

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA**

**Memória ancestral viva: uma análise etnobotânica das práticas ritualísticas na umbanda em Viçosa - MG**

Helane Aparecida Tomaz  
*Magister Scientiae*

**VIÇOSA - MINAS GERAIS  
2026**

**HELANE APARECIDA TOMAZ**

**Memória ancestral viva: uma análise etnobotânica das práticas ritualísticas na umbanda em Viçosa - MG**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

Orientador: Victor Luiz Alves Mourao

Coorientadores: Juliana L. de A. Campos  
Maria A. F. C. Mendonca

**VIÇOSA - MINAS GERAIS  
2026**

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade  
Federal de Viçosa - Campus Viçosa**

T

Tomaz, Helane Aparecida, 1991-  
T655m Memória ancestral viva: uma análise etnobotânica das  
2026 práticas ritualísticas na Umbanda em Viçosa - MG / Helane  
Aparecida Tomaz. – Viçosa, MG, 2026.  
1 dissertação eletrônica (96 f.): il. (algumas color.).

Inclui apêndices.

Orientador: Victor Luiz Alves Mourão.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa,  
Departamento de Economia Rural, 2026.

Referências bibliográficas: f. 83-91.

DOI: <https://doi.org/10.47328/ufvbbt.2026.184>

Modo de acesso: World Wide Web.

1. Umbanda - Rituais. 2. Etnobotânica. 3. Memória coletiva.  
I. Mourão, Victor Luiz Alves, 1983-. II. Universidade Federal de  
Viçosa. Departamento de Economia Rural. Programa de  
Pós-Graduação em Extensão Rural. III. Título.

CDD 22. ed. 299.672

**HELANE APARECIDA TOMAZ**

**Memória ancestral viva: uma análise etnobotânica das práticas ritualísticas na umbanda em Viçosa - MG**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 26 de fevereiro de 2026.

Assentimento:

---

Helane Aparecida Tomaz  
Autora

---

Victor Luiz Alves Mourao  
Orientador

Essa dissertação foi assinada digitalmente pela autora em 08/06/2026 às 11:47:12 e pelo orientador em 08/06/2026 às 12:28:05. As assinaturas têm validade legal, conforme o disposto na Medida Provisória 2.200-2/2001 e na Resolução nº 37/2012 do CONARQ. Para conferir a autenticidade, acesse <https://siadoc.ufv.br/validar-documento>. No campo 'Código de registro', informe o código **HT8B.35WF.3E11** e clique no botão 'Validar documento'.

Dedico este trabalho aos terreiros de Umbanda pesquisados no município de Viçosa, Minas Gerais, que abriram suas portas, compartilharam seus saberes e acolheram esta pesquisa. Que essa escrita seja também uma forma de reconhecimento e valorização das práticas rituais, das memórias e dos conhecimentos ancestrais que fortalecem e mantêm viva a cultura afro-brasileira.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho foi realizado com o apoio das seguintes agências de pesquisa brasileiras: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Primeiramente, expressei minha profunda gratidão aos meus ancestrais, que abriram caminhos para que eu pudesse chegar até aqui. Reconheço que muitos e muitas partiram em luta para que hoje eu pudesse ocupar este espaço acadêmico, que, em diversos momentos, senti não me pertencer. A essas divindades, minha sincera reverência e respeito. Aos meus pais, Paulo Policarpo de Souza Tomaz (in memoriam) e Maria Aparecida Conceição da Cruz, ao meu irmão Dalvan Aparecido Tomaz e a todos os meus familiares, registro minha eterna gratidão pelo amor, pelos ensinamentos e pelo apoio constante, mesmo diante das dificuldades, que tornaram possível a realização dos meus sonhos. Às minhas guianças espirituais, que me sustentaram e fortaleceram nos momentos de incerteza, minha profunda gratidão. Em especial, à minha Orixá Oduduwa, a Xangô Ayrá e a Iemanjá Soba, a Seu Zé Pelintra e à Vovó Catarina de Aruanda, e a todos os Orixás que conduziram meu coração em cada passo desta jornada, oferecendo luz, proteção e orientação espiritual. Ao meu orientador, Victor Luiz Alves Mourão, sou imensamente grata pela paciência, pela escuta sensível e pela condução serena ao longo de todo o processo, sempre me incentivando nos momentos de maior necessidade. Às minhas queridas coorientadoras, Maria Alice Fernandes Corrêa Mendonça e Juliana Loureiro de Almeida Campos, agradeço pela confiança, paciência, acolhimento. Agradeço a minha orientação por acreditarem nesta pesquisa, tornando sua realização possível. Agradeço à Universidade Federal de Viçosa, ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e à FAPEMIG, pelo apoio institucional e pelas condições que viabilizaram o desenvolvimento desta pesquisa. Sou grata a bolsista Êmyle Prata Lopes Santos, que contribuiu significativamente para a construção desta pesquisa. Seu compromisso e parceria foram fundamentais para que este estudo se tornasse realidade. Minha profunda gratidão aos terreiros que me acolheram e, especialmente, às Mães de Santo, que compartilharam generosamente seus saberes, abriram suas portas e confiaram suas histórias, tornando esta pesquisa um espaço de aprendizado, respeito e troca. Aos amigos e amigas que escutaram meus desabafos, acolheram minhas angústias e celebraram comigo cada conquista, deixo meu sincero agradecimento. Ao meu companheiro, Daniel Lismar Ambrósio, agradeço

por estar presente em todos os dias deste percurso acadêmico, oferecendo apoio, cuidado e incentivo incondicional. Sou grata pela coragem, pela persistência e por não ter desistido, mesmo quando o caminho parecia difícil.

## RESUMO

TOMAZ, Helane Aparecida, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2026. **Memória ancestral viva: uma análise etnobotânica das práticas ritualísticas na umbanda em Viçosa - MG.** Orientador: Victor Luiz Alves Mourao. Coorientadores: Juliana Loureiro de Almeida Campos e Maria Alice Fernandes Correa Mendonca.

A presente dissertação consiste em uma análise etnobotânica nos terreiros de Umbanda, no intuito de identificar de que modo as plantas são empregadas nas práticas ritualísticas em Viçosa, Minas Gerais. Parte-se do entendimento de que a etnobotânica é uma ciência que estuda as relações entre os grupos sociais e as plantas, tal estudo contribui para a preservação da cultura, dos saberes, das histórias e dos conhecimentos associados ao uso das ervas sagradas das comunidades de terreiro por meio de registros. A pesquisa dialoga com perspectivas que reconhecem os saberes tradicionais como formas legítimas de produção de conhecimento, ancoradas na oralidade, na memória e na experiência vivida. O objetivo principal consiste em identificar as espécies vegetais utilizadas nos rituais da Umbanda em dois terreiros do município de Viçosa, bem como compreender os conhecimentos associados ao seu uso religioso, os significados atribuídos às práticas ritualísticas e os Orixás relacionados a cada planta. A metodologia adotada é de natureza qualitativa e envolveu entrevistas semiestruturadas com as dirigentes espirituais dos terreiros, observação participante e o registro das narrativas construídas ao longo do trabalho de campo. As informações levantadas incluíram os nomes populares das plantas, seus usos ritualísticos, seus significados simbólicos e o Orixá a elas associado. As narrativas das líderes religiosas foram incorporadas como parte fundamental da pesquisa, valorizando a tradição oral como elemento central na circulação dos conhecimentos ancestrais. Os resultados indicam uma expressiva diversidade de espécies vegetais utilizadas nas práticas ritualísticas da Umbanda, às quais são atribuídos sentidos religiosos construídos no cotidiano do terreiro. Observou-se que os conhecimentos relacionados ao uso das plantas são aprendidos e compartilhados principalmente por meio da oralidade, característica marcante das religiões afro-brasileiras, sendo transmitidos de forma geracional a partir da convivência com os mais velhos e da relação com a ancestralidade.

Palavras-chave: Etnobotânica; Umbanda; Tradição oral; Ancestralidade.

## ABSTRACT

TOMAZ, Helane Aparecida, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February, 2026. **Living ancestral memory: an ethnobotanical analysis of ritual practices in umbanda in Viçosa – MG.** Adviser: Victor Luiz Alves Mourao. Co-advisers: Juliana Loureiro de Almeida Campos and Maria Alice Fernandes Correa Mendonca.

The present dissertation consists of an ethnobotanical analysis conducted in Umbanda terreiros, aiming to identify how plants are employed in ritual practices in the municipality of Viçosa, Minas Gerais, Brazil. This study is based on the understanding that ethnobotany is a field of knowledge that investigates the relationships between social groups and plants, contributing to the preservation of culture, knowledge, histories, and practices associated with the use of sacred herbs in terreiro communities through systematic documentation. The research engages with perspectives that recognize traditional knowledge as legitimate forms of knowledge production, grounded in orality, memory, and lived experience. The main objective is to identify the plant species used in Umbanda rituals in two terreiros located in Viçosa, as well as to understand the knowledge related to their religious use, the meanings attributed to ritual practices, and the Orixás associated with each plant. The methodology adopted is qualitative in nature and involved semi-structured interviews with the spiritual leaders of the terreiros, participant observation, and the recording of narratives developed throughout the fieldwork. The collected information included the popular names of the plants, their ritual uses, their symbolic meanings, and the Orixá associated with each species. The narratives of the religious leaders were incorporated as a fundamental component of the research, valuing oral tradition as a central element in the circulation of ancestral knowledge. The results indicate a significant diversity of plant species used in Umbanda ritual practices, to which religious meanings are attributed and constructed in the daily life of the terreiro. It was observed that knowledge related to the use of plants is learned and shared primarily through orality, a defining characteristic of Afro-Brazilian religions, and is transmitted generationally through coexistence with elders and through relationships with ancestry.

Keywords: Ethnobotany; Umbanda; Oral tradition; Ancestry

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1:</b> Altar principal, altar dos pretos velhos fogão a lenha usado para preparar as comidas Terreiro A.....	32
<b>Figura 2:</b> Quintal com as plantas utilizadas nos rituais do Terreiro A.....	32
<b>Figura 3:</b> Desenho esquemático do terreiro A .....	33
<b>Figura 4:</b> Altar com as imagens das entidades espirituais no Terreiro B.....	34
<b>Figura 5:</b> Quintal com as plantas utilizadas nos rituais no Terreiro B.....	34
<b>Figura 6:</b> Desenho esquemático do terreiro B .....	34
<b>Figura 7:</b> Cruzeiro das Almas localizado na entrada do Terreiro A.....	38
<b>Figura 8:</b> Altar com as imagens com a presença das plantas no Terreiro A .....	38
<b>Figura 9:</b> Ebó para abertura de caminhos, Orixá Ogum, Terreiro B .....	43
<b>Figura 10:</b> Misto de ervas de Limpeza energética, Terreiro A .....	43
<b>Figura 11:</b> Pó do amor e sabão de limpeza energética, Terreiro B.....	43
<b>Figura 12:</b> Ervas classificadas como quentes, a) cambará; b) aroeira; c) mamona; Ervas frias e mornas d) manjerição; e)boldo; f)Alfavaca no Terreiro B.....	45
<b>Figura 13:</b> Orientação do uso do banho para Orí indicado pelo caboclo durante a sessão espiritual - Terreiro B.....	50
<b>Figura 14:</b> Famílias botânicas das espécies utilizadas em rituais religiosos no terreiro de umbanda A em Viçosa, Minas Gerais.....	65
<b>Figura 15:</b> Famílias botânicas das espécies utilizadas em rituais religiosos no terreiro de umbanda B em Viçosa, Minas Gerais.....	65
<b>Figura 16:</b> Plantas utilizadas para defumação g)alecrim do campo; h)arruda; i) alecrim de horta -Terreiro A .....	75
<b>Figura 17:</b> Cesto com ervas secas para defumação; e turibulo ou incensário- Terreiro B.....	75
<b>Figura 18:</b> Acervo do terreiro- presença das ervas e dos médiuns da casa. Terreiro A.....	79
<b>Figura 19:</b> Momento da entrevista, sobre as plantas Terreiro A .....	79
<b>Figura 20:</b> Oficina de plantas medicinais de terreiro- evento SECULT, em Viçosa-MG.....	79
<b>Figura 21:</b> Aula expositiva de plantas e seus usos ritualísticos- Terreiro B .....	80
<b>Figura 22:</b> Aula prática do feitio de sabão para limpeza energética com a utilização das ervas - Terreiro B.....	80
<b>Figura 23:</b> Aula teórica sobre a origem dos Tambores - Terreiro B.....	80

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> - Nomes científicos e populares, família botânica, orixá e usos relacionados às plantas citadas pela Mãe de Santo do Terreiro A, em Viçosa, Minas Gerais.....	52
<b>Tabela 2</b> - Nomes científicos e populares, família botânica, orixá e usos relacionados às plantas citadas pela Zeladora de Santo do Terreiro B, em Viçosa, Minas Gerais .....	61

## SUMÁRIO

<b>Apresentação da Dissertação</b> .....	12
<b>Introdução Geral</b> .....	14
<b>Capítulo I – Defuma com as ervas da Jurema: abordagem etnobotânica das práticas ritualísticas na Umbanda em Viçosa, Minas Gerais</b> .....	27
<b>I.1. Introdução</b> .....	27
<b>I.2. Metodologia de pesquisa</b> .....	31
<b>I.2.1. Caracterização da Área de Estudo</b> .....	31
<b>I.2.2. Procedimentos Metodológicos</b> .....	35
<b>I.2.3 Trajetória de campo</b> .....	36
<b>I.3. Resultados e discussão</b> .....	37
<b>I.3.1. Do fundamento religioso ao uso sagrado das plantas</b> .....	37
<b>I.3.2. Cuidar da Terra e do Sagrado: Diversidade Botânica nos Terreiros de Umbanda</b> .....	40
<b>I.3.3. Kòsi Ewé, Kòsi Órisá: Saberes Ancestrais e a Ritualísticas das Folhas na Umbanda</b> .	42
<b>I.3.4. Colheita e Aquisição de Plantas nos Terreiros</b> .....	47
<b>I.3.5. Levantamento Etnobotânico</b> .....	50
<b>I.4. Conclusão</b> .....	65
<b>Capítulo II – Vozes ancestrais: a tradição oral como veículo de transmissão dos conhecimentos associados às plantas na Umbanda em Viçosa, Minas Gerais</b> .....	67
<b>II.1. Introdução</b> .....	67
<b>II.2. Metodologia de pesquisa</b> .....	70
<b>II.3. Resultados e discussão</b> .....	71
<b>II.3.1 A oralidade e ancestralidade: tecnologias ancestrais de transmissão de saberes dos povos e comunidades de terreiros</b> .....	71
<b>II.3.2 A tradição oral presente contexto dos terreiros de umbanda em Viçosa-MG</b> .....	77
<b>II.4. Conclusão</b> .....	81
<b>Conclusão geral</b> .....	82
<b>Referências</b> .....	84
<b>Apêndices</b> .....	93

## **Apresentação da Dissertação**

Meu nome é Helane Aparecida Tomaz, sou natural de Piedade de Ponte Nova, Minas Gerais. Tenho 34 anos, sou uma mulher preta e umbandista. Desde a infância, convivo na roça e com os modos de vida no campo junto à minha família, experiências que sempre proporcionaram um contato direto com a terra e onde construí meus primeiros aprendizados e experiências com as plantas.

Minha aproximação com o campo de pesquisa possui alicerces fincados em minhas vivências pessoais, em minha proximidade com a Umbanda e na ancestralidade relacionada ao uso das plantas, conhecimentos transmitidos por meio de diálogos e práticas compartilhadas pela minha avó paterna e com minha mãe biológica, que, por sua vez, também aprenderam com meus avós, entre eles meu avô, que era raizeiro em sua época. O uso das plantas sempre esteve presente em nossas práticas diárias, principalmente para tratar problemas relacionados à saúde.

Minha trajetória acadêmica teve início em 2010, na cidade de Rio Pomba, Minas Gerais, quando ingressei no curso técnico em Secretariado pelo Instituto Federal, Campus Rio Pomba, o qual concluí. Em 2014, iniciei o curso de Bacharelado em Agroecologia, curso que trouxe uma visão ampliada sobre agricultura, manejo das plantas e diversos outros aprendizados. Rio Pomba, também foi onde tive contato mais direto com as religiões de matriz africana, com o Maracatu, experiência que contribuiu para o reconhecimento da minha identidade e para a aproximação com os valores, saberes e práticas dessas tradições religiosas. Esse percurso ocorreu mesmo em meio às vivências cotidianas de racismo, que também marcaram minha trajetória pessoal e acadêmica.

Nesse contexto, pude conhecer diferentes terreiros e comecei a frequentar a Umbanda, onde me iniciei no Terreiro Nossa Senhora da Piedade, conduzido pelo Pai João Vitor e pela Mãe Inês, onde permaneci por aproximadamente nove anos. Essa vivência religiosa teve papel central na construção da minha relação com a espiritualidade e com os saberes sobre o uso ritual das plantas.

Durante a formação em Agroecologia, estive envolvida em projetos que dialogavam diretamente com meus interesses, voltados ao uso de plantas medicinais. Participei de experiências práticas relacionadas ao cultivo, ao manejo e ao uso dessas espécies, incluindo atividades desenvolvidas no próprio Departamento de Agroecologia, como a implantação de canteiros de plantas medicinais. Essas vivências fortaleceram ainda mais minha aproximação com esse campo em especial.

No entanto, devido a desafios de ordem pessoal, precisei interromper o curso de Agroecologia e retornar à minha cidade de origem. Ainda assim, essa experiência contribuiu de

forma significativa para a consolidação dos meus conhecimentos sobre as plantas e para a compreensão das relações entre esses saberes e os modos de vida no campo. Foi também nesse período que tive contato mais próximo com movimentos sociais, nos quais participei ativamente, experiência que ampliou minha formação política e social em relação ao campo.

A partir dessa inserção nos movimentos sociais, tive acesso ao processo seletivo para o curso de Licenciatura em Educação do Campo, que contempla critérios específicos, como a vinculação a movimentos sociais, comunidades quilombolas, povos indígenas ou a condição de agricultor (a) familiar. Em 2018, ingressei no curso pela Universidade Federal de Viçosa (UFV).

A Licenciatura em Educação do Campo proporcionou uma experiência coletiva profunda em minha trajetória, especialmente pela presença majoritária de pessoas negras, o que possibilitou trocas, reconhecimentos, histórias compartilhadas e aprendizados que ultrapassaram os limites da formação acadêmica, alcançando dimensões culturais e afetivas.

Ao final do curso, desenvolvi meu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *Conhecimentos ancestrais sobre as plantas sagradas e medicinais nas religiões de matriz africana*, sob orientação da professora Fernanda Maria Coutinho, docente e organizadora do grupo Entre Folhas. Esse trabalho possibilitou um aprofundamento temático nas discussões sobre a importância das plantas para as religiões afro-brasileiras, campo com o qual eu já mantinha proximidade por meio das minhas vivências pessoais e religiosas.

Dando continuidade a esse percurso, após a conclusão da graduação, submeti um projeto de pesquisa na mesma linha temática ao Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da UFV, ingressando no curso de Mestrado em Extensão Rural. Nesse contexto, desenvolvo a presente pesquisa, voltada a uma análise da etnobotânica presente nas práticas rituais da tradição umbandista.

Assim, assumo a voz em primeira pessoa sempre que fizer pertinente na presente pesquisa, tanto pela conexão religiosa e identidade quanto por ser uma mulher preta nessa sociedade brasileira, e que justifica meu interesse em pesquisar mais a fundo os conhecimentos sobre as plantas utilizadas nos terreiros e suas diversas formas de uso na ritualística umbandista.

## Introdução Geral

A presença da diáspora africana na formação do Brasil constitui um marco profundo em nossa história. Mesmo diante das inúmeras violências impostas pelo poder colonial, esses povos trouxeram consigo uma herança diversa que engloba crenças, costumes, conhecimentos, modos de vida e relações próprias com a natureza, oriundas dos mais diversos povos africanos (Martins, 2017). Nesse sentido, a violência vivida pelos africanos no contexto brasileiro extrapolou a dimensão física, constituindo também uma agressão profunda aos seus sistemas de crenças, marcada pela imposição de uma fé considerada universal, baseada no cristianismo católico, europeu e colonizador.

Nascimento (1978) afirma que, desde o início do período colonial, até os dias que correm no território brasileiro, os negros enfrentam o genocídio institucionalizado, sistemático e cultural, que ora age de forma escancarada, ora de forma silenciosa e velada. A colonização criou diversos impactos na cultura dos povos não brancos no contexto brasileiro, ocasionando “o ocultamento histórico e seletivo daqueles conhecimentos e saberes que se destacavam a partir das tradições, oralidades e cosmologias presentes nas comunidades originárias”, conforme postulam (Quijano, 2014 *apud* Battestin; Bonatti; Quinto, 2019, p. 14).

Houve forte imposição da igreja e dos colonos para que negras(os) fossem proibidos de praticar sua fé, suas crenças, costumes e espiritualidade, com isso os povos não brancos se viam obrigados a seguir tudo que era exigido pelos europeus, inclusive no que diz respeito à sua espiritualidade. No contexto brasileiro, tal imposição foi primordialmente perpetrada pelos portugueses, que colonizaram o país e impuseram suas regras e normas, fazendo com que essas pessoas cultuassem à religião cristã imposta. Para Gilciana Paulo Franco (2021), a imposição religiosa foi um mecanismo de controle sobre a população escravizada, uma vez que suas práticas eram vistas como ameaças ao poder da Igreja Católica.

A sociedade foi moldada pelas estruturas coloniais que, com a retórica de salvar almas, instauraram um controle sobre os povos não europeus conforme apontado por Mignolo (2017). Assim, a colonialidade se estrutura nas relações sociais desiguais, sustentando a inferiorização de grupos étnico-raciais diante da cultura hegemônica, o que Bento (2022) refere como sendo o pacto da branquitude<sup>1</sup>, isto é, um acordo tácito, contrato subjetivo não verbalizado, que coloca no centro da sociedade os interesses e a proteção do grupo racial que está no controle do poder, e que exclui quem não faz parte desse grupo. Esse processo resultou na anulação e apagamento de diversos conhecimentos dos povos escravizados, indígenas e negros, atingindo dimensões

---

<sup>1</sup> Conceito lançado por Cida Bento em seu livro, O pacto da branquitude (2022).

culturais, epistêmicas, teológicas, entre outras. Fanon (2022); Martins (2021) afirmam que o colonialismo e a evangelização promoveram perdas profundas nos sistemas linguísticos, filosóficos, religiosos e sua visão de mundo. Para Fanon (2008), esse processo que desloca o indivíduo de seus referenciais culturais, históricos e ancestrais, é chamado de “desvio existencial”(Fanon, 2008, p.30). Esse desvio existencial apontado pelo autor, é um efeito direto das estruturas coloniais e racistas de um modelo hegemônico que operam na negação da humanidade dos sujeitos negros.

Diante da repressão cultural e religiosa do sistema escravagista, as comunidades africanas no Brasil, mesmo com toda violência, criaram estratégias para a adaptação de suas crenças e rituais religiosos, embora sob elementos de ideologias cristãs. Com isso, as expressões religiosas dos negros escravizados passaram a ser praticadas de forma camuflada, sob a aparência de devoção aos santos católicos, denominado sincretismo religioso<sup>2</sup>. O conceito de sincretismo é empregado para explicar os cruzamentos simbólicos nas religiões afro-brasileiras, (Martins, 2021, p.36) define o termo sincretismo como “guarda-chuva, abrigando concepções às vezes díspares”. Segundo a autora a Umbanda pode ser compreendida como uma experiência religiosa marcada por um registro sincrético específico, no qual diferentes matrizes religiosas “nagô, bantu, católico, tupi-guarani, kardecista, espírita” articuladas em um novo tecido cognitivo e ritual, resultando em uma configuração singular. “Assim concebido, o sincretismo não se confundiria com outros sítios de significância e processos constitutivos, derivados das encruzilhadas dos saberes e engendrados por relações de aproximação e distanciamento diferenciadas” (Martins, 2021, p.37).

Nessa perspectiva, o sincretismo não deve ser entendido como categoria genérica para todos os cruzamentos simbólicos, mas como um efeito particular de fusão, distinto de outros processos constitutivos que operam por aproximações, justaposições ou distanciamentos entre sistemas de saberes (Martins, 2021). Apesar da influência da religião imposta pelo poder colonial, houve uma resistência cultural dos negros na preservação de suas religiões, uma vez que estes se mantiveram mais firmes diante das imposições resultantes dos conflitos e dos distintos contatos culturais estabelecidos ao longo da colonização Costa (2013). "As suas religiões passaram a ser vistas, por extensão, pelos dominadores, senhores de escravos, como um mecanismo de resistência ideológica social e cultural ao sistema de dominação que existia"(Moura, 1988,

---

<sup>2</sup> Segundo Leda maria Martins (2021), “o termo sincretismo traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo, a meu ver, as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos. Sergio Ferreti enumera vários sentidos e usos do termo sincretismo, dentre eles o que remetem a junção, fusão, mistura, paralelismo, justaposição, convergência e adaptação, englobando-os em grupos semânticos”.

p.53).

Atualmente reconhecida como religião afro-brasileira, já que sua origem tem raízes dos antepassados de África. A Umbanda no Brasil foi inaugurada em 1908 na cidade do Rio de Janeiro, e mescla elementos da cultura religiosa do catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço (Prandi, 2004).

O mito de fundação da Umbanda é comumente associado à figura de Zélio Fernandino de Moraes, no início do século XX; contudo, a Umbanda já se constituía a partir de práticas religiosas anteriores, desenvolvidas em contextos populares e afro-brasileiros. Esse período foi marcado por um processo de embranquecimento da religião, que contribuiu para o afastamento de suas raízes africanas. Além disso, é importante destacar que, antes de sua consolidação institucional, já existiam no Brasil outras religiões de caráter sincrético (Costa, 2013). Segundo Santos (2016), houve um movimento no Brasil que perseguia terreiros, criminalizando e reprimindo as cerimônias religiosas dos terreiros de matrizes africanas. A finalidade desenvolvida pelo movimento era criar uma Umbanda de acordo com os padrões do espiritismo e afastar quem de fato faz parte dela. Com isso, ocorreu um apagamento dessas referências que vieram antes. Santos (2016) ainda problematiza que durante o primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda em 1941, existiram momentos que tentaram desconectar as práticas umbandistas. “A visão nagôcêntrica<sup>3</sup> entende a Umbanda como religião afro-brasileira desde sua fundação, sem reconhecer o afastamento de uma identidade étnica negra em detrimento das necessidades colocadas pelo estado para a legitimidade de uma religião” (Santos, 2016, p.156).

Ocorreu, ainda, uma deslegitimação e um racismo explícito dessa religião pelo espiritismo com o discurso de que a Umbanda se originou do “pensamento oriental” (Santos, 2016) e que algumas entidades possuíam baixa evolução espiritual. Essa subalternização da Umbanda causou perdas no sistema de crenças e na espiritualidade da diáspora africana em território brasileiro provocando a desaffricanização<sup>4</sup>.

