

A Capela e o Terreiro na Chapada
Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó,
Piauí.

Dailme Maria da Silva Tavares

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
JÚLIO DE MESQUITA FILHO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

*A Capela e o Terreiro na Chapada
Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo
Mimbó, Piauí.*

Dailme Maria da Silva Tavares

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Claude Lepine

Marília, São Paulo, dezembro de 2008.

Folha de Aprovação

Dailme Maria da Silva Tavares

*A Capela e o Terreiro na Chapada
Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó,
Piauí.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Data: Marília, 16 de dezembro de 2008.

Prof^a. Dra. CLAUDE LEPINE
PPGCS/FFC/UNESP-MARÍLIA
Presidente da Banca e Orientadora

Prof^a. Dra. LÚCIA HELENA DE OLIVEIRA SILVA
PPGHI/FCL/UNESP-ASSIS - Examinadora

Prof. Dr. LUÍS ANTONIO FRANCISCO DE SOUZA
PPGCS/FFC/UNESP-MARÍLIA - Examinador

Prof. Dr. ANDREAS HOFBAUER
PPGCS/FFC/UNESP-MARÍLIA – Examinador suplente

À minha mãe Antônia da Silva que lutou com todas as suas forças para que eu e meus irmãos tivéssemos acesso à escola. À meus avós Sebastião e Maria Rôxa, Raimundo e Francisca (todos in memoriam), e a meu pai Raimundo Tavares.

Aos habitantes do quilombo Mimbó.

**Se eu me salvei,
Se eu me salvei,
Foi pela fé.
Minha fé é minha cultura
Minha fé.
Minha fé é meu jogo de
cintura,
Minha fé, minha fé, é, é...**

(Marcelo Yuka)

Viva Deus

Viva Nzâmbi

Salve Nossa Senhora da Saúde

Salve a Encantaria

Salve Barba Soeira

Ago Iansã

Salve Légua-Boji-Buá

Salve a família de Légua

Salve os Caboclos

Salve os Pretos-velhos

E viva quem tem fé em Deus ...

Agradecimentos

Tempo de partida, tempo de mudanças, tempo de buscas, tempo de trabalho, tempo de estudos, tempo de novas amizades, de retorno à academia, um ciclo de dez anos que culmina nesta dissertação... Foram muitas as dificuldades enfrentadas para a realização desse sonho, a concretização deste trabalho. Problemas relativos a recursos materiais, financeiros, problemas de saúde, problemas pessoais... Mas, se foram grandes as dificuldades e obstáculos, eles me permitiram, por outro lado, ter força, fé, determinação e encontrar à minha volta um grande número de pessoas que com sua amizade e carinho, me abriram caminhos, me estimularam, me ajudaram e me deram forças para continuar.

Agradeço à minha família, minha irmã Diana que me acolheu em sua casa quando vim morar em São Paulo (1998), a meu pai que veio morar comigo em 2001, meus irmãos João; Denilde e seu marido Júnior que me incentivaram a fazer a seleção para mestrado em 2006, Gabrielle, Zeza, seu filho Rod e minha amiga Elza de Souza, meu amigo Saulo Melo que reencontrei em São Paulo. E aos demais que me ajudaram.

À meu querido amigo Ruimar Batista que me convidou a participar do Grupo de Universitários Negros da UFPI, em 1993 quando iniciei a graduação em Ciências Sociais. Lucineide, Rosana, Cláudio, Stânio e aos demais colegas que participaram das nossas mobilizações, viagens, projetos e estudos sobre a Cultura Afro-Brasileira e Afro-Piauiense na UFPI e no Núcleo Ifaradá. Às amigas do Coletivo de Mulheres Negras de Teresina: Leide, Silvana, Artenilde. Aos amigos do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo: Pizeca, Sônia Terra, nêgo Chico, as saudosas Francisca Trindade e Valcirana, Severino, Alda, Assunção, Antonio, Lúcia e aos demais.

À meus orientadores na Iniciação Científica na UFPI: Prof^{os}. Drs.: Francis Musa Boakari e Solimar Oliveira Lima. Prof^{as}. Dr^{as}.: Conceição Lage e Sônia Campelo. Aos colegas do curso de Ciências Sociais da turma de 1993. Aos professores do curso de Ciências Sociais. Às professoras Rose, Maria do Carmo, Lúcia e Junia, que despertaram em mim o interesse pela Antropologia; como também Diana Férrer e Maria do Carmo Bédard. Ao Prof. Dr. Carlos Buenos Ayres, que na sua grande gentileza e atenção me incentivou a fazer mestrado em Pernambuco, a minha imensa gratidão.

Ao povo do quilombo Mimbó, que desde 1993 me acolheu como visita, pesquisadora, amiga, parente, irmã, filha ... o meu eterno carinho e agradecimento. Franz Boas, Malinowski e Geertz estavam certos: um bom trabalho se faz convivendo com seu “sujeito de estudo”. Nestes anos de convivência e “etnografia nômade” (trabalho de campo e participações com lideranças do Mimbó: seu Augusto e Idelzuita em Reuniões de Comunidades Quilombolas...) ganhei uma nova família no quilombo: Idelzuita Rabêlo da Paixão, seu esposo Luís e seus filhos Antônio Luís, Deusiele, Carlos, Advlam e Idelfonso me “adotaram” como filha e irmã, aos quais agradeço e abraço (fazer parte do clã “Ribeiro da Paixão” é uma honra). Agradeço a seu Augusto (o Zumbi do Mimbó), seu Anísio, dona Teresa, mãe Nuta, dona Raimundinha, Mariquinha, Maita, seu Tuna, dona Manuela e seu Cantarino, dona Antônia Félix, seu Salvador, dona Elisonete, seu João Santos, Dé, dona Luísa, à vanguarda da atual direção da Associação Comunitária do Mimbó, dona Rita, Cruzinha, Eloide, etc. Tive o privilégio de conhecer o patriarca seu Pedro Rabêlo da Paixão, seu filho Justino e dona Pastora (ambos in memoriam) sempre reservados, mas amigos atenciosos. Meu abraço e agradecimentos a todos do quilombo Mimbó, que com sua alegria de viver, sua força, luta e coragem; superando os preconceitos e as dificuldades fazem do Mimbó o quilombo de luz do Piauí.

À minha querida orientadora na Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus de Marília, São Paulo, Prof^a. Dr^a. Claude Lépine (grande estudiosa das religiões) por acolher o meu projeto, pela confiança, pelo carinho e amizade, pela orientação paciente e engrandecedora, pelas boas discussões, dicas e aulas maravilhosas sobre “O campo religioso brasileiro”, por nos estimular e levar aos eventos da área, o meu carinho e agradecimento. Tê-la como professora, orientadora e amiga é um privilégio...

Aos amigos do mestrado na UNESP, turma de 2006: Nathércia Silvestre é amiga exemplar, sempre pronta para ajudar, organizar eventos, junto a Órion Oliveira sempre me acolheram em sua casa, aquele abraço. Elisângela (Lika), Renato, Luciane, Juliana, Arakin, Odirlei nosso amigo que partiu tão cedo, Nilda, Salete, Kátia, Américo, Élson, Airton ; aos amigos do NUPE (Núcleo Negro de Pesquisa e Extensão). Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP, Marília, SP, pela oportunidade de realizar o mestrado. Aos professores da Pós-Graduação dos quais tive a honra de ser aluna, em especial as Prof^{as}. Dr^{as}. Claude Lépine, Ethel Kosminsky e Célia Tolentino (que tanto me ensinaram e esclareceram nas aulas e discussões na disciplina Pensamento Social no

Brasil), Christina Rubim; os Profs. Drs. Giovani Alves (pelas aulas, dicas e orientações na disciplina Seminário de Pesquisa), Andreas Hofbauer, Aluísio Schumacher e Odair Paiva pela amizade; a Aline e demais funcionários da Secretaria de Pós-Graduação pela gentileza de sempre.

Aos professores doutores (as) Luís Antonio Francisco de Souza, Claude Lepine e Lúcia Helena de Oliveira Silva, que formaram a banca de defesa, agradeço pela leitura apurada do trabalho, pelas sugestões, correções e dicas engrandecedoras.

As bibliotecas foram fundamentais na minha trajetória de estudante e em particular no mestrado. Agradeço à Biblioteca do Arquivo Público de Teresina, Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, à Biblioteca da FFLCH/USP, Biblioteca do IFCH/UNICAMP, Biblioteca da PUC/SP, Biblioteca da UFPI, Teresina e Biblioteca da UEMA, Caxias, Maranhão, pela oportunidade de acessar seus acervos que tanto me ajudaram na confecção deste trabalho.

Aos professores da FFLCH/USP, dos quais fui aluna pelo Convênio USP/UNESP. Prof. Dr. Reginaldo Prandi especialista em Religião, Sociologia das Religiões Afro-Brasileiras agradeço pelas aulas, dicas e orientações sobre Encantaria e pela valiosa atenção. Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, mestre amigo, competente, disciplinado, meu agradecimento e abraço pelas aulas, orientações e por nos levar aos trabalhos de campo nos Santuários Sagrados do Candomblé e Umbanda de São Paulo, Oficina de culinária sagrada dos orixás no terreiro de Pai Gilberto de Esu e Mãe Vanda de Osun e às festas espetaculares do Candomblé de Pai Toninho de Oxum, inesquecíveis... Profs. Drs. Kabengele Munanga e Carlos Serrano, agradeço pela paciência e atenção com que sempre me receberam, dando informações e orientações importantes, mesmo antes de ingressar no mestrado.

Aos colegas nas disciplinas da FFLCH/USP: os etnólogos Evinha Gutjahr, Luís e Igor; Eglantina e Francesinha que sempre me incentivaram e ajudaram nos momentos de dificuldade e desânimo, os moçambicanos Clavert e André; Roberta Bentalise, Adriana, Mariana, Sonia, Pedro Jaime.

Ao Aldo pelo carinho, amor, estímulo, atenção e companheirismo...

À direção e coordenação da Escola Municipal de Ensino Fundamental Zulmira Cavalheiro Faustino, meu local de trabalho, agradeço pela compreensão e gentileza em organizar meu horário de aulas, para que eu pudesse cursar o mestrado, professoras: Cássia, Teresinha, Marinês, Beth, Patrícia, Inês, Marli, Raquel, Bene, Cida, Fabiana, Lucília, Maridalva, Naoko; professores Aparecido, Marcos, Cido, JB, Rui. Marinalva,

dom Pedro, Paulo e demais colegas e funcionários que sempre colaboraram comigo. Agradeço também aos meus alunos pela oportunidade de ser professora.

E aos amigos de fé que sempre estiveram comigo do começo ao fim dessa jornada, o meu eterno agradecimento.

Resumo

Localizado na região do Médio Parnaíba Piauiense, o quilombo **Mimbó**, situado na zona rural do município de Amarante, Piauí, foi originado por negros escravizados fugidos da região de Oeiras, primeira capital do Piauí no período da escravidão, que fixaram-se no vale do rio Canindé às margens do riacho Mimbó de onde vem o nome do quilombo. A população é predominantemente negra com 530 habitantes que vivem da agricultura de subsistência e da criação de pequenos animais (cabras, porcos, galinhas, capotes). O enfoque do presente trabalho é a religiosidade. No Mimbó existe a prática de uma **Devoção Mariana** com o culto a Nossa Senhora da Saúde, padroeira local, festejada no mês de agosto desde o começo do século XX. E um terreiro onde os mimboenses praticam a **Encantaria** (religião afro-brasileira do Amazonas, Pará, Maranhão e Piauí onde as entidades espirituais são denominadas encantados e organizam-se em famílias espirituais). O terreiro foi dedicado a Barba Soeira (entidade espiritual sincretizada com Santa Bárbara e Iansã) e fundado por Augusto Rabelo da Paixão na década de 1970, depois de desenvolver a crôa/cabeça (a mediunidade) no terreiro do mestre Zé Bruno, famoso chefe de terreiro e curador do povoado Nazaré no interior do município de Caxias, Maranhão. Os iniciados ou médiuns do terreiro do quilombo Mimbó se definem como “cavalos” das entidades espirituais, onde predomina a Encantaria de Barba Soeira chefiada pela entidade espiritual conhecida como “Légua-Boji-Buá” chefe da “Linha da Mata do Codó” ou Tambor da Mata.

Palavras chaves: quilombo, devoção, encantaria.

Abstract

Localized in rural zone, in medium Parnaíba area, Amarante, Piauí, Brasil, the **Mimbó** quilombo, was originated about a century ago, by fled slaves of actual district of Oeiras; next rivers Canindé, and Mimbó rivulet. The population is predominantly black with 530 habitants, who live of subsistence agriculture and goats, pigs and chickens raising.. The present work focus is on religiosity. There is in Mimbó a small church for **devotion** to Our Lady of Healthof - the local pactron – which is worshipped in August, priod of the feasts in her homage, a terreiro where mimboenses practice the **Encantaria** (Enchant cult), another afro-brasilian religion of Amazonas, Pará, Maranhão and Piauí, whose spiritual entites are organized in families. The Barba Soeira terreiro is dedicated and was founded by Augusto Rabelo da Paixão in the decade of 1970, when he had developed mediunity in master Zé Bruno`s terreiro, a famous wizard and medicine man from Nazaré in the Caxias, Maranhão. The initiates are defined as “horses” of the spirituals entites. In Encantaria de Barba Soeira (Enchant cult) prevails the family of the spiritual entity known as “Légua-Boji-Buá” , leader of Forest Line of the Codó, Maranhão.

Key words: quilombo, devotion, enchant cult.

Sumário

Dedicatória.....	4
Epígrafe.....	5
Agradecimentos.....	6
Resumo.....	10
Abstract.....	11
Siglas utilizadas.....	14
Introdução.....	15
Capítulo 1 – Aspectos da história e do negro no Piauí.....	22
1.1 Notas sobre o negro na história do Piauí.....	22
1.2 Quilombos no Piauí.....	29
1.3 A categoria quilombo.....	34
1.4 Os quilombos e a legislação.....	37
1.5 Comunidades quilombolas do Piauí reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares.....	38
1.6 Municípios do Piauí com comunidades quilombolas.....	39
1.7 Os estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil.....	40
1.8 Amarante, a vila de São Gonçalo.....	44
Capítulo 2 – O quilombo Mimbó.....	46
2.1 Mimbó, os negros do riacho e seu mito de origem.....	46
2.2 Genealogia do quilombo Mimbó.....	49
2.3 Entre as três famílias negras, o destaque dos “Rabelo” da Paixão.....	51
Capítulo 3 – A religiosidade no quilombo Mimbó.....	55
3.1 O negro e o catolicismo.....	55
3.2 Aspectos do catolicismo.....	58
3.3 A busca pela cura de doenças no quilombo Mimbó.....	60
3.4 Mãe de Deus da Saúde, a devoção mariana do Mimbó.....	64
3.5 O festejo de Nossa Senhora da Saúde no Mimbó.....	66

Capítulo 4 – Encantaria no quilombo Mimbó.....	70
4.1 Origem do culto aos encantados no Mimbó.....	70
4.2 Encantaria de Barba Soeira no Mimbó.....	72
4.3 Léguas-Boji-Buá, o rei da Linha da Mata	78
4.4 O boi: animal símbolo na história do Piauí e totêmico na Encantaria.....	80
4.5 O Terecô.....	83
4.6 Mimbó, os negros da chapada.....	85
4.7 O transe e a experiência.....	87
4.8 Ritos de iniciação.....	88
4.9 O Tambor do quilombo Mimbó.....	89
4.10 As entidades espirituais do Tambor do Mimbó.....	90
4.11 Doutrinas das entidades espirituais do Tambor do Mimbó.....	93
Considerações finais.....	100
Anexos.....	104
Bibliografia.....	115

Siglas utilizadas

UFPI – Universidade Federal do Piauí

CCHL – Centro de Ciências Humanas e Letras

UNESP – Universidade Estadual Paulista

FFC – Faculdade de Filosofia e Ciências

NUPE – Núcleo Negro de Pesquisa e Extensão da UNESP

USP – Universidade de São Paulo

FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

UNICAMP – Universidade de Campinas

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

PUC – Pontifícia Universidade Católica

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

CPRM – Companhia de Pesquisa e Recursos Minerais

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

Introdução

O interesse em estudar a religiosidade no quilombo Mimbó, situado no município de Amarante no Estado do Piauí, surgiu em 1993 quando visitei o quilombo pela primeira vez (numa “expedição” de estudantes negros da UFPI) e começava a graduação em Ciências Sociais na referida universidade. Era uma sexta-feira do mês de setembro e fomos muito bem recebidos pelas lideranças quilombolas que nos convidaram a passar o final de semana no Mimbó. Mas o ônibus da UFPI tinha que retornar a Teresina à noite. Então eu resolvi ficar e só retornei na segunda-feira seguinte a Teresina... E a partir daí, comecei a visitar o quilombo constantemente, para passar as férias e pesquisar o Mimbó.

