maus fluidos e espíritos obsessores
Manjeriço	<i>Ocimum basilicum</i> L./Lamiaceae	Banhos (limpeza, descarrego)	Proteção contra os maus fluidos e espíritos obsessores
Manjerona	<i>Ocimum americanum</i> L./Lamiaceae	Banhos (limpeza)	Proteção contra os maus fluidos e espíritos obsessores
Pinhão-roxo	<i>Jatropha grossyifolia</i> L./Euphorbiaceae	Benzeduras, banhos	Afastar maus espíritos, mau olhado e influências negativas
Tapete de Oxalá	<i>Coleus barbatus</i> Benth./Lamiaceae	Banhos	Proteção e afastamento de energias negativas
Tijim	<i>Petiveria alliacea</i> L./Phytolaccaceae	Banhos (descarrego), amuletos	Proteção contra maus espíritos, mau olhado e energia negativa

TABELA 2 - PLANTAS UTILIZADAS NO CULTO DA JUREMA

NOME VULGAR	NOME CIENTÍFICO	FAMÍLIA	FINALIDADE NO RITUAL
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Lamiaceae	Defumação medicinal
Alfazema	<i>Lavandula spica</i> L.	Lamiaceae	Defumação medicinal
Angico	<i>Anadenanthera macrocarpa</i> (Benth.) Brenan.	Mimosaceae	Beberagem
Arruda	<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae	Proteção
Cornigo ninguém pode	<i>Dieffenbachia picta</i> (Lodd.) Scott.	Araceae	Proteção
Cravo do reino	<i>Syzygium aromaticum</i> Merr. & Perry	Myrtaceae	Beberagem
Erva doce	<i>Pimpinella anisum</i> L.	Apiaceae	Defumação e beberagem
Jucá	<i>Caesalpinia ferrea</i> Mart. & Tul.	Caesalpiniaceae	Beberagem
Jurema preta	<i>Mimosa hostilis</i> Benth.	Mimosaceae	Beberagem
Rosa	<i>Rosa centrifolia</i> L.	Rosaceae	Ornamentação e proteção
Saudade	<i>Scabiosa</i> sp.	Dipsacaceae	Ornamentação e proteção
Tabaco	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Solanaceae	Defumação

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, A.M. *Medicina rústica*. 3 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. 301 p. (Coleção Brasileira, 300).
- ASSUNÇÃO, L.C. de. O culto a jurema: anotações para um estudo. In: REUNIÃO DE ANTRÓPOLOGOS DO NORTE E DO NORDESTE, 2, 1991, Recife. *Anais...* Recife: Universidade Federal de Pernambuco. Brasília: CNPq, Rio de Janeiro: FINEP/ABA, 1991, 660 p.p. 227-234.
- BARROS, J.F.P. de; MOTA, C. N. da. *Como a jurema nos disse: representações e drama racial negro-indígena*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, (s.d.). (mimeog.).
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. 298 p. (Coleção Brasileira, 313).
- CAMARGO, M.T.L. de A. *Garrafada*. Rio de Janeiro: MEC/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1975, 35 p. (Monografias Folclóricas, 1).
- . *Medicina Popular*. Rio de Janeiro: MEC/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976. 40 p. (Cadernos de Folclore, 8).
- . *Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros I*. São Paulo: Almed, 1988. 97 p.
- COOPER, J.M. Estimulantes e narcóticos. In: RIBEIRO, Berta (Org.) *Suma etnológica brasileira, 1, Etnobiologia*. Rio de Janeiro: Vozes/FINEP, 1987. 302 p. p. 101-118.
- DUKE, J.A. *Handbook of medicinal herbs*. United State: CRC Press. Inc., 1986. 677 p.
- ELISABETSKY, E. Etnofarmacologia de algumas tribos brasileiras. In: RIBEIRO, Berta (Org.) *Suma etnológica brasileira, 1, Etnobiologia*. Rio de Janeiro: Vozes/FINEP, 1987. 302 p.p. 135-148.
- FREYRE, G. *Casa-Grande & Senzala*. 28 ed. Rio de Janeiro: Record, 1992. 569 p.
- GONÇALVES DE LIMA, O. *Observações sobre o vinho da jurema utilização pelas índias Pancarú de Tacaratú (Pernambuco)*. Recife: Separata dos Arquivos do IPA, v. 4, 1946. p. 45-80.
- LOYOLA, M.A. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984. 198 p.
- MARIZ, G.; LIRA, O.C. de; ANDRADE, L. de H.C.; PIRES, M. das G. de M. & SILVA, S.I. da. Plantas utilizadas para cura de doenças na cidade do Recife-PE. In: SCOTT, Parry (Org.) *Sistemas de cura: as alternativas do povos*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Mestrado em Antropologia, 1986. 236 p. p. 158-176.
- MONTERO, P. Umbanda: a doença e o corpo. *Ciência & Cultura*, v. 31. n. 1, p. 25-31, 1979.
- MOTTA, R. Transe, Possessão e êxtase nos cultos afro-brasileiros do Recife. In: CONSORTE, J.; COSTA, M. da. (orgs.). *Religião, Política, Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988. p. 109-120 (Cadernos PUC. 33).
- PIRES, M. das G. de M. & ANDRADE, L. de H.C. Plantas utilizadas nos cultos afro-

- brasileiros em Recife-Pernambuco. In: CONGRESSO NACIONAL DE BOTÂNICA, 37, Ouro Preto, 1986. *Anais...* Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 1986. p. 477-498.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Recife: Ed. Massangana, 1988. 304 p. (Edição Facsimilar do Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934).
- SANGIRARD JR. *O índio e as plantas alucinógenas*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987. 162 p.
- SANTOS FILHO, L. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991. 436 p. 2 v. v. 1.
- SCHULTES, R.E. The virgin field in Psuchoative Plant research. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi*, sér. Bot., v. 6, n. 1, p. 7-82, 1990.
- SILVA, C.M.M. da. *Plantas utilizadas em festas e beberagens nos cultos afro-brasileiros em Recife e Olinda-Pernambuco*. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1989. 68 p.
- VAN DEN BERG, M.E. Aspectos botânicos do culto afro-brasileiro da Casa das Minas do Maranhão. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi*. Ser. Bot., v. 7, n. 2, p. 485-498. 1991.
- VOGEL, A.; MELLO, M.A. da S. & BARROS, J.F.P. de. *A galinha d'ângola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas/FLACSO/EDUFF, 1993. 228 p.