A diáspora se deu “da transmigração de África para as Américas, a Europa e outras partes do mundo, em que as etnias se espalharam e sofreram uma desagregação de elementos constituidores da sua unidade social: a religiosidade, a língua, os laços familiares e grupais.” (Alves; Dos santos, 2016, p.3; Martins, 2021).

---

<sup>3</sup> Ver em: Dos santos, Marcos Paulo Amorim. OI Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”. Revista Hydra, v. 1, n. 2, 2016.

<sup>4</sup> Ver em: Afro-Brasileiras, As Religiões. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desaffricanização para a reaffricanização. Revista de estudos da Religião, n. 1, p. 1-21, 2001.

A Umbanda é considerada, segundo Mário Filho (2015) e Oscar Ribas (1989), como a “arte de curar” ou uma “ciência de cura” que atua no campo de interações espirituais, proporcionando bem-estar e a restauração de desequilíbrios espirituais.

Nessa mesma perspectiva, Camargo (2019) aponta que a Umbanda é uma religião afrodiáspórica, que ao se consolidar em territórios sul-americanos, passou por transformações e adquiriu características próprias de outras tradições religiosas.

As religiões afrodiáspóricas aparecem na forma de sincretismo, recebendo influência das religiões do colonizador e das tradições indígenas e na transposição de crenças, simbolismos, rituais e práticas provenientes de tradições religiosas autóctones da África. Estas incluem cosmologias, celebrações, cerimônias de iniciação, oferendas, rituais de purificação, música, canto, estados de transe, sistemas divinatórios, sacrifícios, alimentação ritual, comunhão com a natureza e a devoção a diversas divindades. Entre algumas das religiões afrodiáspóricas temos o candomblé, a umbanda, a santería e o vodu (Hortegas, 2020, p.143).

Considerando o processo de formação da Umbanda em contexto diaspórico brasileiro, podemos citar algumas tradições religiosas que se originaram antes e que carregam elementos e simbologias análogas a Umbanda, como por exemplo o Calundu, no século XVII, Cabula<sup>5</sup>, século XIX, Macumba<sup>6</sup>, também no século XIX (Costa, 2013) todas elas de origem Bantu.

Essas outras tradições religiosas brasileiras são oriundas do continente africano, e no Brasil elas passaram por um processo de reestruturação ao entrar em contato com a cultura do colonizador, ocorrendo assim um “processo religioso sincrético e contínuo”(Costa, 2013, p.9).

Dentre as manifestações citadas, o ritual Calundu são considerados os mais antigos guardam estreita semelhança com a Umbanda. Ambas as tradições compartilham elementos centrais, como o uso de atabaques, a incorporação de entidades espirituais e o culto aos ancestrais. O Calundu é a base dessas religiões e foi introduzido no Brasil colonial por uma mulher angolana, chamada Luzia da Soledade, também conhecida pejorativamente como Luzia Pinta, que foi retirada de seu território e trazida escravizada para o Brasil, indo para Sabará, Minas Gerais (Souza, 2022). O chamado Calundu-angola é um culto às tradições e crenças africanas de circulação e conexão com os espíritos dos ancestrais. O Calundu pode ser compreendido como uma das matrizes primordiais dos rituais que hoje compõem a Umbanda, nos quais cultuava os Orixás, cerimônias emprestadas ao candomblé como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro (Souza, 2022). As práticas

---

<sup>5</sup> A Cabula foi uma religião afro-brasileira, de matriz centro-africana-angoleira, portanto que se estruturou no Brasil Colônia, na região do atual estado do Espírito Santo (Nogueira; Nogueira, 2017, p.74).

<sup>6</sup> A “Macumba Carioca” é descrita como uma forma de culto espiritual que se desenvolveu no Rio de Janeiro antes da fundação da Umbanda (1908); trata-se de uma tradição ancestral marcada por cerimônias — com rituais, danças, uso de elementos naturais e invocações espirituais, que estabelece uma profunda conexão com raízes africanas.

religiosas de origem africana conhecidas como Calundus, denominadas de cerimônias, eram conhecidas na América portuguesa nos séculos XVII e XVIII, frequentadas por africanos, afrodescendentes e brancos (Marcussi, 2015).

O Calundu desempenhava funções de grande importância em suas práticas religiosas de cura e em suas origens culturais religiosas e restaurou sociedades Ambundas e Bacongas da África Centro-Occidental. Sobre as práticas religiosas do Calundu no Brasil, Rohde (2009) esclarece:

As cerimônias organizadas por Luzia eram abertas ao público e frequentadas por negros e brancos, e eram acompanhadas de cantos e toques de atabaques. Os objetivos relatados das reuniões eram a purificação da comunidade, a cura de doenças ou malefícios e a realização de adivinhações esclarecedoras. A música e a dança começavam até que Luzia entrava em transe, quando então era paramentada com as roupas da entidade incorporada. Sim, ela trabalhava com diferentes entidades e também faziam parte de seus ritos de cura missas para Santo Antônio e São Gonçalo, e em algumas ocasiões ela também aparecia vestida como um anjo. Esses dois aspectos, a influência do cristianismo e a capacidade de incorporar diferentes categorias de entidades, são marcantes na umbanda tal como a entendemos hoje, sem falar da música percussiva, da dança ritual e dos objetivos das sessões (Rohde, 2009, p.88).

De acordo com Bastide; Capellato; Krähenbühl (1971) apud Camargo (2019), o Calundu apresentava a prática de uso de ervas e seus praticantes possuíam conhecimento de diversas técnicas medicinais. Seus adeptos mesclavam costumes e conhecimentos africanos e indígenas, principalmente a utilização de plantas. Nesse mesmo caminho, podemos observar que as plantas mantêm uma relação profunda e significativa nas suas ritualísticas associadas à cura dentro das religiões de matriz africana no Brasil (Barboza, 2021) pela ancestralidade.

Estes saberes são transmitidos entre gerações pela tradição oral, constituindo um patrimônio imaterial de conhecimentos imprescindíveis para manutenção das relações entre humanidade e a natureza (Toledo; Barrera Bassols, 2015).

Esses conhecimentos são compreendidos como tecnologias ancestrais e fazem parte das religiões afrobrasileiras, se configurando como um conjunto de saberes e práticas de sobrevivência de um grupo, repassados de forma geracional e preservando as tradições. Segundo Dias (2024), as tecnologias ancestrais são compreendidas como práticas e saberes culturais transmitidos pelos antepassados por meio de ensinamentos, diálogos e observações.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo de santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é como o início do século XX, uma relação de parentesco sanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo de santo. Devido a isso, afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé (Oliveira, 2005, p.3).

O termo ancestral utilizado ao longo do texto trata-se de uma categoria de origem étnica e política, não se restringindo à noção de antepassados, mas também às heranças culturais, espirituais e territoriais que são continuamente praticadas nas vivências das comunidades, como um elemento central de resistência, memória e afirmação social e política. Segundo Setton (2024):

“A ancestralidade, nos estudos afro, refere-se a um processo que envolve cultura material e imaterial, presentes em um mito de origem de um grupo/coletivo, mas atualizadas constantemente. Ancestralidade tem um caráter dinâmico, com plasticidade. Nada a ver com inércia e mesmice. Nesta direção Conrado, Barros (2022, p. 235), afirmam não se tratar de uma categoria abstrata, mas acionada como referência a práticas culturais, saberes familiares ou comunitários vinculados aos antepassados em aprendizagens geracionais (Setton, 2024, p. 4).

Para Oliveira (2005), a ancestralidade é um princípio organizador da vida e da identidade negra no Brasil. Para o autor, a ancestralidade não se limita apenas a vínculos de laços sanguíneos, ela também é construída pela convivência coletiva, pelas vivências compartilhadas e pela partilha dos saberes. Um exemplo disso são as religiões afro-brasileiras, nas quais, muitas vezes, não há relações de sangue entre os sujeitos que compõem esses territórios religiosos. Ainda assim, a sabedoria dos mais velhos e dos ancestrais daquele território religioso são guardadas, transmitidas e compartilhadas ao longo do tempo. Pensar a ancestralidade como fonte organizacional é reconhecer que ela estrutura não só as práticas espirituais do Candomblé e da Umbanda, mas também os modos de convivência, as decisões comunitárias e o respeito às experiências dos mais velhos. Assim, a ancestralidade é o fio que liga o território africano à experiência afro-brasileira, garantindo continuidade e sentido às tradições que foram recriadas em solo brasileiro.

Os povos de terreiro sempre utilizaram a tradição oral como prática e como eixo central para transmitir para outras pessoas, para que seja um conhecimento contínuo. Essa técnica é adotada por séculos, e hoje na contemporaneidade ainda é fundamental. Nessa perspectiva, a oralidade parte dos ensinamentos sobre a espiritualidade e está presente nas práticas diárias dos povos de terreiros, refletida na transmissão dos conhecimentos sobre o uso de plantas e seus modos de preparo.

O uso das plantas, com apresentado por Dias (2024), é uma tecnologia comumente utilizada dentro das religiões de matriz africana como uma técnica de cura. O uso de folhas se originou da ancestralidade, dos saberes trazidos principalmente pelos africanos escravizados, mas também é oriunda da cultura dos povos indígenas que há tempos utilizam as ervas para diversos fins em seus rituais de cura, alimentação, combate a doenças, dentre diversas outras formas de uso.

Segundo Latour (1994), não há separação entre natureza e cultura, embora a modernidade afirme que humanos e não humanos sejam tratados como domínios distintos. Para o autor, essa divisão é artificial, uma vez que o mundo social é formado por relações híbridas que articulam elementos naturais, culturais, políticos e simbólicos. Nesse sentido, a natureza e a cultura se mantêm de forma indissociável para os povos e comunidades tradicionais de terreiro, sendo expressas por meio das práticas rituais que envolvem a coleta das folhas, o preparo de banhos, amacis e defumações, além de se constituírem como pontos de força de diversos Orixás e entidades. Essas práticas apontam uma relação na qual os elementos da natureza não são compreendidos como recursos isolados, mas como partes constitutivas das cosmologias, dos saberes ancestrais e dos modos de vida que sustentam as religiões de matrizes africanas.

No artigo "Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial", Judith Carney (2004) examina a profunda influência dos africanos escravizados na agricultura, particularmente através da introdução de produtos alimentícios e plantas medicinais originárias do continente africano. De acordo com a autora, existe uma rica herança botânica que contribuiu para o desenvolvimento de práticas de uso das plantas, principalmente por influência de mulheres africanas nas Américas<sup>7</sup>, que possuíam sabedorias e experiências com as plantas na culinária, no processamento de alimentos e no tratamento de doenças, as quais eram comumente conhecidas como curandeiras.

Os africanos e seus descendentes trouxeram consigo recursos botânicos utilizados como produtos medicinais, entre eles espécies como Melão de São Caetano (*Momordica charantia*), Hibisco (*Hibiscus sabdariffa*), Cânhamo/maconha (*Cannabis sativa*), Mamona (*Ricinus communis*), Flor da fortuna (*Kalanchoe integra*), Noz cola (*Cola acuminata* e *Cola nitida*), entre outras. Muitas vezes, privados de outros meios de tratamento, os escravizados elaboraram uma farmacopeia baseada em plantas, que permanece viva nas crenças populares de comunidades do Caribe, incluindo tanto espécies introduzidas quanto nativas da África (Carney, 2004). Os escravizados africanos apropriaram-se desta herança cultural para preservar sua subsistência, sobrevivência, rituais, resistência, e memória nos ambientes tropicais e sub-tropicais de seus confinamentos (Carney, 2004). Nesse mesmo sentido, Almeida (2023), destaca que, no contexto afro-brasileiro, o conhecimento Yorubá acerca das plantas litúrgicas foi transmitido por meio de encantamentos memorizados em versos, nos quais se registravam os poderes das folhas e os Orixás aos quais estavam vinculadas. Ao chegarem ao Brasil, os negros, privados

---

<sup>7</sup> Ao utilizar o termo "Américas", faço referência ao conjunto formado pela América do Norte, América Central e América do Sul, uma vez que todas essas regiões foram submetidas a processos de colonização europeia.

de muitas das espécies sagradas de suas terras de origem, adaptaram-se à nova realidade e incorporaram ao seu acervo ritualístico plantas nativas, aprendidas com os indígenas, bem como espécies exóticas introduzidas pelos colonizadores.

O conhecimento das práticas ancestrais sobre o uso das plantas se manteve vivo entre os povos e comunidades de terreiro através da memória, identidade e ancestralidade (Miranda, 2020, p.73). O legado das mulheres curandeiras africanas, que resistiu a séculos de marginalização, se renova no presente, assegurando a vitalidade das práticas litúrgicas e mantendo viva a memória das tradições afro-brasileiras (Miranda, 2020).

As mulheres, principalmente, sempre permaneceram na linha de frente das práticas de uso das plantas, e hoje em dia podemos observar como esse saber se perpetua através das religiões de matriz africana no caso de como Mães de Santo, Iyalorixás e outras guardiãs do conhecimento ancestral (rezadeiras, curandeiras e benzedeiras) conduzem rituais (Ferreira, 2023). Nos terreiros, essas mulheres desempenham múltiplas funções: “provendo sustento, liderando rituais, preparando refeições, cuidando dos “iniciados no santo” e acolhendo aqueles que necessitam de ajuda espiritual” (Romanowski; Hanazaki, 2020).

No período colonial, a benzedeira, também conhecida como curandeira e rezadeira, era a substituta dos médicos (que eram escassos, principalmente fora das capitânicas), era a primeira opção de intervenção contra vários tipos de mazelas. Detentoras de conhecimentos empíricos sobre as propriedades medicinais das ervas, mesclavam fé, orações, gestos e palavras sagradas em busca da cura das enfermidades incapazes de serem curadas pelos cuidados dos escassos médicos da Colônia (Cunha, 2018, p.27).

Miranda (2020) destaca que “o uso das plantas tradicionais constitui um reexistir cultural capaz de articular saúde, memória e identidade”, reforçando que o protagonismo feminino é essencial para a preservação e continuidade das práticas ritualísticas.

Nos terreiros de matriz afrobrasileira, as plantas são elementos centrais em seus rituais, atuando como mediadoras entre o físico e o espiritual. Essas plantas são consideradas portadoras de axé<sup>8</sup>, que permeia o sagrado universo das tradições religiosas e são utilizadas de diversas maneiras. Para Oliveira; Trovão (2019), o uso de plantas sagradas nos rituais afro-brasileiros pode ser compreendido como uma estratégia de preservação da cultura afrobrasileira, em que foram mantidos seus rituais originários, apesar de toda repressão social.

Os povos e comunidades de terreiro carregam uma ancestralidade sobre as ritualísticas do uso das plantas e seus conhecimentos transferidos no desenvolvimento e formação da cultura negra, principalmente dentro das comunidades religiosas. Nesse sentido, o uso das plantas

---

<sup>8</sup> A palavra Axé por Nei Lopes, Luiz Antônio Simas, designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital, que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, praticas rituais; sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com os tambores.

utilizadas nos rituais tem uma significância profunda, visto que são entendidas como canais de comunicação com as divindades espirituais, em que cada folha traz a essência energética dos Orixás e das entidades cultuadas nas cerimônias ritualísticas afro-brasileiras. Leandro (2019) define o termo Orixá como sendo seres divinizados e interligados a elementos da natureza e a fenômenos meteorológicos, de modo que a mitologia e os ritos relacionados são transmitidos por via oral, assim como os valores e costumes associados a cada uma das divindades.

Os saberes e conhecimentos sobre as plantas têm raízes na história e na cultura dos povos e comunidades tradicionais de terreiro como patrimônio imaterial afrobrasileiro, que utiliza a oralidade como forma de transmissão de saberes. A Constituição Federal de 1988, por meio do artigo 216, reconhece a importância da diversidade cultural brasileira e da preservação da cultura e do patrimônio intangível. Além disso, prediz que a noção de patrimônio não se limita somente a bens históricos materiais, mas também a aspectos que não tem materialidade como a capoeira, festas, celebrações, danças, culinária, histórias orais entre outros. Abreu (2020) reconhece que, para além de acumular somente objetos materiais definidos no tempo, também devemos considerar os processos sociais que estão vinculados a esses bens. O fator determinante para que um bem cultural seja reconhecido como patrimônio imaterial são os valores atribuídos a ele pelos grupos que compõem a sociedade brasileira. Esses valores podem ser cognitivos, éticos, estéticos ou memoriais relacionados à construção de memórias sociais (Sant'Anna, 2009).

O conceito de patrimônio está imbricado por diferentes significados e noções. De acordo com Lima (2012), o patrimônio está entrelaçado a contextos históricos e de como as sociedades compreendem seus bens culturais. A autora aponta que o patrimônio cultural é compreendido como uma série de símbolos históricos e artísticos que integram a formação da identidade sociocultural.

Essa noção de patrimônio, em certa instância de reconhecimento, veio somada a situações de racismo estrutural presente em sua constituição. A memória histórica afrobrasileira está pautada na noção de patrimônio definido como bens culturais, objetos de tortura de um período escravagista, utilizando o recurso de romancear a escravidão excluindo seus valores reais da cultura negra no Brasil.

Nesse cenário, foi negado às populações afro-brasileiras o direito oficial de valorização de seus bens patrimoniais, pois, de acordo com as prerrogativas vigentes, seus bens não possuíam valor excepcional. Dessa maneira, terreiros, territórios quilombolas, clubes negros, bairros e vilas operárias, entre outros, nunca foram reconhecidos enquanto tal, embora no período de institucionalização dos bens patrimoniais brasileiros, nas primeiras décadas do

século XX, já fossem espaços de representatividade religiosa, ação política, resistência cultural e étnica, ou seja, verdadeiros núcleos de sociabilidade (Nascimento; Nogueira, 2012, p. 72).

A convenção para salvaguarda do patrimônio cultural imaterial assegura a continuidade de práticas de determinados grupos sociais na preservação de suas expressões (Abreu, 2020). O tratado reconhece que a globalização pode resultar em perdas das tradições devido as comunidades não terem recursos disponíveis para garantir a manutenção dos bens imateriais, até mesmo pelo fato de práticas de intolerância, podendo ocasionar “a deterioração, desaparecimento e destruição do patrimônio cultural”.

No contexto de patrimônio cultural afrobrasileiro estão incluídos terreiros de matrizes africanas como patrimônio cultural nacional, reconhecidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão federal responsável pela preservação do patrimônio cultural no Brasil, cuja atuação orienta processos de registro, salvaguarda e valorização da cultura. Os terreiros são espaços de resistência da comunidade negra brasileira, tendo suas raízes epistemológicas conectadas nos seus fazeres, saberes, hábitos, rituais (Souza, 2018). Conforme a autora explica, a manutenção dessas práticas culturais salvaguarda a herança ancestral da diáspora africana no Brasil, valorizando a diversidade do país. As plantas não se restringem a funcionar somente como um recurso de cura, mas como ferramenta de resistência da identidade sociocultural, que reafirmam a permanência da cultura, crenças, hábitos, costumes e modos de vida de um povo e de seus modos de saber e fazer. O uso ritual das plantas nos terreiros compreende-se como um patrimônio intangível ou imaterial que se faz através de um conjunto de práticas sociais, saberes, e tradições orais que não podem ser tocadas, mas que são transmitidas geracionalmente, reconhecendo sua dimensão política e identitária.

Além de serem reconhecidos como patrimônio imaterial, os terreiros têm seus direitos garantidos, no âmbito da legislação brasileira, como espaços religiosos e sagrados e como espaços de produção cultural. Os direitos dos povos e comunidades de terreiro, bem como dos povos e comunidades de matriz africana, estão protegidos pelo Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. De acordo com o referido Decreto, Povos e Comunidades Tradicionais são:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007, art. 3º).

Anos mais tarde, a legislação brasileira os incluiu como segmentos que representam a

sociedade civil por meio do Decreto nº 8.750, de 9 de maio de 2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais (artigo 4º, § 2º). Foi recentemente que o Decreto nº 12.278 de 29 de novembro de 2024 instituiu a Política Nacional para Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro e de Matriz Africana. Esse marco regulatório apresenta, de forma específica, medidas intersetoriais para a garantia dos direitos dos povos e das comunidades tradicionais de terreiro e de matriz africana no Brasil, promovendo o reconhecimento, o respeito e a valorização da cultura e da memória dos afrodescendentes, além da superação e do combate ao racismo religioso.

Segundo Eidt; Udry (2019), os povos e comunidades tradicionais de terreiros que compõem as populações tradicionais no país têm seus modos próprios de viver, transmitir saberes e resistir expressam a diversidade brasileira e enfrentam, cotidianamente, os efeitos persistentes da exclusão, do racismo e das desigualdades históricas. Para Silva; Pereira (2019), esse grupo possui forte ligação ao território, com o coletivo e o meio ambiente, e que sua base está relacionada com a ancestralidade. “Os Povos de Terreiro são hoje os herdeiros destes saberes que têm por base a religião de matriz africana, numa ligação íntima com a terra e o território como espaço político do sagrado, da economia, da educação, da cultura e da vida”(Silva; Pereira, 2019, p.226).

Tais conhecimentos são menosprezados pela sociedade, causando o epistemicídio que afeta como um todo a cultura afrobrasileira, inviabilizando saberes ancestrais desses sujeitos e colocando, via lógica do poder colonialista, alguns como centrais, ou mais relevantes para se pensar campos de conhecimento em detrimento de outros. “O pensamento europeu moderno deslegitima os conhecimentos produzidos por outros continentes, principalmente oriundos do continente africano, onde durante cerca de 500 anos, seus povos foram escravizados e silenciados pelo colonialismo”(Garcia, 2025, p.5).

Garcia (2025) alerta que o epistemicídio não se limita à imposição de uma visão distorcida e desumanizante, mas envolve também a exclusão de formas legítimas de saberes e práticas, como conhecimentos tradicionais, línguas, organizações sociais e expressões culturais dos povos negros, que acabam sendo ignorados pelas estruturas de poder acadêmico e social, reforçando sua subordinação ao projeto colonizador. De acordo com Escobar (2005) *apud* Pomar (2025), o colonialismo não foi apenas um regime de expropriação material, mas uma forma de “ocupação ontológica” na qual o colonizado era despojado de sua própria possibilidade de produzir sentido e história, constituindo, por isso, um epistemicídio.

Apesar desse contexto de aniquilação e apagamento de saberes, a etnobotânica surge

como um contraponto, configurando-se como uma ferramenta de resgate e registro das diferentes formas de utilização das plantas nas diversas culturas. Segundo Souza; Felfili, (2006), os conhecimentos tradicionais sobre o uso dos vegetais podem ser resgatados através dos registros etnobotânicos.

Para Albuquerque (2005) e Júnior (2018), a etnobotânica, na tradição religiosa afrobrasileira, propõe-se a compreender a relação entre as comunidades tradicionalmente interligadas a uso de plantas em suas práticas diárias e também como elas estabelecem conexões com os contextos ritualísticos, em elementos culturais, relações ecológicas e significados simbólicos. Para Miranda (2009), o etnoconhecimento corresponde aos saberes produzidos pelos povos e comunidades tradicionais herdados ou transmitidos pelos antepassados. Os saberes adquiridos através de gerações podem ser compartilhados principalmente entre as pessoas da mesma família, ou entre os membros da comunidade, ou em suas práticas cotidianas na comunidade com o uso dos seus recursos natureza, pela oralidade. Estes são conhecimentos vinculados as práticas desempenhadas pelos sujeitos pertencentes a um grupo associado as suas crenças, ritos, entre outras (Nascimento, 2014; Toledo; Barrera-Bassols 2008).

O registro das plantas utilizadas nos terreiros possibilita ainda a valorização e reconhecimento de espécies empregadas por meio de uma história e cultura ancestral afro religiosa perpetuadas através das gerações por um povo, contribuindo para que não sejam apagadas ou esquecidas. Nessa perspectiva, a pesquisa etnobotânica se constitui de modo relevante, visto ser um campo da ciência necessário para a compreensão das interações entre as práticas cotidianas envolvendo as plantas e a cultura dos terreiros, especialmente no que se refere à preservação dos saberes ancestrais e na importância do fortalecimento do reconhecimento local e da identidade afrobrasileira. Além disso, o presente estudo proporciona que as narrativas e experiências vividas no campo religioso alcancem visibilidade e o devido valor religioso e cultural da comunidade umbandista presente no município de Viçosa- MG. Dessa forma, é possível visualizar não apenas a diversidade de usos e significados atribuídos às plantas, mas também a sua contribuição no que diz respeito à preservação da ancestralidade presente dentro do universo religioso afrobrasileiro e a biodiversidade presente nela.

Desta forma, a presente pesquisa objetivou realizar um levantamento das espécies vegetais empregadas nas práticas ritualísticas na comunidade religiosa da Umbanda, alinhado ao seu uso litúrgico nas sessões religiosas. É fundamental destacar que o conhecimento das plantas utilizadas nas religiões afrobrasileiras é um importante instrumento que fortalece a identidade afro religiosa do povo negro. Esses saberes demonstram a resistência em manter viva sua cultura por meio de símbolos, rituais e práticas que atravessam gerações.

Para tanto, essa dissertação está organizada em introdução geral e dois capítulos. A *Introdução geral* parte de uma revisão de literatura dos conceitos abordados. Além disso, explicito o contexto da Umbanda, situando a religião enquanto expressão cultural e espiritual marcada pelas influências e violências da colonialidade. Por fim, nesta seção, são destacados elementos que permitem compreender a formação da Umbanda e a relevância dos saberes relacionados às plantas dentro dessa tradição.

O capítulo I, intitulado *Defuma com as ervas da Jurema: Abordagem etnobotânica das práticas ritualísticas da Umbanda em Viçosa, Minas Gerais*, apresenta uma reflexão sobre a importância das plantas sagradas no contexto religioso e sociocultural, destacando sua dimensão simbólica e espiritual, bem como o papel central que desempenham nas práticas ritualísticas. São discutidos aspectos relacionados ao uso de plantas nos terreiros, à contribuição das casas religiosas para a preservação da biodiversidade, à multiplicidade de funções que as folhas assumem nos rituais e às formas de manejo, colheita e aquisição desses recursos naturais. A partir dessa abordagem, o capítulo irá responder as seguintes perguntas de pesquisa: Quais as plantas utilizadas nos rituais religiosos realizados nos terreiros de Umbanda em Viçosa, Minas Gerais, e quais os desafios para aquisição dessas plantas? Quais são os principais rituais em que as plantas desempenham um papel central nos terreiros de Umbanda e como esses rituais são realizados? Quais são as diversas formas de uso das plantas e os significados a elas atribuídos dentro das práticas ritualísticas na Umbanda?

O Capítulo II, intitulado *Vozes Ancestrais: a tradição oral como veículo de transmissão dos conhecimentos associados às plantas na Umbanda em Viçosa, Minas Gerais*, tem como objetivo específico investigar como os saberes sobre as plantas são transmitidos dentro dos terreiros de Umbanda em Viçosa–MG. Para isso, o capítulo aborda a importância da oralidade e da ancestralidade como elementos centrais na preservação e continuidade desses conhecimentos, evidenciando sua relação direta com as práticas ritualísticas da religião. Nesse sentido, busco compreender as formas de transmissão dos saberes dentro da Umbanda e como as lideranças religiosas adquirem seus conhecimentos sobre as plantas. Tais objetivos são orientados pelas seguintes questões de pesquisa: com quem as lideranças religiosas aprenderam os conhecimentos sobre o uso das plantas? Para quem e como esses saberes podem ser transmitidos? Qualquer pessoa pode aprender?