Este estudo enfoca a prática de um catolicismo popular no Mimbó, manifestado num culto mariano: a Nossa Senhora da Saúde, padroeira do quilombo desde o início do século XX. Esta santa tem uma pequena capela no centro do quilombo, onde no mês de agosto acontecem festejos em sua homenagem, feitos pelas senhoras e homens mais velhos do Mimbó, pois dificilmente vem algum padre da Igreja católica rezar missa nesse período.

E a prática da Encantaria, religião de matriz africana do Meio Norte Brasileiro (englobando os estados do Amazonas, Pará, Maranhão e Piauí) cujas entidades espirituais são denominadas “encantados” (por terem saído da vida física para a dimensão espiritual sem conhecerem a morte, ou seja, não morreram: “encantaram-se”) e organizam-se cosmologicamente em “famílias espirituais”, como: Família dos Peixes, Família da Praia do Lençol, Família da Baía, Família da Turquia, Família do Codó, dentre outras. No Mimbó existe um terreiro dedicado a Barba Soeira (entidade espiritual da Encantaria considerada uma Iansã da mata, representada no terreiro do Mimbó pela imagem de Santa Bárbara) e a São Jorge, cujo culto recebe a denominação de Tambor.

A religiosidade é forte e marcante no quilombo Mimbó. As questões que centralizam este estudo são as práticas do catolicismo popular manifestado no culto a Nossa Senhora da Saúde (imagem trazida de Juazeiro do Norte, Ceará, no começo do século XX, por uma matriarca do Mimbó: dona Antônia Maria da Conceição), a Encantaria cujo culto recebe o nome de Tambor e acontece num terreiro, sua importância na cultura mimboense e a busca pela cura pelos mimboenses desde o início

da sua história. Escondidos e isolados no meio das matas os negros tiveram que buscar e criar estratégias e caminhos para continuarem vivendo num outro lugar e numa nova vida. Assim, a devoção à santa e a encantaria aparecem como alternativas dessa jornada. Roger Bastide (1971) enfoca que no Brasil desde o período colonial encontramos dois catolicismos diferentes e muitas vezes em oposição: o catolicismo doméstico dos primeiros colonos, dos chefes de família, e o catolicismo mais romano, mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas. Neste sentido Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), complementa afirmando que pelo menos dois tipos de catolicismo sempre coexistiram no Brasil: o catolicismo oficial e um catolicismo popular, ressaltando que a maioria dos católicos brasileiros tem como centro de sua vida religiosa o culto dos santos, e isso tanto os que seguem o catolicismo oficial quanto os outros.

Da literatura denominada afro-brasileira com que travamos conhecimento, observamos que, tradicionalmente, vem se dando relevância aos estudos do candomblé e da umbanda, priorizando-os como objeto de análise, conforme vasta bibliografia: Rodrigues, 1935; Bastide, 1961; Ortiz, 1978; Magnani, 1986. Essa produção tem deixado de focalizar outras formas de expressão desse universo, notadamente aquelas com características mais regionais. Recentemente, foram publicados os trabalhos de Ferretti (1993); Santos (1995) e Pordeus (1993), que contribuem estudando temas antes não pesquisados, como o batuque no Rio Grande do Sul, os caboclos, na Casa das Minas maranhense e nos candomblés baianos, e a macumba cearense. No caso específico da Encantaria, constatamos uma lacuna com relação ao conhecimento de sua prática ritualística no estado do Piauí, onde não existem estudos aprofundados sobre religiões de matriz africana, que dê conta dos processos de reelaboração e transformações vividos.

A partir da literatura existente, podemos inicialmente dizer que a Encantaria de Barba Soeira no quilombo Mimbó é um culto de possessão, de origem negra e indígena e de caráter mágico-curativo, baseado no culto dos encantados, caboclos e pretos-velhos, entidades espirituais que se manifestam em seus “cavalos” (iniciados) no terreiro do quilombo.

Para Bastide (1959: 158), “ os espíritos não são chamados à Terra para serem adorados, mas para atender às necessidades da clientela religiosa”. E no culto da Encantaria no Mimbó a cura de doenças é uma finalidade essencial dessa religião.

A busca da cura de doenças do corpo e do espírito pode ser observada no Mimbó no culto a Nossa Senhora da Saúde, numa capela onde os mimboenses rezam e fazem promessas para obter a cura de doenças físicas (do corpo) e no culto da Encantaria, onde as entidades espirituais (os encantados, caboclos e pretos-velhos) são invocados e “descem” à Terra para resolver problemas pessoais e curar doenças do espírito (encostos, flechadas, demandas).

O Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1985) contribuirá neste trabalho onde destacaremos a relação das práticas mágicas e a crença em sua eficácia na cultura mimboense, onde determinadas pessoas (sacerdotes, rezadeiras, iniciados) são vistas e respeitadas pela força, poder e eficácia em suas ações nos cultos, ou seja, a magia pode ser vista como reveladora de conflitos (pois nos relatos e entrevistas no trabalho de campo, algumas pessoas do quilombo disseram já terem sido vítimas de feitiços de pessoas vizinhas, de parentes, e que foram curadas no terreiro através das entidades espirituais) e um fator de equilíbrio social no quilombo. Pois, mesmo recorrendo à medicina oficial no hospital de Amarante e às vezes nos hospitais de Teresina, os mimboenses não abandonam a medicina popular e a busca da cura de doenças no terreiro e na capela. Os chefes que foram se sucedendo na linha do tempo na história do terreiro do Mimbó (seu Augusto, dona Antonia, seu Anísio, Idelzuita), são muito respeitados e vistos pelos mimboenses como médiuns e curadores de muita força. Os mimboenses acreditam que a doença pode ser do corpo (física) e nesse caso buscam a cura através de promessas a Nossa Senhora da Saúde e também com o médico no hospital de Amarante; mas também acreditam que muitas doenças podem entrar no corpo de uma pessoa através de feitiçaria e nesses casos recorrem às entidades espirituais (encantados e caboclos) no terreiro onde acontece o culto da Encantaria, dirigido pelos chefes ou curadores. Nesse sentido, Lévi-Strauss (1985: 67) destaca

que não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas. Em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam à cada instante as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.

Clifford Geertz destaca que a cultura deve ser pensada como um sistema de símbolos, “como uma teia de significados socialmente estabelecidos” (1978: 13) e interpretáveis. A cultura deve ser vista “como um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 1978: 103).

As reflexões de Geertz (1978) a respeito de religião e ritual partem do pressuposto de que o homem é um animal simbolizante, isto é, um organismo incapaz de sobreviver num mundo que não possa compreender, apontando o simbólico como uma estratégia para definir situações e englobar este mundo. Ele é, dessa forma, fundante do social e do inconsciente, produto de uma história, de uma experiência coletiva na temporalidade. A cultura é um conjunto de mecanismos, signos, lingüísticos ou não, de orientação da conduta.

O fio condutor da pesquisa para selecionar informações serão os elementos simbólicos, as representações e os significados contidos na prática religiosa e inseridos no cotidiano do terreiro, priorizando os rituais da Encantaria e a capela de Nossa Senhora da Saúde como universo de observação. Estamos pensando os rituais como inseridos na concepção que abordamos anteriormente: um sistema simbólico e de comunicação, culturalmente definido e que possibilita a elaboração de uma visão de mundo. Os rituais apresentam-se como o referente concreto, isto é, periodicamente dramatizado (Turner, 1974), capaz de manter articulada uma dada estrutura simbólica e operar a sua reprodução.

Procuramos, dessa forma, fazer neste estudo uma etnografia, uma descrição densa e análise destas práticas, destes cultos religiosos e da busca da cura de doenças neste processo e no referido quilombo, destacando a importância dos mesmos na sociedade e na cultura mimboense.

Para a realização da etnografia, e análise à qual este trabalho se propõe, foi escolhida uma abordagem teórico-metodológica interpretativa. No caso, refiro-me ao modelo analítico conhecido como descrição densa, que é proposto por Clifford Geertz (1978) no seu livro “A interpretação das culturas” . A descrição densa seria, antes de tudo, uma descrição contextualizada das práticas culturais. O que pretendemos realizar é uma descrição densa das relações que se estabelecem entre o Catolicismo

popular e a Encantaria praticadas no Mimbó; analisando as teias de relações destas práticas religiosas na cultura mimboense e a busca da cura para várias doenças.

Buscamos também perceber os *ethos* religiosos dos sacerdotes e iniciados nos cultos do terreiro do quilombo Mimbó e dos homens e mulheres que organizam e conduzem os ritos no culto à santa (um culto realizado por leigos, sem intervenção de padres da igreja católica).

Considerando a especificidade do nosso objeto de estudo – a Encantaria e o Catolicismo popular, propomos desenvolver um trabalho de campo, construído através do diálogo prolongado e estabelecido a partir da observação e da participação, que venha contribuir para compreender o sentido do fazer religioso, e o seu significado, como também a elaboração de um conjunto sistemático de etnografias dos diversos rituais existentes nessas práticas religiosas. Por intermédio da reconstituição da tradição oral, da memória e da observação dos rituais, procuramos obter os dados que nos facilitem captar o processo de transformação vivido pela Encantaria. Estamos pensando a etnografia como uma prática de pesquisa na qual se faz necessário “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário” (Geertz, 1978). Isto nos leva a encarar a etnografia como uma construção das informações apreendidas e interpretadas e seus significados construídos em um espaço social.

A pesquisa de campo foi realizada em janeiro e julho de 2007 e janeiro de 2008, tendo como espaço empírico o quilombo Mimbó, localizado na região do Médio rio Parnaíba piauiense, muito próximo do estado do Maranhão. E aqui seguimos mais uma pista deixada por Roger Bastide, quando afirma: “... há no Maranhão uma zona de transição entre a capital e o sertão onde as religiões africanas estão misturadas com o catimbó, de origem indígena (...) chamados de encantados” (Bastide, 1959: 257). O trabalho de campo procurou estruturar-se em torno de objetivos básicos. Em primeiro lugar, a realização de entrevistas abertas, história de vida, história oral, que enfocasse as vivências religiosas dos “cavalos” (médiuns/iniciados) nos cultos do terreiro (Encantaria) e das condutoras do culto a Nossa Senhora da Saúde. Em segundo lugar, a observação, nos espaços de culto dessas religiões, de suas práticas rituais.

Foram entrevistados o fundador do terreiro dedicado à Barba Soeira (Augusto Rabelo da Paixão), Antônia Félix, Anísio Rabelo da Paixão, Idelzuita Paixão, mãe Nuta e cultuadores da santa: seu Salvador, Idelzuita, dona Pastora, dona Rita, dona Raimundinha, seu Justino, dona Luísa, num total de 18 entrevistados.

Além do trabalho de campo realizamos uma pesquisa com fontes bibliográficas, algumas muitas raras e conseguidas com dificuldade em diversas bibliotecas, como: biblioteca do Arquivo Público de Teresina, biblioteca da FFC/UNESP, Marília; IFCH/UNICAMP; FFLCH/USP; UFPI/ Teresina; UEMA/Caxias, Maranhão . Foram lidos textos que tratam do sistema religioso católico e encantaria. Através dessas leituras, buscamos compreender sua cosmologia e estrutura ritual.

O trabalho estrutura-se da seguinte forma: no Capítulo 1 inicio com um panorama da história do Piauí, enfocando a presença do negro, sua contribuição e a formação de quilombos nos períodos colonial e imperial. Descrevo os grupos negros (nações) que foram trazidas ao Piauí pelo tráfico negreiro, apontando para povos bantos na África, como Angola e Congo. O termo quilombo é destacado com o objetivo de elencar as formas como essa categoria foi vista e estudada pela história, sociologia, setor jurídico e antropologia através dos anos. E finalizo abrindo um panorama sobre o município de Amarante onde está localizado o quilombo Mimbó, tema desse estudo.

No Capítulo 2, a história do Mimbó (reconstituída através de entrevistas, da história oral, história de vida e da memória de muitos mimboenses, principalmente os idosos) é descrita a partir do seu mito de origem e as famílias negras que o originaram. A mudança do sobrenome Ribeiro, de um dos ancestrais formadores (Agostinho Ribeiro da Paixão) também é revelada.

No capítulo 3, o foco do trabalho começa a ser detalhado com o catolicismo popular. O culto mariano a Nossa Senhora da Saúde, padroeira do quilombo Mimbó é descrito e analisado, destacando sua origem, o início do culto domiciliar no Mimbó de Baixo; sua mudança e implantação numa nova capela na chapada (culto social) e o festejo em homenagem à santa no mês de agosto, como também a importância desse culto na cultura e sociedade mimboense.

O Capítulo 4 aborda a religião de matriz africana que predomina no Mimbó, ou seja, a Encantaria, os caminhos percorridos pelos primeiros chefes do terreiro do Mimbó, o espaço religioso, os rituais, as entidades espirituais, destacando a Encantaria de Barba Soeira e a entidade espiritual Léguas-Boji-Buá. Enfocamos também a origem desse culto no Mimbó de Baixo, a fundação do primeiro terreiro, sua mudança para a chapada do Mimbó e os conflitos advindos com o abandono do terreiro-matriz pelo chefe fundador (seu Augusto), e a nova chefe do terreiro (dona Antonia) reconstruído na década de 1970 na chapada, os ritos de iniciação do Tambor do Mimbó, a predominância das mulheres entre os iniciados. Descrevemos o culto com suas

entidades espirituais, suas funções no culto e nos trabalhos espirituais do terreiro e suas doutrinas, cantigas ou pontos cantados que relatam seus mitos e funções.

Nas Considerações finais, analisamos a importância da cura de doenças físicas e espirituais buscadas pelos mimboenses na devoção a Nossa Senhora da Saúde, na Medicina oficial e na Encantaria, como também sua importância para a cultura e para a sociedade mimboense.

Uma vez que este trabalho procurou ser elaborado a partir da observação etnográfica e dos diálogos construídos com diferentes interlocutores, mantivemos os nomes pelos quais nossos interlocutores, agora co-partícipes deste trabalho, são conhecidos na região em que vivem. Mantivemos, ainda, e acima de tudo para conservar a fidedignidade dos depoimentos, a grafia das palavras na forma exata como foram faladas, com seus erros gramaticais, redundâncias, às vezes, as frases aparentemente sem sentido. Em alguns trechos, eles conduzem o trabalho, a pesquisa: de uma forma literária falam de suas vidas e de suas crenças, fornecendo elementos para nossa busca na compreensão dos significados da cultura.

Capítulo 1

Aspectos da história e do negro no Piauí

1.1 Notas sobre o negro na história do Piauí

O Estado do Piauí: nome que vem do tupi “rio dos peixes grandes”; rio Piauí onde pululavam os piaus, nome dado na Amazônia, Nordeste e Brasil Central aos peixes maiores do gênero *Leporinus* (Mirador, 1978: 883), originou-se através da expansão das fazendas de gado, como desdobramento das existentes no Vale do rio São Francisco. Em 1675, começou com as primeiras fazendas de gado situadas por Domingos Afonso Mafrense (ou Domingos Sertão), com o aval de Francisco Dias D’Ávila, da Casa da Torre. Por muito tempo, o Piauí fez parte da jurisdição de Pernambuco, Bahia e Maranhão. Em 1758 foi criada a Capitania de São José do Piauí com sede na vila de Oeiras, que transformou-se posteriormente na capital da Província. Com o passar do tempo outras vilas surgiram originando povoações e municípios como Parnaíba (no litoral), Piracuruca, Campo Maior, Parnaguá, Paulista, Castelo, Jerumenha, Amarante, Valença. Em 1852, Teresina sucedeu Oeiras como capital do estado.