Por fim, este capítulo reforça a relevância dos conhecimentos produzidos nas religiões de matriz afro-brasileira, bem como para o reconhecimento e valorização de suas práticas como formas legítimas de produção, preservação e continuidade do conhecimento.

## Capítulo I – Defuma com as ervas da Jurema: abordagem etnobotânica das práticas ritualísticas na Umbanda em Viçosa, Minas Gerais

### I.1. Introdução

Historicamente, o uso das plantas acompanha a trajetória da sociedade por tempos imemoráveis, sendo uma prática milenar que expressa a identidade e tradição de diversos povos, e que atravessa o tempo, não só como fonte de alimento, mas também como instrumento de cura, presente tanto na vida cotidiana quanto nas expressões do sagrado. Lorenzi (2008) destaca:

O uso das plantas como alimento sempre existiu, e a este se incorporou a busca de matéria prima para a confecção de roupas e ferramentas, além de combustível para o fogo. A simples observação das variações sazonais mostradas pelas plantas certamente deslumbrou os primeiros observadores da natureza, que provavelmente viam nos vegetais grande sabedoria em antecipar as estações do ano, assim como uma força admirável em ressurgir do lodo ou do solo após as vicissitudes climáticas. Tal admiração deve ter criado respeito místico, que certamente contribuiu para o uso ritual das plantas nos primeiros períodos. Similaridades superficiais peculiares, como o aspecto fortemente antropomórfico das raízes da mandrágora, também acabaram por incluir tais plantas em mitos e subsequentemente rituais (Lorenzi, 2008, p.11).

O uso litúrgico das folhas no contexto brasileiro se tornou amplamente conhecido, visto que o uso medicinal e religioso sempre esteve presente no cotidiano de povos indígenas e comunidades locais e tradicionais.

A interação entre as plantas e os grupos humanos é estudada pela etnobotânica. Segundo Albuquerque (2022), a ciência que destaca a importância desses conhecimentos para a manutenção da cultura de um determinado povo e local e revela não apenas como as plantas são empregadas em rituais e nas práticas cotidianas dessas comunidades, mas também evidencia a importância de registrar, compreender e valorizar esses conhecimentos.

Conforme Barros (2011), “qualquer pesquisa que pretenda aprofundar a relação humana com as plantas, deve considerar a forma como um determinado grupo étnico e/ou cultural percebe, classifica e manipula o mundo vegetal” (Barros, 2011, p. 33). Logo, para o estudo das plantas na Umbanda, propósito deste trabalho, faz-se necessário identificar as espécies vegetais utilizadas nos rituais umbandistas.

Trata-se de saberes que integram sistemas próprios, carregados de ancestralidade e de experiências vividas, que merecem reconhecimento como formas legítimas de produção de conhecimento. A etnobotânica é definida principalmente nesse campo da ciência na preservação das relações entre comunidades e plantas, contribuindo para o registro de saberes ancestrais e para a valorização da biodiversidade e do patrimônio cultural associado ao uso das plantas.

O fortalecimento das áreas envolvidas em um estudo etnobotânico não traz somente implicações em termos da produção de conhecimento em cada campo específico do saber. Ao contrário, destaca-se como uma abordagem de pesquisa científica que

estuda pensamentos, crenças, sentimentos e comportamentos, que poderão mediar as interações entre as populações humanas e os demais elementos dos ecossistemas, assim como, os impactos advindos dessa relação (Rocha; Boscolo; Fernandes, 2015, p. 68).

Portanto, a pesquisa etnobotânica configura-se um importante instrumento para a compreensão da interligação das comunidades de terreiro e o uso ritual das plantas, no qual Leandro (2019) afirma que a etnobotânica contribui na preservação e valorização do conhecimentos envolvendo a utilização das plantas no universo religioso.

No contexto sociocultural, as pesquisas etnobotânicas são importantes na documentação das plantas e para a valorização de um denominado território, contribuindo para a conservação da biodiversidade, para a elaboração de programas de manejo e valorização do conhecimento de comunidades locais e tradicionais.

A Umbanda estabelece vínculos com as raízes religiosas africanas, cujos saberes e práticas contribuíram significativamente para a constituição das expressões culturais e religiosas no contexto brasileiro, trazendo consigo suas “crenças, tradições e, especialmente, o culto aos Nkisi (divindades do Candomblé de nação Angola e Congo), além de elementos como o uso de ervas, ritmos, danças e a comunicação com os ancestrais” (Falasso, 2021, s.p).

As sessões espirituais umbandistas são chamadas de giras, que “são os trabalhos ritualísticos mais conhecidos de Umbanda. Variações à parte, costumam ter mais ou menos a mesma estrutura: Firmeza para Exu; Abertura; Defumação; Preces e saudações; Atendimentos e/ou consultas e trabalhos propriamente ditos; Encerramento” (Júnior, 2014, p. 220). Na maioria dos casos, os trabalhos ritualísticos acontecem de forma gratuita nas giras de Umbanda, visto que se trata de uma religião cujas práticas são voltadas para a caridade às pessoas. Ainda sobre as giras Júnior (2014) apresenta da seguinte forma:

Esses momentos são acompanhados de pontos cantados (com ou sem o uso de palmas e atabaques, dependendo da orientação de cada terreiro). Conhecidas também como sessões de caridade, as giras são pautadas pela alegria e pela conjugação entre respeito e informalidade, afinal, tanto a Espiritualidade quanto médiuns e consulentes literalmente se sentem em casa. Na maioria das giras, dentre as várias preces, costuma-se fazer a Prece de Cáritas, bem como cantar o Hino da Umbanda (Júnior, 2014, p. 220).

A Umbanda é uma religião que trabalha com espíritos desencarnados, considerados como entidades espirituais. Segundo (Barros, 2013, p.4), as entidades do panteão umbandista são os “caboclos, pretos(as) velhos(as), exús<sup>9</sup>, pombagiras, malandros, marinheiros, ciganos e

---

<sup>9</sup> Os Exús citados aqui não é Exú orixá, mas Exús catiços, entidades cultuadas na Umbanda. Segundo Petronílio (2022) “Os Catiços são entidades cultuadas nas ruas, responsáveis pelos caminhos, pelo dinheiro, amor e toda sorte dos possíveis desejos humanos- assim como Exu Orixá, porém em uma perspectiva mais humana, digo isso, pois se acredita que os mesmos são energias espirituais de homens e mulheres que já viveram em terra, e conhecem

boiadeiros”, além dos erês, representados pelas crianças.

De acordo com a hierarquia dos terreiros de Umbanda, Azevedo (2010) aponta que o pai e a mãe de santo permanecem no topo dessa organização. Estes também podem ser conhecidos como “sacerdotisa, zelador(a), dirigente, diretor(a) de culto, mestre(a), a depender da forma escolhida por cada casa”. Segundo a autora, o pai e a mãe de santo são mais experientes e possuem maior conhecimento, sendo, “normalmente, fundadores dos terreiros” (Azevedo, 2010, p. 25).

Ainda sobre a composição da Umbanda, existem os cambones, que desempenham a função de auxiliar no cuidado com os médiuns quando as entidades estão incorporadas. O cambone é o auxiliar que cumpre diversas responsabilidades nos terreiros, como o atendimento às entidades durante os rituais e outras atividades. Entre suas atribuições, destaca-se a de “organizar os procedimentos, distribuir tarefas e fiscalizar se os médiuns estão executando suas incumbências de acordo com o esperado pelo sacerdócio da Casa de Santo” (Cruz, 2015, p.188).

Dando continuidade à composição do corpo mediúnico, são as pessoas com a função de ogã, responsável pelo toque dos tambores durante as giras, conforme aponta Azevedo (2010). Durante os rituais, o ogã é encarregado de conduzir toda a “curimba a ser puxada no terreiro”. “O papel deles no terreiro é fundamental, pois cada ponto tem um ritmo, uma maneira certa de ser tocado, e a vibração, combinada com a entoação das palavras, conduz ao transe que permite a incorporação do médium” (Azevedo 2010, p. 29).

Por fim, existem os médiuns de incorporação, chamados na religião de cavalos ou girantes. Esses são os responsáveis por emprestar seus corpos para que as entidades espirituais possam se manifestar e trabalhar em terra, conforme definido por Azevedo (2010). Os médiuns que realizam atendimentos com as entidades incluem o pai e a mãe de santo do terreiro.

Dentro da compreensão dos adeptos de terreiros de Umbanda, toda sua fundamentação religiosa está conectada aos aspectos naturais, principalmente aqueles ligados à botânica, como a utilização das plantas. O uso das ervas é uma prática que habita a força vital e ancestralidade dos povos de terreiro com a natureza, até mesmo para a necessidade de sobrevivência através da funcionalidade de cura de certas doenças. Nessa perspectiva, os conhecimentos e as práticas dos terreiros de Umbanda estão ancorados na ancestralidade, que orienta os saberes de terreiro relacionados ao sagrado e ao uso das plantas. Esses saberes foram construídos por aqueles que vieram antes e permanecem assegurando a continuidade das tradições relacionadas ao uso ritual

---

sobre as complexidades dos desejos das relações humanas. No contexto dos rituais, tais energias/ espíritos tomam/incorporam seus adeptos a fim de aconselhar, proteger, acolher e festejar os desejos junto daqueles que os cultuam” (Petronílio, 2022, p.118).

das plantas nos terreiros.

Neste sentido, as plantas são sagradas para os povos afro-brasileiros, sendo utilizadas na maior parte dos seus rituais em forma de cura, proteção e outras fundamentações. Conforme Albuquerque (1994), as plantas utilizadas nas religiões afrobrasileiras auxiliam na conexão com o ritual, no qual são louvadas, cantadas e empregadas com fins de 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 conectar o mundo visível e o "invisível", mundo que pode ser revelado por determinados vegetais. Cabe destacar que os indígenas igualmente carregam esses conhecimentos em relação as plantas, e na Umbanda, especialmente onde se cultua os caboclos, a utilização dessas ervas é de extrema importância nos rituais.

Na Umbanda, as plantas são elementos indispensáveis nas práticas ritualísticas<sup>10</sup>. Em rituais umbandistas, o uso de plantas se destaca principalmente na comunicação com as entidades, orixás e outros guias espirituais. Os rituais com as entidades espirituais revelam e orientam as pessoas que procuram algum tipo de auxílio e geralmente é indicado o uso de plantas para auxiliar a cura de cada particularidade. Para Peirano (2021), “os rituais são classificáveis por serem eventos delimitados no tempo e no espaço, com forma e padronização culturalmente definidas e que, supondo participação coletiva, concorrem para uma intensificação da vida social” (Peirano, 2021, p. 139).

Júnior (2018) afirma que as ervas possuem um valor simbólico indiscutível nas religiões de matriz africana, sendo empregadas tanto em rituais quanto nas atividades diárias das comunidades dos terreiros e contribui para a preservação biológica das espécies (Júnior, 2018 p.46). Sobre isso, Toledo; Barrera-Bassols (2015) apontam a diversidade de relações que ocorre através dos vínculos entre natureza e cultura, o que forma a memória biocultural da espécie humana. As expressões que emanam de uma cultura e os conhecimentos sobre a natureza configuram uma dimensão especialmente notável, uma vez que refletem a sagacidade e a riqueza de observações sobre o entorno realizadas, guardadas, transmitidas e aperfeiçoadas no decorrer de longos períodos, sem as quais a sobrevivência dos grupos humanos não teria sido possível (Toledo e Barrera-Bassols, 2015, p.33).

Diante disso, esse capítulo tem como objetivos: i) identificar as plantas utilizadas nos rituais religiosos nos terreiros de Umbanda de Viçosa, Minas Gerais e descrever suas formas de

---

<sup>10</sup> Ao utilizar o termo ritualísticas, refere-se às práticas, ações e procedimentos simbólicos que compõem os rituais dentro de um determinado contexto cultural ou religioso.

uso; ii) analisar os significados a elas atribuídos dentro das práticas ritualísticas; iii) identificar os desafios na aquisição dessas plantas.

## **I.2. Metodologia de pesquisa**

### **I.2.1. Caracterização da Área de Estudo**

A pesquisa foi realizada no município de Viçosa, Minas Gerais, localizado na Zona da Mata mineira. O município abrange cerca de 299,418km<sup>2</sup> área territorial segundo o censo levantado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2024, e com população estimada 79.517 pessoas IBGE (2025). Sobre a formação histórica da cidade de Viçosa, Bracali (2024) expressa que:

O município de Viçosa ultrapassa os seus mais de 150 anos de fundação, datada em 30 de setembro de 1871. Antes da presença dos colonizadores e escravizados, esse território era povoado por diversos povos indígenas, como os Puri, os Coroados e os Botocudos. Assim como a maioria das cidades de Minas Gerais, Viçosa teve sua formação territorial urbana atrelada à história do esgotamento da exploração do ouro e à consequente formação de pequenos povoados em torno de igrejas (Bracali, 2024, p.337).

Os espaços religiosos que compuseram a pesquisa foram dois terreiros de Umbanda localizados na cidade de Viçosa - MG. A partir da vivência e o diálogo da pesquisa, observou-se que a maioria das pessoas que integram esses espaços é composta por pessoas negras, o que evidencia a centralidade da ancestralidade e da tradição afro-brasileira na constituição desses territórios sagrados.

A decisão de trabalhar diretamente com as lideranças religiosas surgiu ainda nas primeiras visitas de campo, quando ficou evidente que são elas as principais detentoras dos conhecimentos relacionados ao uso das plantas nas cerimônias. Essas lideranças, todas mulheres negras, desempenham papel fundamental na manutenção e transmissão desses saberes dentro dos terreiros investigados.

A seguir, apresento uma breve caracterização dos terreiros participantes da pesquisa. Para garantir a preservação da identidade das pessoas envolvidas, tanto os nomes dos terreiros quanto os das lideranças religiosas foram mantidos em sigilo.

Assim, foi adotado o uso de nomes fictícios, sendo os terreiros identificados como Terreiro A e Terreiro B, e as lideranças referidas como Mãe de santo e Zeladora de santo, e para preservar as imagens e os espaços religiosos.

O Terreiro A está localizado em Cachoeira de Santa Cruz, distrito da microrregião de

Viçosa, o local é considerada uma zona ou área rururbana<sup>11</sup>. Na comunidade há uma mescla de influência católica e resquícios de religiões de matriz africana, como a umbanda que há muito exercia grande influência na região (Lana; Lobato, 2016, p. 48). A casa religiosa é composta por dez (10) membros que participam ativamente das sessões religiosas e cumprem as funções desenvolvidas nesse espaço.

No Terreiro A, o chão de terra batida preserva a mais pura característica ancestral dos primeiros terreiros, mantendo viva a configuração dos espaços mais antigos de culto. No interior encontram-se altares e imagens, que incluem representações de santos católicos e entidades da Umbanda, compondo o cenário ritualístico (Figura 1). Há também um fogão à lenha no local, destinado à preparação das comidas das entidades e dos orixás, considerado um elemento fundamental para a prática religiosa. Ainda no espaço religioso encontra-se um quintal amplo, marcado pela diversidade de plantas, onde foi observado a conexão entre a natureza e a cultura religiosa (Figura 2). Desenho esquemático do Terreiro A (Figura 3).

**Figura 1:** Altar principal, altar dos pretos velhos; fogão a lenha usado para preparar as comidas Terreiro A.



**Figura 2:** Quintal com as plantas utilizadas nos rituais do Terreiro A.



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

<sup>11</sup> Zona rururbana refere-se a áreas que combinam características tanto do campo (rural) quanto da cidade (urbana), frequentemente encontradas em zonas metropolitanas ou paisagens naturais próximas a centros urbanos.

**Figura 3:** Desenho esquemático do Terreiro A

**Fonte:** Desenho feito pela pesquisadora

O Terreiro B está situado na área urbana da cidade de Viçosa, MG, em um bairro periférico, território onde a liderança religiosa reside desde quando nasceu. A Zeladora de santo é a responsável pela criação do espaço religioso e foi quem contribuiu para desenvolvimento desta pesquisa. O terreiro possui no total de vinte (20) membros que cumprem as suas devidas funções. A Zeladora de santo explica que o terreiro se localizava anteriormente na Vila secundina ao lado da Universidade Federal de Viçosa - UFV, e que era conhecido como Centro de Referência e Pesquisa de Cultura Afrobrasileira, antes vinculado ao Departamento de Geografia. O centro era disponibilizado para pesquisa, palestras, grupos de discussão, além das sessões espirituais. O terreiro foi transferido do seu local anterior para um novo espaço com o propósito de aprofundar não apenas as práticas espirituais, mas também ampliar as vivências religiosas e promover a formação dos integrantes por meio de estudos sobre a Umbanda e sessões mediúnicas internas. Nesse novo espaço, busca-se integrar o desenvolvimento espiritual com o conhecimento teórico da religião, por meio de aulas e atividades voltadas à compreensão dos fundamentos da tradição umbandista.

O espaço religioso é uma casa de alvenaria (Figura 6), que possui um quintal (Figura 5) aos fundos da casa com diversas plantas de uso medicinal e religioso. Dentro da casa tem um altar com as entidades e orixás todos negros e indígenas, onde a zeladora relata não utilizar santos católicos (Figura 4), somente a Nossa Senhora da Aparecida, que é uma imagem católica, utilizada no espaço do altar, porém representada pela cor negra. As sessões espirituais acontecem às quartas feiras, com um cronograma indicando as datas de cada ritual que será realizado durante o ano. O terreiro B também é um espaço gerador de conhecimento e de valorização da cultura religiosa afrobrasileira.

**Figura 4:** Altar com as imagens das entidades espirituais no Terreiro B.



**Fonte:** arquivo disponibilizado pelo Terreiro B.

**Figura 5:** Quintal com as plantas utilizadas nos rituais no Terreiro B.



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

**Figura 6:** Desenho esquemático do Terreiro B



**Entrada**

**Fonte:** Feito pela pesquisadora

As plantas estão presentes na maioria dos rituais, mas é possível dizer, a partir da observação de campo, que nas sessões espirituais presentes na casa, é possível observar a maior presença dessas ervas nas giras de preto velho e caboclo.

O terreiro B é oficialmente registrado como organização religiosa e possui autonomia em seu funcionamento, sem interferência da universidade. A manutenção do espaço ocorre por meio de doações voluntárias feitas pelos próprios consulentes e médiuns da casa, visto que é um espaço alugado. A Zeladora de santo expressa o seu desejo e do coletivo da aquisição de um terreno na roça, onde possa ser construído um espaço físico destinado para realização das práticas religiosas.

## I.2.2. Procedimentos Metodológicos

Todos os procedimentos éticos foram feitos para a realização da pesquisa, garantindo o respeito e o cumprimento dos acordos exigidos pelos terreiros entrevistados. O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) na data de 11 de fevereiro de 2025 e aprovado em 21 de março de 2025 (Certificado de Apresentação de Apreciação Ética – CAAE número 86665425.7.0000.5153). Todas as pessoas entrevistadas assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE, Apêndice 1) concordando com os objetivos da pesquisa e com as formas de divulgação dos resultados.

A pesquisa se caracteriza como qualitativa, com o propósito de compreender as interações entre as plantas e suas ritualísticas no âmbito dos terreiros.

Para a coleta dos dados, foram realizadas entrevistas semiestruturadas (Apêndice 2) com duas lideranças de terreiros: uma Mãe de Santo e uma Zeladora de Santo<sup>12</sup>, que exercem as mesmas funções dentro do terreiro. As entrevistas foram conduzidas por meio de uma entrevista semiestruturada contendo as seguintes perguntas principais: quais são as plantas utilizadas nas práticas ritualísticas dos terreiros como essas plantas são adquiridas? De que maneira as plantas são utilizadas nos rituais? E qual o significado do uso dessas plantas nas cerimônias religiosas?

Para além das entrevistas, foi também realizada a observação participante durante as cerimônias religiosas nos terreiros, onde as lideranças apresentaram os espaços destinados à realização dos cultos, contando com a minha participação nas atividades religiosas como o preparo dos banhos de ervas, realização das alquimias utilizando as plantas, participação das cerimônias religiosas como as giras<sup>13</sup> de caboclo, gira preto velho, gira de esquerda (Exú e pomba gira) e festa dos êres. De acordo com Ingold (2018), é uma forma de estudo com a pessoas que não se limita à coleta de dados, mas representa um compromisso de aprender fazendo. A observação participante busca desenvolver o conhecimento e a compreensão da realidade vivenciando com o observar, constituindo, portanto, uma maneira de se fazer pesquisa e sendo considerada uma estratégia no conjunto da investigação para melhor compreensão desta (Minayo, 2007, p. 273). A observação em campo permitiu vivenciar diretamente os rituais e as práticas ritualísticas com as plantas, possibilitando uma melhor compreensão do contexto de

---

<sup>12</sup> No artigo científico intitulado “A cidade e os terreiros: os zeladores de santo e a construção do imaginário sobre Codó-MA.” Essa intitulação de Zelador (a) de santo é um termo sincrético utilizado tanto no terreiro quanto no catolicismo. Expressa a dedicação de homens e mulheres aos serviços dos encantados; recebem, também, o nome de Pais e Mães de Santo, Cavalos de Santo (Oliveira, 2018, p.381).

<sup>13</sup> A gira de Umbanda é o ritual sagrado em que médiuns incorporam entidades espirituais. O termo ‘gira’ vem do quimbundo nijra, que significa ‘caminho’ ou ‘movimento’, referindo-se ao gesto circular do ritual.

uso dessas espécies nas práticas de cada terreiro. As observações foram registradas em caderno de campo.

No campo de pesquisa, foi possível acompanhar e registrar as sessões religiosas e as plantas aplicadas nos rituais dos terreiros, por meio de registros fotográficos realizados com autorização das lideranças religiosas, que contribuíram para a documentação visual do campo de estudo. Durante as observações participantes e as entrevistas, as lideranças religiosas apresentaram as plantas utilizadas nos rituais, detalhando seu uso medicinal e religioso, bem como o orixá associado a cada planta dentro do terreiro.

Também foram utilizados recursos audiovisuais, como o uso de dois celulares para registros fotográficos, que auxiliaram na identificação das espécies e na gravação de áudios que foram transcritos na íntegra para o caderno de campo. A escolha por não utilizar aplicativos de transcrição parte do cuidado em trazer a essência e as formas de linguagem utilizadas pelas lideranças religiosas.

Durante a escrita desta dissertação, buscou-se registrar as narrativas expressadas pelas lideranças religiosas sobre o uso ritual das plantas. Essa metodologia é utilizada para documentar memórias e conhecimentos, inspirada na escriturização de Conceição Evaristo (2020), um método que une escrita e vivência e que, por meio da palavra, nasce das experiências reais de mulheres negras de seus corpos, memórias, dores, afetos e ancestralidades e que, no meu caso, se manifesta a partir da minha própria vivência dentro do terreiro de Umbanda, transformando essas experiências em narrativas, rompendo o silêncio historicamente imposto e afirmando a potência dos saberes que emergem desse lugares que são invisibilizados e marginalizados pela história.

Os dados identificados e registrados foram analisados por meio de duas plataformas de identificação botânica e o também pelo livro *Plantas Medicinais no Brasil: Nativas e Exóticas*, de Harri Lorenzi e F. J. De Abreu Matos. Já os nomes dos orixás e seus usos religioso foram mencionados pelas lideranças de cada terreiro.

As plantas foram identificadas através do nomes populares compartilhados pelas lideranças religiosas, que logo apareciam a imagem e os respectivos nomes científicos e família botânica.

### **I.2.3 Trajetória de campo**

Os caminhos que conduziram ao tema e ao local de pesquisa estiveram diretamente relacionados à minha proximidade com o campo, especialmente por estar inserida na Umbanda, o que despertou o interesse em compreender os saberes associados ao uso ritualístico das

plantas. A escolha dos terreiros ocorreu a partir do contato com uma pessoa vinculada a uma caravana quilombola atuante na cidade de Viçosa, Minas Gerais que indicou espaços religiosos visitados em suas trajetórias junto a comunidades tradicionais. A partir desses contatos, realizei uma seleção considerando a disponibilidade e abertura dos terreiros para a pesquisa, chegando ao Terreiro A e ao Terreiro B.

O pré-campo iniciou-se em abril de 2025, com visitas ao campo de pesquisa. Nesse primeiro momento de encontro com os terreiros foram fundamentais para compreender a dinâmica das atividades exercidas dentro dessa comunidade e estabelecer vínculos. A pesquisa de campo teve início em maio de 2025, com observações, entrevistas e registros em caderno de campo, fotografias e gravações. Durante as caminhadas pelos quintais dos terreiros, foram realizados registros fotográficos das espécies vegetais, os quais auxiliaram posteriormente na identificação botânica por meio de plataformas especializadas, contribuindo para maior precisão na análise dos dados.

No Terreiro A, foram realizadas cinco visitas, incluindo observação de rituais e entrevistas, com interrupção temporária devido ao recolhimento da liderança religiosa. No Terreiro B, ocorreram múltiplos encontros, incluindo participação em giras, aulas práticas e o levantamento das plantas utilizadas no terreiro. A imersão nesses espaços possibilitou compreender, na prática, os usos das plantas, os processos de transmissão de saberes e a conexão das ervas na Umbanda, onde gerou uma maior relação de confiança entre pesquisadora e interlocutores.

### **I.3. Resultados e discussão**

#### **I.3.1. Do fundamento religioso ao uso sagrado das plantas**

No campo de pesquisa realizado junto às comunidades religiosas, foram observadas algumas diferenças entre os fundamentos e o uso das plantas nas ritualísticas umbandistas dos dois terreiros pesquisados.

Durante as entrevistas, cada terreiro relatou sobre o uso das plantas nos rituais do terreiro e os orixás pertencentes a cada planta. O primeiro contato com o campo foi no Terreiro A, que de modo geral, é apresentado uma grande diversidade de plantas que estão presentes em todo o espaço religioso, desde a entrada onde está firmado o cruzeiro das almas (Figura 7), e também no altar, e nos assentamentos presentes no terreiro (Figura 8). Percebe-se uma grande diversidade de plantas e seus usos religiosos dentro do sagrado. No Terreiro A, observa-se a presença de espécies vegetais de diferentes tipos, como ervas, arbustos, semi-arbustos, trepadeiras, árvores e flores.

**Figura 7:** Cruzeiro das Almas localizado na entrada do Terreiro A



**Figura 8:** Altar com as imagens com a presença das plantas - Terreiro A



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

Nas tradições culturais religiosas afro-brasileiras, o uso medicinal e religioso das plantas carrega um forte simbolismo relacionado à própria cosmologia dos terreiros. Essas plantas integram práticas de cura dentro dessas comunidades, estando estreitamente ligados aos rituais do sagrado, à proteção e à cura de enfermidades espirituais (Klein, 2020). Segundo a Mãe de Santo do Terreiro A, a entrada do terreiro é simbolizada com o Cruzeiro das Almas, onde são feitas rezas e pedidos de proteção às santas almas, antes de iniciar as sessões espirituais. As plantas da entrada ou porteira como é chamado, estão em volta do cruzeiro, essas ervas são consideradas de proteção ou defesa, como a *Dracaena trifasciata* (Espada de São Jorge e Santa Bárbara<sup>14</sup>), *Dieffenbachia seguine* (Comigo-Ninguém-Pode) e a *Dracena-Fragrans* (Peregún verde), considerada uma das ervas mais ancestrais no universo das religiões de matrizes africanas. De acordo com Osogiyan (2015), sobre as plantas de proteção, “Pèrègún, nos protege de nossos opositores e faz com que nos harmonizamos com os nossos semelhantes”. Essas ervas têm o poder de anular e eliminar acúmulos energéticos carregados dos ambientes, servindo de escudo contra mau-olhado, inveja e outras influências negativas. E no altar na (Figura 8), também podemos presenciar algumas plantas, que são associadas a defesa e proteção, como a espada de Ogum ou São Jorge. “As variedades a que se atribui qualidades espirituais de proteção ao ambiente em que estão plantadas ou localizadas em vasos, floreiras e canteiros, chamamos genericamente, de “místicas”, associadas de imediato à proteção espiritual das habitações e locais de trabalho” (Guerra; Silva, 2024, p.340).

<sup>14</sup> Sincreticamente são chamadas de espada de São Jorge e Santa Bárbara. Mas pelos povos de terreiro como espada de Ogum e Iansã.

No Terreiro B, na entrada da casa religiosa, encontramos o assentamento de Exú, onde todos que adentrarem o terreiro é preciso saudá-lo, colocando as mãos no sentido do seu altar batendo palma três vezes, e logo cruzar as mãos e girar no sentido horário, dizendo a seguinte frase “Laroyê Exú, Exú é Mojubá”, a saudação com as palmas é para chamar o orixá. Exu é o patrono da comunicação, da mobilidade e da transformação. Representa o impulso e movimento. Mensageiro dos orixás ligado intimamente aos caminhos e encruzilhadas, assim como da sexualidade. Cabe a Exú transportar as oferendas do Aiyê, mundo sensível, ao Orum, o mundo espiritual (Moutinho, 2021, p.13). O colonialismo transfigurou Exú no demônio cristão e impactou a cultura negra do país, como afirmado por Rufino (2019) em sua obra *Pedagogia das Encruzilhadas*, essa denominação de colocar Exú como demônio para o autor “reduziu-se a complexidade das culturas negro-africanas, destruindo os modos de vida, as visões de mundo, princípios explicativos e saberes necessários para a formação de uma sociedade que se oriente pela diversidade como princípio ético” (Rufino, 2019, p. 51).

Segundo Costa (2013), a Umbanda possui diversas vertentes, tais como a Umbanda Branca, Umbanda Popular, Umbanda Pura, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda de Caboclo, Umbanda de Jurema, Umbanda Astrológica, Umbanda Alma de Angola, Umbanda Omolokô, Umbandaime, Umbanda Sertaneja, Umbandomblé e Umbanda Sagrada. Os terreiros pesquisados se reconhecem dentro da vertente da Umbanda Sagrada, que compreende o sagrado como algo presente em todos os espaços e dimensões da vida, não se restringindo apenas a templos físicos, mas manifestando-se por meio da natureza, dos elementos e das relações entre os seres. A Zeladora de santo do Terreiro B esclarece que todo lugar é sagrado, tanto no Aiyê (terra), como no Orum (céu ou mundo espiritual).

Essa perspectiva dialoga com a concepção de sagrado apresentada por Eliade (1992), que afirma que o ocidente moderno tende a experimentar desconforto diante das múltiplas formas de manifestação do sagrado.

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado (...). Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (Eliade, 1992, p.13).

Os terreiros entrevistados possuem suas pluralidades no que diz ao uso ritualístico das ervas. No Terreiro B, constatou-se que os rituais se fundamentam exclusivamente no uso do chamado "sangue vegetal", não havendo a matança de animais em suas práticas litúrgicas, diferentemente de outras vertentes religiosas umbandistas que utilizam o sangue animal para os fundamentos da casa. Segundo Santos (1976) *apud* Souza, Sousa e Lima (2011), “o “sangue” das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos “axés” mais poderosos. Em combinações apropriadas, elas mobilizam qualquer ação ou ritual; daí a necessidade constante de seu uso” (Souza, Sousa; Lima, 2011, p. 12).

De acordo com a zeladora de santo do Terreiro B, as comidas destinadas às entidades que incluem carne animal são adquiridas prontas em estabelecimentos comerciais. No entanto, quando a oferenda é direcionada à entidade Exu, ela realiza um preparo específico, utilizando o óleo de dendê, que simboliza o sangue para a casa.

### **I.3.2. Cuidar da Terra e do Sagrado: Diversidade Botânica nos Terreiros de Umbanda**

As lideranças religiosas entrevistadas durante o campo compartilharam uma grande diversidade de espécies nativas e cultivadas localizadas em seus territórios, onde é perceptível como esses espaços religiosos são verdadeiros santuários naturais, em relação a conservação de diversas variedades de espécies botânicas.

As dirigentes religiosas de cada terreiro relataram formas mais sustentáveis de cuidar do meio ambiente, respeitando os ciclos da natureza e adotando práticas que minimizem impactos negativos, especialmente no manejo e na coleta das plantas utilizadas nos rituais. Essa consciência ambiental está profundamente ligada aos princípios da Umbanda, que valorizam o equilíbrio entre o espiritual e o natureza. A Mãe de santo do Terreiro A manifesta que apoia os princípios ecológicos no seu espaço religioso de cultivo das plantas.

“...Eu não uso agrotóxico, somente esterco orgânico. As folhas do pé de maracujá estão com lagartas, eu pego elas e faço uma homeopatia e coloco no pé do maracujá para controlar elas. As lagartas também tem que comer”. (Mãe de santo, Terreiro A, 2025).

A Zeladora de Santo busca incorporar a prática de sustentabilidade durante seus rituais sagrados, se atentando a evitar o uso de materiais que possam causar qualquer tipo de degradação ao meio ambiente.

“...Durante as oferendas, tudo o que o utilizado é sustentável. A bebida são colocadas em sementes como o coco, onde e feita a cuia. Os alimentos ofertados são em folhas de bananeira ou de mamona. Em nossos trabalhos espirituais, não levamos vidros, ou plásticos ou até mesmo velas, esses tipos de trabalho com esses materiais, são feitos dentro da próprio terreiro (Zeladora de santo, Terreiro B, 2025).

Ainda sobre a questão de uso de materiais que agredem a natureza, a Zeladora de santo

do Terreiro B esclarece o porquê de não deixar esses tipos de materiais insustentáveis em devidos locais de realização dos trabalhos.

“...como vou deixar o local sujo, se os trabalhos que são feitos nesses locais são pontos de força dos orixás, exemplo em cachoeiras de Mãe Oxum, as matas de Oxóssi, pedreiras de xangô e nas encruzilhadas de Exu e pombo gira” (Zeladora de santo do Terreiro B, 2025).

Reginaldo Prandi (2005) pontua que as religiões vêem certos elementos da natureza, como rios, cachoeiras, florestas e montanhas, como moradas de divindades (os orixás) e, por isso, lugares que devem ser respeitados e preservados. A degradação desses ambientes naturais para os praticantes da religião é como atingir a própria divindade espiritual.

As comunidades de terreiro contribuem para a conservação da natureza e seus recursos naturais, uma vez que é a partir desses elementos naturais, presentes em seus territórios, que se estruturam seus preceitos e se fortalece a fé. “Os saberes tradicionais dos umbandistas são arranjos de uma herança cultural e demonstram a relação do grupo com o meio ambiente local” (Gonçalves; Barros; Bandeira, 2024, p. 217).

Para o povo de santo, resguardar tanto as florestas quanto os quintais são de extrema relevância, quando nos referimos aos quintais, eles são celeiros de diversidade botânica, contribuindo para preservação do patrimônio genético de algumas espécies ameaçadas de extinção. Proteger e conhecer essas plantas tornam-se necessários, tanto pelo patrimônio biológico quanto pelo religioso/sócio/cultural, pois elas contam a história de povos que, por longos anos, foram segregados e permaneceram na clandestinidade, negando seus ancestrais. É de extrema importância que futuras gerações possam guardar a história dessas ervas para que, quem sabe, um dia, possa reconhecer-se dentro dessa fitocosmologia (Ferreira, 2022,p.8).

Diferentemente da ótica colonial e dominadora que existe entre ação humana e a exploração dos recursos naturais, as comunidades tradicionais buscam formas de manejo e cuidado do ambiente onde vivem. Em seus quintais sagrados, que são seus espaços de cultivo, essas comunidades cuidam da biodiversidade de maneira singular, atuando como guardiãs de saberes e práticas que dialogam diretamente com o meio ambiente.

Diante disso, torna-se fundamental reconhecer que tais modos de vida, mesmo sendo invisibilizados, revelam formas próprias de preservação da natureza. É nesse contexto que se refere a etnoconservação. De acordo com Diegues (2000), os povos e comunidades tradicionais possuem uma conexão positiva com a natureza e seus ciclos naturais. Essas populações mantêm uma grande biodiversidade decorrente da sua cultura, conhecimento e de suas práticas cotidianas. Os estudos etnobotânicos relacionados às práticas e ao uso terapêutico das plantas estão totalmente interligados aos territórios e aos recursos disponíveis, que desempenham papel importante na conservação das tradições socioculturais e no desenvolvimento econômico dos povos e comunidades que as preserva (Diegues, 2000).

A etnoconservação e a etnobotânica são instrumentos científicos fundamentais para a preservação da cultura, pois auxiliam no registro das memórias e histórias das comunidades. A ausência desses registros pode acarretar tanto a perda dos recursos naturais quanto o desaparecimento de práticas ancestrais ligadas à cultura e à natureza, promovendo, assim, o memoricídio de um povo. Toledo; Barrera-Bassols (2015) expõe sobre a questão do memoricídio cultural que se relaciona com a marginalização dos conhecimentos da cultura e da ancestralidade principalmente dos grupos determinados como minoritários (Toledo; Barrera-Bassols 2015, p. 12). Esse memoricídio dentro das religiões de matriz africana se dá pela herança colonial de poder que gerou apagamento, desvalorização, invisibilidade, apropriação e racismo estrutural. Nesse caso, nos terreiros de matrizes africanas, as plantas são elementos da natureza que integram os fundamentos e as práticas diárias das povos de santo, estando também diretamente ligados aos orixás, que representam as forças da natureza. Missiatto (2021) declara que o memoricídio é a destruição, apagamento e silenciamento da memória coletiva de um povo, cultura ou grupo social, que inferioriza saberes, tradições, histórias, identidades e modos de vida desde a colonização.

Conforme Purcino, Lucena e Jardim (2022), a “etnobotânica é um campo promissor no que se refere ao estudo da biodiversidade brasileira e, principalmente, em relação ao potencial do uso de plantas na medicina tradicional”. Os autores afirmam, também, que a etnobotânica nesses contextos representa um campo de estudo que contribui significativamente para a valorização dos saberes tradicionais, especialmente no cenário afro-brasileiro, onde o uso de plantas sagradas possui papel central nos rituais.

Nesse sentido, a etnobotânica tem se destacado fornecendo subsídios para a análise da sustentabilidade de recursos naturais (De Oliveira, 2010). Portanto, os terreiros podem ser compreendidos como locais de preservação da biodiversidade.

### **I.3.3. Kòsi Ewé, Kòsi Órisá: Saberes Ancestrais e a Ritualísticas das Folhas na Umbanda**

Nas religiões de matrizes africanas, o uso de plantas é parte essencial dos rituais durante as sessões. As plantas são utilizadas principalmente para limpeza de energias consideradas mundanas na energização, purificação, auxiliando no equilíbrio corpo, mente e espírito conforme abordado por Alves (2019). Durante as entrevistas nos terreiros, pude observar a multiplicidade de usos das plantas na Umbanda, as plantas se fazem presente em diversas práticas ritualísticas como em oferendas, passes, firmezas, assentamentos, altares, descarrego,

garrafadas, sacudimento/bate folha, defumações, banhos, amacis<sup>15</sup>, ebó<sup>16</sup>, bori<sup>17</sup>, e chás, como afirma Costa (2017).

No Terreiro B são realizadas alguns rituais durante a pesquisa como ebó para o orixá Ogum (Figura 9), ritual feito para abertura de caminhos. Além disso são feitas outras alquimias com as ervas, como o misto de ervas (Figura 10), no Terreiro A, e a preparação de alguns tipos de pó, por exemplo: pó do amor (Figura 11), pó de proteção, pó de sumiço e também o sabão de purificação energética (Figura 11), Terreiro B

**Figura 9:** Ebó para abertura de caminhos, Orixá Ogum, Terreiro B.



**Figura 10:** Misto de ervas de Limpeza energética, Terreiro A.



**Figura 11:** Pó do amor e sabão de limpeza energética, Terreiro B.



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

Algumas plantas foram citadas com nomes populares diferentes, assim como uso e pertencimento a orixás e entidades diferentes, expressando a diversidade do conhecimento que constrói o uso das ervas dentro de um terreiro. Falar das folhas no culto afro-brasileiro é muito complexo, pois nas diversas nações que existem dentro do espaço religioso, as folhas recebem nomes e funções diferentes. As folhas de determinado orixá entram também no culto de outro, pois existem combinações de folhas de um orixá para o outro (Sociedade Espiritualista Mata

<sup>15</sup> Amassi (amaci) “Líquido preparado com folhas sagradas, maceradas em água, deixando repousar um determinado tempo, destinado a banhar a cabeça dos médiuns em cultos de Umbanda e candomblé. Banho de ervas.” (Pereira, 2014, p.53).

<sup>16</sup> O termo Ebó tem origem no yorùbá e refere-se a práticas de oferenda, sacrifício ou troca simbólica estabelecida entre os seres humanos e os Orixás. Essas ações visam promover transformações e o reequilíbrio de diferentes aspectos da vida, como saúde, trabalho, relações familiares, afetivas e questões de justiça. Na concepção yorùbá, toda oferenda ou trabalho ritual direcionado aos Orixás é compreendido como ebó (Terra, s.d.)

<sup>17</sup> Segundo Abrantes (1996) “Ritual do Candomblé, chamado também de cerimônia "de dar de comer a cabeça". Tem o objetivo de fortalecer o espírito para suportar repetidas possessões ou dar resistências contra influências negativas. Dedicada ao Orixá "dono da cabeça", consiste em esfregar uma pasta de Obi, Orobô, depois banhar com ervas sagradas. O receptor permanece de joelhos sobre uma esteira, vestido de branco etc. "BO" - alimentar, "ORI" - cabeça.”(Abrantes, 1996, p. 115).

Virgem, 2011).

No terreiro B, os rituais religiosos são chamadas de gira. Antes dessas sessões, os filhos da casa preparam banhos, que são armazenados em garrafas. Esses banhos prontos são repassados aos participantes do ritual de forma gratuita, no processo são preparados dois tipos de banhos mais indicados no terreiro, o banho de descarrego e o banho de Orí<sup>18</sup>, que é indicado conforme as necessidades de cada um por orientação das entidades que estão atendendo no momento. Segundo a zeladora,

Os banhos prontos é uma forma de facilidade para as pessoas que não tem acesso as ervas ou tem conhecimento, e pelo fato de hoje os quintais serem todos concretados, novos nem conhece alguns tipos de plantas de chá”. Os banhos de descarrego são jogados do pescoço para baixo, para retirar a negatividade e da equilíbrio a pessoa, já os banhos de Orí, é tomado da cabeça para o restante do corpo (Zeladora de Santo, Terreiro B, 2025).

Nas religiões de matriz africana, especialmente nos terreiros de Umbanda, as plantas utilizadas nos rituais são tradicionalmente classificadas segundo suas propriedades energéticas em três categorias: ervas quentes, mornas e frias. Essa classificação está relacionada às funções simbólicas e terapêuticas atribuídas às plantas, sendo amplamente reconhecida e transmitida pelas lideranças religiosas.

Essa categorização das plantas foi mencionada pela Zeladora de Santo Terreiro B, que destacou que as ervas quentes são empregadas especialmente em banhos de descarrego, com a finalidade de neutralizar ou dissipar cargas energéticas densas e negativas. Já as ervas mornas e frias são utilizadas com o intuito de promover o equilíbrio do campo energético, atuando de forma mais sutil e calmante sobre o corpo e o espírito.

Durante a entrevista, foram citadas três ervas classificadas como quentes: (Figura 12), a) Cambará (*Vernonanthura phosphorica*), b) Aroeira (*Schinus terebinthifolia*) e c) Mamona (*Ricinus communis*). De acordo com a zeladora, essas espécies estão associadas a orixás considerados de fogo — Exu, Ogum, Xangô e Iansã, os quais possuem forte relação com o dinamismo, a transformação e a limpeza espiritual.

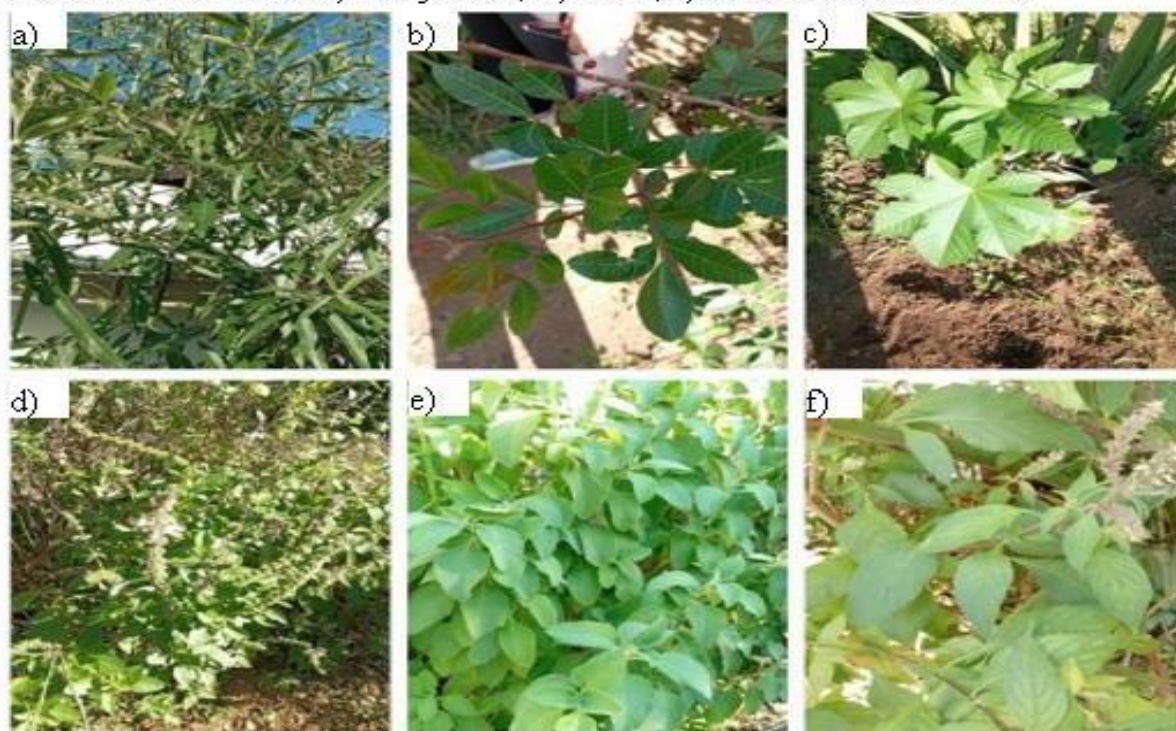
Por outro lado, entre as ervas mornas e frias mencionadas destacadas na (Figura 12), d) Manjerição (*Ocimum basilicum*), e) Boldo (*Plectranthus barbatus*) e f) Alfavaca (*Ocimum gratissimum*), ervas pertencentes a Oxum, Oxalá, e Iemanjá. Essas plantas são amplamente reconhecidas por suas propriedades calmantes, harmonizadoras e protetoras, comumente

---

<sup>18</sup> Orí no livro *Narrativas negras: Biografias Ilustradas de Mulheres Pretas Brasileiras*, refere-se ao orixá representado pela cabeça física do ser humano, que significa a essência do que ele é. Segundo as religiões de matrizes africanas, principalmente as dos grupos étnicos da África Ocidental, Orí é quem guia a pessoa durante toda a vida, independentemente dela ser ou não iniciada em religiões que os cultuam.

utilizadas em banhos de equilíbrio e rituais de iniciação e que podem ir no Orí (cabeça). Nesse sentido, as plantas de acordo com a tradição umbandista, são compreendidas como quentes, mornas ou frias, conforme a intensidade energética que carregam e os efeitos que produzem nos campos energéticos dos ambientes, pessoas e animais, segundo os autores Purificação; Catarino; Amorim (2019). As ervas quentes são potentes e atuam em limpezas mais profundas, como por exemplo os banhos de descarrego, já as mornas promovem equilíbrio e restauração energética e as frias são utilizadas para acalmar, atrair ou fortalecer. Além dessa classificação, Azevedo (2015), determina que as folhas são regidas pelos elementos água, fogo, ar e terra, que por sua vez representam as forças dos orixás. “As Ewé Afééfé (folhas do ar), Ewé Omí (folhas da água), Ewé Inón (folhas do fogo) e as Ewé Ilê ou Ewé igbó (folhas da terra e das florestas), (Azevedo, 2015, p. 51).

**Figura 12:** Ervas classificadas como quentes, a) cambará; b) aroeira; c) mamona; Ervas frias e mornas d) manjerição; e)boldo; f)Alfavaca no Terreiro B



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

Na cerimônia religiosa nada é feito sem as folhas, na qual se diz “kòsi Ewé, kósi órisá”, que significa em Iorubá “sem folha, sem orixá” ou seja, sem as folhas não há presença dos Orixás. É da folha que é extraído o sangue vegetal responsável por sacralizar objetos, espaços e distribuir o axé (Prandi, 2005). Na criação do universo Olorum concedeu a cada orixá como detentor de algum elemento natural. Ainda, Reginaldo Prandi (2005) confirma que, “os orixás são detentores do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio e a

fertilidade da terra, enquanto outros foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas”.

Conforme abordado por Botelho (2010) cada Orixá foi concebido com um elemental da natureza por Olorum, por exemplo: Ogum se tornou o dono do ferro, Iansã dona dos raios e trovões, Xangô das pedreiras, Oxóssi divindade das matas, Oxum das águas mansas da cachoeira e Iemanjá das águas salgadas do mar. Além desses citados, há outros orixás igualmente relacionados a distintos elementos da natureza.

Dentre esses Orixás e seus elementos da natureza, encontra-se Ossain, divindade das folhas e das ervas sagradas. Considerado o guardião dos segredos das plantas, é a ele que se atribui o conhecimento profundo sobre os poderes das plantas. Verger (1997) em seu livro *Lendas Africanas dos Orixás*, apresenta um Itán<sup>19</sup> sagrado do Orixá Ossain e as folhas sagradas.

Conta o Itan que Ossain dá uma folha para cada orixá. O senhor das folhas, também filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Ewá e Obaluaê, era o senhor das ewê (folhas), da ciência e das ervas, orixá que conhece o segredo da cura e o mistérios da vida. Todos os orixás recorriam a Ossain para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossain na luta contra a doença. Todos iam à casa de Ossain oferecer seus sacrifícios. Em troca Ossain lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô (banho de ervas), beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; curava as pestes, febres, órgãos corrompidos; limpava a pele purulenta e o sangue pisado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Ossain. conhecendo o segredo das ervas e o dom da cura. Então Xangô sentenciou que Ossain dividisse suas folhas com os outros Orixás. Mas Ossain negou-se a dividir suas folhas com os outros orixás Xangô então ordenou que Iansã soltasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossain para que fossem distribuídas aos orixás e assim Yansã fez. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô. Ossain percebeu o que estava acontecendo e gritou: Ewe ó Ewe ásá! "As folhas funcionam!" Ossain ordenou às folhas que voltassem às suas matas e as folhas obedeceram às ordens de Ossain. Quase todas as folhas retomaram para Ossain. As que já estavam em poder de Xangô perderam o axé, perderam o poder de cura. O orixá-reí, que era um orixá justo, admitiu a vitória de Ossain e entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossain e que assim devia permanecer através dos séculos. Ossain, contudo, deu uma folha para cada orixá. Cada folha com seus axés e seus ofós, que são as cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam. Ossain distribuiu as folhas aos orixás para que eles não mais o invejassem e assim também podiam realizar proezas com as ervas, mas os segredos mais profundos ele guardou para si. Os orixás ficaram gratos a Ossain e sempre o reverenciam quando usam as folhas (Universo Dos Orixás, 2025, s/p).

Nas cerimônias umbandistas, duas entidades se destacam pela ligação direta com o uso das plantas, que são os Caboclos e os Pretos-Velhos que trabalham com a energia das folhas durante suas giras de atendimentos espirituais. Essas entidades fazem uso das ervas como parte essencial dos seus trabalhos, tanto na preparação do ambiente quanto nos cuidados espirituais

<sup>19</sup> Farias (2018) Itán refere-se a uma palavra iorubá que significa estória; um conto. De uma forma mais específica, itán são histórias do sistema nagô de consultas às divindades, histórias de tempos imemoriais, recitações, mitos.

com os consulentes.

Durante a gira de Caboclo, por exemplo, é nítida a presença das folhas, onde são espalhadas pelo terreiro e dispostas sobre o altar, simbolizando a firmeza e a chegada das entidades. Durante as sessões são cantados pontos de firmeza para invocar e saudar as entidades que irão atuar, enquanto os participantes passam por um ritual de defumação antes dos atendimentos, nos quais são realizados passes com o uso de ervas. A característica marcante da entidade é pelo poder de cura e pela dedicação em auxiliar aqueles que necessitam. “Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais”, apontado por Prandi; Vallado; Souza (2001).

Trazendo um relato pessoal, quando chegou a minha vez de ser atendida pela entidade, pude conversar com o Caboclo, que me orientou a realizar um banho de ervas durante três dias consecutivos, direcionado especificamente ao Orí. Após esse diálogo e as orientações recebidas, fui recebi um passe<sup>20</sup>.

Ao final das sessões, as ervas utilizadas no ritual são cuidadosamente recolhidas e depositadas em um recipiente próprio, onde secam de forma natural. Posteriormente, essas ervas são reutilizadas nas defumações realizadas na casa, evidenciando uma prática ritual marcada pelo respeito à natureza, pela circularidade do uso dos elementos vegetais e pela preservação dos saberes tradicionais transmitidos no âmbito do terreiro.

Assim, é possível constatar que as folhas não se limitam a um papel simbólico nos rituais, pois concentram saberes ancestrais, memórias vivas e forças sagradas. Nos terreiros de Umbanda, sua presença é essencial, sem as folhas não há fundamento, não tem cura, não tem axé.