Durante os séculos XVII e XVIII, a pecuária foi a base da formação social do Piauí, segundo Barbosa (1985). Para instalação das fazendas de gado ou currais no território piauiense, milhares de índios (os antigos habitantes) foram exterminados, como os Tapuias, Gueguês, Pimenteiras, Acroás. Essa prática ficou conhecida como “operação de limpeza dos locais”, onde através da matança, as expedições e bandeiras se apoderavam das imensas terras. Assim, Odilon Nunes (1966: 43) destaca que a história do Piauí teve como base a fazenda e criação de gado; “civilização do couro”, onde os fazendeiros e vaqueiros predominaram.

A sociedade piauiense formou-se de pessoas vindas de outras regiões (Barbosa, 1985: 23), sendo que algumas já eram proprietárias de gado, de terra e escravos em seus locais de origem, enquanto que outras nada possuíam além da liberdade pessoal (capatazes, feitores), e, havia ainda aqueles que nem isso tinham. Daí, vários recursos,

legais ou não, foram utilizados. Esse conjunto social era composto de portugueses, índios e negros (que foram trazidos da África para o Brasil na condição de escravizados).

Com base nos estudos de Pierre Verger (1987) e Kátia Mattoso (1990), foram trazidos para a América (ou Novo Mundo) através do tráfico negreiro cerca de 9 a 13 milhões de negros africanos e o Brasil figura como o maior importador. A vinda (forçada) dos negros para o Brasil divide-se em quatro ciclos:

1. **Ciclo da Guiné:** na segunda metade do século XVI, onde os negros saíam da Guiné, Serra Leoa, Senegal, Guiné Bissau, Gâmbia e chegavam às províncias da Bahia, Maranhão e Pará distribuídos posteriormente para trabalharem nas lavouras da cana-de-açúcar, fazendas, etc.
2. **Ciclo de Angola e Congo:** no século XVII, quando os africanos saíam do Congo, Angola, Gabão, Gana, Guiné Equatorial e Camarões, chegando aos portos da Bahia, Pernambuco. Grande parte destes africanos foram para o interior da Bahia, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás. Essa rota principal durou cerca de três séculos.
3. **Ciclo da Costa da Mina:** (nome que designava o Daomé) no final do século XVII e início do século XVIII, quando os africanos saíam do Congo e Angola e eram trazidos para abastecer os portos brasileiros.
4. **Ciclo da baía de Benin:** juntamente com o tráfico ilegal de escravizados, desenvolvido a partir da proibição do tráfico depois de 1850 pela Inglaterra. Quando os africanos chegavam à Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. No século XIX, o Brasil recebeu africanos de várias localidades da África como da Costa do Marfim, Congo e Moçambique.

Lepine (1978: 52) relata que as condições do tráfico desagregaram a organização social africana. Os navios negreiros, nos portos de embarque, fragmentavam os lotes de escravos, selecionando os indivíduos que lhes parecessem mais robustos, desagregando linhagens e clãs, embarcando no mesmo navio indivíduos procedentes de vários lotes de prisioneiros. Chegando ao Brasil nova seleção era efetuada pelos compradores que acabavam misturando em suas fazendas escravos transportados em navios diferentes. Nestas condições, era pouco provável que os negros conseguissem manter seus costumes e sua língua.

No início da colonização piauiense foram utilizados índios escravizados ou “amansados” pelos colonos e bandeirantes, para trabalhar nas fazendas de gado, e posteriormente, milhares de negros escravizados; que eram comprados nos mercados do Maranhão e Bahia. Sendo das **nações** Angola, Mina, Guiné, Benguela, Congo, Moçambique, Cassange e Rebolo (Barbosa, 1985: 56). Estes negros foram trazidos para desenvolver a criação de gado, a produção de carne charqueada com sal, mas também para implantar o cultivo de algodão nas regiões mais úmidas, desenvolver o cultivo do fumo, implementar a produção do açúcar mascavo e introduzir o arroz na região. “**Nações**” é uma designação bíblica para os gentios ou pagãos. Foi um termo utilizado pelos portugueses (católicos) para designar os povos que não conheciam o Cristianismo, não eram batizados, ou seja, os povos pagãos (nações dos gentios: os que não eram cristãos). Observa-se nesse processo, a predominância de negros bantos (angola, congo, benguela, cassange, rebolo, moçambique) sobre os sudaneses (mina, guiné), também conhecidos como iorubas e jêjes, que foram trazidos para o Piauí. Muitos desses negros eram habitantes de reinos africanos, como o reino do Congo e Angola. No processo escravista foram destituídos de todos os direitos e reduzidos à condição de “peças” para o trabalho escravo. Mas anteriormente, esses africanos tiveram história, pátria, família, cultura, valor... Vejamos um pouco dessa história no passado...

Os primeiros povos que habitaram **Angola** foram os khoisan e os pigmeus ao norte que, impelidos pelas migrações bantus refugiaram-se na floresta equatorial que coincide hoje com a República do Gabão (Serrano, 1988: 109). A quase totalidade da população angolana é constituída por povos de origem bantu.

Serrano (1988: 114) relata que a palavra **bantu** foi criada por W. H. Bleck em 1862, e pretendia nomear a grande família lingüística africana que se serve da raiz **ntu** para designar as pessoas. Esta raiz, mais o prefixo do plural **ba**, é que leva à formação do vocábulo bantu (**ba-ntu**).

Dos diferentes fluxos migratórios dos grupos bantus, que chegara a Angola em sucessivas levas, uns vieram do norte, outros do leste ou, ainda, do sul da África. Destas diferentes correntes migratórias e da sua adaptação às condições ambientais resultaram diferentes formações sociais, com vocações econômicas distintas. Os que vieram do norte e do oeste, apresentam especialização agrícola; os que desceram pelo leste e emigraram pelo sul, além da agricultura, apresentam habilidade para o pastoreio. Aos primeiros pertence o grupo etnolingüístico kicongo e, aos segundos, os grupos herero, nyaneka-humbi, ambó e kindonga. Do encontro entre eles originaram-se os grupos

kimbundo, nganguela e umbundu. No século XIII o grupo kikongo atravessou o rio Zaire e se instalou na sua margem esquerda, na região que constitui atualmente o noroeste de Angola, bem como no espaço compreendendo a margem direita do território e que constitui hoje o Enclave de **Cabinda**.

No século XV, entrou pelo sul de Angola o grupo nyaneka-humbi que se instalou na região do planalto central. O grupo heraro abandonou a região dos Grandes Lagos e se instalou no sudoeste de Angola. No final do século XVI entrou um novo grupo pelo norte denominado **Jagas** (grupo guerreiro que fez assimilar, pelos outros, uma série de estruturas sociais voltadas para a guerra que ficou conhecida como “quilombo”) que, tendo sido derrotado pelos kikongo, se instalaram no sul, onde juntaram-se a outros grupos de jagas vindos de Lunda (imbagalas). Munanga (2001: 25) descreve que o príncipe Kinguli e seu exército formado dos Lunda e aliados Jagas espalharam-se e estabeleceram-se, a partir de 1610, em toda região mbumdu fundando novos estados Mbumdu, como: Kalandula, Kabuku, Matanda, Holo, **Kasanje**, Mwa, Ndonge, etc. Rodrigues (1990: 74) descreve sobre os reinos Ndongo, Matamba e Cassanje. Ao sul do Manicongo, a sudeste do rio Cuanza, localizava-se o **reino do Ndongo**, que os portugueses denominaram Angola pelo título do seu governante, **ngola**. Adversário dos bacongo, o Ndongo foi refratário a seus “aliados” portugueses. Os enviados Baltazar de Castro e Paulo Dias de Novaes foram aprisionados e só libertados depois de delicadas negociações. Novaes, posteriormente, foi nomeado, pelo rei português Dom Sebastião, senhor da região, conquistando a ilha de Luanda e iniciando uma brutal penetração do continente em busca de prata. Mas não teve grande avanço, devido à resistência do ngola Kiluanji Mbandi (1530-1617), em face da invasão de mercadores de escravos, desviados pelo mani Álvaro II do seu próprio reino. Com sua morte, foi sucedido por um ngola fraco que não sustentou a luta contra o inimigo. Sua irmã **Nzinga** (a lendária Jinga), negociou a paz com os portugueses em Luanda, recebendo o batismo com o nome de Ana de Souza. Em 1623, **Jinga** sucedeu a Mbandi como rainha do Ndongo, mas sua atitude independente fez com que fosse destronada pelos portugueses e substituída por um títere. Refugiando-se a leste, Jinga organizou o **reino de Matamba**, independente por mais de trinta anos e berço de uma cultura sincrética, muito influenciada pelos jesuítas, que atuavam como mediadores. Depois do armistício de 1650, o reino de Matamba caiu na órbita de Luanda. A rainha Jinga faleceu em 1663. **Cassanje**, líder guerreiro chefe das hordas itinerantes de jagas e

bangala, que pilhavam o interior, estabeleceu em 1620, entre o Lunda e a Matamba, o pequeno Estado que recebeu seu nome, mas foi ocupado por Portugal em 1673.

No século XVIII o grupo ngangela fixou-se no kunene. Esses grupos vieram do Baixo-Cubango e se instalaram entre o rio Cubango e o kunene. Os quiocos abandonaram a região de katanga e instalaram-se na região Lunda, no nordeste de Angola. No século XIX, instalou-se em Angola o último grupo vindo de exterior, os xindonga, que, saídos da África do Sul em meados do século XIX, se instalaram inicialmente no Alto-Zambese, tendo acabado alguns deles por se estabelecer no sudoeste de Angola. O grupo ovambo, veio do sul e fixou-se no leste do rio Kunene, região onde hoje é fronteira com a Namíbia. Estes são os principais exemplos de migrações bantus que se fixaram em Angola entre os séculos XIII e XIX. Todo o conjunto cultural étnico da Angola atual é expressão do posterior desenvolvimento da riqueza cultural criada pelos bantus em regiões específicas. No Brasil os bantos foram definidos como grupo dos negros africanos vindos das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique.

O termo **Guiné** foi tirado pelos portugueses da primeira língua africana que conhecera, a dos berberes de Marrocos. Akal n-Iguinawen significa o mesmo em berbere que o arábico Bilad as-Sudan, ou seja, “terra dos negros” (Joseph Ki-Zerbo, 1960: 111). Contudo, no uso geográfico moderno, Guiné reserva-se para a metade sul, coberta de florestas densas, da África ocidental, da mesma maneira que Sudão se reserva para a metade norte com savana. No século XIII os negros da Guiné começaram a desenvolver Estados parecidos com os do Sudão. Os Estados da Guiné a ocidente do rio Volta tinham afinidades com os Estados sudânicos do Níger Superior, com os antigos Gana e Mali. Os estados a leste do rio Volta, por outro lado, tinham afinidades com os Estados entre o Níger e o lago Tchad, sobretudo com o Kanem-Bornu e os reinos haussás. As lendas sobre as origens dos Estados da Guiné oriental, assim como as semelhanças acentuadas na sua estrutura política, indicam que a idéia do Estado sudânico se espalhou para sul e oeste da região do antigo Kanem. Segundo as tradições do povo Jukun, que vive ao longo do Benué, e as dos povos iorubas e afins, que habitam as atuais florestas da Nigéria ocidental, os Estados foram fundados por imigrantes do vale do Nilo.

Na margem meridional do baixo rio Congo, existiu um reino que se tornou conhecido e teve grande influência sobre os povos da região. O reino do **Congo** formou-

se a partir da chegada de grupos vindos do noroeste, da outra margem do rio Congo. Os membros desse grupo eram liderados por Nimi e Lukeni e foram chamados de muchicongos, ocupando terras já habitadas por outros povos bantos, como eles. Através de casamentos e alianças se misturaram aos antigos habitantes dessas áreas, mas guardaram para si as posições de maior autoridade e poder. Sob a liderança dos muchicongos, radicados na capital Banza Congo, formou-se uma federação de províncias às quais pertenciam conjuntos de aldeias, onde continuaram em vigor os poderes tradicionais das famílias, as candas, que as fundaram. Nas aldeias, um chefe e seu conselho tratavam de todos os assuntos referentes à vida da comunidade. Já um conjunto delas estava submetido à autoridade de um chefe regional, que fazia a ligação delas com a capital, de onde o ntotila, ou mani Congo, governava todo o reino. Nas aldeias foram mantidas as chefias existentes antes da chegada dos muchidongos. Nas províncias, como os europeus passaram a chamar os conjuntos de várias aldeias, elas foram divididas entre chefes das candas tradicionais e chefes indicados pelo mani Congo entre os descendentes dos muchidongos. O reino do Congo formou-se a partir da mistura, por meio de casamentos, de uma elite tradicional com uma elite nova, descendente dos estrangeiros que vieram do outro lado do rio. Isso ocorreu no início do século XV, e quando os portugueses a ele chegaram (o primeiro contato se deu em 1483), encontraram uma sociedade hierarquizada, com aglomerados populacionais que funcionavam como capitais regionais e uma capital central, onde o mani Congo (como o obá do Benin e muitos outros chefes de grupos diversos) vivia em construções grandiosas, cercados de suas esposas e filhos, conselheiros, escravos e ritos.

No reino do Congo moravam povos agricultores que, quando convocado pelo mani Congo, partiam em sua defesa contra inimigos de fora ou para controlar rebeliões de aldeias que queriam se desligar do reino. Aldeias (lubatas) e cidades (banzas) pagavam tributos ao mani Congo, geralmente com o que produziam: alimentos, tecidos de ráfia, sal vindo da costa, cobre e zimbos (búzios afunilados colhidos na região de Luanda que serviam de moeda). Os limites do reino eram traçados pelo conjunto de aldeias que pagavam tributos ao poder central, devendo fidelidade a ele e recebendo proteção, tanto para os assuntos deste mundo como para os assuntos do além, pois o mani Congo era também responsável pelas boas relações com os espíritos e os ancestrais.

Banza Congo era uma cidade do tamanho das capitais européias da época. Além do mani Congo e sua corte, moravam na cidade artesãos, comerciantes, soldados, agricultores e cativos. Quando os portugueses conheceram esse reino, logo viram que seria um bom parceiro comercial, e trataram de manter relações amistosas com ele. O mani Congo e os chefes que o cercavam também perceberam que poderiam lucrar com a aproximação com os portugueses e a eles se associaram. Por mais de três séculos congoleses e portugueses mantiveram relações comerciais e políticas pautadas pela independência dos dois reinos, mas os portugueses acabaram por controlar a região, que hoje corresponde ao norte de Angola.

1.2 Quilombos no Piauí

Assim como em outras províncias do Brasil no período Colonial e Imperial os negros escravizados no Piauí, também se revoltaram contra a escravidão e criaram várias formas de resistir e negá-la (suicídio, infanticídio, assassinato de senhores, sabotagens nas plantações, atrasos na execução do trabalho, destruição de ferramentas, ateamento de fogo em plantações, etc.). Uma dessas formas de resistência foi a fuga para as matas gerando quilombos. Segundo Costa e Lima (2008:148) a fuga de escravizados foi a mais conhecida e habitual forma de resistência no Brasil escravista. Escapar das amarras senhoriais significava a ruptura com o cativo, mesmo que temporariamente, uma vez que o escravizado era, quase sempre, capturado. Quando o escravizado cometia o ato da fuga, se colocava de modo ativo em relação ao seu proprietário e ao próprio sistema escravista, passando este a desenvolver um eficaz aparato de controle e vigilância em resposta às atitudes de resistência escrava.