#### **I.3.4. Colheita e Aquisição de Plantas nos Terreiros**

Nas comunidades afro religiosas existe dia e hora para colher e utilizar as ervas. O Babálóssanyìn ou Iyálósányìn nas religiões de Matriz Afrobrasileira são pessoas que são regidas pelo Orixá Òsányin, ou seja, seu orixá de cabeça. Os filhos da divindade Òsányin são responsáveis por carregar o Ewé do conhecimento, no que diz respeito ao universo das folhas, encarregado no manejo, cuidado e na dedicação do aprendizado sobre as plantas, denominado por Barboza (2021). Segundo Prandi (2005), essa função pelos moldes africanos religiosos era

---

<sup>20</sup> Os passes são gestos rituais realizados com as mãos abertas, que servem como canal para a transmissão de energia espiritual. Executados pelas entidades sobre os consulentes, os passes têm função terapêutica, purificadora e de bênção (Linares, 2009, p. 45).

destinada aos Olossayns<sup>21</sup> nas tradições antigas africanas, mas o contexto diaspórico se perdeu com o passar dos tempos.

Na Umbanda, o cuidado com as plantas também é uma função designada, com frequência, aos filhos de Òsányin, responsáveis pela coleta das espécies utilizadas nas atividades litúrgicas, vinculadas exclusivamente a esse Orixá. Essa tarefa, no entanto, também pode ser assumida por pais e mães de santo, seja por orientação do guia-chefe do terreiro, seja por seus conhecimentos e conexões com as ervas no contexto litúrgico umbandista. Rego (2006) afirma que existe um cuidado frequente em todo processo de preparação das plantas, respeitando cada etapa do procedimento para seu uso, garantido a pureza e a vitalidade das folhas para os rituais litúrgicos religiosos.

Botelho (2010) expressa que esse cuidado é observado no cotidiano do terreiro, desde a obtenção das folhas, a preocupação com a pessoa que cuidará delas, a forma de guardá-las, entre outras. Há uma expectativa na certeza dos resultados, quer seja nos tratamentos de saúde, quer seja nas festas e rituais sagrados, o início de tudo, que é a manipulação das folhas, tem que ser rigorosamente observado para que nada ocorra de errado.

Os vegetais, para os povos e comunidades tradicionais, são compreendidos como elementos que apresentam influência dos astros, como a lua, e, nas religiões de matriz africana, essa compreensão não é diferente. De acordo com o artigo da Sociedade Espiritualista Mata Virgem (2011), as fases lunares influenciam na colheita das ervas, esses períodos são denominados quinzena positiva, lua nova e crescente, essa fase é favorável para colheita das ervas e realização de rituais (banhos e defumações). Segundo o autor(a), o éter vital está concentrado nas folhas nesse ciclo. Diferentemente da quinzena negativa, em que a lua cheia e minguante, não são propícias para colher as folhas já que apresentam uma baixa concentração, nesse ciclo o éter vital está concentrado nas raízes e caule.

As entrevistadas afirmam que as folhas são colhidas de preferência pela manhã na visão da Mãe Santo do terreiro A, quanto para a Zeladora do Terreiro B. Segundo Botelho (2010) a técnica de colheita das folhas, o autor expressa que devem ser colhidas no orvalho da manhã, depois disso não pode ser colhida.

O processo de colher as folhas envolve o respeito, exigindo que a pessoa foque intencionalmente em seus pedidos diante da planta. Por exemplo, ao buscar a abertura de caminhos, ou seja, rituais que auxiliam no desbloqueio de obstáculos de energias negativas, é

---

<sup>21</sup> Olossayn significa sacerdote consagrado a Ossayn responsável colher as folhas rituais.

necessário mentalizar com clareza esse propósito, direcionando a energia da colheita para aquilo que se almeja a partir daquele momento. “A folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido”(Prandi, 2025, p.7). As plantas não devem ser colhidas em beira de estrada, pois esses lugares possuem uma grande concentração de energias de campos vibracionais carregados, assim não seria adequado para fazer os rituais necessários.

...As ervas de beira de estrada não podem ser utilizadas em rituais, pois a estrada circula vários tipos de energia. As plantas deve ser recolhidas em silêncio e com concentração, chamando o axé da planta e do orixá... (Zeladora do Terreiro B, 2025).

As plantas utilizadas nos terreiros pesquisados, são em sua maioria, adquiridas no próprio quintal, onde são cultivadas espécies mantidas no espaço do terreiro. Observa-se uma grande autonomia em relação a diversidade de espécies nos dois terreiros de Umbanda. Quando alguma espécie não está disponível no espaço do terreiro, é comum que ocorra o compartilhamento entre os próprios praticantes, ou consulentes, dentro da casa.

No Terreiro A, foram constatadas diversas espécies de plantas cultivadas e nativas, o que reduz a necessidade de adquirir as folhas em outros locais. No Terreiro B, também é produzido o cultivo no local do terreiro, há também um processo contínuo de enriquecimento do quintal a partir da aquisição de mudas de plantas. Algumas espécies também são utilizadas nos rituais, como Cipó abre caminhos (*Lygodium volubile*), e Folha santa (nome científico não-identificado), são encontradas nas encostas de mata fechada, e outras por exemplo, como as sementes Obi<sup>22</sup>(*Cola acuminata*) e Orobô<sup>23</sup>(*Garcinia cola*) que não são comumente encontradas, na sua maioria adquiridas em lojas de artigos religiosos.

Para Gomes (2009), os quintais são locais repletos de saberes associados ao uso das folhas, onde se produz e guarda memórias carregadas de significados afetivos e simbólicos em relação as plantas. “Os quintais são pequenos espaços sem os limites do rural ou do urbano, que, ora sob o olhar de uma cosmovisão africana fora dos terreiros, ora como lugar de encontro ao longo da história, aparecem como espaços de antigas relações homem natureza”(Gomes, 2009, p.144).

---

<sup>22</sup> Segundo Abrantes (1996) O “fruto da palmeira africana, que no Brasil se chama coleeira. O obi dessa árvore tem 2 a 4 cotilédones., usados na adivinhação simples. São cortados as pedaços e empregados nos jogos. Quando caem em determinadas posições indicam a afirmação ou negação das perguntas”(Abrantes, 1996, p.119).

<sup>23</sup> Para Abrantes (1996) o Orobô é uma “planta africana. É a falsa cola, ou cola amarga, cujas nozes não formam cotilédones, como no Obi. Na África é oferecido a Xangô. No Brasil, a quase todos os orixás e usada em várias cerimônias rituais (Abrantes, 1996, p. 121).

Durante as giras no terreiro B, as indicações de uso das ervas mencionadas pelas entidades, são transferidos para uma folha, onde contém as orientações gerais de uso da planta na prática ritual, como demonstrada na (Figura 13).

**Figura 13:** Orientação do uso do banho para Ori indicado pelo caboclo durante a sessão espiritual - Terreiro B



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora

A riqueza de plantas presente nos quintais dos espaços religiosos registrados atende à maior parte das demandas rituais dos terreiros mencionados nesta pesquisa, conforme relatado pelas lideranças religiosas.

### 1.3.5. Levantamento Etnobotânico

Considerando os dois terreiros pesquisados, o levantamento inicial contabilizou 108 espécies vegetais. No entanto, desse conjunto, 18 espécies estão presentes em ambos os espaços religiosos e, ao considerar essa sobreposição, o total corresponde a 100 espécies vegetais distintas, associadas aos saberes e às práticas ritualísticas da Umbanda nos terreiros pesquisados.

O levantamento realizado nos terreiros visitados identificou que no Terreiro A são usadas 92 espécies botânicas, das quais 84 foram devidamente identificadas quanto ao nome científico e distribuídas entre 39 famílias botânicas (Tabela 1). E 26 espécies botânicas no Terreiro B (Tabela 2), todas com identificação botânica precisa e distribuídas em 17 famílias botânicas distintas. Apenas 8 espécies não foram identificadas nas plataformas botânicas consultadas, provavelmente devido ao uso exclusivo dos nomes populares, com isso totalizando 41 famílias botânicas identificadas nos dois terreiros. As espécies não identificadas, conforme citadas pela liderança do Terreiro A, são conhecidas como: Orelha de Elefante, Chifre de Veado (ou Couve

de Veado), Caatinga de Mulata, Jativé, Begônia Roxa, Coração Rasgado, Uva do Mato e Erva de Rolinha.

Durante a análise dos dados, identificamos 18 espécies vegetais presentes em ambos os terreiros, sendo elas: Peregún roxo (*Cordyline fruticosa*), Comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia seguine*), Peregún verde e amarelo (*Dracaena fragrans*), Espada de Ogum e Oyá (*Dracaena trifasciata*), Pitanga (*Eugenia uniflora*), Saião (*Kalanchoe pinnata*), Bananeira (*Musa paradisíaca*), Alfavaca (*Ocimum gratissimum*), Guiné (*Petiveria alliacea*), Salsa (*Petroselinum crispum*), Jaborandi (*Piper aduncum*), Boldo (*Plectranthus barbatus*), Goiaba (*Psidium guajava*), Rosa branca (*Rosa alba*), Rosa vermelha (*Rosa grandiflora*), Aroeira (*Schinus terebinthifolia*), Mirra (*Tetradenia riparia*) e Cambará (*Vernonanthura phosphorica*).

No que diz respeito à recorrência das plantas, é perceptível como certas espécies aparecem repetidamente em diferentes terreiros. Em ambos os espaços pesquisados, nota-se uma estreita relação entre as plantas e o sagrado. Nesse contexto, essas espécies são investidas de poder ou de proteção espiritual, o que se soma ao seu uso terapêutico destinado à cura. No contexto religioso, essas espécies são consideradas plantas de poder ou de proteção espiritual, devido ao seu uso terapêutico destinado à cura. O uso frequente dessas plantas nos terreiros ocorre devido à combinação de saberes culturais que foram transmitidos através de gerações entre povos e comunidades tradicionais. Para Cilma Laurinda Freitas (2012), a compreensão do uso das ervas no campo religioso está ligado culturalmente ao longo do tempo. Assim, Freitas (2012) destaca que:

O sagrado no uso das ervas, em praticamente todas as culturas historicamente existentes, possui uma ampliação de significados construídos em razão de cada contexto e aspectos psíquicos estabelecidos antropologicamente nos grupos, devido às práticas passadas de geração em geração e muitas vezes vinculadas a rituais e a poderes divinos (Freitas, 2012, p.107).

Predominam no Terreiro A, as famílias botânicas: Asteraceae (8 spp.), Lamiaceae (7 spp.), Asparagaceae (5 spp.), Poaceae (5 spp.), Solanaceae (5 spp.) cada. E no Terreiro B, as espécies pertencentes às famílias Lamiaceae (4 spp.), Asparagaceae (4 spp.), Rosaceae (2 spp.), Myrtaceae (2 spp.), Asteraceae (2 spp.).

As plantas utilizadas no Terreiro B, foram sistematizadas em tabela específica (Tabela 2). Segundo relato da Zeladora de Santo do Terreiro B, todas as plantas mencionadas são utilizadas com frequência. De modo semelhante, no Terreiro A, as ervas também estão distribuídas entre o uso religioso e medicinal. Dessa forma, constata-se que, em ambos os terreiros, as espécies vegetais são frequentemente empregadas e apresentam relevância tanto para as práticas rituais quanto para o cuidado terapêutico.

As onze famílias de maior predominância no Terreiro A e B são: Lamiaceae (11 spp.), Asteraceae (10 spp.), Asparagaceae (9 spp.), Solanaceae (6 spp.), Poaceae (5 spp.), Amaranthaceae (4 spp.), Euphorbiaceae(4 spp.), Myrtaceae (4 spp.), Rosaceae(4 spp.), Malvaceae (4 spp.), Araceae (4 spp.), de cada.

Já entre as famílias com menor representatividade encontram-se: Fabaceae (3 spp.), Urticaceae (3 spp.), Anacardiaceae (3 spp.), Apiaceae (2 spp.), Acanthaceae (2 spp.), Crassulaceae (1 spp.), Musaceae (2 spp.), Bignoniaceae (2 spp.), Cactaceae (2 spp.), Phytolaccaceae(2 spp.), Piperaceae(2 spp.), Araliaceae (2 spp.), Amaranthaceae (1 spp.), Caricaceae (1 spp.), Apocynaceae (1 spp.), Rubiaceae (1 spp.), Costaceae (1 spp.), Cycadaceae (1 spp.), Schisandraceae (1 spp.), Cucurbitaceae (1 spp.), Passifloraceae (1 spp.), Lauraceae (1 spp.), Rutaceae (1 spp.), Loranthaceae (1 spp.), Tropaeolaceae (1 spp.), Commelinaceae (1 spp.), Verbenaceae (1 spp.), Melastomataceae(1spp.), Dioscoreaceae(1spp.).

As Tabelas 1 e 2 apresentam nomes científicos e populares, família botânica, orixá e uso religioso das plantas citadas pela Mãe de Santo do Terreiro A, e pela Zeladora de santo Terreiro B, em Viçosa, Minas Gerais. Logo após, apresento os resultados em gráficos, representando as (Figuras 14 e15), com a quantidade de espécies botânicas identificadas na pesquisa de cada terreiro individualmente. Os usos religiosos apresentados nas Tabelas 1 e 2 podem ser realizados apenas com a indicação de uma Mãe ou Pai de santo do terreiro ou por quem possui esse conhecimento.

**Tabela 1-** Nomes científicos e populares, família botânica, orixá e usos relacionados às plantas citadas pela Mãe de Santo do Terreiro A, em Viçosa, Minas Gerais. O travessão(—) indica que a informação não foi divulgada.

<b>NOMES CIENTÍFICOS</b>	<b>NOMES POPULARES</b>	<b>FAMÍLIA BOTÂNICA</b>	<b>ORIXÁ ASSOCIADO</b>	<b>USO RELIGIOSO</b>
<i>Justicia gendarussa</i>	Vence	Acanthaceae	Xangô	Banh
Nicolaas Burman	Laurens demanda / Mata- boi			os de desca rrego
<i>Gendarussa vulgaris</i>	Quebra	Acanthaceae	Ogum	Banhos,
Nicolaas Burman	Laurens demanda/ abre caminhos			benzimentos e defumações para abrir

					caminhos
<i>Celosia cristata</i> Carl Linnaeus	Crista de galo	Amaranthaceae	—	—	
<i>Amaranthus hybridus</i> Carl Linnaeus	Caruru de porco roxo	Amaranthaceae	Exú	—	
<i>Amaranthus spinosus</i> Carl Linnaeus	Caruru de porco branco	Amaranthaceae	Exú	Banho de descarrego	
<i>Alternanthera brasiliensis</i> Carl Linnaeus Carl Ernst Otto Kuntze	Terramicina roxa	Amaranthaceae	—	—	
<i>Ageratum conyzoides</i> Carl Linnaeus	Erva de são João ou mentrasto	Asteraceae	—	Banhos	
<i>Artemisia absinthium</i> Carl Linnaeus	Losna/ losma	Asteraceae	—	—	
<i>Baccharis dracunculifolia</i> Augustin Pyramus de Candolle	Alecrim do campo	Asteraceae	Oxalá	Banho de descarre go e defumaç ão	
<i>Emilia fosbergii</i> Dan Henry Nicolson	Falsa Serralha	Asteraceae	—	—	
<i>Smallanthus sonchifolius</i> Eduard Friedrich Poeppig → Harold Ernest Robinson	Batata yacon	Asteraceae	Nanã Boroquê	Comida de orixá	

<i>Tagetes erecta</i>	Cravo de	Asteraceae	—	—
Carl Linnaeus	defunto			
<i>Tagetes minuta</i>	Guiné	Asteraceae	—	—
Carl Linnaeus	africano			
<i>Vernonanthura phosphorica</i>	Cambará / Assa peixe	Asteraceae	Exú	—
José Mariano da Conceição Vellozo; Harold Ernest Robinson				
<i>Mangifera indica</i>	Folha manga	Anacardiaceae	Ogum	Banho de descarrego e nas gira coloca-se espalhados no chão para proteção
Carl Linnaeus				
<i>Schinus terebinthifolius</i>	Aroeira ou pimenta rosa	Anacardiaceae	Exú	—
Giuseppe Raddi				
<i>Foeniculum vulgare</i>	Salsa	Apiaceae	—	—
Philip Miller				
<i>Catharanthus roseus</i>	Beijo branco	Apocynaceae	—	—
Carl Linnaeus	/			
George Don	Vinca			
<i>Schefflera arboricola</i>	Cheflera	Araliaceae	—	—
Bunzō Hayata; Elmer Drew Merrill				
<i>Dieffenbachia seguine</i> (Jacq.)	Comigo ninguém pode	Araceae	Exú	Proteção
Heinrich Wilhelm Schottv				

<i>Colocasia esculenta</i>	Inhame	Araceae		
Carl Linnaeus	negro		—	—
Heinrich Wilhelm Schott				
<i>Alocasia macrorrhizos</i>	Taioba	Araceae		Oferendas
Carl Linnaeus;			—	
George Don				
<i>Cordyline fruticosa</i>	Peregum	Asparagaceae	Ogum	Proteção
Carl Linnaeus	roxo			
Auguste Jean Baptiste Chevalier				
<i>Dracaena fragrans</i>	Peregum	Asparagaceae	Ogum e	Sacudimentos,
Carl Linnaeus	verde		Ossáyin	banhos,
John Bellenden Ker				proteção
Gawler				
<i>Sansevieria cylindrica</i>	Lança de Ogum	Asparagaceae	Ogum	—
Wenceslas Bojer;				
William Jackson Hooker				
<i>Sansevieria hyacinthoides</i>	Espada de Iansã	Asparagaceae	Iansã	—
Carl Linnaeus				
George Claridge Druce				
<i>Sansevieria trifasciata</i>	Espada de São Jorge	Asparagaceae	Ogum	—
David Prain				
<i>Basella alba</i>	Bertalha	Basellaceae	—	—
Carl Linnaeus				
<i>Newbouldia laevis</i>	Akòko	Bignoniaceae	Ogum	Atrai felicidade e prosperidade.
Ambroise François	Marie Joseph			

Palisot de Beauvois ; Berthold Carl Seemann				
<i>Zeyheria tuberculosa</i>	Ipê preto	Bignoniaceae		Defumação e banhos.
<i>Pereskia aculeata</i> Philip Miller	Lobrobô de cerca	Cactaceae		
<i>Ereskia grandifolia</i> Adrian Hardy Haworth	Lobrobô africano	Cactaceae		
<i>Carica papaya</i> Carl Linnaeus	Folha de mamão	Caricaceae		
<i>Costus spicatus</i> Nikolaus Joseph von Jacquin; Olof Peter Swartz	Caninha do brejo	Costaceae		
<i>Momordica charantia</i> Carl Linnaeus	Melão de São Caetano	Cucurbitaceae		
<i>Kalanchoe pinnata</i> Jean-Baptiste Lamarck; Christiaan Hendrik Persoon	Saião	Crassulaceae	Oxalá	
<i>Cycas revoluta</i> Carl Peter Thunberg	Palma de Cosme e Damião	Cycadaceae	Ibéjis/crianças	Ornamental
<i>Dioscorea cayennensis</i> Jean-Baptiste Lamarck	Acará ou inhame de ogum	Dioscoreaceae	Ogum e Oxóss	Oferenda de ogum e Oxóssi
<i>Jatropha multifida</i> Carl Linnaeus	Mercúrio ou metiolate	Euphorbiaceae		
<i>Jatropha gossypifolia</i>	Pinhão roxo	Euphorbiaceae		

Carl Linnaeus					
<i>Manihot</i>	<i>esculenta</i>	Mandioca	Euphorbiaceae	—	Pano branco
Heinrich	Johann				
Nepomuk von Crantz					
<i>Senna</i>	<i>obtusifolia</i>	Fedegoso	Fabaceae	Exú	
Carl	Linnaeus				—
Howard	Samuel				
Irwin;Rupert Charles					
Barneby					
<i>Bauhinia</i>	<i>forficata</i>	Ariri (pata- de-vaca)	Fabaceae	—	—
Johann	Heinrich				
Friedrich Link					
<i>Phaseolus</i>	<i>lunatus</i>	Fava	Fabaceae	—	—
Carl Linnaeus					
<i>Rosmarinus</i>		Alecrim de horta	Lamiaceae	Oxalá	—
<i>officinalis</i>					
Carl Linnaeus					
<i>Ocimum</i>	<i>gratissimum</i>	Alfavaca	Lamiaceae	—	
Carl Linnaeus					
<i>Leonotis</i>	<i>nepetifolia</i>	Bastão de frade	Lamiaceae	—	—
Carl Linnaeus					
Robert Brown					
<i>Plectranthus</i>		Boldo de Jardim/tapete de Oxalá	Lamiaceae	Oxalá	Banho de ori, camante
<i>barbatus</i>					
Henry	Charles				
Andrews					
<i>Plectranthus</i>	<i>ornatos</i>	Boldo miúdo ou africano	Lamiaceae	Oxalá	Banhos de descarrego
LeslieEdward					
Wastell Codd					
<i>Ocimum</i>	<i>basilicum</i>	Manjeriçã	Lamiaceae	Iemanjá	Banho de Ori ou descarrego
Carl Linnaeus					
<i>Melissa</i>	<i>officinalis</i>	Melissa	Lamiaceae	—	—
Carl Linnaeus					

<i>Persea americana</i> Philip Miller	Abacate	Lauraceae	—	—
<i>Struthanthus flexicaulis</i> Carl Friedrich Philipp von Martius	Erva de passarinho	Loranthaceae	—	—
<i>Gossypium barbadense</i> Carl Linnaeus.	Algodão	Malvaceae	—	—
<i>Abelmoschus esculentus</i> Carl Linnaeus ; Conrad Moench	Folha de quiabo	Malvaceae	Xangô	Banhos e alimentação
<i>Sida rhombifolia</i> Carl Linnaeus	Vassourinha escorregadeira	Malvaceae	Omolú	Banho de Ori/iniciação
<i>Hibiscus sabdariffa</i> Carl Linnaeus	Vinagreira	Malvaceae	—	—
<i>Clidemia hirta</i> Carl Linnaeus	Anil do mato / apaga fogo	Melastomataceae	—	—
<i>Musa spp.</i> Carl Linnaeus	Folha de bananeira	Musaceae	—	Comida de orixá e oferendas
<i>Psidium guajava</i> Carl Linnaeus	Goiaba	Myrtaceae	—	—
<i>Eugenia uniflora</i> Carl Linnaeus	Pitanga	Myrtaceae	—	—
<i>Passiflora edulis</i> John Sims	Maracujá	Passifloraceae	Iansã	Chá, alimentação.
<i>Petiveria alliacea</i>	Guiné	Phytolaccaceae	—	—

Carl Linnaeus				
<i>Piper aduncum</i> Carl Linnaeus.	Pariri	Piperaceae	___	Banho de ori / iniciaçã o
<i>Saccharum officinarum</i> Carl Linnaeus	Cana de açúcar	Poaceae	___	___
<i>Cymbopogon winterianus</i> William Jowitt; ex Norman Loftus Bor	Citronela	Poaceae	___	___
<i>Coix lacryma-jobi</i> Carl Linnaeus	Lágrimas de Nossa Senhora	Poaceae	___	___
<i>Zea mays</i> Carl Linnaeus	Milho negro	Poaceae	Oxóssi	___
<i>Eleusine indica</i> Carl Linnaeus Joseph Gärtner	Pé de galinha	Poaceae	___	___
<i>Rosa centifolia</i> Carl Linnaeus	Rosa branca	Rosaceae	Pombo gira	Assentamentos
<i>Coffea arabica</i> Carl Linnaeus	Café	Rubiaceae	Exú e Preto velho	Banho de limpeza e abertura de caminhos
<i>Ruta graveolens</i> Carl Linnaeus	Arruda	Rutaceae	Preto velho	Banho de descarrego / mal olhado
<i>Illicium verum</i> Joseph Dalton Hooker	Anis estrelado	Schisandraceae	___	___
<i>Capsicum</i> spp. Carl Linnaeus	Pimenta	Solanaceae	Exú	___

<i>Cestrum nocturnum</i> Carl Linnaeus	Dama da noite	Solanaceae	—	—
<i>Nicotiana tabacum</i> Carl Linnaeus	Fumo	Solanaceae	—	Banho de descarrego, limpar feridas
<i>Solanum alternatopinnatum</i> Ernst Gottlieb von Steudel	Jequeri	Solanaceae	Exú	Inflamação
<i>Solanum betaceum</i> Antonio José Cavanilles	Tomate de árvore	Solanaceae	—	—
<i>Tropaeolum majus</i> Carl Linnaeus	capuchinha	Tropaeolaceae	—	—
<i>Pilea microphylla</i> Carl Linnaeus; Frederik Michael Liebmann	Brilhantina	Urticaceae	—	Erva de ori / banhos
<i>Cecropia pachystachya</i> Augustin Trécul	Embaúba	Urticaceae	Omólú/ Naná/ Exú	Banhos descarrego e Quebra feitiço
<i>Urtica dioica</i> Carl Linnaeus	Cansação	Urticaceae	Exú	—
<i>Alpinia zerumbet</i> Christiaan Hendrik Persoon; Brian Laurence Burt; Rosemary Margaret Smith	Colônia	Zingiberaceae	Oxum	Banhos
<i>Não identificado</i>	Chifre de veado	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Caatinga de	—	—	—

	mulata			
<i>Não identificado</i>	Jativé	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Begônia roxa	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Orelha de elefante	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Coração rasgado	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Uva do mato	—	—	—
<i>Não identificado</i>	Erva de rolinha	—	—	—

Flora do Brasil 2020 em construção. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Acesso em: jun. 2025.

Fitoterapia Brasil-Etnobotânica. Acesso em: jun. 2025.

**Tabela 2-** Nomes científicos e populares, família botânica, orixá e usos relacionados às plantas citadas pela Zeladora de Santo do Terreiro B, em Viçosa, Minas Gerais.

<b>NOMES CIENTÍFICOS</b>	<b>NOMES POPULARES</b>	<b>FAMÍLIA BOTÂNICA</b>	<b>ORIXÁ ASSOCIADO</b>	<b>USO RELIGIOSO</b>
<i>Schinus Terebinthifolia Giuseppe Raddi</i>	Aroeira	Anacardiaceae	Omulú e preto velho	Banho de quebra de feitiço, olho grande e inveja
<i>Petroselinum crispum Philip Miller Eduard Fuss</i>	Salsa	Apiaceae	Oxóssi	Banho atrativo(dinhei ro e amor)
<i>Dieffenbachia seguine Nikolaus Joseph von Jacquin; Heinrich Wilhelm Schott</i>	Comigo ninguém pode	Araceae	Exú	Proteção de porteiros, entrada de casa

<i>Polyscias Fruticosa</i> Carl Linnaeus; Hermann August Theodor Harms	Erva da felicidade	Araliaceae	Oxalá	Banho atrativo
<i>Dracaena trifasciata</i> David Prain; David John Mabberley	Espada de Ogum	Asparagaceae	Ogum	Proteção de porteiros, entrada de casa, bate folha
<i>Dracaena trifasciata</i> David Prain	Espada de Oyá	Asparagaceae	Iansã	Proteção de porteiros, entrada de casa, bate folha
<i>Cordyline fruticosa</i> Carl Linnaeus; Auguste Jean Baptiste Chevalier	Peregun roxo	Asparagaceae	Nanã Boroquê	Proteção, bate folha/sacudime nto
<i>Dracaena fragrans</i> Carl Linnaeus; John Bellenden Ker Gawler	Peregun verde e amarelo	Asparagaceae	Iansã	Proteção, atrainho os ancestrais, e afasta inimigos
<i>Vernonanthura condensata</i> José Mariano da Conceição Vellozo; Harold Ernest Robinson	Alumã/ boldo africano	Asteraceae	Ogum	Banhos de Ori, e atrativo de boa sorte
<i>Vernonanthura phosphorica</i> José Mariano da Conceição Vellozo; Harold Ernest Robinson	Cambará	Asteraceae	Exú	Banho de descarrego
<i>Callisia repens</i> Nikolaus Joseph von	Dinheiro em	Commelinacea	Oxum	Banho atrativo

Jacquin; Linnaeus	Carl penca	e		e pó atrativo
<i>Kalanchoe pinnata</i> Jean-Baptiste Lamarck; Christiaan Hendrik Persoon	Folha da fortuna/saião	Crassulaceae	Oxalá	Banho de Ori, atrai boa sorte
<i>Ricinus communis</i> Carl Linnaeus	Mamona	Euphorbiaceae	Exú	Banho quebra demanda/ feitiço
<i>Ocimum gratissimum</i> Carl Linnaeus	Alfavaca	Lamiaceae	Oxum	Banho e chá
<i>Plectranthus barbatus</i> Henry Charles Andrews	Boldo	Lamiaceae	Oxalá	Banho calmante
<i>Ocimum basilicum</i> Carl Linnaeus	Manjeriço	Lamiaceae	Iemanjá	Banho de Ori ou descarrego de acordo com a entidade
<i>Tetradenia riparia</i> Christian Ferdinand Friedrich Hochstetter; Leslie Edward Wastell Codd	Mirra	Lamiaceae	Oxalá	Banhos atrativos com outras ervas, defumação.
<i>Musa paradisiaca</i> spp. Carl Linnaeus	Bananeira	Musaceae	Oxóssi	Base/suporte de oferendas ou Ebô. E feitio do Akasá <sup>24</sup>

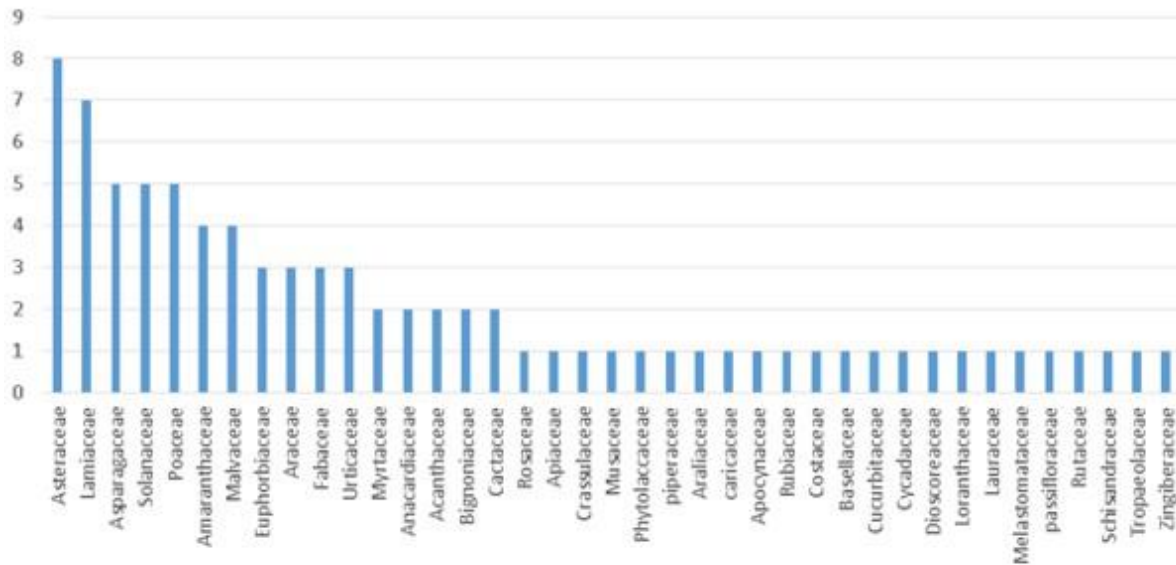
<sup>24</sup> Bolinhos de massa fina de milho ou farinha de arroz cozido em ponto de gelatina e envoltos, ainda quentes, em pedacinhos de folha de bananeira. Disponível em: AXÉ DAN FÈ ÈRÒ.

<i>Psidium guajava</i> Carl Linnaeus	Goiabeira	Myrtaceae	Oxóssi	Banho de prosperidade
<i>Eugenia uniflora</i> Carl Linnaeus	Pitanga	Myrtaceae	Oxóssi	Banho de descarrego
<i>Petiveria alliacea</i> Carl Linnaeus	Guiné	Phytolaccaceae	Obaluaiê, Pretos velhos	Defumação e banho de descarrego
<i>Piper Aduncum</i> Carl Linnaeus	Jaborandi (falso)	Piperaceae	Iemanjá	Banho(depende da orientação)
<i>Rosa alba</i> Carl Linnaeus	Rosa branca	Rosaceae	Pombo gira	Banhos de atração amorosa e usada em assentamentos
<i>Rosa grandiflora</i> (Híbrida)	Rosa vermelha	Rosaceae	Pombo gira	Banhos de purificação e usada em assentamentos
<i>Brugmansia suaveolens</i> Alexander von Humboldt; Aimé Bonpland; Carl Ludwig Willdenow	Lírio trombeta	Solanaceae	Oxum	Banhos, com indicação da entidade
<i>Lippia alba</i> Philip Miller Nicholas Edward Brown	Erva-cidreira ou melissa	Verbenaceae	Oxum	Banho de Ori, para acalmar a cabeça , chá

Flora do Brasil 2020 em construção. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Acesso em: jun. 2025.

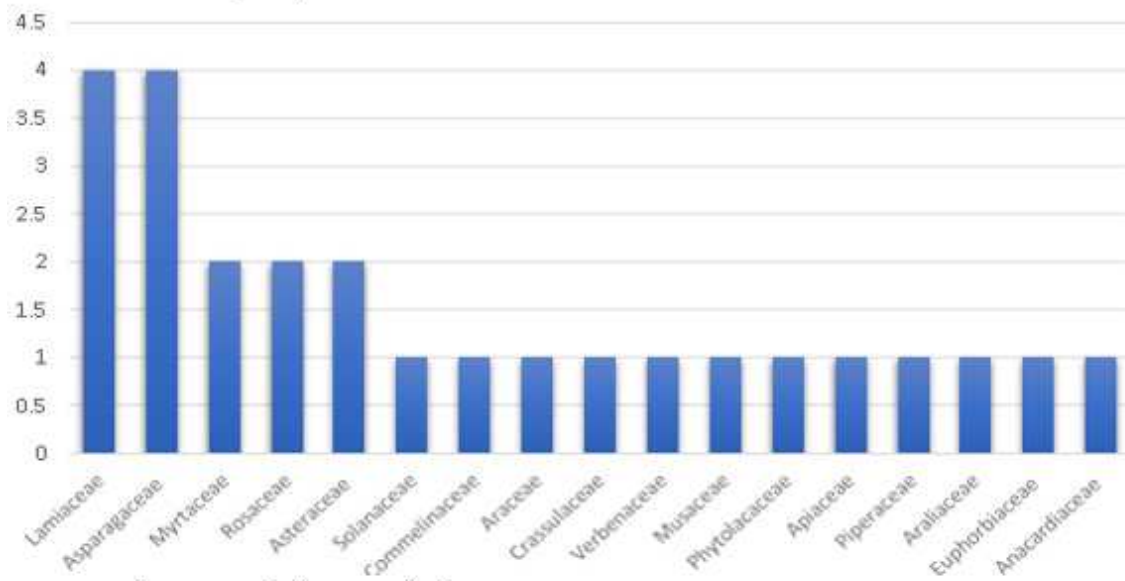
Fitoterapia Brasil-Etnobotânica. Acesso em: jun. 2025.

**Figura 14:** Famílias botânicas das espécies utilizadas em rituais religiosos no terreiro de umbanda A em Viçosa, Minas Gerais.



**Fonte:** Gráfico feito pela pesquisadora

**Figura 15:** Famílias botânicas das espécies utilizadas em rituais religiosos no terreiro de umbanda B em Viçosa, Minas Gerais



**Fonte:** Gráfico feito pela pesquisadora

#### 1.4. Conclusão

Os resultados obtidos pela pesquisa demonstram de forma consistente que as plantas estão sempre presentes nas cerimônias religiosas dos terreiros pesquisados, e que as folhas são uma força vital interligada no processo da cura e proteção das dimensões do corpo-mente-espírito.

Foram identificadas, no total, 118 espécies vegetais, sendo 92 espécies registradas em um dos terreiros e 26 no outro. No entanto, desse conjunto, 18 espécies estão presentes em ambos os terreiros. Ao desconsiderar as repetições, o total corresponde a 100 espécies vegetais distintas, associadas ao uso religioso nos dois terreiros pesquisados. No Terreiro A, foram contadas cerca de 92 espécies de plantas sendo que, 8 destas não foram devidamente localizadas pelas plataformas de identificação botânica e totalizando 39 famílias botânicas identificadas. Em relação ao Terreiro B foram identificadas 26 espécies distribuídas em 17 famílias botânicas.

As plantas no terreiros pesquisados promovem o bem-estar para males físicos e espirituais, e são utilizadas de múltiplas maneiras como em banhos, defumações, assentamentos, benzeduras, sacudimentos (ou bate-folha) e chás, sendo aplicados com finalidades que vão desde a proteção espiritual, e limpeza energética de pessoas e ambientes, até a abertura de caminhos, descarrego.

No contexto dos terreiros, foi observada a existência de alguns desafios relacionados à aquisição de determinadas plantas utilizadas nos rituais. Algumas dessas espécies, como o cipó abre-caminhos e a folha-santa, não são cultivadas nesses espaços religiosos por serem espécies nativas de áreas de mata, encontradas principalmente em ambientes naturais. Por outro lado, essas plantas também podem ser adquiridas com relativa facilidade em lojas de artigos religiosos. No caso de Viçosa, destaca-se que a presença de áreas de encosta e fragmentos de mata na região possibilita o acesso a essas espécies, de modo que, embora a coleta não seja imediata, ela não se encontra distante da realidade local.

A Mãe de Santo e a Zeladora de Santo possuem um vasto conhecimento sobre uso e manipulação das plantas para os rituais, indicando sua sabedoria ancestral. Os espaços sagrados dos terreiros atravessam gerações, funcionando como verdadeiros guardiões da diversidade botânica, das relações simbólicas e de expressões espirituais no contexto afrobrasileiro. Entendemos também que resguardar esses saberes sobre as ervas é também salvaguardar o patrimônio genético e imaterial das comunidades tradicionais, as plantas não apenas curam e protegem, elas também contam a história viva desses povos.

Diante do levantamento das plantas identificadas e de suas respectivas funções rituais apresentadas até aqui, torna-se essencial compreender os mecanismos de perpetuação desses conhecimentos. Nesse sentido, o capítulo seguinte dedica-se a analisar como ocorre a transmissão desses saberes sobre o uso das plantas, evidenciando o papel da oralidade e da vivência prática na construção dessa sabedoria.

## Capítulo II – Vozes ancestrais: a tradição oral como veículo de transmissão dos conhecimentos associados às plantas na Umbanda em Viçosa, Minas Gerais

### II.1. Introdução

Um dos veículos utilizados para transmissão dos conhecimentos acerca do uso ritual das plantas no universo religioso é a oralidade. Essa forma de transmissão atua como uma ferramenta importante nas tradições umbandistas. A oralidade é uma prática ancestral adotada pelos povos e comunidades tradicionais de terreiro, já que estes transmitem conhecimentos por intermédio da fala. Araújo (2013), em seu livro *Sociedades e Raça: África e os Povos Banto*, diz que “A literatura oral é uma grande riqueza cultural. Os povos ágrafos não tinham escritas, mas dispunham de grande capacidade de memorização” (Araújo, 2013, p. 51).

A oralidade na tradição oral de matriz africana constitui-se da fala, e também da linguagem. A linguagem diferencia-se da palavra como microcosmo da consciência, porque contempla uma série de expressões como entonações, gestos, posturas faciais e corporais, organização entre pessoas e do ambiente social. Estas expressões da linguagem não comunicam o mundo em unidade pensamento discursivo-palavra como a fala, mas compõem o encontro, fazem parte do diálogo (Silva, 2017, p.64).

Para Silva (2017), a oralidade é o meio pelo qual os grupos e comunidades considerados como tradicionais organizam seus ensinamentos. Nas religiões de matriz afro-brasileira, esse fenômeno se manifesta das mais diversas formas dentro desses espaços sagrados. A transmissão de saberes engloba expressões simbólicas orais e não orais. Nas tradições orais, por exemplo, esse tipo de transmissão acontece por intermédio dos pontos cantados, tornando possível a conexão com os Orixás e entidades, também através dos itáns que são histórias contadas que traz os ensinamentos dos Orixás; na comunicação com as plantas para os rituais e outros objetos sacralizados, que são consagrados pela palavra falada ou Ofó<sup>25</sup>. “Os rituais sagrados na perspectiva de um saber ancestral que envolve não somente as palavras, mas um conjunto de procedimentos simbólicos, e isso confere à oralidade um valor específico na comunidade”(Alves; Dos Santos, 2016, p.2). Já no que se refere à transmissão de saberes não orais, estes podem ser expressados através do toque dos tambores, na dança e outros meios de transmissão de conhecimentos que compõem a dinâmica dentro dos terreiros. A tradição oral, em seus diferentes modos de transmissão de saberes, valoriza as narrativas, memórias e dentre outros elementos que constituem a identidade que molda os terreiros.

Silva (2017) expressa que, a tradição oral nos terreiros assume um caráter educativo,

---

<sup>25</sup> Segundo Santos (2020) a expressão Ofó traz o poder do encantamento antes da sua materialização em energia vital, asé. É uma palavra de origem yorubá, que representa encantamento através da palavra, que pode ser expressa por falas, versos ou cantigas”.

isto é, por interseção histórico cultural e no diálogo intergeracional, onde os mais velhos se organizam para que os mais novos desempenhem seu papel dentro do ambiente que estão inseridos. Para Lisandra Barbosa Macedo Pinheiro (2017), existe uma simbologia dessas expressões que integra a dinâmica de transmissão de conhecimentos dos povos de terreiro, sendo uma das únicas maneiras de preservar a “memória ancestral e sua história vivas, podendo ser recontadas por muitas gerações” (Pinheiro, 2017, p.79-92).

Na Umbanda as práticas de uso das plantas, estão interligadas a ancestralidade. Os saberes e práticas sobre o uso de plantas e suas propriedades medicinais, referem-se aos ensinamentos compartilhados por gerações, destacando, a sabedoria dos nossos mais velhos, sujeitos que preservam a identidade cultural e espiritual das comunidades afro-brasileiras. A utilização das plantas nos espaços religiosos é ancestral e se baseia na observação, comunicação e no conhecimento acumulado ao longo das gerações. “Esses povos e comunidades, em seus rituais, associam o uso de plantas para cura nos processos ritualísticos espirituais e amuletos de sorte, e indicações de várias formas de uso, como banhos, defumadores, benzeduras e rezas” (Oliveira; Trovão, 2009, p. 246). Os saberes transmitidos sobre as plantas sagradas é uma forma de resistência cultural afrobrasileira na luta para a preservação das tradições ancestrais, mesmo diante dos desafios enfrentados ao longo da história. Essas informações transferidas via oral, contribuíram na identidade e na resistência cultural das comunidades afrobrasileiras, mantendo viva a memória e as tradições dos nossos predecessores, que tornou possível o reencontro com nossa cultura ancestral, visto que as plantas são simplesmente elementos e símbolos vivos da herança cultural da religiosidade afro-brasileira.

A ancestralidade e a tradição oral é tecnologia ancestral que contribui para a formação e manutenção da identidade cultural afroreligiosa, como também para a resistência dos saberes e crenças dos que vieram antes, caracterizando-se como base da cultura de diversos povos e comunidades tradicionais. É através desses fios condutores que são transmitidos ensinamentos de gerações passadas que tiveram uma longa trajetória de vida e de sabedoria, possibilitando nos reconectar aos traços de nossa origem, cultura, e identidade. De acordo com Iphan (2025), o uso das plantas pode ser caracterizado pelos conhecimentos e saberes dos povos e comunidades tradicionais no Brasil repassados por suas gerações. Com isso podemos afirmar que esse saber do uso ritual das plantas nos terreiros de matriz afrobrasileira venha ser reconhecido como patrimônio imaterial desse povo.

A filosofia africana está baseada no princípio da ancestralidade (tradição), da diversidade e da integração. A ancestralidade responde pela forma que aloja o conjunto de categorias e conceitos que revelam a ética imanente aos africanos. A diversidade, enquanto princípio, respeita a diversidade étnica-cultural e política dessas comunidades, valorizando as singularidades que emergem de cada território africano.

A integração permite que a diversidade não se torne um cordão de isolamento, um motivo para o niilismo, mas submete as singularidades territorializadas a um critério ético maior: o do bem estar das comunidades e realização de seus destinos. Não existe bem-estar sem integração. A tradição, por sua vez, é a malha que sustenta todos esses princípios historicamente produzidos. Trata-se aqui de uma tradição dinâmica, capaz de se moldar aos novos tempos e responder aos desafios contemporâneos. Tradição que é mais uma forma que um cânone; mais um contorno que um mecanismo de controle (Oliveira, 2005, p. 125).

Para a filósofa Katiuscia Ribeiro (2020), a ancestralidade é uma tecnologia que reconecta o passado com o presente e o futuro, chamado também de princípio de Sankofa<sup>26</sup>, em um provérbio africano que diz, “se não souber para onde ir, olhe para traz e saiba pelo menos de onde vem” (Ribeiro, 2020). O ciclo de transmissão de saberes pela ancestralidade contribui na formação da identidade das múltiplas manifestações culturais afrobrasileiras. Nas religiões de matriz africana, os ancestrais não pertencem apenas ao passado, eles se manifestam através de nós, em nossas praticas cotidianas. Para autora, somos o fruto dos sonhos e realizações dos nossos ancestrais.

Dos Santos (2023), evidencia que “mesmo que queimem a escrita, eles não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem nossos corpos, não queimam a ancestralidade”. “A ancestralidade não morre, está presente em nós, somos reflexos dos nossos ancestrais, que se reconfigura tanto no tempo presente como no futuro. A ancestralidade é a chave para existência da nossa cultura”.

A religiosidade africana é calcada na memória, no conceito totêmico de pertença, de origem, de conter e estar contido na natureza, ponto de partida da construção divina, e na ancestralidade daqueles que aqui estiveram antes. As divindades são ancestrais míticos, ancestrais primordiais que geraram todos os outros ancestrais. Essas noções, tão caras aos africanos, foram a única riqueza não retirada pela escravidão. E essa riqueza lhes renovou poder, força e, através dela, estabeleceu-se um grande fenômeno: o Candomblé (Barbosa, 2016, p. 33).

O debate sobre memória esta intrinsecamente relacionado aos processos sociais que nos ajuda a compreender como os grupos se estruturam em termos de identidade e cultura. Pollak (1989), afirma que, a memória é também ferramenta social de luta, gesto de continuidade dos saberes ancestrais, mesmo marcadas por disputas, silenciamentos e apagamento dos modos de existir afro-brasileiros.

Pollak (1992), menciona as múltiplas camadas que é composta pela memória, ele explica que pode estar associado as experiências vividas pelo individuo, ou até mesmo o que o autor chama de “experiências indiretas” vivenciadas com a comunidade a qual pertence. Para o

---

<sup>26</sup> O ideograma Sankofa é um símbolo Adinkra que é representada por uma ave com a cabeça voltada para traz, ou seja, voltando ao passado, para melhorar o presente e construir o futuro, também significa sabedoria antiga dos africanos e que repete nas religiões afrobrasileiras (Nascimento; Gá, 2022).

autor a memória é “um fenômeno construído coletivamente”, pois pode ser formada pelas experiências pessoais e coletivas sociais, podendo sofrer alterações ao longo do tempo. Pollak (1992) ainda que esse processo acontece por meio da socialização que pode ser tanto histórica, familiar, política ou religiosa. Para Halbwachs (1925) apud Silva (2016), argumenta que a memória coletiva assegura a continuidade de um grupo social.

A memória coletiva é compreendida por Halbwachs como processo de reconstrução do passado vivido e experienciado por um determinado grupo social. Desse modo, a obra deste sociólogo, oferece contribuições pertinentes para o trabalho com a memória, visto que sua categoria de memória coletiva permite compreender que o processo de rememoração não depende apenas do que o indivíduo lembra, mas que suas memórias são de certo modo, partes da memória do grupo a qual pertence (Silva, 2016, p.252).

No âmbito dos terreiros de matrizes africanas as memórias são mantidas coletivamente pelo grupo, onde as práticas ancestrais incorporadas a cosmologia, que compõe o sistema de crenças dos terreiros. Os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais de terreiro é caracterizada pela ancestralidade e pela vinculo com a natureza. O terreiro é um espaço sagrado carregado de sabedorias que formam a identidade cultural afrobrasileira, e o uso ritual das plantas são práticas que fazem parte da ancestralidade viva do povo de santo.

O patrimônio cultural imaterial é uma concepção de patrimônio cultural que abrange as expressões culturais e as tradições que um grupo de indivíduos preserva em respeito à sua ancestralidade, para as gerações futuras. São exemplos de patrimônio intangível: os saberes, os modos de fazer, as formas de expressão, celebrações e os lugares, as festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e as mais variadas tradições (Munanga, 2012, p. 22).

Em meio as alterações ocorridas no campo do patrimônio cultural imaterial, Souza (2018) salienta que “caminhar para a transformação do quadro conservador de silenciamento da diversidade do país, garantindo o direito à memória e à preservação do patrimônio cultural dos grupos invisibilizados que formam a sociedade brasileira” (Souza, 2018, p. 4).

Neste capítulo, apresentarei a importância da transmissão dos saberes em relação ao uso das plantas nos terreiros de Umbanda em um percurso histórico e cultural. Pretendo investigar como os saberes sobre as plantas são transmitidos dentro dos terreiros de Umbanda em Viçosa-MG. Busco, ainda, compreender a estratégia de manutenção dos conhecimentos acerca do uso das plantas nos terreiros estudados.

## **II.2. Metodologia de pesquisa**

O primeiro recurso metodológico adotado foi uma entrevista semiestruturada que dispunha das seguintes perguntas: Onde a liderança religiosa aprendeu sobre o uso dessas

plantas nos terreiros? Com quem esse conhecimento foi aprendido? Para quem esses saberes podem ser repassados? Qualquer pessoa pode aprender sobre o uso ritualístico das plantas? Segundo Minayo (2007), por meio das entrevistas é possível visualizar melhor as narrativas e histórias de vida, que são determinantes essenciais e culturais para uma pesquisa.

Além disso, utilizei o recurso metodológico da observação participante, de forma que pude acompanhar aulas, palestras e oficinas, que são alguns meios de transmissão dos conhecimentos dentro do espaço religioso associado ao uso das plantas. Para Ingold (2018); Minayo (2007), a observação participante é uma experiência que nos permite vivenciar, através da técnica do observar, a realidade de um devido local, sendo, portanto uma estratégia de pesquisa que possibilita uma compreensão mais ampla dos espaços religiosos pesquisados.

Outra metodologia empregada foi a escrevivência proposta por Conceição Evaristo (2020), que, a partir da experiência vivenciada nos terreiros pesquisados e através do meu envolvimento com a religião da umbanda, me permite trazer narrativas a partir do meu lugar de fala sobre as formas da tradição oral presente nos terreiros e relatadas pelas lideranças entrevistadas durante a pesquisa.

Por fim, no decorrer das entrevistas, foram utilizados também o caderno de campo, onde foram anotadas as narrativas com mais detalhes e os recursos audiovisuais (celulares) para gravação e registros fotográficos.

## **II.3. Resultados e discussão**

### **II.3.1 A oralidade e ancestralidade: tecnologias ancestrais de transmissão de saberes dos povos e comunidades de terreiros**

Para povos de terreiro a oralidade é um eixo de circulação e propagação dos saberes na tradição afro-brasileira. Essa técnica é adotada por séculos como forma de conservação de conhecimentos, e hoje na contemporaneidade isso não mudou. Essa troca ainda é feita através do diálogo com as pessoas mais antigas relatadas pelas lideranças entrevistadas. A Mãe de Santo do terreiro A explica sobre seu processo de aprendizagem sobre as plantas.

Meu avô era raizeiro, morreu cedo, com 46 anos. Quando era criança andávamos no mato com ele, eu era nova, tinha 8 anos. Saímos para buscar lenha eu, meu avô e minha avó. Na lua minguante ou na sexta-feira da paixão, meu avô buscava cipó e outras ervas do mato. no caminho meu avô ia mostrando as folhas de chá, o que podia ou não comer. Lembro que tinha um cipó, que saía água dele e meu avô dava a gente para matar a sede. Não lembro o nome do cipó, mas tinha gosto de água de coco (Mãe de Santo, Terreiro A).

Conforme relatado pela liderança religiosa do terreiro A, seus conhecimentos acerca do uso das plantas foram adquiridos, principalmente, por meio da oralidade e no convívio com

seus antepassados que mantinham esses saberes na própria rede familiar. A Mãe de Santo relata também que, depois que seu avô desencarnou ela pegou o gosto pelas plantas, e que se interessava cada vez mais pelo poder de suas propriedades curativas. A tradição oral, segundo Ki-Zerbo (2010), é definida “como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra”, ou seja, para o autor, a tradição oral se sustenta na repetição frequente dos relatos pois, enquanto não houver novas informações acrescentadas ao narrador, mantém-se a mesma linha de transmissão. Souza; Souza (2018) mencionam que a tradição oral está fundamentada na memória “auditiva e visual”, recursos disponíveis das culturas orais, promovendo a preservação de conhecimentos compartilhados através de diálogos com os mais velhos, ou com quem detêm certos conhecimentos que irão ser transferidos para as gerações futuras. De acordo com Silva (2017), os registros históricos das comunidades afroreligiosas são originados na memória e materializados na tradição oral.

A Zeladora de santo do Terreiro B também ressalta que seus conhecimentos sobre as plantas têm origem familiar, principalmente devido a convivência com sua avó.

Os conhecimentos das ervas vieram dos meus antepassados negros. A minha avó chamava de folhas de chá. A gente não tomava naquela época remédios de farmácia. Tomávamos chá de hortelã para cólica, chá de melissa para insônia. Hoje em dia esses conhecimentos estão sendo perdidos (Zeladora de Santo, Terreiro B).

Assim como foi relatado pelas lideranças religiosas nos terreiros pesquisados, observo que os conhecimentos relacionados ao uso das plantas se constituem por meio de um processo histórico de transmissão de saberes que atravessa diferentes épocas e tempos. Esses saberes cruzam gerações e permanecem como conhecimentos vivos da cultura afro-brasileira, especialmente no interior dos terreiros de matrizes africanas, sendo transmitidos fundamentalmente por meio da tradição oral.