No período da colonização foram os negros escravizados que com seu trabalho forçado construíram as riquezas do Piauí, cuja economia foi baseada nas grandes fazendas de gado. Os negros também negaram a escravidão, fugindo para as matas onde muitos nelas se embrenharam formando vários quilombos. Barbosa (1985: 188) informa que em 1779, dois quilombos organizados nas matas do rio Poti preocupavam a população e a Câmara de Campo Maior pelos constantes ataques praticados contra as povoações e currais próximos. A escravidão no Piauí além de colocar o negro no trabalho forçado, lhe impôs violências e torturas. Miridan Falci (1993) descreve sobre castigos impostos aos negros com marcas de relho no corpo (o que era quase uma imposição da condição de escravo), marcas de ferro, e também das fugas de escravos em Oeiras, Campo Maior e Teresina. Muitos escravos que fugiam, eram recapturados e devolvidos aos seus senhores; outros fugiam e depois voltavam; mas também havia aqueles que fugiam e não mais voltavam, internando-se nas matas formando quilombos. Em documentos estudados por Falci (1993: 90), dois quilombos preocupam as autoridades locais. No início do século XIX, nas matas do rio Poti (onde atualmente fica Teresina, capital do estado), um destacamento policial foi enviado do Maranhão (Província a qual pertencia o Piauí) para

Reprimir com grande rigor os negros
aquilombados naquelas matas (...) para que
tal castigo servisse de exemplo a outros
quilombolas

Em 1883, o presidente da Província do Piauí, pede ajuda militar à Província do Maranhão para reprimir um quilombo nas matas de Campo Maior. Sendo este, posteriormente destruído. Tavares (1997) num trabalho de mapeamento de comunidades remanescentes de quilombos no Piauí na década de 1990, cadastrou dois quilombos: Mimbó em Amarante e Brejão em Bom Jesus do Gurguéia, onde os depoimentos dos habitantes mais velhos registraram a formação dos quilombos a partir da fuga de escravos para as matas. No caso do quilombo Mimbó de acordo com depoimento de Pedro Rabelo da Paixão (o mais velho do quilombo, na época com 90 anos), foi originado da fuga de escravos de fazendas de Oeiras; no quilombo Brejão os relatos descrevem que o mesmo originou-se da fuga de negros de uma fazenda da Bahia para as matas onde hoje é o município de Bom Jesus do Gurguéia no sul do Piauí. Boakari e Gomes (2006), coordenaram uma equipe de pesquisadores da Universidade Federal do Piauí que cadastrou os quilombos Olho D'Água dos Pires no município de Esperantina, Sítio Velho em Assunção do Piauí, Tapuio em Paulistana, Sumidouro em Paulistana, Cana Brava dos Amaros e Tronco em Paquetá. Assim, podemos destacar que tendo o Piauí adquirido pelo tráfico negreiro africanos de regiões da África onde a presença de negros bantos (grupo dos negros africanos vindos das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique) era grande e foi desenvolvida a organização guerreira conhecida como Quilombo, pelos Jagas, é possível que africanos escravizados no Piauí vindos dessas regiões, fugiram do cativeiro e organizaram povoações nas matas com traços do quilombo banto, na busca pela liberdade.

No século XX, a partir da década de 1980 muitos quilombos do Piauí começaram suas mobilizações pela titulação da posse de suas terras, impulsionados pelas ações do Movimento Negro do Piauí e pela Constituição de 1988. Muitos eram conhecidos ou denominavam-se como comunidades negras ou comunidades quilombolas (como a comunidade Mimbó), mas com a luta pelo seu direito à terra incorporaram a denominação “quilombo” como nova identidade. Desde esse período várias lideranças destes quilombos piauienses começaram a participar de reuniões de Comunidades Negras Rurais e Reuniões de Comunidades Quilombolas pelo Brasil afora

e trouxeram essa experiência para o Piauí. Assim, originou-se a Coordenação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí entidade que engloba os quilombos do estado e luta pela terra e por seus direitos.

Atualmente foram cadastrados em diversos municípios do Piauí, 45 comunidades quilombolas ¹, como Vila Carolina, São João da Boa Esperança, Vila São Francisco, Olho D'água dos Pretos, Curralinhos, Suçuarana, Marinheiro, Macacos, Sítio Velho, Campo Alegre, Mimbó, Caldeirão, Paquetá, Potes, Alegre, Aroeira do Matadouro, Custanera, Canabrava dos Amaros, Tronco, Jacaré, Atrás da Serra, Chapada do Encanto, Cabeceira, Garapa, Fortaleza, Escondido, Tanque de Cima, Chupeiro, São Martins, Angical de Baixo, Sumidouro, Tapuio, Pitombeira, Lisboa, Saco, Curtume, Marrecas, Estreito, Boi Morto, Retiro, Lagoa das Emas, Calango, Baixa do Boi, Jacaré, Lagoa Grande. Revelando assim, o grande número de quilombos no Piauí.

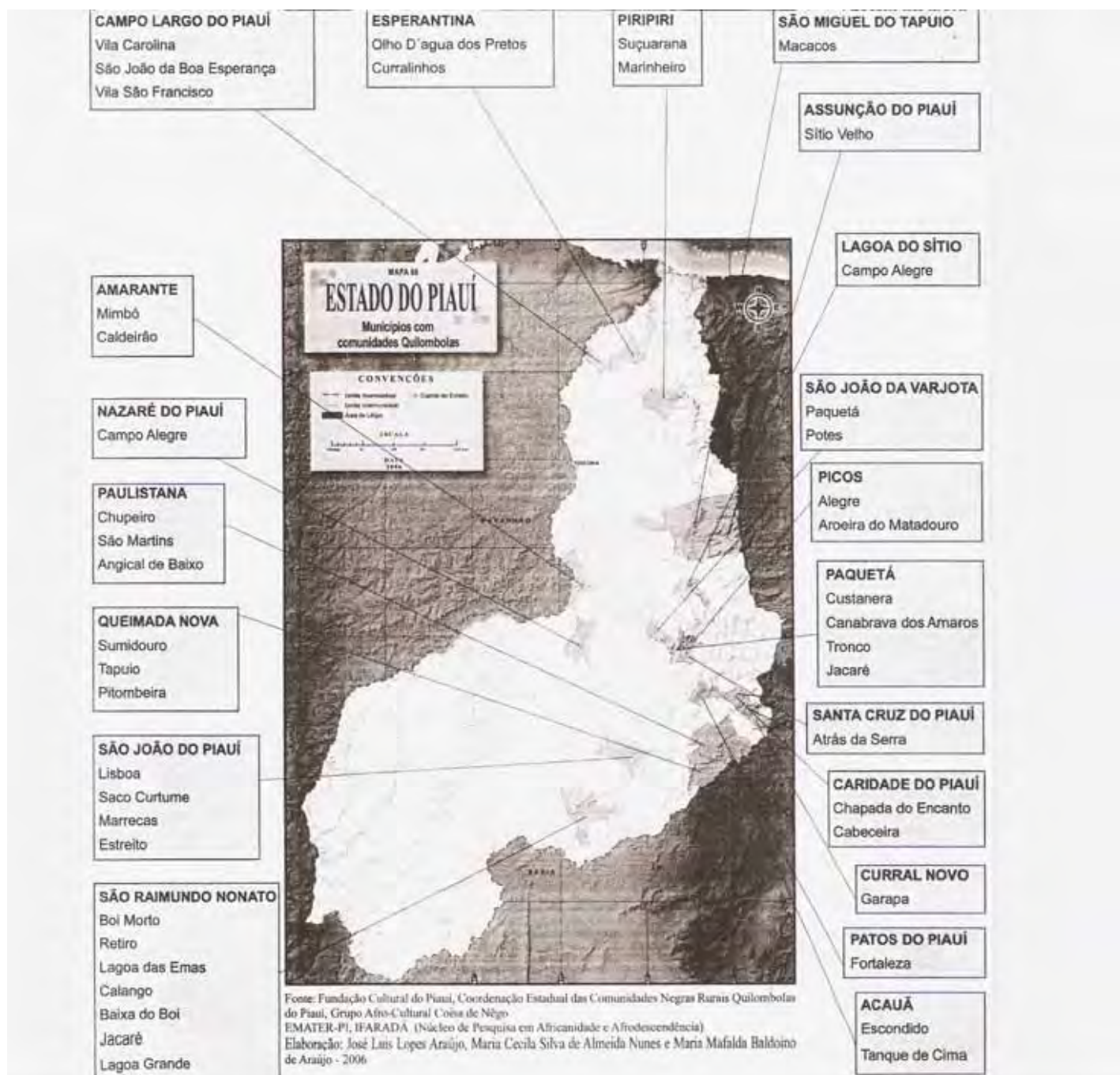
A Fundação Cultural Palmares² já reconheceu 28 comunidades quilombolas no Piauí. São as seguintes, seguidas por seus municípios: Angical (Paulistana), Angical de Cima (Acauã), Baixão (Betânia), Chapada do Encontro (Caridade), Curralinhos (Esperantina), Cabaceira (Caridade), Caetitu (Curral Novo), Campo Alegre ((Jacobina), Chupeira ((Paulistana), Estreito (Batalha), Escondido (Acauã), Garapa (Curral), Lagoa da Serra (Batalha), Laranjo (Betânia), Maria (Jacobina), Mimbó (Amarante), Olho D'água dos Pires (Esperantina), Paquetá (São João da Varjota), Pitombeira (Queimada Nova), Sabonete (Isaías Coelho), São Martins (Paulistana), São João Vila Boa Esperança (Campo Largo do Piauí), Silvino (Betânia), Sítio Velho (Assunção do Piauí), Sumidouro (Queimada Nova), Tanque de Cima (Acauã), Tapuio (Queimada Nova), Volta do Campo Grande (Acampinas do Piauí).

Com esses dados observamos que a luta dos quilombolas por seus direitos são bem antigas no Piauí e no século XX tomou novo impulso e força que vem solidificando-se no século XXI.

¹ Vide Atlas Escolar do Piauí, p.171.

² www.palmares.org.br (acessado em 03/06/2008). A Fundação Cultural Palmares é uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22.08.88, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10.01.92, cuja missão corporifica os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, somando-se, ainda, o direito de acesso á cultura e a indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras. Sua finalidade esta definida no artigo 1º, da Lei que a instituiu, que diz: "promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira".

1.3 Municípios do Piauí com comunidades quilombolas



Fonte: Fundação Cultural do Piauí, Coordenação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí, Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, EMATER – PI, Núcleo Ifaradá UFPI. Elaboração: José Luís Lopes Araújo, Maria Cecília Silva de Almeida e Maria Mafalda Balduino de Araújo, In: Atlas Escolar do Piauí, João Pessoa, Editora Grafset, 2006, p. 171.

1.4 Comunidades Quilombolas do Piauí reconhecidas pela Fundação Cultural

Palmares

Comunidade	Município
Angical	Paulistana
Angical de Cima	Acauã
Baixão	Betânia
Chapada do Encontro	Caridade
Currálinhos	Esperantina
Cabaceira	Caridade
Caetitu	Curral Novo
Campo Alegre	Jacobina
Chupeira	Paulistana
Estreito	Batalha
Escondido	Acauã
Garapa	Curral
Lagoa da Serra	Batalha
Laranjo	Betânia
Maria	Jacobina
Mimbó	Amarante
Olho D'Água dos Pires	Esperantina
Paquetá	São João da Varjota
Pitombeira	Queimada Nova
Sabonete	Isaías Coelho
São Martins	Paulistana
São João Vila Boa Esperança	Campo Largo do Piauí
Silvino	Betânia
Sítio Velho	Assunção do Piauí
Sumidouro	Queimada Nova
Tanque de Cima	Acauã
Tapuio	Queimada Nova
Volta do Campo Grande	Acampinas do Piauí

1.5 A categoria quilombo

Onde existiu o escravismo moderno nas Américas os negros escravizados revoltaram-se e resistiram. As fugas que originavam ajuntamentos de escravos negros proliferaram como sinal de resistência contra o cativo e às condições desumanas a que estavam sujeitos. Em vários locais receberam denominações diferentes, tais como: mocambo, mucambo e **quilombo** no Brasil; hide-outs, nos Estados Unidos; maroons, no Caribe Inglês (Suriname e Guiana); bush negrões, sobreviventes na Guiana Francesa; palenques, na Colômbia e México; cumbes na Venezuela e cimarrons em Cuba.

Guimarães (1988), enfoca que não se sabe ao certo a data da primeira formação quilombola no Brasil. Mas documentos fazem calcular que no século XVI já era possível encontrá-los. No começo, os negros fugidos entravam nas matas e eram recolhidos pelos índios em suas aldeias; com o tempo começaram a fugir em bandos e organizar seus redutos que também recebiam outros marginalizados socialmente. Assim, esses grupos passaram a figurar em documentos oficiais, a serem definidos e redefinidos periodicamente para fins de identificação, localização e destruição.

Na visão histórico-tradicional brasileira, quilombo era o esconderijo dos escravos negros fugitivos no mato; ou velhacouto de escravos fugidos; o local no qual os escravos se escondiam porque seriam preguiçosos, conformados e até alienados. Ainda, comunidades de escravos fugidos vivendo nas matas onde os seus habitantes eram chamados “quilombolas” ou “calhambolas”, palavras angolanas derivadas de ngolo (força), mbula (golpe); o calhambola então é “o que fere violentamente, o valente, o destemido” (Moura: 1987).

Como escreve Pedreira (1962), quilombo, na definição de Dom João V (1706-1750), rei de Portugal, respondendo à consulta do Conselho Ultramarino, de 2 de dezembro de 1740, “era toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Fato que revela a grande preocupação com os escravos formadores de quilombos, justificando sua destruição pela polícia.

Nas suas origens histórico-lingüísticas, o quilombo vem de territórios africanos, Zaire e Angola, na África Central. Segundo Kabengele Munanga (2001: 30), quilombo é uma palavra originária dos povos de línguas bantu (ki-lombo, aportuguesado: Quilombo) que, “amadurecido”, é uma instituição transcultural que recebeu

contribuições de diversas culturas: Lunda, Ovimbundu, Kongo, Imbangala. Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantus cujos membros foram trazidos e escravizados no Brasil.

Embora o quilombo (ki-lombo) seja uma palavra de língua umbundu, segundo Joseph C. Miller, citado por Munanga (2001: 20), seu conteúdo como instituição sócio-política e militar, é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos já acima mencionados. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão de grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios. Assim, fundada na tradição oral africana, a história do quilombo, como a dos povos bantu, envolvem povos de regiões diferentes entre Zaire e Angola onde a instituição quilombola teria pertencido aos **Jagas** (aliados dos Lundas) que, na guerra, ficaram conhecidos como Imbangala, termo derivado da raiz Umbundu “vangala”, que significa ser “bravo” e/ou vagar extensamente pelo território. A formação da instituição “Kilombo” na África, especificamente na área cultural bantu, ocorreu também nos séculos XVI e XVII. No seu processo de amadurecimento, o quilombo africano tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por homens submetidos a um ritual de iniciação, que lhes conferia forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tendo como função unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem. Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar.

Pela cultura africana banta, de acordo com Freitas (1980), quilombo significa lugar cercado e fortificado que, na língua quimbundu, quer dizer arraial ou acampamento, sendo por isso, possivelmente, que escravizados brasileiros, na articulação e formação de quilombos, procuraram os locais mais afastados e de difícil acesso, inacessíveis aos ataques.

Os estudos iniciais sobre o negro no Brasil enfocavam a diferença racial, onde Raimundo Nina Rodrigues (1977), seguindo as idéias do francês Joseph Gobineau (1816-1882), destacou a influência patológica da etnologia, apontando a necessidade de estabelecer critérios de classificação das raças. Nos anos de 1930 a 1950 algumas obras marcaram os estudos sobre a questão racial. Gilberto Freyre (1994) em “Casa grande e Senzala” enfoca a miscigenação entre brancos e negros, gerando o mulato “símbolo da democracia racial”. Em “A integração do negro na sociedade de classes” Florestan Fernandes (1978) critica o mito da democracia racial de Gilberto Freyre,

destacando a temática racial por meio da desigualdade, desfazendo assim a idéia da harmonia racial no Brasil.

Na década de 1970 os estudos antropológicos começaram a dar visibilidade aos trabalhos sobre o negro no meio rural. Em muitos desses estudos as comunidades negras rurais foram definidas como “bairros rurais”, definidos por Pereira de Queiroz (1977) como unidades mínimas de povoamento que se organizam como grupos de vizinhança, onde as relações interpessoais são cimentadas pela necessidade de ajuda mútua, desenvolvendo a sociedade grupal, participando coletivamente em atividades lúdico-religiosas e, tendo a família conjugal como unidade econômica. Em seu livro “Peões, pretos e congos”, Carlos Rodrigues Brandão (1977) trabalha com a análise da história do negro nas relações de produção em Goiás, a percepção de etnia por parte dos brancos e pretos e conclui com uma análise do congo como um ritual que enfoca as relações raciais. Renato Queiroz (1983) enfocou os negros de Ivaporanduva em São Paulo, comunidade que atualmente tem seu território definido como terras de quilombo. Em sua obra “Negros de cedro”, Baiocchi (1983) pesquisou a comunidade negra Cedro no estado de Goiás, reconhecida atualmente como comunidade quilombola pela Fundação Cultural Palmares.

1.6 Os quilombos e a legislação

Na década de 1980 com a organização política do movimento negro houve uma visibilidade jurídica e política das reivindicações territoriais dos remanescentes de quilombos. As mobilizações que surgiram em várias Comunidades de Remanescentes de Quilombos começaram com a reivindicação da categoria legal de remanescentes das comunidades dos quilombos, que só na Constituição Brasileira (2006) promulgada em 1988 foi reconhecida formalmente, a categoria por parte do Estado

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos

Nos anos da década de 1990 o conceito quilombo é rediscutido por antropólogos como Alfredo Almeida (1989) e Eliane O'Dweyr (2002), que criticam o “congelamento histórico e arqueológico” que o conceito sofreu por várias décadas, destacando que até recentemente, o termo quilombo era de uso de historiadores e demais especialistas que, por meio da documentação disponível ou inédita, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o nosso passado como nação.

Depois destas discussões o conceito quilombo começa a ser “descongelado”, apontando novos caminhos à pesquisa com as comunidades negras rurais. Para Almeida, é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial da história do Brasil e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tenha encerrado o problema com a abolição da escravatura. Esse trabalho não busca discutir as categorias quilombo e remanescente de quilombo, pois essa discussão já foi realizada por Eliane O'Dwyer que destaca o lugar da análise antropológica frente a “análise historiográfica (e arqueológica)” e dos modelos interpretativos do discurso jurídico dominante sobre quilombo. Como também por Alfredo Almeida que afirma que “se deveria trabalhar com o conceito quilombo considerando o que ele é no presente. Tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) define quilombo como toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado.

Em 1994, foi criado pela ABA, o Grupo de Trabalho Terras de Quilombo, ampliado em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombo, com o objetivo de organizar e planejar as ações da ABA com relação a essa problemática e assessorar a diretoria nas ações externas que exigissem contato com órgãos do Ministério Público e do Poder Judiciário, buscando garantir o cumprimento das recomendações constantes em laudos antropológico-peritos nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios.

De acordo com a Fundação Cultural Palmares as denominações quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, comunidades de terreiro são expressões que designam grupos sociais afro-descendentes trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou, manifestamente, se rebelaram contra o sistema colonial e contra sua condição de cativo, formando territórios independentes onde a liberdade e o trabalho comum passaram a constituir símbolos de diferenciação do regime de trabalho adotado pela metrópole.

O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu artigo 2º, considera os remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra, relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Garantir a posse da terra e promover o desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes dos quilombos é o objetivo principal do Governo Federal, responsável pelo Programa Brasil Quilombola. O quilombo Mimbó obteve a titulação de posse da terra em 2006. Além da regularização fundiária, os projetos dirigem-se à construção de escolas, alfabetização, saúde, habitação, saneamento, emprego, renda e luz elétrica.

Os números são bastante favoráveis ao apontar o êxito da ação, a qual conta com um grupo interministerial, o qual inclui a participação da Fundação Cultural Palmares/MinC. Cerca de 5.500 mulheres quilombolas já foram capacitadas para aumentar a renda familiar, 4.600 famílias de 136 comunidades já dispõem de luz elétrica. Atualmente, o governo está analisando processos de regularização de terras para os remanescentes dos quilombos, iniciativa que irá beneficiar 500 comunidades de

300 territórios. O governo federal pretende, até 2008, beneficiar 22.650 famílias de 969 comunidades quilombolas em todo o território nacional.

Conforme registros junto a Fundação Cultural Palmares, estão identificadas, oficialmente, 1.000 comunidades remanescentes dos quilombos. As maiores concentrações destas comunidades estão nos estados da Bahia e Maranhão. Existem comunidades quilombolas espalhadas por todos os estados brasileiros, de norte a sul. Algumas iniciativas são elencadas como prioritárias pela instituição para valorizar o patrimônio dos remanescentes dos quilombos:

PROTEÇÃO ÀS COMUNIDADES NEGRAS TRADICIONAIS

1. Apoio a projetos de revitalização e preservação dos terreiros de religiões de matriz africana.
2. Apoio a confecção de inventários sobre manifestações sócio-culturais e religiosas.
3. Revitalização da Casa das Minas, em São Luiz, Maranhão.
4. Construção do Memorial dos Lanceiros Negros, na Serra de Porongos, município de Pinheiro Machado, Rio Grande do Sul. Projeto realizado em parceria com a prefeitura de Pinheiro Machado.
5. Construção do Monumento aos Lanceiros Negros, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Projeto realizado em parceria com a prefeitura de Porto Alegre.
6. Funcionamento, manutenção e preservação do sítio histórico da Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas.
7. Desenvolvimento de ações do Programa de Ações Estruturantes, com a entrega de equipamentos para o incremento da sustentabilidade econômica das comunidades remanescentes dos quilombos.
8. Incremento da assistência jurídica às comunidades quilombolas. Diretamente, a Fundação Cultural Palmares presta atendimento direto há 100 comunidades em todo o Brasil, e, indiretamente, por contato telefônico, assistência há mais de 200 grupos.
9. Participação em iniciativas intergovernamentais, com os demais ministérios da esfera federal em ações nas áreas de educação, trabalho e renda, saúde e cidadania para a população quilombola.

1.7 Os estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil

As religiões de matriz africana ou afro-brasileiras, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos (portanto, distanciados do modelo oficial de religiosidade dominante em nossa sociedade), têm sido associados a certos estereótipos como “magia negra” (por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas (Silva, 1994). Alguns desses atributos foram reforçados pelo pensamento evolucionista do século XIX (cujo modelo de religião “superior” era o monoteísmo cristão), que viam as religiões de transe como formas “primitivas” ou “atrasadas” de culto. Assim, “religião” opunha-se à “magia”, da mesma forma que as “igrejas” (instituições organizadas de religião) opunham-se às “seitas” (dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto). Mas esses conceitos já foram revistos e o ponto de vista adotado nesse trabalho é o de que não existem religiões superiores ou inferiores, certas ou erradas, do bem ou do mal, pois essas classificações resultam mais de juízos éticos ou julgamentos subjetivos. As religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões de matriz africana inclui o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, índios e brancos.

Os estudos sobre religiões afro-brasileiras ou de matriz africana no Brasil começaram com um livro de cunho médico-científico publicado em 1900 na França, pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues (1935). “O animismo fetichista dos negros bahianos”, destaca as influências sociais da raça negra no Brasil, através do estudo de sua mentalidade religiosa, vista como “atrasada, patológica e incapaz”. Apesar de ser uma obra de cunho racista alicerçada no conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época, “O animismo fetichista dos negros bahianos” faz uma rica descrição da religiosidade dos negros na Bahia.

Em “Os africanos no Brasil”, Nina Rodrigues (1977) amplia e sistematiza as descrições das sobrevivências africanas. O foco de Rodrigues eram os candomblés nagôs (de tradição sudanesa) considerados “modelos” e de maior influência no Brasil.

Mas em relação às religiões dos negros bantos (da África Equatorial), descreve que esses negros têm “um fetichismo rudimentar e simples, inferior ao dos negros da África Ocidental”.

Arthur Ramos (1940) estudou as religiões negras num enfoque culturalista, deixando de lado o evolucionismo de Nina Rodrigues. Seu livro “O negro brasileiro” Ramos pesquisa o candomblé baiano e avança para outras regiões do Nordeste, fazendo etnografias sobre o catimbó e as macumbas de São Paulo e do Rio de Janeiro. Destaca a origem dos negros que foram escravizados e trazidos ao Brasil em dois grupos: os sudaneses (iorubas e jêjes) e os bantos (angolas, cambindas, congos e benguelas), destacando a superioridade dos nagôs em relação aos bantos.

Já Edison Carneiro (1981) teve grande interesse em estudar os cultos bantos, como a umbanda e a macumba que não atraíam tanto a atenção de outros estudiosos (que geralmente valorizavam mais os cultos nagôs). Carneiro estruturou áreas geográficas destes cultos, ou seja, a macumba predominou no Rio de Janeiro e São Paulo. Esse espaço ou área geográfica contrapunha-se à área do candomblé jêje-nagô, que englobava a Bahia e o Maranhão, além do Rio Grande do Sul, e a área do batuque e do babaçuê nas cidades da Amazônia, com características da pajelança.

O francês Roger Bastide (1985) (que estudou o candomblé baiano e a macumba paulista) continuou a linha de pesquisas sobre a superioridade nagô nas décadas de 1940 e 1950. Assim, os candomblés do Nordeste (principalmente o baiano) reconstituíam as tradições africanas, “reordenando” as famílias que a escravidão separou. Pesquisou também o Tambor de mina no Maranhão, os Xangôs pernambucanos e os Batuques no Rio Grande do Sul.

No Maranhão a religião dos Voduns, divindades dos povos ewê-fons da região do antigo Daomé³, designadas jêjes no Brasil, recebeu o nome de Tambor de mina, uma religião em que os sacerdotes são ritualmente preparados para “incorporar” as divindades em transe. As entidades manifestadas podem ser Voduns ou Encantados (espíritos), vêm á terra para dançar em cerimônias públicas conhecidas como Tambor. Que, como outras religiões afro-brasileiras apresentam sincretismo com o catolicismo. Vários estudiosos dedicaram-se ao estudo do Tambor de mina. Os pioneiros foram Manuel Nunes Pereira (1979), Roger Bastide (1985), Sérgio Ferretti (1986) e Mundicarmo Ferretti (1993).

Nunes Pereira realizou em 1942, uma pesquisa identificando sobrevivências daomeanas no culto da Casa da Minas, descrita pelo autor como uma sociedade africana transplantada para o Brasil; destacando aspectos da organização da Casa e do culto, a importância da família, o regime matriarcal, a terminologia do parentesco relacionada aos voduns. Aquele centro foi desde sua origem casa para reunião social, política e religiosa; destaca o papel da chefe da Casa, Mãe Andresa na conservação das tradições africanas, e reportando a presença de negros minas na Amazônia, Pereira descreve festas, danças, cânticos, comidas, obrigações, etc. Nega a presença de elementos indígenas, católicos ou espíritas, destacando um sincretismo mina, jeje, nagô, muçúlmí. Qualifica seu trabalho como “depoimento”, afirmando lhe terem sido facilitadas muitas das informações porque era filho de antiga dançante da Casa, a qual, quando ele era ainda menino, ofereceu-o à proteção de uma divindade ali cultuada.

³ No tocante à história Claude Lepine (1978: 50) mostra que quanto ao reino do Daomé, que forneceu ao Brasil os escravos jeje, aparece no final do século XVI como um pequeno estado com capital em Abomey e no início do século XVII era governado pela dinastia Alladahonu. Sua história torna-se melhor conhecida quando o rei Agaja (1708-1728) resolveu conquistar os dois pequenos estados de Ardra, em 1724, e de Huidá, em 1727, que fechavam o caminho do litoral e tiravam todas as vantagens do comércio de escravos com os europeus. No século XVIII, o Daomé sofreu constantes investidas da cavalaria do reino de Oyó e guerras de represália após a conquista de Ardra e de Huidá, cidades que o Alááfin (título do rei de Oyó) considerava como estando sob a sua proteção. Até 1827, o Daomé resignou-se a pagar um tributo anual ao reino de Oyó, mas neste ano o rei Gueso (1818-1858) liberou seu país desta sujeição. Assim, o reino do Daomé atingiu nesta época o seu apogeu; tiveram início expedições anuais em território yorubá visando a captura de escravos que eram exportados por Huidá. O Daomé entrou em decadência com o fim do tráfico e após três campanhas desastrosas contra Abeokutá. As guerras só acabaram em 1892. Todos esses povos – yorubá e daomeano – possuíam uma cultura requintada; eram hábeis metalúrgicos, conheciam o fole e a construção de altos-fornos; fundiam metais, faziam trabalhos em bronze, fabricavam machados, punhais, arcs. Conheciam a arte da tecelagem, a tintura, a cerâmica. O comércio era desenvolvido e os produtos eram trocados em grandes feiras rotativas. Mas, o tráfico de escravos teve efeitos desastrosos. Do ponto de vista demográfico, a região da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos deve ter perdido, somente no século XVIII, uns dez milhões de habitantes, o que representa enorme empobrecimento humano e econômico.

Bastide (1985) em seus estudos faz referências aos cultos afro-maranhenses, em especial à Casa das Minas. Compara o Tambor de mina com aspectos de outros cultos afro-brasileiros e considera que São Luís é uma ...”ilha de resistência africana, mas especificamente daomeana...” e denomina o culto praticado na Casa das Minas de “vodum em conserva”.

Sérgio Ferretti (1986) em sua dissertação de mestrado faz “Uma etnografia densa da Casa das Minas”, onde analisa os elementos africanos na religião (com base num primoroso trabalho de campo) destacando os mitos e as verdades sobre a história da Casa das Minas (localização, mães fundadoras, a iniciação, etc); a teogonia, os voduns e seus filhos; as festas; os elementos rituais, a vida comunitária, a irmandade, etc.

Mundicarmo Ferretti (1993) em sua tese “Desceu na guma”, faz uma análise da categoria caboclo no tambor de mina do Maranhão, especificamente no terreiro denominado: Casa Fanti-Ashanti. Trabalho primoroso, traz uma grande contribuição sobre o Tambor de Mina e sobre a Encantaria, destacando as famílias das entidades espirituais que compõem essa religião e o caboclo com todas as suas características.

Para Reginaldo Prandi (2001) o culto dos Encantados é parte do Tambor de mina, estando ausente apenas na Casa das Minas. Como os voduns, os caboclos ou encantados reúnem-se em famílias (como a família do Lençol, da Turquia, da Mata do Codó, da Baía, etc.). O nome caboclo, de acordo com Mundicarmo Ferretti, é usado genericamente para se referir a um encantado, não significa tratar-se de uma entidade indígena.

1.8 Amarante, a vila de São Gonçalo

O quilombo Mimbó localiza-se a 6° 14' latitude Sul e 42° 50' longitude Oeste na Chapada do Mimbó, a 22 km de Amarante e a 170 km de Teresina capital do Estado Piauí; próximo ao vale do rio Canindé e dos riachos Buritizinho e Mimbó de onde origina-se o nome do quilombo.

A região onde atualmente situa-se o município de Amarante, no passado era habitada pelos índios Acroá do grupo Pimenteira e família lingüística Caraíba, até que, em 1699, chegaram à seu território os primeiros colonizadores portugueses, iniciando o povoamento.

O desbravamento foi difícil devido à resistência dos índios em permanecer em suas terras. Ocorrendo conflitos sucessivos, solucionados, em 1751, quando os jesuítas aldearam os Acróas, na localidade denominada São José.

Com a expulsão dos jesuítas e incorporação de seus bens à Coroa, reiniciaram-se as lutas entre indígenas e colonizadores. Em 1771, o governador Gonçalo Botelho de Castro fez a paz com os índios e os aldeou em São Gonçalo (nome dado em sua homenagem).

Em 1832, foi criada a Vila de São Gonçalo, santo padroeiro local também cultuado em Portugal. E, em 1861, foi transferida a sede municipal e paroquial para o Porto de São Gonçalo do Amarante (IBGE: 1985).

O rio Parnaíba foi a base para o progresso e desenvolvimento dessa região, como veículo de comunicação, contribuindo assim, para que em 1871, a Vila fosse elevada à categoria de cidade, com o topônimo de Amarante. Esta, teve muitas fazendas sustentadas pelo trabalho de negros escravizados. Em 1881, possuía uma população de 1.480 escravos.

Nos aspectos físicos, atualmente Amarante está situada na Mesorregião do Norte Piauiense e na Microregião do Médio Parnaíba Piauiense, com área de 1.150 km quadrados É limitado a:

Norte: Palmeirais e Angical do Piauí

Sul: Floriano, Francisco Ayres e Arraial

Leste: Angical do Piauí e Regeneração

Oeste: Maranhão

A sede municipal a 105 m de altitude, tem sua posição geográfica determinada pelo paralelo de 6° 14' 30'' de latitude sul em sua interseção com o meridiano de 42° 51' 16'' de longitude oeste.