Enquanto umbandista, me reconheço também como parte desse processo, uma vez que grande parte do meu conhecimento sobre as plantas foi transmitida por minha avó paterna, que me ensinou, a partir de sua experiência e memórias, as formas de utilização das plantas e seus significados espirituais. Dessa maneira, tanto os relatos das lideranças quanto a minha própria trajetória pessoal expressam que os conhecimentos se constituem como heranças deixadas por nossos antepassados. A ancestralidade também atua como uma ferramenta importante na manutenção da memória e das tradições nos terreiros de Umbanda. Para Alves e Filice (2021, p. 7), “a ancestralidade conecta passado e presente, todavia é multiforme”. Para os autores, a ancestralidade está relacionada à identidade de determinados grupos, sendo expressa “epistemicamente pelo ser, pelo fazer, pelo saber, pelo tempo, pela história, pela memória e pelos ritos, constituindo-se como práticas múltiplas, diversas e historicamente pautadas”.

(Alves; Filice, 2021, p. 8).

Nesse sentido, a ancestralidade, para os povos de terreiro, não se compreende apenas pela dimensão genética, embora esta também esteja presente, mas sobretudo como uma “construção social e um dinamismo humano que impulsiona, de modo existencial, político e espiritual, o sujeito ao encontro com o todo, tanto no âmbito material quanto imaterial”. Assim, a ancestralidade configura-se como um conjunto de diversos aspectos, não podendo ser entendida como um elemento isolado (Alves; Filice, 2021, p. 8).

De acordo com Bâ (2010, p.167) “Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer que estes são a memória viva da África”, foi através da oralidade que foi construída essa herança cultural religiosa. Azevedo (2024) afirma que as tradições africanas só sobreviveram no Brasil a partir da oralidade, único meio de manter suas raízes. Para o autor, esse é um ato de resistência frente a colonização vivida e a sociedade que invisibiliza e silencia essas tradições. Pela ótica de Hampaté Bâ (2010), a tradição oral, o espiritual e o material estão conectados. Segundo o autor, esse termo integra múltiplas dimensões, como “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”, tudo o que conduz a sua totalidade.

Nas religiões afrobrasileiras, existe uma gama de formas que a oralidade está presente nos terreiros. Uma das maneiras de transmissão dos saberes vem dos diversos pontos cantados que trazem consigo ensinamentos e aprendizados sobre o universo religioso. O ponto (música) analisado a seguir é utilizado durante os rituais de defumação na tradição religiosa umbandista, também presente nos dois terreiros pesquisados.

### ***Ponto de defumação***

*Defuma com as ervas da Jurema*

*Defuma com arruda e guiné*

*Defuma com as ervas da Jurema*

*Defuma com arruda e guiné*

*Benjoim, alecrim e alfazema*

*Vamos defumar filhos de fé.*

Para Barbosa (2018), as cantigas de tradição oral constituem meios de preservação e transmissão dos saberes religiosos relacionados aos Orixás. Entoadas nas rodas de Exú, essas cantigas integram o universo litúrgico das religiões de matriz africana e comunicam fundamentos, ensinamentos e valores por meio da prática religiosa.

A defumação nos terreiros é sempre acompanhada de pontos cantados específicos para

esse ritual, muita das vezes entoados e conduzidos pelas entidades incorporadas. Esse ponto de umbanda de defumação é cantado na abertura das sessões religiosas. Analisando o ponto cantado, podemos verificar a presença das plantas e o seu uso ritual na religião voltada a defumação. Cumino (2010) esclarece que “o território perdido na diáspora africana é celebrado por meio da oralidade dos cânticos e do mundo simbólico dos terreiros. Na gira, os povos de santo resgatam, através dos cânticos, seu universo referencial” (Cumino, 2010, p.104). Nesse sentido, cada canto e cada gesto carregam memórias e modos de existir que sustentam a própria continuidade da religião.

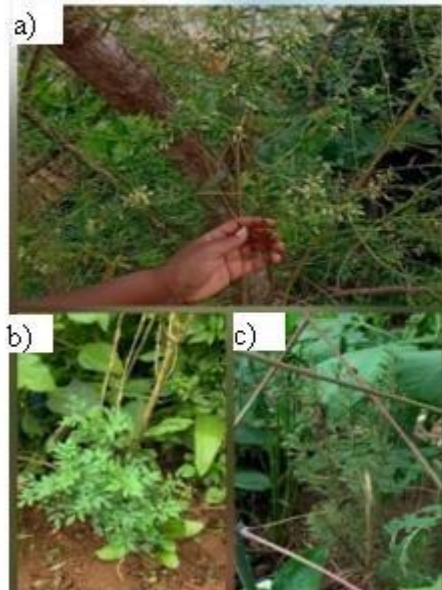
A música, portanto, é um dos elementos fundamentais para o protagonismo dos mestres de territórios medicinais sagrados de matriz indígena e africana, elo de escuta da voz ancestral, que deve ser contemplado nas construções de peças e sistemas de comunicação para a educação em saúde. A música para o povo indígena é ao mesmo tempo rito e mito, cura e magia, alegria e memória; é o rito de comunicação com a ancestralidade no balançar do maracá, na dança do toré. É o ritmo que dá forma ao rito, é o cântico que desperta o poder de cura dos guardiões sagrados das folhas, das ervas medicinais. É através do cântico que a comunicação se estabelece entre o divino e o profano, entre a saúde e a doença, entre o sagrado segredo e a magia da materialização da cura (De Holanda Cavalcanti, 2020, p. 650).

Essas plantas citadas na letra do ponto cantado como a arruda, guiné, alecrim, benjoim e alfazema são plantas usadas para a defumação e limpeza energética do terreiro e das pessoas que recebem o atendimento na Umbanda e em outras religiões afrobrasileiras (Taques, 2023).

Nas sessões espirituais nos terreiros pesquisados, são utilizadas a defumação antes de começar os trabalhos na casa juntamente com o ponto entoado para esse ritual. Garcia (2016) aponta que, diversas culturas ao longo da história utilizam as plantas aromáticas para a queima, inalação e defumação em ritualísticas relacionadas a cura.

Durante as giras dos Terreiros A e B, a defumação se inicia pelo altar sagrado e nos demais espaços do terreiro, logo após nas lideranças religiosas e nos curimbeiros (pessoas que tocam atabaques), depois nos atabaques e por fim nos médiuns e nconsulentes (pessoas que buscam o atendimento das entidades). Garcia (2016) ainda explica que a defumação é o primeiro ato da sessão espiritual que utiliza as plantas. Através desse ponto de defumação, são transmitidas as informações sobre o ritual e as folhas utilizadas nesse contexto ritualístico. As ervas de defumação utilizadas pelos terreiros pesquisados são: a) arruda, b) alecrim do campo, c) alecrim de horta (Figura 16) entre diversas outras. As ervas secas, são colocadas no turíbulo ou incensário (Figura 17), instrumento litúrgico de alumínio que é usado para defumação nas sessões ritualísticas do terreiro.

**Figura 16:** Plantas utilizadas para defumação a)alecrim do campo; b)arruda; c) alecrim de horta- Terreiro A.



**Figura 17:** Cesto com ervas secas para defumação, e turíbulo ou incensário- Terreiro B.



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

Outra forma com que a oralidade se manifesta nos cultos religiosos afrobrasileiros nos terreiros de Umbanda e principalmente no Candomblé, é através dos itãs (histórias contadas). A palavra itãn tem origem Iorubá (Nigéria), que significa história, mito ou lenda de contos sagrados do Panteão africano. Os itãs são narrativas transmitidas oralmente, que contém conhecimentos, valores e ensinamentos sobre as divindades (Orixás). O itãn, para os povos de terreiro, são ensinamentos sobre as história das divindades, rituais, cânticos, entre outros saberes tecidos por cultura religiosa oral, que se desenvolvem por intermédio da “verbalização dos mitos”(Corteze, 2023, p.19). São saberes compartilhados por memórias arquivadas de um tempo distante e remoto (Póvoas, 2004), sendo uma forma de preservar a cultura e sabedoria ancestral. Para Venson; Pedro (2012) a história oral é um campo indisciplinar que sustenta nos fundamentos teóricos da “história, literatura, linguística, antropologia e psicanálise” (Venson; Pedro, 2012, p.132).

Os itãs nos trazem ensinamentos e conexão do sujeito membro do grupo religioso com seu Orixá, trazendo orientação para o mediúm por meio dessa sabedoria transmitida. Póvoas (2004) esclarece que,

Os Itãs são histórias do sistema nagô de consultas às divindades. Na África, os itãn compunham, e ainda compõem, o oráculo denominado de Ifá, que pode ser lido e interpretado através de um conjunto de dezesseis sinais, os odu. Esses sinais podem se combinar entre si, resultando em 256 outros sinais, que também se combinam entre si, perfazendo um total de mais de quatro mil sinais. Esses sinais são explicados através de várias histórias que compõem cada um deles. O sacerdote, o babalaô, sabe

essas histórias de cor, pois o sistema era baseado apenas na comunicação oral (Póvoas, 2004, p. 25).

Ainda sobre as práticas de transmissão de saberes nas religiões afrobrasileiras, encontramos o Ofó, que é o poder palavra da oralidade. É uma característica oral da magia e encantamento africano presente também no contexto diaspórico. Essa técnica acontece por intermédio da fala, onde é possível comunicar e ativar forças que causam efeitos reais, através da palavra falada para realizar ou materializar algo. Ofó, para Santos (2018), representa “o poder do encantamento antes da sua materialização em energia vital, axé”. Aquele ditado popular que a maioria já ouviu “cuidado com o que fala, as palavras possuem força”, possui um grande valor nas religiões afrobrasileira.

Na perspectiva histórico-cultural, a fala e a palavra ocupam lugar de destaque na compreensão da constituição humana. Dentro dos processos educativos da transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana, a fala ocupa lugar privilegiado. A fala emerge na tradição oral como o meio pelo qual a comunicação e o diálogo entre as pessoas e com o tempo acontece. Na transmissão de saberes pela oralidade, a fala é o meio social vivo (Silva 2017, p. 180).

As folhas são encantadas por meio dos “Ofó”, que é o ar quente da boca jogado com as falas, recitadas e cantadas na religiosidade afrobrasileira, por meio das chamadas “Korin Ewe” que são cantigas das folhas, as “Ewè” despertam, e proporcionam os seus benefícios fitoterápicos” (Santos, 2018, p. 68). O autor destaca que é por meio do encantamento feito nas plantas que recebemos o axé, a cura, e a boa sorte que foi invocada a ela. “A oralidade é o lugar onde se vive a tradição, e a tradição possibilita a fala” (Silva, 2017, p.63).

Durante a dinâmica observada no Terreiro B, acompanhei o feito de oferendas, ebós e outras ritualísticas que envolve o uso das plantas. A Zeladora de Santo explica como funciona o Ofó no processo ritual no terreiro e com as ervas.

Quando vocês forem colher as folhas, tem que pedir licença ao dono dela. Para acordar a folha, coloque a boca perto da planta e diga: “Ewé o” e faça seus pedidos para ela. Para que a planta sinta seu ofó (Zeladora de Santo, Terreiro B).

A situação observada se repete em todos os rituais nos quais o elemento ritualístico é levado até a boca para ser encantado por meio do ar quente da respiração e, em seguida, pela palavra proferida. Segundo Bâ (2010), a palavra possui um poder capaz de garantir e conservar os ensinamentos, pois carrega uma energia vital dotada de força criadora e transformadora do mundo. Essa energia recebe diferentes denominações entre as civilizações africanas: entre os bantus é chamada hamba, enquanto para o povo Yorubá corresponde ao axé.

Em conclusão, o encantamento do ofó destaca a importância da palavra falada na comunicação e na transmissão de conhecimentos. O ofó é um princípio essencial pelo qual os saberes ancestrais são transmitidos. Nesse contexto, a oralidade tem um papel fundamental,

uma vez que é por meio da fala, das rezas, dos cantos e dos ensinamentos passados pelos mais velhos que os conhecimentos são transmitidos de geração em geração. Dessa forma, o ofó reforça as formas tradicionais de transmissão do saber, confirmando a palavra como meio de memória, aprendizado e continuidade das práticas culturais e religiosas.

A oralidade, aqui abordada, constitui um sistema de saberes e conhecimentos que se articula diretamente com a cultura religiosa afro-brasileira. Entre esses elementos estão seus fundamentos, seus rituais, as histórias contadas e diversos outros meios de comunicação que transmitem saberes, práticas, técnicas, ensinamentos e valores, que sustentam os terreiros afroreligiosos ao longo do tempo.

### **II.3.2 A tradição oral presente contexto dos terreiros de umbanda em Viçosa-MG**

A partir das entrevistas com as lideranças religiosas, foi possível identificar como se realiza a transmissão de saberes e as utilizações das plantas nos terreiros. Durante as entrevistas foram observados como os saberes dos antepassados atravessam a trajetória de vida das lideranças religiosas, mulheres negras que através de suas experiências vividas, manifestam de maneira marcante seus conhecimentos através de suas narrativas de memórias oriundas da ancestralidade.

Os saberes ancestrais, aliados ao poder da oralidade que atravessa a história dos terreiros, constitui um valor inestimável para todo o processo. A oralidade transporta todo o código do saber ancestral, as plantas e seus usos são como valiosas ferramentas materializadas de todo um patrimônio que a religião detém de sua origem. A comunicação oral de conhecimentos enraizados na cultura africana, é fomentadora de grande responsabilidade nos terreiros. É pela fala que o conhecimento, as advertências, as manutenções e todo o aprendizado se fazem presentes. O reconhecimento e a patrimonialização das vias simbólicas (a oralidade), é previsto no decreto número 3.551 de 04 de agosto de 2000, que “Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.” Salvar os terreiros, suas práticas e sua oralidade é preservar a cultura, a história e a identidade.

Souza (2018) explica que a manutenção dessas práticas culturais preservam a herança ancestral da diáspora africana no Brasil, valorizando a diversidade do país. As plantas não se restringem a funcionar somente como um recurso de cura, mas como ferramenta de resistência da identidade sociocultural, que reafirmam a permanência da cultura, crenças, hábitos, costumes e modos de vida de um povo e de seus modos de saber e fazer.

A Mãe de Santo do Terreiro A compartilhou um pouco sobre sua trajetória na religião e

sobre como adquiriu os conhecimentos sobre o uso das plantas. Ela relata que seu aprendizado teve início durante a infância através de seu avô que era raizeiro, e também com os mais velhos que detêm esses saberes que fazem parte do seu ciclo familiar. Seu avô a ensinava a todos (as) seus netos (as) sobre as plantas da mata, e como eram colhidas essas plantas de acordo com as fases da lua.

A Mãe de Santo do terreiro A mencionou ainda seu grande interesse no que diz respeito ao uso das plantas, e que isso se manifestou com maior força através de sua Preta Velha, entidade espiritual chamada Vovó Cambinda, que passou a trabalhar e a auxiliar nos atendimentos com as ervas. Rezende (2017); *apud* Purificação; Catarino; Amorim (2019), ressalta que os pretos velhos são “grandes conhecedores de ervas, normalmente fazem uso de arruda, guiné e outras nas instruções de chás e banhos, passados aos durante as conversas e trabalhos que realizam” (Purificação; Catarino; Amorim, 2019, p.749). Nesse caso, a memória individual foi criada juntamente com a entidade, proporcionando uma conexão mais profunda e associada ao uso das plantas. Logo mais a frente tratarei sobre a concepção de memória.

A Mãe de Santo do Terreiro A é reconhecida pela comunidade viçosense devido à ampla trajetória religiosa na Umbanda. Ela menciona que foi a primeira Iyawo<sup>27</sup> da cidade quando tinha seus 20 anos de idade. A partir de sua adolescência, a Mãe de santo começa seu desenvolvimento espiritual com benção e incorporações de seus guias espirituais. A prática de benzimento iniciou por meio de seus ancestrais e foi repassada a ela geracionalmente.

Nas entrevistas, é nítido seu domínio sobre o uso ritual e medicinal das plantas, resultado de anos de vivência. A transmissão de seus saberes ocorre primordialmente pela oralidade por meio de suas práticas diárias do modo de preparo, os cuidados necessários e as formas adequadas de utilização das ervas, indicando quais banhos se aplicam do pescoço para baixo, quais podem tocar a cabeça, ou como cada folha é usada para devidos fins terapêuticos. A diversidade de conhecimentos que abrange o uso das plantas é parte da memória ancestral do terreiro manifestando sua conexão com a natureza.

Para Toledo; Barrera-Bassols (2015) o processo biocultural permitiu a sobrevivência de grupos humanos e sua integração com a natureza ao longo das gerações, destacando a relação que as diversas culturas possuem com a natureza, preservando a biodiversidade. Os autores sustentam que os saberes transmitidos de maneira geracional são conhecimentos cruciais, por meio dos quais a espécie humana foi moldando sua relação com a natureza (Toledo; Barrera-

---

<sup>27</sup> Segundo Barbosa (2018), médiuns iniciados no Candomblé que passaram pela "feitura de santo" (iniciação) denominados yawos.

Bassols, 2015). Resgatar a memória biocultural de uma comunidade é essencial, uma vez que possibilita a continuidade das tradições. Ainda segundo os autores, “a memória é um recurso primordial impostergável e insubstituível de toda a consciência histórica (Toledo; Barrera-Bassols, 2015, p.257).

Para a Mãe de santo do terreiro A, o conhecimento precisa circular e não pode ser restrito, pois constitui parte essencial da continuidade do legado ancestral afrobrasileiro. Assim, reafirma que qualquer pessoa disposta a aprender pode desenvolver esse saber, desde que se comprometa com o estudo, com a escuta e com a responsabilidade espiritual que envolve o uso das plantas sagradas. Segundo Caputo (2012), a expressão oral renasce em duas interações, no social, quando a palavra é ouvida e transmite o axé dos antepassados às gerações presentes; e o individual, quando reflete o processo de síntese que envolve todos os elementos que constituem o indivíduo.

Além de desempenhar o compromisso em compartilhar seus saberes que fundamentam suas práticas religiosas, a Mãe de Santo do Terreiro A ainda desenvolve práticas educativas de difusão de seus conhecimentos através de palestras, oficinas e cursos voltados para a valorização dos conhecimentos tradicionais (Figuras 18, 19, 20).

**Figura 18:** Acervo do terreiro A, presença das ervas e dos médiuns da



**Figura 19:** Momento da entrevista, sobre as plantas Terreiro B



**Figura 20:** Oficina de plantas medicinais de terreiro- evento SECULT, em Viçosa-MG.



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

No terreiro B, os conhecimentos sobre o uso das plantas se desenvolvem por meio da oralidade, onde a Zeladora de Santo e outras pessoas do próprio terreiro lecionam às aulas. Os saberes sobre a Umbanda são compartilhados de diversas maneiras, como em aulas expositivas e teóricas semanais (Figuras 21, 22, 23) que são lecionadas principalmente pela Zeladora de Santo, mas também por outros membros do grupo religioso.

**Figura 21:** Aula expositiva de plantas e seus usos ritualísticos - Terreiro B.



**Figura 22:** Aula prática do feitiço de Sabão para limpeza energética com a utilização das ervas.



**Figura 23:** Aula teórica sobre a origem dos Tambores - Terreiro B



**Fonte:** arquivo pessoal da pesquisadora

A liderança do Terreiro B afirmou que seu conhecimento sobre o uso das plantas originou-se no convívio com seus avós, ainda na infância, por meio da oralidade e das práticas observadas no cotidiano. Já em sua trajetória espiritual, esse aprendizado consolidou-se a partir de 1995 quando, ao se iniciar dentro da tradição, passou a construir e aperfeiçoar seus saberes sob a orientação de seu Caboclo. Esta entidade a instruíu sobre o uso correto das ervas e lhe transmitiu um dos fundamentos da casa: o preceito do “sangue verde”.

O contato dentro do terreiro foi com meu caboclo Arranca toco, meu guia espiritual que atua comigo. Ele me orientou como manipular as ervas para facilitar o trabalho espiritual. O caboclo Arranca toco que determinou a finalização do corte de animais e sacrifício. E colocou somente usar o sangue vegetal, que possui a mesma potência vital do Egê (sangue animal) (Zeladora de Santo, Terreiro B, 2025).

Ao mesmo tempo, relata que sempre buscou aprender sobre as plantas, se dedicando aos estudos através de experiências vividas sobre a utilização das plantas da religião. Ela também incentiva os médiuns da casa a ampliarem esse campo de conhecimento. A respeito de quem pode aprender os conhecimentos sobre as ervas, a zeladora de santo explica que,

Toda pessoa pode aprender sobre o mundo das ervas. Toda pessoa. Qualquer pessoa que quiser aprender, aprende. A limitação não está na entidade está na pessoa, se ela não busca, se não estuda. A entidade não é limitada, mas ela respeita a capacidade de entendimento do médium. Se o médium não procura se desenvolver, ele fica limitado (Zeladora de santo, Terreiro B, 2025).

Observa-se, a partir da narrativa da liderança religiosa, que ela salienta que todas as pessoas que têm interesse sobre o conhecimento e uso das plantas procurem outros meios de aprendizado para além daqueles aprendidos no terreiro, principalmente as pessoas que possuem

entidades que trabalham com as ervas, como caboclos e pretos velhos. Segundo a Zeladora de Santo, hoje em dia os médiuns entram em transe se mantendo conscientes, e isso auxilia na hora de atendimentos nas sessões espirituais. A incorporação se manifesta como um aspecto central na cultura religiosa. De acordo com Laranjeira; Rios (2019) esse processo é uma experiência individual de cada pessoa com o sagrado, sendo que o médium e a sua espiritualidade tomam a decisão consciente que permite a incorporação. “O ato de incorporação é um ato consciente e permissivo. É o indivíduo quem escolhe entrar no transe, estabelecer uma comunicação e ser incorporado pela entidade espiritual” (Laranjeira; Rios, 2019, p.119).

Para Nascimento Quenil (2024), os ancestrais invocados nos rituais estabelecem uma conexão entre o presente e o passado de maneira expressiva e forte e, cada ação é carregada de sabedoria que foi acumulada por tempos imemoráveis. As memórias coletivas, para os povos de terreiro, asseguram a manutenção dos conhecimentos dos antepassados, trazendo a tona aprendizados que fortalecem a sobrevivência dessas raízes ancestrais (Nascimento Quenil, 2024).

No âmbito dos terreiros de matrizes africanas, as memórias são mantidas coletivamente pelo grupo, onde as práticas ancestrais incorporam a cosmologia que compõe o sistema de crenças dos terreiros. Os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais de terreiro é caracterizado pela ancestralidade e pelo vínculo com a natureza. O terreiro é um espaço sagrado carregado de sabedorias que formam a identidade cultural afrobrasileira, e o uso ritual das plantas são práticas que fazem parte da memória ancestral viva do povo de santo.

Portanto, a sabedoria que perpassa os terreiros de Umbanda se perpetua por meio da tradição oral. A oralidade é uma técnica ancestral que orienta e guia a formação da nossa identidade afrobrasileira para as gerações que estão por vir. É através da tradição oral que as comunidades de terreiro se mantêm vivas, e onde surgiram diversas obras literárias que contam essas histórias preservando as memórias ancestrais de um povo que sobrevive diante do racismo religioso, violência e ataques a sua espiritualidade.

#### **II.4. Conclusão**

A partir dos conceitos discutidos neste capítulo que embasam a transmissão de saberes no que diz respeito ao uso ancestral das plantas, nota-se a experiência das lideranças religiosas nos terreiros de Umbanda. A vivência em campo possibilitou identificar a importância da oralidade na cultura afrobrasileira no que diz respeito a transmissão de saberes que são repassados geracionalmente. É a partir dessa ferramenta ancestral, a oralidade que nos reconectamos com a nossa espiritualidade, cultura e costumes, assegurando a continuidade de

nossas tradições.

Durante as entrevistas com as lideranças religiosas, pude observar que o conhecimento adquirido por essas mulheres teve origem no aprendizado herdado de sua ancestralidade e da sabedoria de seus mais velhos, presente tanto no meio familiar como nas experiências vividas na religião em si e com outras pessoas. Os conhecimentos compartilhados com os médiuns dos terreiros, são adquiridos através de aulas presenciais, palestras, oficinas, pontos cantados, danças, histórias e práticas rituais que integram o dia a dia dos terreiros pesquisados, se manifestando nos terreiros pesquisados em uma multiplicidade de práticas como, por exemplo na forma de colher as plantas, nos horários adequados de colheita, na finalidade de uso da planta, na preparação dos banhos, nos festejos rituais e no feitio das comidas de cada Orixá. Essa sabedoria é construída através da memória individual (do mediúm com sua espiritualidade) ou coletiva (com os membros do terreiro).

Assim, a identificação e o registro dos meios de transmissão dos saberes relacionados ao uso das plantas contribuem para o reconhecimento dos terreiros como espaços de produção de memória, espiritualidade e patrimônio cultural imaterial, resguardando os saberes associados ao uso religioso dessas plantas e preservando a memória ancestral de um povo. Nesse sentido, os saberes sobre as plantas na Umbanda não apenas preservam tradições, mas também reafirmam identidades e trajetórias que foram historicamente apagadas. Os conhecimentos ligados ao uso das plantas pelos povos de terreiro em particular são preservados pelas lideranças religiosas que atuam como guardiãs desses saberes.

### **Conclusão geral**

Conclui-se que a análise etnobotânica realizada nos terreiros de Umbanda em Viçosa, Minas Gerais, possibilitou identificar as plantas empregadas nas práticas ritualísticas e compreender como as folhas estão inseridos no cotidiano religioso dos terreiros pesquisados. As plantas identificadas pelas lideranças religiosas estão de maneira geral associadas aos Orixás, às entidades espirituais, e no conjunto de práticas litúrgicas relacionadas aos rituais dos terreiros, sendo utilizadas em banhos, defumações, passes, amaci, ébos, oferendas, sacudimentos, varrimentos e assentamentos.

Os dados levantados indicam que o uso das plantas nos terreiros não ocorre de forma isolada, mas está articulado a saberes construídos a partir da experiência, da vivência religiosa e da ancestralidade. Esses conhecimentos orientam desde a escolha das espécies até os modos de preparo e utilização nos rituais, revelando uma lógica própria que organiza as práticas umbandistas nos espaços pesquisados.

No que diz respeito à transmissão dos saberes, observou-se que esse processo ocorre majoritariamente por meio da oralidade e da convivência nos terreiros. As lideranças religiosas assumem a responsabilidade de transmitir os conhecimentos às novas gerações por meio de ensinamentos práticos, narrativas, rituais, pontos cantados, aulas, oficinas e outras atividades que fazem parte do dia a dia do povo de santo. A ancestralidade se apresenta como elemento central nesse processo, assegurando a continuidade dos saberes e a manutenção das práticas ritualísticas ligadas ao uso das plantas.

A metodologia de pesquisa utilizada para o levantamento de dados baseou-se em entrevistas semiestruturadas com as lideranças religiosas dos terreiros, associadas à observação participante e à convivência nos espaços religiosos ao longo do trabalho de campo. Essa aproximação possibilitou acompanhar os processos ritualísticos, os modos de preparo e uso das plantas, bem como as dinâmicas cotidianas que envolvem a credência, a organização dos rituais e a transmissão dos saberes. A experiência em campo permitiu compreender o uso das plantas a partir da vivência prática, respeitando os tempos, os ensinamentos e as normas próprias dos terreiros. Além disso, foram realizados registros audiovisuais, com o consentimento das lideranças, que contribuíram para a documentação das espécies vegetais, dos rituais e das práticas associadas ao uso das plantas.