As principais elevações são as chapadas Murici, dos Marcos, da Toca, Umbelina, do Mimbó, do Ramalho, do Barracão, das Araras, do Matingui, da Ararinha, da Porta e da Cana Brava e as serras da Buraqueira, do Muquém, da Muquita, dos Cocos, do Jacaré e do Tabuleirão.

O principal rio é o Parnaíba, em cuja, junção com o rio Canindé apresenta curso com meandros. A rede hidrográfica é complementada por diversos riachos, destacando-se os do Caldeirão, dos Porcos, Mané Ferreira, Jatobá, Muquita e do Riachão, que fluem diretamente para o Parnaíba e os do Araújo, Mimbó, Jacaré, Corrente e do Muiutai, tributários do rio Canindé.

Capítulo 2

O quilombo Mimbó

2.1 Mimbó, os negros do riacho e seu mito de origem

Muitos povos e grupos sociais através dos tempos buscaram explicar sua origem através dos mitos. Que são relatos sobre seres e acontecimentos imaginários, que fala dos primeiros tempos ou de épocas anteriores (Ferreira, 2000: 466). Os mitos também podem ser vistos como narrativa de significação simbólica, transmitida de geração em geração de determinado grupo e considerada verdadeira por ele. São narrações de significação simbólica e que encerram uma verdade cuja memória desapareceu no tempo. São fatos ou pessoas que assumem um valor na crença popular e independem de uma investigação da verdade. As crenças nos mitos ajudam a perceber uma dimensão da realidade humana e trazem à tona a função simbolizadora da imaginação.

No quilombo Mimbó os mais velhos sempre relatam a origem do quilombo pelo casamento de três irmãos negros (Francisco, Laurentino e Pedro) com três irmãs negras (Antônia, Benedita e Rita), ou seja, uma origem através de alianças matrimoniais, como numa entrevista aberta com seu Augusto Rabelo da Paixão em 19/12/1993:

“... o Mimbó começou do casamento de três irmãos negros com outras três moças negras: Francisco, Laurentino e Pedro da família Rabelo da Paixão se casaram com as irmãs Antônia, Benedita e Rita da família de Martinho José de Carvalho e daí começou o nosso povo...”

Este mito de origem pode ser interpretado como a junção ou uma aliança das três famílias negras que fundaram o quilombo Mimbó: a família de José Marco da Rocha e dona Canuta da Silva, a família de Martinho José de Carvalho e dona Raimunda Rocha da Silva e a família de Agostinho Ribeiro da Paixão e dona Rosária Maria da Conceição, que fugiram de fazendas da região de Oeiras (a primeira capital do Piauí) no período da escravidão e se esconderam no vale do rio Canindé, às margens do riacho

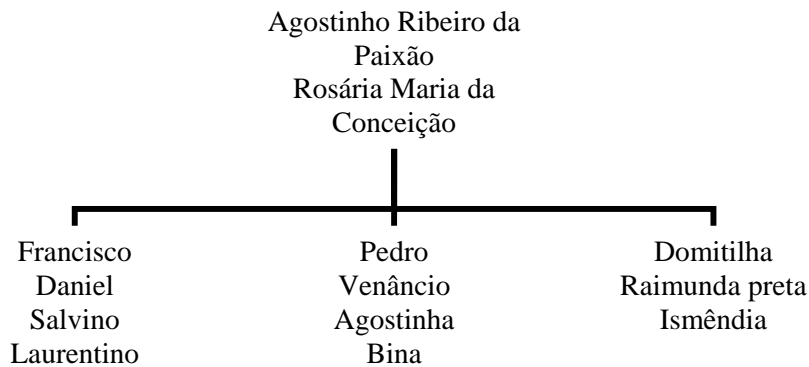
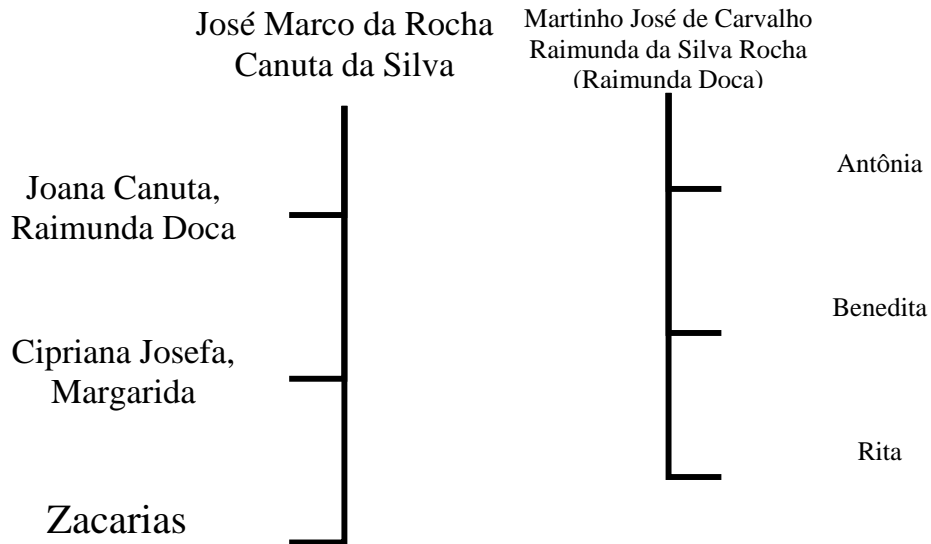
Mimbó (de onde vem o nome do quilombo) onde fixaram-se e cresceram. Na África o nome Mimbo está relacionado a duas cidades na atualidade: Mimbo na região de Bouenza no Congo; e Mimbo em Camarões. A fuga no passado, se descoberta poderia trazer perseguições, daí, o mito do casamento dos três irmãos com as três irmãs ser mais aceito. Richard Price (1983), que estudou os negros quilombolas Saramacá do Suriname, enfoca o medo desse povo em relatar “os primeiros tempos de sua história”, de voltarem a ser perseguidos, de acordar os antigos inimigos e senhores, de voltar ao cativeiro. Os mitos muitas vezes escondem essas verdades.

Assim, de acordo com entrevista aberta (Tavares, 1997) realizada em 16 de junho de 1995, com um dos habitantes mais velhos do quilombo: Pedro Rabelo da Paixão, na época com 88 anos de idade, o Mimbó originou-se de três famílias negras que fugiram da escravidão e refugiaram-se no vale do rio Canindé, às margens do riacho Mimbó, de onde vem o nome do quilombo. Segundo seu Pedro:

No grotão lá de baixo, onde é o Mimbó de Baixo perto do rio Canindé e na beira do riacho Mimbó, se acoitava e vivia uma família de negos: a de seu José Marco da Rocha que era casado com dona Canuta da Silva. Que fugiram das bandas de Oeiras, do cativeiro... Eles tinham muitos filhos: Joana Canuta, Raimunda Doca, Cipriana Josefa, Zacarias e Margarida. Tempos mais tarde, lá chegou um nêgo chamado Martinho José de Carvalho, que fugiu dum povoado de Oeiras chamado Conceição. Era uma pessoa muito trabalhadora e depois virou meu sogro. Ele se acoitou por lá pra fugir do cativeiro e ter vida mior. Martinho José de Carvalho se casou com a filha de seu Zé Marco da Rocha e de dona Canuta: Raimunda Doca. Eles tiveram três filhas: Antônia Maria da Conceição de Carvalho que se casou comigo, Benedita da Conceição de Carvalho que casou com meu irmão Francisco e Rita da Conceição de Carvalho que também se casou com outro irmão meu : o Laurentino. Eu sou filho de Agostinho Ribeiro da Paixão e minha mãe chamava Rosária Maria da Conceição. Meus pais também fugiu das banda de Oeiras. Lá eles era escravo numa fazenda, donde apanhava muito e passava fome, aí se combinaram e fugiram nesse mundão de meu Deus por vários dias, até dar nessas paragens lá do grotão do Mimbó de Baixo onde foram acoitados pelas famílias de seu Zé Marco e de seu Martinho. Minha família era grande, a gente era 11 irmãos: Francisco, Daniel, Agostinha, Bina, Salvino, Laurentino, eu (Pedro), Venâncio meu irmão gêmeo, Domitilha, Raimunda Preta e Ismêndia. Foi dessas famílias toda que gerou esse Mimbozão de hoje...

Observamos na riqueza desse relato, a importância da solidariedade entre os negros que fugiram da escravidão e o papel do parentesco que une com laços fortes a árvore genealógica mimboense, como também a referência a fazendas de Oeiras. Com o passar dos anos e principalmente depois que mudaram-se para a Chapada do Mimbó, na década de 1970, muitos mimboenses casaram-se com pessoas de outros locais. Assim, nos dias atuais existe uma grande miscigenação no Mimbó, mas a predominância da pele negra é muito forte na população quilombola.

2.2 Genealogia do quilombo Mimbó



Munanga (1986) descreve que o sistema de parentesco é a referência fundamental do africano. Nessa ordem de idéias duas vertentes subdividem a África: a matrilinearidade e a patrilinearidade. Pelo pai ou pela mãe, a criança liga-se a vários ancestrais situados numa mesma linha. Geralmente os antepassados constituem um triângulo cuja base se alarga a cada geração. Os vivos são unidos aos mortos porque é através desses que a força é transmitida. São unidos entre eles, pois todos participam da mesma vida.

Esboço simples do parentesco no quilombo Mimbó

Na mesma entrevista Pedro Rabelo da Paixão revelou outro fato:

Meu pai Agostinho, contava que nasceu na beira dum rio, num dia de sexta-feira da paixão. Por isso ele recebeu dos pais o nome de “Agostinho Ribeiro da Paixão”. Ribeiro pro modo de ter nascido na beira do rio e Paixão por ter sido na sexta-feira santa. Quando nós filhos dele tava grande ele foi registrar a gente no cartório de Amarante, aí o escrivão do cartório trocou nosso sobrenome “Ribeiro” por Rabelo, escreveu errado. Aí, nossa família se tornou Rabelo da Paixão.

O negro escravizado teve sua identidade negada desde os primeiros momentos. Ao ser capturado e transportado para os portos do tráfico negreiro na África, era arrancado de sua família, da sua terra, da sua cultura. Ao embarcar nos tumbeiros (navios negreiros), ou até antes, recebia o batismo de um padre, o batismo e um nome cristão, pois a Igreja católica o considerava pagão, sem religião. Ao chegar ao Brasil era vendido e desumanizado, transformado numa “peça ou máquina” para trabalhar nos engenhos de cana-de-açúcar, fazendas, minas, cidades, etc. Dele eram retirados todos os direitos. Tal condição, segundo Queiroz (1993: 35) era expressa na legislação, que, inspirada no direito romano, “coisificava-o”, ou seja, classificava-o como “coisa”, “peça”, “mercadoria”. Podia, ser vendido, alugado, emprestado, hipotecado, submetido a todos os atos decorrentes do direito de propriedade.

O relato de Pedro, habitante do Mimbó, revela que mesmo depois da Abolição da Escravatura no Brasil os negros foram discriminados, sem direitos, inclusive a ter um nome e sobrenome, como no caso de seu pai Agostinho Ribeiro da Paixão que foi impedido de ter o sobrenome Ribeiro por um “erro” de grafia do escrivão do cartório, onde posteriormente registrou-se e também a seus filhos.

Objeto inicial da Genealogia, ciência que estuda as origens e os desdobramentos das famílias (Souza, 1970: 9), o estudo dos nomes e sobrenomes desenvolvido pelas pesquisas dos historiadores-demógrafos na reconstituição das “Fichas de Famílias” tem ganho desenvolvimento a partir de 1890 quando a Société de Demographie Historique promoveu o Colóquio “Lê prénom, mode et historie”.

Lévi-Strauss (1976) em “O pensamento selvagem” mostra que a escolha de um nome de uma criança não é um ato fortuito. Dar um nome é estabelecer “um rito de passagem”, pois o “nome é sinal de reconhecimento e ao mesmo tempo de propriedade”.

No estado do Piauí, em pesquisas feitas por Falci sobre demografia escrava no século XIX (Falci, 1993: 90), os nomes mais comuns entre os escravos eram Antônio e Francisco; entre os escravos livres predominava Raimundo. Quanto a escravos com sobrenome nos assentos de casamentos de escravos em Picos não foram encontrados sobrenomes nos núbentes e nos inventários de bens em Oeiras e em Campo Maior escravos também não possuíam sobrenomes.

Não se sabe, assim, na verdade, quando e porque os escravos passaram a ter sobrenomes. Muitos depois de libertos incorporavam os sobrenomes de seus antigos senhores, outros escolhiam sobrenomes por sua conta. No caso de Agostinho Ribeiro da Paixão no quilombo Mimbó, seu nome e sobrenome tiveram ligação simbólica com elementos da natureza e católicos.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1994) os grupos tribais reconhecem que seus relacionamentos com o mundo natural próximo, como o rio ao fundo da aldeia, distante, como os fundos de uma floresta até onde se vai raramente, ou imaginado, como o que deve existir “do outro lado do oceano”, estão baseados em princípios sociais. Eles decorrem sempre de uma capacidade criativa de pensar a natureza como símbolo, e o sentido do simbólico como algo essencialmente social. Para o índio a natureza é parte de si mesmo, da sua cultura. O negro na África também sempre teve ligação com a natureza e como os povos indígenas sempre a respeitou como mãe. Os elementos da natureza, como a terra, as florestas, as águas, o fogo, o ar, para muitos povos africanos (como os iorubas, bantos, etc.) eram representações de divindades.

Os primeiros grupos humanos, as primeiras sociedades do Crescente Fértil, os reinos africanos originaram-se nas proximidades das águas doces, dos lagos e rios. Pierre Verger (1981) descrevendo sobre Oxum, a divindade do rio do mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu, destaca o respeito e ligação dos reis e do povo com as águas (a mãe da vida). No Brasil, negros escravizados trouxeram o culto às grandes mães das águas (orixás femininos: Nanã, Iemanjá, Oxum, Obá), reverenciadas nos rios e mares. Dessa forma, não é estranho os pais de Agostinho ligarem seu nome ao rio (Ribeiro) nas margens do qual ele nasceu; talvez como sinal de respeito e pedido de proteção para seu filho às águas (senhoras da vida). Entre os bantos era comum dar o

nome a uma criança de acordo com o local onde nascia. E, também a origem do nome de Agostinho tem ligação com a religiosidade católica através da “Paixão” e proteção de Jesus Cristo (sexta-feira da Paixão, o dia em que ele nasceu). Assim, observamos que Agostinho Ribeiro da Paixão e sua linhagem tem uma ”origem e descendência mítica” ligadas às águas doces, pois seu nascimento, vida e estruturação de sua família foram e são às margens de rios e riachos (rio Canindé e riacho Mimbó).

Os “Rabelo” da Paixão foram os responsáveis pelas lutas e transformações na sociedade mimboense. Quando vivia no Mimbó de Baixo, no vale do rio Canindé, Augusto Rabelo da Paixão fundou o terreiro com o culto aos encantados (Encantaria de Barba Soeira), introduzindo assim, uma religião de matriz africana no quilombo. Na década de 1980, seu Augusto iniciou a luta pela titulação de posse das terras do quilombo. Conheceu o professor Cineas Santos⁴ que muito lhe ajudou nesse período. Em 1986, seu Augusto fundou a Associação Comunitária do Mimbó, da qual foi presidente por várias gestões. Sua irmã, Idelzuita Rabelo da Paixão fez seus estudos básicos em Amarante, tornando-se a primeira professora do quilombo. Lutou durante anos junto a prefeitura de Amarante (sendo muitas vezes discriminada e expulsa do gabinete da prefeita) pela construção de uma escola no Mimbó, o que aconteceu nos anos de 1980. Na mesma década, seu Augusto conheceu Ruimar Batista⁵ liderança do Movimento Negro de Teresina, que o levou a participar das Reuniões das Comunidades Negras Rurais Quilombolas pelo Brasil afora.

Assim, podemos destacar a liderança dos “Rabelo” da Paixão no quilombo Mimbó sob vários aspectos, principalmente no religioso e político.

⁴ Nascido em Caracol, Piauí, Cineas Santos é um dos mais competentes cronistas da literatura piauiense e brasileira contemporânea. É professor de Língua Portuguesa e de Literatura Brasileira.

⁵ Engenheiro agrimensor, escritor e poeta teresinense, membro fundador e coordenador do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nego em Teresina.

Os mimboenses vivem da agricultura (muitas de suas roças localizam-se no Mimbó de Baixo), muitos idosos recebem aposentadorias como trabalhadores rurais, muitos são beneficiados pelo Programa Bolsa Família do Governo Federal. Existem no quilombo agricultores, pescadores, pedreiros, artesãos, costureiras, etc.

Organizam-se politicamente em Associação Comunitária do Mimbó, através da qual conseguiram a titulação de posse da terra em 2006. Existe no Mimbó, além da capela e do terreiro, um posto de saúde “Martinho José de Carvalho” que funciona precariamente, uma escola com os quatro primeiros anos da educação básica e com a 5ª série do ensino fundamental, uma casa para processamento da mandioca (Casa de farinhada), um clube de lazer e diversão (Clube Beleza Negra) e uma estação digital (Zumbi dos Palmares) recentemente construída pelo convênio com um banco. Como também luz elétrica, água canalizada e um telefone comunitário (um orelhão).

Capítulo 3

A religiosidade no quilombo Mimbó

Numa definição geral religiosidade é uma palavra que vem do latim religiositate. É a qualidade de religioso; disposição ou tendência para a religião ou as coisas sagradas (Ferreira, 1999: 594). No Mimbó a religiosidade engloba o catolicismo popular com a devoção a Nossa Senhora da Saúde e a Encantaria religião afro-brasileira dos encantados. Devoção é o ato de alguém (ou um determinado grupo) dedicar-se ou consagrar-se a um santo uma santa ou a uma entidade.

3.1 O negro e o catolicismo

O negro escravizado no Brasil desde o começo teve contato com o catolicismo. Religião dos cristãos que reconhecem o Papa como autoridade máxima, que se confirma e expande por meio dos sacramentos, que venera a Virgem Maria e os santos, que aceita os dogmas como verdades incontestáveis e fundamentais, e que tem como ato litúrgico mais importante a missa (Ferreira, 1999: 430). Ao ser embarcado nos portos africanos do tráfico negreiro, recebia de um padre o batismo e um nome cristão. A obrigação de todos aceitarem a religião católica espontaneamente ou pela coerção, explica porque no Brasil colonial era em massa o batismo de índios e africanos. Através do batismo se dava a inserção dos africanos à escravidão, ao sistema de trabalho imposto pelos colonizadores. O batismo era realizado, muitas vezes, antes do embarque nos navios negreiros (os tumbeiros, como também ficaram conhecidos). Os negros de Angola, por exemplo, eram marcados à ferro com o selo real e, mais tarde, levavam uma argola pendurada no pescoço, ambas as formas funcionando como certificado de batismo (1978). Os africanos de outras procedências, se não eram batizados logo após o desembarque, deveriam ser batizados no prazo máximo de um ano.

Ao ser introduzido no trabalho escravo nos canaviais, engenhos, fazendas, minas, zonas urbanas, etc., os negros logo tinham contato com o culto a vários santos católicos. O catolicismo imposto aos negros foi uma forma da Igreja católica aumentar o seu “rebanho de ovelhas”, mas os escravos não podiam entrar nas igrejas.

Bastide descreve (1971) que todas as religiões africanas estavam ligadas às famílias, às linhagens ou aos clãs. Nelas, o culto aos ancestrais assume um lugar preponderante. A penetração do catolicismo foi mais forte entre os negros bantos (oriundos de Angola, Congo e Moçambique) devido ao culto de ancestrais e mortos, rompido facilmente com a perda da linhagem. Para os bantos, nenhuma vida era concebida, sem a concessão dos ancestrais, não sendo obra dos pais, nem decisão do acaso. Os ancestrais servem como intermediários entre os homens e as divindades supremas. Essas crenças eram similares às católicas no tocante aos desígnios de Deus com relação à vida das pessoas e à idéia da intercessão dos santos.

No Piauí, como nas demais Províncias do Brasil Colônia, as vilas, freguesias e cidades sempre começaram em torno de uma capela, tendo um santo (ou uma santa) padroeiro ou patrono.

Os relatos dos negros do quilombo Mimbó, apontam desde o início de sua história para locais com forte presença de santas protetoras. A cidade de Oeiras, primeira capital do Piauí (de onde os negros escravizados fugiram e depois formaram o Mimbó) surgiu em torno de uma capela dedicada à Nossa Senhora da Vitória, padroeira local. Depois, com o crescimento da cidade, mais duas igrejas surgiram em homenagem à Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário, que ao lado da padroeira de Oeiras (Nossa Senhora da Vitória) dividiram a proteção da região.

Provavelmente Martinho José de Carvalho, Agostinho Ribeiro da Paixão e Rosária Maria da Conceição, vieram de fazendas da região de Oeiras onde era predominante o culto a Nossa Senhora da Conceição, pois é um nome constante nas mulheres formadoras da árvore genealógica do Mimbó (Rosária Maria da Conceição, Antônia Maria da Conceição e Rita da Conceição).

Nossa Senhora da Conceição é a grande rainha e protetora de Portugal e seu culto foi trazido por portugueses para o Brasil desde os primeiros tempos da colonização. Deve-se ao rei D. João IV o fato de Nossa Senhora da Conceição ter sido proclamada Padroeira de Portugal (Devocionário, 2003), por proposta sua, durante as Cortes reunidas em Lisboa desde 28 de dezembro de 1645 até 16 de Março de 1646, afirmando o soberano «que a Virgem Maria foi concebida sem pecado original» e

comprometendo-se a doar em seu nome, em nome de seu filho e dos seus sucessores à Santa Casa da Conceição, em Vila Viçosa, «cinquenta cruzados de ouro em cada ano», como sinal de tributo e vassalagem, a dar continuidade à devoção de D. Afonso Henriques, que tomara a Senhora por advogada pessoal e de seus sucessores. O ato da proclamação de Nossa Senhora da Conceição como Padroeira de Portugal, efetuado com a maior solenidade pelo monarca a 25 de março desse ano (1646), alargou-se a todo o país, com o povo, à noite, a entoar cânticos de júbilo pelas ruas, para celebrar a Conceição imaculada da Virgem, ou, mais precisamente, a Maternidade Divina de Maria. Assim se tornou Nossa Senhora a verdadeira Soberana de Portugal, não voltando por isso, desde aí, nenhum dos reis portugueses a ostentar a coroa, direito que passou a pertencer apenas à Excelsa Rainha, Mãe de Deus. Em 1648 D. João IV manda cunhar moedas de ouro e de prata, tendo numa das faces a imagem da Imaculada Conceição com a legenda *Tutelarís Regni* – Padroeira do Reino. Em 1654 ordena que sejam postas em todas as portas e entradas das cidades, vilas e lugares do reino pedras lavradas com uma inscrição alusiva à Imaculada Conceição (lápides essas ainda hoje existentes em certos locais). Outros reis seus sucessores continuaram a tradição deste culto de homenagem a Nossa Senhora, caso de D. João V, em 1717, que recomenda a todas as igrejas a celebração anual com pompa e solenidade da Festa da Imaculada Conceição, enquanto D. João VI emite um decreto criando a Ordem Militar de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa e a Cabeça da Ordem (lugar principal) na Sua Real Capela.

3.2 Aspectos do catolicismo

O catolicismo foi a religião trazida pelos portugueses e aqui implantada desde o início da história do Brasil. Em seu estudo sobre o catolicismo em São Paulo, Faustino (1991) relata que no Brasil Imperial todos, ou quase todos, se declaravam católicos. Mas essa unanimidade de aparência não impedia que houvesse as mais variadas interpretações sobre em que realmente consistia esse catolicismo, na doutrina e na vivência. O catolicismo pode ser visto sob três linhas diferentes: a primeira e mais antiga, que costuma ser chamada de “catolicismo tradicional”, e duas outras que são resultados de diferentes tentativas de reformar a primeira, que se convencionou chamar de “catolicismo iluminista” e “catolicismo ultramontano”. Paralelamente a essas manifestações intelectuais, iremos encontrar também o “catolicismo popular”, que não se confunde inteiramente com nenhuma delas.

O **catolicismo tradicional** foi aquele que primeiro se implantou no Brasil, trazido com a colonização portuguesa e apresentava como aspectos principais o caráter leigo, social e familiar. Leigo porque a direção e organização das associações religiosas mais importantes estavam nas mãos dos leigos. Social e familiar porque havia uma estreita interpenetração da religião com a vida social e familiar. A religião era o núcleo de convivência da sociedade. Festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social. O sagrado e o profano andavam unidos e juntos. As procissões e festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina da vida diária, sendo muitas vezes uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e se divertir.

O **catolicismo iluminista** foi a primeira forma de entender e viver a religião que predominou entre o clero e a elite letrada de Portugal e do Brasil desde o final do século XVIII até meados do século XIX. Sua característica foi pensar o ecletismo, ou seja, a necessidade e o esforço de conciliar o pensamento filosófico da ilustração com as crenças tradicionais do catolicismo. Seria a solução encontrada pela intelectualidade, quando se defrontava com o imperativo de, por um lado, promover o progresso material pelo “novo saber da natureza” e de atualizar o pensamento filosófico e científico no sentido de inseri-lo na modernidade, e por outro lado, de corresponder a uma aspiração não menos viva, de atender a um sentimento religioso, alimentado desde o berço.

O **catolicismo ultramontano** (termo vindo da França, que significava aquele católico que, em oposição ao iluminismo, era fiel à autoridade do Papa, que estava

“além dos montes”, dos Alpes). Era o símbolo da fidelidade absoluta e irrestrita à doutrina católica tal como era ensinada por Roma, sem nenhuma concessão às “luzes do século”. O católico ultramontano interpretava toda a história da humanidade como sendo uma luta, uma guerra permanente entre o bem e o mal.

O **catolicismo popular** pode ser entendido como a forma de viver a religião da imensa maioria do povo que se afirma católico. Essa forma peculiar de prática religiosa não se confundiu com os catolicismos tradicional, “iluminista” ou ultramontano, embora tenha convivido com todos eles. O catolicismo popular visto por André Silva (2003) como a autoprodução dos não-especialistas religiosos, ou seja, todos os leigos que não se afinam com a cultura clericalizada do catolicismo, o povo que muitas vezes a reinterpretou de acordo com sua realidade, foi uma das primeiras religiões do Mimbó. Para Bastide (1989), no Brasil desde o período colonial encontramos dois catolicismos diferentes e muitas vezes em oposição: o catolicismo doméstico dos primeiros colonos, dos chefes de família, e o catolicismo mais romano, mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas. Neste sentido, Queiroz (1973: 195) complementa afirmando que pelo menos dois tipos de catolicismo sempre coexistiram no país: o catolicismo oficial e um catolicismo popular. Ressaltando que a maioria dos católicos brasileiros tem como centro de sua vida religiosa o culto dos santos, e isso tanto os que seguem o catolicismo oficial quanto os outros.

No Mimbó apesar de existir o culto a Nossa Senhora da Saúde, predomina o catolicismo popular; pois dificilmente um padre da igreja católica participa dos festejos ou visita o quilombo. Assim, os quilombolas estruturaram seu catolicismo popular com características próprias. As crianças são batizadas na igreja de São Gonçalo em Amarante e muitos mimboenses se casam na mesma paróquia. Preservando assim, os ritos cristãos (batismo, casamentos, etc.).

3.3 A busca pela cura de doenças no quilombo Mimbó

O quilombo Mimbó surgiu de negros fugidos da escravidão. De acordo com entrevista realizada em 23/01/2007 com dona Raimundinha Rocha,

os negros sofria muito nos tempo velho, com as doenças no Mimbó de Baixo, no grotão do rio Canindé onde vivia escondido, pro mode ter medo de subir a chapada ou precurar recurso em Amarante e serem pegos. O jeito era curar as doenças com beberage, garrafada, chá de folha e casca de árvore e com as rezas das benzedeiiras. Muita gente morria à míngua, muitas mulheres morria de parto; só Deus ajudava os negros do Mimbó naquele tempo...

Esse relato mostra o medo dos quilombolas de serem descobertos nas margens do riacho onde começaram uma nova vida e também a busca pela cura de vários problemas relativos à saúde, geralmente resolvidos através da medicina popular.

De acordo com Phillips e Gentry (1993), citados por Eldelita Franco (2006), o uso popular de plantas medicinais é uma arte que acompanha o ser humano desde os primórdios da civilização, sendo fundamentada no acúmulo de informações repassadas oralmente através de sucessivas gerações. Ao longo dos séculos, os produtos de origem vegetal constituíram a base para tratamento de diferentes doenças no mundo.

Em seu estudo sobre “Uso e diversidade de plantas medicinais no quilombo Olho D’água dos Pires, no município de Esperantina, Piauí”, Eldelita Franco (2006) constatou que a flora medicinal constitui um arsenal terapêutico de enorme importância, pois desde várias décadas as plantas vêm sendo utilizadas como fontes medicamentosas empregadas em preparações tradicionais de cura na comunidade através de chás, tinturas, garrafadas, sucos, xaropes, unguentos, etc. O que também ocorre no Mimbó até hoje.

No quilombo Mimbó existe o Posto de Saúde Martinho José de Carvalho que funciona precariamente, tendo como funcionária um membro da comunidade sem muitos recursos para atender os quilombolas. Em Amarante existe um hospital, mas também sem muitos recursos. Em casos de várias doenças e acidentes como fraturas ósseas os mimboenses relatam que é melhor ir a Teresina que tem melhor estrutura para

socorrer os doentes. Assim, é habitual a maioria dos mimboenses buscar informações com os membros mais velhos sobre o uso das plantas com fins terapêuticos, principalmente as senhoras idosas, as matriarcas negras.

Nesse sentido é ainda Franco (2006) que enfoca o papel das mulheres da comunidade de Olho D'água dos Pires com forte tendência e conhecimento para o uso de preparos para cura das “inflamações de mulher” – relacionadas ao aparelho genito-urinário (10,4%). O mesmo foi observado por Jeane Abreu (2000) no quilombo Mimbó, onde grande parte dos medicamentos de origem vegetal são indicados para tratamentos de problemas do aparelho reprodutor feminino, distúrbios intestinais e inflamações de modo geral.

Lista das espécies com aplicações terapêuticas utilizadas no Quilombo Mimbó, com seus nomes vulgares, indicação de uso (IU), parte utilizada (PU) e forma de preparo, de acordo com Franco (2006).