Em relação aos resultados obtidos, foram mencionadas 118 espécies vegetais nos dois terreiros pesquisados. Desse total, identificou-se a presença de 18 espécies comuns aos dois espaços, resultando em 100 espécies distintas registradas na pesquisa. No Terreiro A, foram identificadas 92 espécies distribuídas em 39 famílias botânicas, enquanto no Terreiro B foram registradas 26 espécies pertencentes a 17 famílias botânicas. Esses dados evidenciam a diversidade de plantas utilizadas nos rituais e a variedade de famílias botânicas presentes nos terreiros de Umbanda em Viçosa.

A pesquisa possui grande relevância para o reconhecimento dos povos tradicionais de terreiro em relação ao uso das plantas e à importância desses espaços religiosos, considerando os contextos históricos e sociais que atravessam os corpos e as práticas de terreiro. Ao registrar as plantas, seus usos ritualísticos e os modos de transmissão desses conhecimentos, o estudo contribui para a conservação da memória ancestral associada às práticas religiosas com as plantas e para o fortalecimento da cultura afro-brasileira. Além disso, a pesquisa possibilita compreender os terreiros como espaços de produção de conhecimento, de cuidado com a natureza e de construção identitária dos povos de terreiro. Nesse sentido, os saberes etnobotânicos e sua relação com as práticas religiosas associadas ao uso das plantas asseguram a continuidade das tradições dos povos de terreiro e das expressões culturais afro-brasileiras.

## Referências

- ABRANTES, Samuel Sampaio. **Atotô Obaluayê Ajuberu**: um olhar semiológico sobre a indumentária de Obaluayê. 1996.
- ABREU, Regina. Futuros imaginados: o gesto patrimonial e o conceito de “diversidade cultural”. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 55, p. 250–270, 2020.
- ADOLFO, Sérgio Paulo. Candomblé bantu na pós-modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2010.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de; CHIAPPETA, Alda Andrade. O uso de plantas e a concepção de doença e cura nos cultos afro-brasileiros. **Ciência & Trópico**, v. 22, [s.p.], 1994.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de et al. **Introdução à etnobotânica**. Caracas: Interciência, 2022.
- ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas medicinais**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2003. p. 14–224.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional banta**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ALVES, Adeir Ferreira; FILICE, Renísia Cristina Garcia. Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência e vida. **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 7, n. 1, 2021.
- ALVES, Maria Rosa Almeida; SANTOS, Juracy Marques dos. A transmissão oral como dinâmica da memória e construção de identidades afro-brasileiras. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO (CONEDU), 3., 2016, Campina Grande. **Anais [...]**. Campina Grande: Realize Editora, 2016.
- AMORIM, Nayara Cristina Rosa; ARAÚJO, Mayara Mychella Sena. Que planta escolher? Entre a fitoterapia e a etnobotânica: uma leitura de suas diversas funções, com o olhar para a Umbanda. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 6, n. 2, 2022.
- ARANTES, Antonio Augusto. Sobre inventários e outros instrumentos de salvaguarda do patrimônio cultural intangível: ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, v. 33, n. 1, p. 173–222, 2008.
- ARAÚJO, José do Carmo de. **Sociedades e raça: África e os povos banto**. [S.l.]: Edição do autor, 2013.
- AXÉ DAN FEERO. **Dicionário Yorùbá/Português**. Disponível em: <https://www.axedanfeero.com.br/candomblé/língua-yorùbá/dicionário-yorubá>. Acesso em: 25 nov. 2025.
- AZEVEDO, Ivan Elias de. **Memórias e saberes de velhos e velhas**: tessitura da oralidade em

comunidades de terreiro. 2024. Trabalho de Conclusão de Curso – [Instituição], [Local], 2024.

AZEVEDO, Janaina. **Tudo o que você precisa saber sobre Umbanda-Vol. 1**. Universo dos Livros Editora, 2010.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 8, p. 167–212.

BARBOSA, Fernanda Júlia. **Ancestralidade em cena: candomblé e teatro na formação de uma encenadora**. 2016. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Povos do campo, memória e patrimônio biocultural na defesa dos territórios da América Latina. In: **Patrimônio, povos do campo e memórias**. [S.l.: s.n.], 2020. p. 107.

BARBOSA, Madelyne dos Santos. **Rituais totêmicos e práticas educativas de um candomblé Ketu em Fortaleza**. 2018.

BARBOZA, Myrian Sá Leitão et al. “Sem as plantas a religião não existiria”: simbologia e virtualidade das plantas nas práticas de cura em comunidades tradicionais de terreiros amazônicos (Santarém, PA). **Nova Revista Amazônica**, v. 9, n. 3, p. 147–165, 2021.

BARROS, Sullivan Charles. As entidades “brasileiras” da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH)**, v. 27, 2013.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BATTESTIN, Cláudia; BONATTI, Jailson; QUINTO, Jeanice Rufino. A colonização e resistência dos povos originários da América Latina. **Revista Fórum Identidades**, 2019.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. **Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura**, v. 6, p. 1–12, 2010.

BRACALI, Giovana Duarte. Viçosa e sua origem: uma perspectiva histórica sobre a formação da “nossa cidade”. **Revista de Ciências Humanas**, v. 1, n. 24, 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Art. 216. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10647933/artigo-216-da-constituicao-federal-de-1988>. Acesso em: 4 fev. 2025.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-)

[2010/2007/decreto/d6040.htm](http://2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 23 jan. 2026.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Referência cultural**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1312>. Acesso em: 6 dez. 2025.

CAMARGO, H. W. de. **Umbanda, cultura e comunicação**: olhares e encruzilhadas. São Paulo: Syntagma, 2019.

CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. **África**, n. 22–23, p. 25–47, 2004.

CAVALCANTI, Adriana de Holanda. Territórios do cuidar: comunicação e memória nas medicinas dos povos tradicionais afro-brasileiros. **RECIIS**, v. 14, n. 3, 2020.

COSTA, Hulda Silva Cedro da et al. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. [S.l.: s.n.], 2013.

COSTA, J. do R. **As folhas formando a grande força**: as ervas na ritualística em terreiros de Candomblé em Campina Grande/PB. 2017. 92 f. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências e Educação Matemática) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2017.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa**: métodos qualitativo, quantitativo e misto. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: uma religião brasileira – o livro que vai transformar sua forma de ver a Umbanda. São Paulo: Madras, 2010.

CUNHA, Celina Gontijo. **A prática da benzedeira**: memória e tradição oral em terras mineiras. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.

CRUZ, GLAUCIA. 11. CAMBONA, CAMBONO e/ou CAMBONE: funções e atribuições. **Casa De Santo**, 2015.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, v. 28, n. 55, p. 7–25, 2015.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 3, n. 1, p. 7-7, 2015.

DIAS, Jéssica Aiume Conceição. **Encantarias**: tecnologias e saberes ancestrais de cura pelas folhas de Ossain. 2024. Tese (Doutorado) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2024.

DICIONÁRIO Yorùbá: nomes dos Orixás (Oriṣà). [S.l.]: Scribd, [s.d.]. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/268687083/Dicionario-Yoruba-Nomes-dos-Orixas-Orisa>.

Acesso em: 11 jul. 2025.

- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: NUPAUB/USP, 2000.
- EIDT, Jane Simoni; UDRY, Consolacion. **Sistemas agrícolas tradicionais no Brasil**. Brasília, DF: Embrapa, 2019.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESCOBAR, Arturo. Depois da natureza: passos para uma ecologia política antiessencialista. In: \_\_\_\_\_. **Políticas públicas ambientais latino-americanas**. [S.l.: s.n.], 2005. p. 17–64.
- EVARISTO, Conceição et al. A escrevivência e seus subtextos. In: **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. v. 1, p. 26–46, 2020.
- FALASSO, Pai Alexandre. **A influência bantu na Umbanda**. Giras de Umbanda, 2021. Disponível em: <https://girasdeumbanda.com>. Acesso em: 24 nov. 2025.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARIAS, João Pedro. As contribuições dos itan da nação Ketu-Nagô para o ensino formal e o empoderamento das crianças de candomblé. **Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, v. 6, n. 9, p. 5–23, 2018.
- FERREIRA, Inaldo do Nascimento. Folhas sagradas: a etnobotânica dos povos de terreiro de Candomblé. In: WORKSHOP INTERNACIONAL IV SUSTENTARE & VII WIPIS, 2022, online. **Anais [...]**. Campinas: Sustentare/PUC-Campinas, 2022.
- FERREIRA, Teresinha de Jesus. Memórias, histórias e saberes de benzedeiras (os), rezadeiras (os), raizeiras (os) e ialorixás de Viçosa e Ponte Nova-MG. 2023.
- FITOTERAPIA BRASIL- ETNOBOTÂNICA. Disponível em: <https://www.fitoterapiabrasil.com.br/etnobotanica/>. Acesso em: jun. 2025.
- FILHO, Mario Alves da Silva. **Chega de estultice: estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda**. Disponível em: <https://pensamentovoa.wordpress.com/2015/05/13/94/>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- FLORA DO BRASIL 2020 EM CONSTRUÇÃO. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>. Acesso em: jun. 2025.
- FRANCO, Gilciana Paulo. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30–46, 2021.
- GARCIA, Daniel et al. Defumadores com possível efeito ansiolítico utilizados no Centro de

- Umbanda Caboclo Ubirajara e Exú Ventania, Diadema, SP: um estudo etnofarmacológico. **Ethnoscientia – Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology**, v. 1, n. 1, 2016.
- GARCIA, Gisseila Andrea Ferreira; SILVA, Edna Alves Pereira da. Epistemicídio acadêmico, relações de gênero e interseccionalidade: desafio para um currículo decolonial, inclusivo e plural. **Revista Exitus**, v. 15, 2025.
- GOMES, Ângela Maria da Silva. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH**. 2009. Dissertação (Mestrado) – [Instituição], [Local], 2009.
- GONÇALVES HASSELMANN, Janaína; BARROS MEIRA, Roberta; ROCHA BANDEIRA, Dione da. A macaia invade a selva de pedra: os quintais produtivos da assistência e sua contribuição para o patrimônio da saúde umbandista. **Numen**, v. 27, n. 1, 2024.
- HORTEGAS, Monica Giraldo. Religiões afrodiaspóricas na América Latina. **Numen**, v. 23, n. 2, 2020.
- INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis: Vozes, 2019.
- JÚNIOR, José Geraldo das Mercês et al. **Os encantos de Òsùn: o Àṣẹ de suas ervas usadas no Candomblé Kétu-Nágó**. [S.l.: s.n.], 2018.
- KI-ZERBO, Joseph et al. **História Geral da África: metodologia e pré-história da África**. Vol. 1. Brasília: UNESCO, 2010.
- KLEIN, Erick. **Plantas ritualísticas e medicinais em comunidades quilombolas e afro-brasileiras na Baixada Cuiabana, Mato Grosso – Brasil**. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Universidade do Estado de Mato Grosso, Cáceres, 2020.
- LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. **O uso ritual das plantas de poder**. São Paulo: FAPESP, 2005.
- LANA, Vanessa; LOBATO, Paloma Gabriele Fernandes. **Tradições populares nos costumes e práticas de cura com plantas medicinais na contemporaneidade – Viçosa, MG**. [S.l.: s.n.], 2016.
- LARANJEIRA, Gisele Cristina; RIOS, Ana Maria Galvão. Incorporação: quando o corpo é o templo. **Caminhos: Revista de Ciências da Religião**, v. 17, p. 109–122, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.
- LEANDRO, Augusto Cesar Alves. **Etnobotânica em terreiros de Candomblé: plantas, mitos e ritos**. 2019. Dissertação (Mestrado) – [Instituição], [Local], 2019.
- LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio cultural afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo IPHAN a partir da ação patrimonial**. Brasília, DF: IPHAN, 2012.
- LINARES, Ronaldo Antonio; COSTA, Wagner Veneziani; TRINDADE, Diamantino

- Fernandes. **Iniciação à umbanda**. São Paulo: Madras, 2009.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2020.
- LORENZI, Harri et al. **Plantas medicinais no Brasil: nativas e exóticas**. 2021.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta (séculos XVII–XVIII)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MARTINS, Alessandra Ribeiro. **Matriz africana em Campinas: territórios, memória e representação**. 2017. Dissertação (Mestrado) – [Instituição], [Local], 2017.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, e329402, 2017.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.
- MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE E MUDANÇA DO CLIMA. **Povos e comunidades tradicionais**. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/povos-e-comunidades-tradicionais>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- MIRANDA, Lara. Ancestralidade e saberes tradicionais: vozes de re-existência de mulheres quilombolas. In: \_\_\_\_\_. **História, memória e saberes ancestrais**. [S.l.: s.n.], p. 69.
- MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca. **Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento**. **Revista Memória em Rede**, v. 13, n. 24, p. 252–273, 2021.
- NASCIMENTO QUENIL, Rafael Sebastião do. **Comunidades tradicionais de terreiros: espaços de geo-ancestralidades, reexistências e memórias**. 2024. Tese (Doutorado) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2024.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.
- OCANDOMBLÉ. **Ofó – o poder da palavra**. 17 jan. 2017. Disponível em: <https://ocandomble.com/2017/01/17/ofo-o-poder-da-palavra/>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**. 2005. 353f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Programa

de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2005.

OLIVEIRA, Érica Caldas Silva de; TROVÃO, Dilma Maria de Brito Melo. O uso de plantas em rituais de rezas e benzeduras: um olhar sobre esta prática no estado da Paraíba. **Revista Brasileira de Biociências**, v. 7, n. 3, 2009.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo Costa de. Etnobotânica e plantas medicinais: estratégias de conservação. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, v. 10, n. 2, p. 76–82, 2010.

OLIVEIRA, Romário Chaves et al. A cidade e os terreiros: os zeladores de santo e a construção do imaginário sobre Codó-MA. **Mosaico**, v. 9, n. 14, p. 379–393, 2018.

OTAVIANO, Kelma Luzia Nunes. ORI INU: conhecimentos e práticas ancestrais afro-brasileiras na saúde mental. 2013.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará; NuAP, 2001.

PEREIRA, Maria Izabel de Carvalho. **Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de candomblé, umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros**. [S.l.]: Clube de Autores, 2014.

PETRONÍLIO, João Paulo et al. CATIÇO: a construção do corpo negro na encruzilhada. 2022.

PINHEIRO, Lisandra Barbosa Macedo. Tradição oral e memória dos povos de religiões afro-brasileiras: possibilidades de pesquisa em história. **Cadernos do Tempo Presente**, v. 8, n. 4, p. 79–92, 2017.

POMAR, Valter et al. **Cinco décadas de independência e o percurso dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa**. [S.l.: s.n., s.d.].

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Itan dos mais-velhos**: contos. Ilhéus: Editus, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo. **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, v. 18, p. 223–238, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: **O universo de Jorge Amado**. v. 1, p. 46–61, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PREFEITURA MUNICIPAL DE RIBEIRÃO PRETO. **Educação 432**. Disponível em: <https://www.ribeiraopreto.sp.gov.br/portal/pdf/educacao432.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2025.

PURCINO, Bianca Cristina de Lima Conceição; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de;

- JARDIM, Jomar Gomes. Etnobotânica nas religiões de matriz africana: uma revisão sistemática. **Revista Brasileira de Gestão Ambiental e Sustentabilidade**, v. 9, n. 23, p. 1415–1426, 2022.
- PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; CATARINO, Elisângela Maura; AMORIM, Ivonete Barreto de. As ervas medicinais na Umbanda nos cultos de Preto Velho. **Fragments de Cultura**, v. 29, n. 4, p. 746–756, 2019.
- REGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, 2006.
- RIBAS, Óscar. **Ilundo: espíritos e ritos angolanos**. Luanda: [s.n.], 2009.
- RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. **Le Monde Diplomatique Brasil**, v. 19, 2020.
- ROCHA, Joyce Alves; BOSCOLO, Odara Horta; FERNANDES, Lucia Regina Rangel de Moraes Valente. Etnobotânica: um instrumento para valorização e identificação de potenciais de proteção do conhecimento tradicional. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 67–74, 2015.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v. 9, 2009.
- ROMANOWSKI, Luciele Leonhardt; HANAZAKI, Natalia. **Tecendo a ponte da espiritualidade: plantas sagradas na diáspora afro-brasileira**. [S.l.: s.n., s.d.].
- SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 49–58.
- SANTOS, Marcos Paulo Amorim dos. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”. **Revista Hydra**, v. 1, n. 2, 2016.
- SETTON, Maria da Graça Jacintho et al. NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE ANCESTRALIDADE: UMA ANÁLISE EM PERIÓDICOS 2003-2024.
- SILVA, Daniela Barros Pontes. **Educação, resistências e tradição oral: a transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais**. 2017. [Trabalho acadêmico] – [Instituição], [Local], 2017.
- SILVA, Giuslane Francisca da. A memória coletiva. **Revista Aedos**, v. 8, n. 18, p. 247–253, 2016. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/59252>. Acesso em: 9 dez. 2025.
- SILVA, Ioná Pereira da; PEREIRA, Letícia M. S. Povos de terreiro, direitos, políticas públicas e seus reflexos nas relações sociais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 11, n. 28, p. 223–241, 2019.

- SOCIEDADE ESPIRITUALISTA MATA VIRGEM. **Curso completo de Umbanda**. [S.l.]: Renato Paulo – Cultura Afro-Brasileira, [s.d.]. Disponível em: <https://renatopaulo-cultura.webnode.com.br/news/curso-completo-de-umbanda-da-sociedade-espiritualista-mata-virgem/>. Acesso em: 11 jul. 2025.
- SOUZA, Daniela Barreto de; SOUZA, Adílio Junior de. Itan: entre o mito e a lenda. **Perspectivas**, p. 105, 2018.
- SOUZA, Luciane Barbosa de. Os terreiros de matriz africana nos processos do IPHAN: debates no campo do patrimônio cultural. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 10. **Anais [...]**. [S.l.: s.n., s.d.].
- SOUZA, Wallace Gomes Ferreira de; SOUSA, Maria do Socorro; LIMA, Marileuza Fernandes C. **Plantas sagradas nas religiões afro-brasileiras: correlações do seu uso terapêutico e a fitoterapia**. [S.l.: s.n.], 2011.
- TAQUES, Rhuann Carlo Viero. “Defuma com as ervas da Jurema”: potencial ritualístico e medicinal de plantas em um terreiro de Umbanda. **Etnobiología**, v. 21, n. 2, p. 160–177, 2023.
- TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- UNIVERSO DOS ORIXÁS. **Como citar em citação direta**. Disponível em: <https://universo-dos-orixas.webnode.page/lendas-itans/como-citar-em-citacao-direta>. Acesso em: 29 nov. 2025.
- VAGALUME. **Defuma com as Ervas da Jurema**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/umbanda/defuma-com-as-ervas-da-jurema.html>. Acesso em: 21 nov. 2025.
- VENSON, A. M.; PEDRO, J. M. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. **História Oral**, v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/261>. Acesso em: 1 dez. 2025.

## APÊNDICES

### APÊNDICE 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO-TCLE

O Sr.(a) está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa “Memória Ancestral Viva: Uma análise Etnobotânica das Práticas Ritualísticas da Umbanda em Viçosa (MG)”, que será desenvolvida pela mestrandia Helene Aparecida Tomaz do Programa de Pós-graduação em Extensão Rural (PPGER) e sob orientação do professor Victor Luiz Alves Mourão.

Nesta pesquisa pretendemos identificar e registrar as plantas utilizadas em 2 terreiros de umbanda em Viçosa (MG) e seus usos ritualísticos dentro dessas práticas religiosas, buscando a compreensão da relação dos povos e comunidades de terreiros sobre os usos ritualísticos das plantas com ênfase na religiosidade umbandista.

O motivo que nos leva a pesquisar é a valorização da cultura afro-brasileira das religiões de matriz africana e reconhecimento das narrativas vivenciadas pelas pessoas dessa comunidade religiosa que detêm esses saberes, sendo uma forma de proporcionar a visibilidade a esses sujeitos que historicamente foram silenciados pela opressão de cultivar sua religião.

Para esta pesquisa adotaremos os seguintes procedimentos: realização de entrevistas, com perguntas abertas, relacionadas a utilização dos usos das plantas nos rituais religiosos, partes das plantas utilizadas, finalidades, aspectos relacionados as formas de usos, locais de coleta e aquisição, com a finalidade da obtenção de um levantamento etnobotânico nas práticas ritualísticas no terreiro.

Será utilizada uma máquina fotográfica para registro de imagens das plantas, com o objetivo de auxiliar na identificação botânica dessas espécies. A máquina fotográfica será utilizada, excepcionalmente, conforme autorização da pessoa entrevistada, prezando pelo seu direito de recusa.

Em caso de fotografias que conste a presença de indivíduos e/ou de participantes da pesquisa e como forma de resguardar a imagem dos participantes, esses indivíduos não serão identificados, quando houver imagem do rosto este será desfocado e/ou embaçado, o registro de imagens é referente as plantas.

A pesquisadora se compromete com a privacidade e confidencialidade dos dados utilizados preservando integralmente o anonimato e imagem do participante, bem como, sua não estigmatização. Os dados obtidos na pesquisa somente serão utilizados para o projeto vinculado.

A pesquisa será realizada em dois terreiros de Umbanda em Viçosa, MG, ao longo de quatro meses, com idas a campo quinzenais, totalizando quatro visitas a cada local. Em cada terreiro, serão reservados dois dias para a realização das entrevistas e o preenchimento de questionários, além de mais dois dias para o registro fotográfico das plantas, anotações e observações. Serão entrevistadas lideranças religiosas que compõe o espaço religioso. Cada entrevistado terá 40 minutos para a entrevista, com intervalos adequados entre as sessões.

Os riscos envolvidos na pesquisa consistem em Riscos e Medidas para minimizá-los. Durante a pesquisa, os participantes correm o risco de se sentirem cansados durante as entrevistas, com as perguntas relativas as práticas que envolvem os rituais e os usos das plantas no terreiro, porém a pesquisadora será empática e seguirá as recomendações de aplicação da entrevista.

Serão tomadas medidas minimizadoras, como: Garantir o sigilo em relação as suas respostas, as quais serão tidas como confidenciais e utilizadas apenas para fins científicos e garantir a não identificação nominal no formulário nem no banco de dados, a fim de resguardar o seu anonimato. Garantir uma abordagem cautelosa ao indivíduo considerando e respeitando seus valores, cultura e crenças; promoção de privacidade em ambiente tranquilo e seguro.

Garantir o zelo pelo sigilo dos dados fornecidos e pela guarda adequada das informações coletadas, assumindo também o compromisso de não publicar o nome dos participantes (nem mesmo as iniciais) ou qualquer outra forma que permita a identificação individual. Deve-se garantir ao participante de pesquisa o direito de acesso ao teor do conteúdo do instrumento (tópicos que serão abordados) antes de responder as perguntas, para uma tomada de decisão informada. Garantir ao participante de pesquisa o acesso às perguntas somente depois que tenha dado o seu consentimento.

Garantir que sempre serão respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes quando as pesquisas envolverem comunidades

A pesquisa contribuirá para a valorização e preservação dos saberes botânicos, além de aprofundar a relação entre as plantas e os rituais religiosos, possibilitando o reconhecimento dos saberes locais da comunidade religiosa Umbandista.

Pretende-se contribuir para a preservação dos saberes ancestrais e no fortalecimento do conhecimento local sobre as plantas presentes nos rituais da umbanda. Além disso, essa pesquisa poderá proporcionar o reconhecimento do valor religioso e cultural dos povos e comunidades de terreiros.

Para participar deste estudo o Sr.(a) não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Apesar disso, diante de eventuais danos, identificados e comprovados, decorrentes da pesquisa, o Sr.(a) tem assegurado o direito à indenização. O Sr.(a) tem garantida plena

liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem necessidade de comunicado prévio. Os participantes têm o direito de ressarcimento.

A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que o Sr.(a) é atendido(a) pelo pesquisador. Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. O(A) Sr.(a) não será identificado(a) em nenhuma publicação resultante dessa pesquisa. . Seu nome ou o material que indique sua participação não serão liberados sem a sua permissão.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias originais, sendo que uma será arquivada pelo pesquisador responsável e a outra será fornecida ao Sr.(a).

Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com a pesquisadora responsável por um período permanente, após o término da pesquisa.

Os pesquisadores tratarão a sua identidade com padrões profissionais de sigilo e confidencialidade, atendendo à legislação brasileira, em especial, à Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, e utilizarão as informações somente para fins acadêmicos e científicos.

Eu, \_\_\_\_\_,  
contato \_\_\_\_\_, fui informado(a) dos objetivos da “**Memória Ancestral Viva: Uma Análise Etnobotânica das Práticas Ritualísticas da Umbanda em Viçosa (MG)**”, de maneira clara e detalhada, e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar. Declaro que concordo em participar. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer minhas dúvidas.

**Nome do Pesquisador Responsável: Professor Orientador, Victor Luiz Alves Mourão**

**Endereço: Universidade Federal de Viçosa (UFV)**

**Telefone: (31) 3612-5224**

**Email: vmourao@ufv.br**

Em caso de discordância ou irregularidades sob o aspecto ético desta pesquisa, você poderá consultar:

CEP/UFV – Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos Universidade Federal de Viçosa

Edifício Arthur Bernardes, piso inferior Av. PH Rolfs, s/n – Campus Universitário Cep: 36570-900 Viçosa/MG

Telefone: (31)3612-2316 Email: [cep@ufv.br](mailto:cep@ufv.br)

[www.cep.ufv.br](http://www.cep.ufv.br)

Viçosa, \_\_\_\_\_ de Fevereiro de 2025.

---

Assinatura do Participante

---

Assinatura do Pesquisador

## APÊNDICE 2 – FORMULÁRIO DE ENTREVISTA

<b>Local:</b> Terreiro de Umbanda (Viçosa-MG)						
<b>Data:</b>						
<b>Pessoa entrevistada:</b>						
<b>Função no terreiro:</b>						
1- Quais são as plantas que são utilizadas nas práticas ritualísticas no terreiro?						
2- Como a (o) senhora (o) adquiriu ou obteve essa planta?						
3- Como é utilizada essa planta nos rituais? para que serve?						
4- Quais são as partes dessa planta que a senhora utiliza no ritual?						
5- Por que essa planta é utilizada nesse ritual específico? Por qual motivo a(o) senhora(o) escolheu utilizar essa planta em seus rituais (finalidade)?						
6- O que essa planta significa para a senhora(o)? Qual o significado essa planta tem nas cerimônias/culto ritualístico?						
7- Com quem a(o) senhora(o) aprendeu esses conhecimentos sobre essa planta?						
8 - Para quem são transmitidos esses conhecimentos? Qualquer pessoa pode aprender?						
1- Nomes das plantas	2- Locais de coleta e/ ou aquisição	3- Formas de Uso (chá, banho, etc)	4- Partes utilizadas da Planta	5- Finalidade da planta no ritual	6- Qual Significados dentro das práticas	7- Transmis são de conheci mentos