Família/Espécie/Nome vulgar	IU	PU	FP
Acanthaceae			
Allum ascalonicum L. (Cebola branca) chá	gripe	bulbo	lambedor,
Anacardium occidentale L. (Cajuí)	gripe derrame dor de barriga	folha, caule (casca) semente	banho chá
Aracaceae			
Altea speciosa Mart. (Babaçu)	diarréia, fermentos	semente	chá
Bignoniaceae			
Tabebuia Impetiginosa Standl (Pau-d'arco roxo) garrafada	anemia	caule (casca)	chá,
Caparaceae			
Cleome spinosa L. (Mussambê) garrafada	gripe, tosse, Garganta inflamada	raiz, folha	chá,
Caryocaceae			
Caryocar coriaceum Wittm (Pequi) lambedor	gripe		azeite
Combretaceae			
Combretum leprosum Mart. (Mufumbo)	anti-hemorrágico	caule (casca)	chá

dor de barriga

Convolvulaceae

Operculina macrocarpa (L.) (Batata-de-purga) laxante raiz (goma)
suco

depurativo

Chenopodiaceae

Chenopodium ambrosioides L. (Mastruz) gripe folha
lambedor

Cucurbitaceae

Momordica charantia L. mata piolho folha uso
tópico
(Melão-de-são-caetano) coceira

Euphorbiaceae

Crótton campestris A. St. Hll. (Velame) dores, gripe, folha, caule
chá

prisão de ventre (casca)

Phyllanthus niruri Müll. Arg. Inflamação no fígado, folha chá,
lambedor gripe
(Quebra-pedra)

Lamiaceae

Ocimum americanum L. (Manjeriço) gripe folha
inalação

O. gratissimum L. (Favaca) gripe folha banho

Leguminosae

Caesalpinioideae

Caesalpinia ferrea Mart ex Tul. (Jucá) dor na coluna, fava, caule chá
dor nos rins, inflamação (entre cascas)

Malvaceae

Gossypium herbaceum L. (Algodão) asma, gripe, inflamação folha, maçã chá,
lambedor

Malva sylvestris (Malva-do-reino) gripe, rouquidão folha
lambedor

Poaceae

Cymbopogon citratus (DC.) Stapf. Calmante, hipertensão folha chá
chá (Capim-de-cheiro ou Santo)

Rutaceae

Citrus aurantium L. (Laranja) febre, gripe, prisão folha
chá
de ventre

Citrus limonum Risso (Limão) suco, chá	gripe, hipertensão	folha, fruto
Scrophulariaceae		
Scoparia dulcia L. (Vassourinha) chá	inflamação, gripe	raiz
Solanaceae		
Solanum paniculatum L. maceração (Jurubeba)	ferimento	caule (casca)
Turneraceae		
Turnera ulmifolia L. (Xanana) maceração	ferimento	flor
Verbenaceae		
Holocalyx balaneae Michell (Alecrim) banho, chá	gripe, dor de cabeça	folha
Lippia alba (Mill.) N. E. Br. chá (Erva-cidreira)	rouquidão gripe	folha

Este quadro enfoca as plantas que os mimboenses utilizam para compor seus remédios que há muito tempo servem para curar várias doenças. As senhoras mais idosas e as mães de família são as responsáveis pela execução ou feitura dos remédios, que são definidos como chás, lambedores (feitos com folhas de limão, malva, cebola, cozidos com água e açúcar até formar um líquido pastoso) para curar gripe; garrafadas (feitas com cascas de árvores, sementes, folhas, depois cozidos e colocados numa garrafa) para curar várias doenças como “desmantelo de mulher” ou inflamação dos ovários e útero; emplastos ou compressa (feitos com folhas de determinadas plantas, amassadas e depois colocadas na testa ou peito do doente para curar febre, bronquite).

3.4 Mãe de Deus da Saúde, o culto mariano do Mimbó: origem e tradição

À vossa proteção recorremos, ó Santa Mãe de Deus, consoladora dos aflitos e saúde dos enfermos. Não desprezeis nossa súplica em nossas necessidades, mas livrai-nos sempre de todos os perigos, ó Virgem Gloriosa e Bendita, Senhora nossa, Medianeira nossa, Advogada nossa. Com o vosso Filho reconciliai-nos, a vosso Filho recomendai-nos, a vosso Filho apresentai-nos. Nossa Senhora da Saúde, rogai por nós.

(Oração a Nossa Senhora da Saúde)

No começo do século XX, ou na “era de 8” (1908), como relatam os mais velhos no Mimbó; quando a população do quilombo residia no vale do rio Canindé, às margens do riacho Mimbó, local conhecido como Mimbó de Baixo, uma das matriarcas negras, Antônia Maria da Conceição, foi numa romaria a pé, a Juazeiro do Norte, Ceará. Lá, ela conversou com o padre Cícero Romão Batista⁶, o santo popular do Nordeste, e pediu-lhe uma benção para trazer cura de doenças e saúde ao povo do Mimbó. O padre

⁶ **Cícero Romão Batista** nasceu na cidade de Crato no estado do Ceará em 24 de março de 1844. Seus pais foram Joaquim Romão Batista e Joaquina Vivência Romana. Aos doze anos fez voto de castidade influenciado pela leitura da vida de São Francisco de Sales, estudou no Colégio do padre Inácio de Sousa Rolim, na cidade de Cajazeiras na Paraíba. Com a morte de seu pai, em 1862, Cícero interrompeu os estudos e voltou a viver ao lado da mãe e das irmãs. Em 1865, com a ajuda do padrinho coronel Antônio Luís Alves Pequeno, ingressou no Seminário da Prinha em Fortaleza, Ceará. Foi ordenado padre em 30 de novembro de 1870 e retornou ao Crato onde ensinou latim no Colégio Padre Ibiapina. No natal de 1871, visitou pela primeira vez o povoado de Juazeiro, Ceará, onde celebrou a missa do galo. O padre Cícero, aos vinte e oito anos de idade, estatura baixa, pele clara, cabelos louros, olhos azuis penetrantes e voz marcante, impressionou os habitantes do lugar. E a recíproca foi verdadeira. Meses depois, em 11 de abril de 1872, mudou-se com sua família para morar definitivamente em Juazeiro. Uma vez instalado no povoado formado por um pequeno aglomerado de casas de taipa e uma capelinha erigida pelo primeiro capelão padre Pedro Ribeiro de Carvalho, em honra a Nossa Senhora das Dores, padroeira de Juazeiro, o padre Cícero tratou de melhorar o aspecto da capelinha, adquirindo várias imagens com as esmolas dadas pelos fiéis. Depois desenvolveu intenso trabalho pastoral com pregação, conselhos e visitas domiciliares, como nunca se tinha visto na região. Dessa maneira, rapidamente ganhou a simpatia dos habitantes, passando a exercer grande liderança na comunidade. O povoado de Juazeiro cresceu atraindo gente da vizinhança curiosa por conhecer o novo capelão. No seu trabalho pastoral, padre Cícero recebeu ajuda de mulheres solteiras e viúvas, organizando uma irmandade leiga, formada por beatas. Padre Cícero é considerado o grande benfeitor de Juazeiro e figura mais importante de sua história. Morreu em 20 de julho de 1934. Devido ao seu carisma, obteve grande prestígio e influência sobre a vida social política e religiosa do Ceará e da Região Nordeste do Brasil. É considerado “santo” pelo povo. Na devoção popular é conhecido como Padre Cícero ou Padim Ciço.

Cícero lhe deu uma imagem de Nossa Senhora da Saúde, recomendando o culto e festejo da santa no período de 7 a 15 do mês de agosto de todo ano, com rezas, novena e procissão. É interessante destacar a preocupação desta matriarca negra com a saúde de seu povo, de sua peregrinação a pé a um santuário distante. E na hora em que encontra um padre também devotado a seu povo, considerado “um santo”, não pede nada para si, mas pede uma benção que traga saúde para seu povo. São as mulheres que cuidam de seus filhos, de sua família. Nas doenças são as primeiras a serem acionadas para cuidar dos enfermos. Pois o cuidado com a doença é uma prerrogativa feminina, as mulheres nesses casos podem ser vistas como “as donas do doente”, porque são elas, que além de carregar a obrigação de dar conta da casa e de todos no ambiente doméstico, são as pessoas que cuidam dos enfermos, dos doentes e decidem por eles no momento aflitivo.

Voltando ao Mimbó, dona Antônia instalou a imagem da “Mãe de Deus da Saúde”, como é carinhosamente chamada Nossa Senhora da Saúde pelos mimboenses, em sua casa. Durante vários anos a santa teve um culto domiciliar e no mês de agosto todo o quilombo fazia a devoção e os festejos para homenageá-la. Em 1981, quando os mimboenses já estavam instalados na Chapada do Mimbó, foi construída uma capela de taipa coberta com palha de coco babaçu (*Altaea speciosa*) para a santa e em 1987 esta capela foi substituída por uma de tijolo coberta com telha (alvenaria) que se tornou definitiva, como a capelinha da Mãe de Deus da Saúde do Mimbó.

A devoção a Nossa Senhora da Saúde teve início em Portugal (Devocionário, 2004), na época da “grande peste”, em meados do século XVI. No verão de 1569, o contágio chegou ao máximo e todos os esforços foram feitos pelo rei Dom Sebastião, que chegou a pedir médicos à Espanha, a fim de debelar o mal. O povo então, ao ver que os recursos humanos falhavam, recorreu à Mãe de Deus organizando procissões de penitência em honra a Nossa Senhora.

Em 1570, tendo diminuído o número de mortes, foi realizada uma festiva procissão a Nossa Senhora pelos benefícios recebidos. Levada em rico andor, a bela imagem da Virgem Maria recebeu o título de **Nossa Senhora da Saúde**.

De Portugal, essa invocação veio para o Brasil, sendo as primeiras imagens trazidas de lá para Salvador, Rio de Janeiro, Minas Gerais e posteriormente para São Paulo e outros estados do Brasil.

3.5 O festejo de Nossa Senhora da Saúde no Mimbó

É através do festejo anual que os mimboenses homenageiam, honram e agradecem à Nossa Senhora da Saúde. O festejo quebra a rotina dos quilombolas, que vivem do trabalho na roça. Brandão (1974) descreve que a rotina distribui a quase totalidade dos momentos de uma comunidade, por conservar a ordem de relações sociais segundo os esquemas sistêmicos de produção atual de seus bens e serviços. O modo de expressão da rotina é o cotidiano, dentro do qual as pessoas agem e se relacionam segundo os padrões reconhecidos por elas próprias como “normais”, no modo de vida da sociedade.

O festejo de Nossa Senhora da Saúde no Mimbó acontece anualmente (no mês de agosto) em uma faixa de cotidiano que ele altera como um acontecimento periódico (mas quase nunca rotineiro), ou eventual. As alterações do cotidiano pelo festejo estão circunscritos aos modos como são reorganizadas relações sociais; como são recuperados certos comportamentos de festa (normalmente rituais) e como são produzidos em condições sociais excepcionais, novos conhecimentos dos quilombolas. Os efeitos do festejo são mais dirigidos à reprodução da sociedade que à produção de seus bens de consumo.

O culto a Nossa Senhora da Saúde no Mimbó, é feito pelas mulheres mais velhas, as matriarcas negras. A ausência de padres nesse processo levou os mimboenses a criar seus próprios “especialistas” na organização e condução do culto a santa e em outros acontecimentos como rezadeiras nos velórios, “tiradoras” do terço, “cantadoras” das rezas no decorrer da procissão, etc. É uma devoção mariana de leigos, pois dificilmente padres visitam o Mimbó em agosto, quando acontecem os festejos. A ausência de padres no quilombo fez com que os mimboenses criassem seus próprios intermediários entre Deus e o mundo, como as puxadoras de rezas nos festejos e cerimônias como na Semana santa, nas sentinelas dos mortos, etc. Como acontece nos grandes festejos, apesar de o momento central acontecer num único dia, no caso dia 15 de agosto, ele começa bem antes, não apenas no espírito dos participantes, mas também nos preparativos e escolhas que devem ser feitos. No mês de julho seu Salvador e seu Luís pedem “esmolas” aos mimboenses e também vão a Amarante pedir “esmolas” aos comerciantes e demais amarantinos para a organização dos festejos. Conseguem troféus, chapéus (que transformam-se nos prêmios para a corrida de cavalos e para o jogo de

futebol), pequenas quantias em dinheiro que ajudam na compra de velas, flores, etc. No período que antecede a festa, os momentos centrais são o terço, os cânticos e as ladainhas em homenagem à santa nas noites de 7 a 15 de agosto, com a presença dos quilombolas na capela. O festejo de Nossa Senhora da Saúde é uma tradição no Mimbó. É tradicional para os mimboenses, porque é muito antigo (desde o início do século XX).

No dia 15 de agosto acontece a grande festa em homenagem à santa. São as matriarcas negras e os homens mais velhos que organizam o culto e os festejos de Nossa Senhora da Saúde. A população local e os visitantes participam rezando, dando esmolas para a santa, tudo feito com muita seriedade e respeito. No dia 15 de agosto acontece a grande festa em homenagem à Mãe de Deus da Saúde. No começo da tarde acontece a corrida de cavalos (com a participação de cavaleiros locais, de povoados vizinhos e até do Maranhão) e a partida de futebol entre o time do Mimbó e outro time visitante, à noite acontecem apresentações de danças com a música reggae, (de crianças e adolescentes do Mimbó) e às vezes, tem festa no Clube Beleza Negra no quilombo. O festejo pode ser visto tendo uma parte religiosa e uma parte profana. O evento da parte considerada profana começa depois do meio dia com a largada dos cavaleiros e a premiação dos três primeiros colocados, evento que movimenta a população mimboense e os convidados; o jogo de futebol e as festas à noite. A corrida de cavalos é uma tradição no festejo de Nossa Senhora da Saúde, tem muito a ver com a vaquejada dos vaqueiros das fazendas de gado do Piauí. É uma forma de homenagear a santa mas também de destacar a coragem e bravura dos homens da região. A corrida de cavalos no Mimbó também pode nos reportar às Cavalhadas de Goiás, considerada um espetáculo específico da festa do Divino Espírito Santo, com combates e disputas entre doze cavaleiros cristãos e doze mouros. Para Brandão (1973) as Cavalhadas são um evento a mais na série de eventos da festa do Divino.

No final da tarde acontece a procissão (uma das partes sagradas do festejo), onde a imagem da Mãe de Deus da Saúde sai da capela e percorre todo o quilombo, trajeto em que as portas, janelas e portões são abertos para receber a benção de Nossa Senhora da Saúde. A santa é conduzida no seu andor pelas matriarcas, no meio do quilombo é entregue aos homens (revelando a participação e importância de homens e mulheres nesta devoção mariana) que a conduzem de volta para a capela sob palmas, rezas e cantos, numa emoção e alegria intensa, onde muitos choram. Observamos assim que, através da procissão, o sagrado percorre todo o quilombo Mimbó, em busca da humanidade, invertendo os termos de uma relação onde o que se dá é sempre o

contrário. Carregada num andor, no momento de sua passagem a santa irmana os fiéis à sua volta. Nas procissões, como notou Da Matta (1985), todos se irmanam com a santa e , por meio dessa relação (que assume a forma de ligação típica de proteção e mediação) ficam ligados a todos os demais fiéis, que também seguem e vêem a santa. A intenção é, portanto, ligar-se a santa.

Nesta caminhada que é física e social, as ruas do quilombo se transformam e ficam diluídas as fronteiras entre elas e as casas, tornando-se a procissão uma mediação sagrada entre a vida pública e particular. Entre o mundo “interno” e o mundo “externo”, entre o “aqui” e o “além”. Tanto é assim que à passagem da procissão, portas e janelas permanecem abertas, para que a santa possa ver a casa, do mesmo modo que todos os que acompanham a procissão, estabelecendo assim, não apenas a unidade e igualdade social como ainda uma homogeneidade espacial, todo o mundo sacralizando-se a partir da passagem da procissão, porque o sagrado está acima dos homens e com eles.

Depois dos festejos de agosto a capela é fechada. Mas, constantemente os mimboenses vão à capela rezar para a Mãe de Deus da Saúde, lhes trazer a cura de doenças e enfermidades (principalmente as mulheres mais velhas que sempre rezam pelos filhos e parentes pedindo saúde). No período da Semana santa a capela é aberta para as devoções e rezas da Paixão de Cristo. A santa é realmente tratada como uma mãe, a qual pode-se recorrer constantemente pedindo-lhe bênçãos.

O primeiro culto a santo de Amarante é o de São Gonçalo, padroeiro da cidade. O culto a Nossa Senhora da Saúde no Mimbó se tornou a segundo no município em razão das inúmeras curas de várias doenças alcançadas por habitantes do quilombo Mimbó e de várias outras pessoas da região (e de outros locais distantes) que participam dos festejos dessa santa, são informados de suas graças e a ela recorrem fazendo promessas para conseguir a cura de doenças e enfermidades.

A crença em Nossa Senhora da Saúde é reconhecida como um dos principais focos das formas de religiosidade do quilombo Mimbó. Os motivos apresentados nos discursos das pessoas que fazem o festejo, remetem a uma firme crença em Nossa Senhora da Saúde, reconhecida no quilombo e nas regiões vizinhas. As pessoas entrevistadas disseram que “sempre tiveram e têm essa fé em Nossa Senhora da Saúde”. É por isso que o festejo surgiu de uma devoção, um culto domiciliar no Mimbó de Baixo e se repete todos os anos. A crença na Mãe de Deus da Saúde explica o festejo. Ele é compreendido como um modo próprio do Mimbó expressar sua crença,

promovendo uma situação de muitos rituais de louvor e homenagem a Nossa Senhora da Saúde.

Outro aspecto interessante do culto à Mãe de Deus da Saúde no Mimbó é a organização da capela e a disposição das imagens religiosas. No altar estão o quadro com a pintura de Nossa Senhora da Saúde doado pelo padre Cícero Romão Batista e as imagens de Nossa Senhora Aparecida e do padre acima citado, e várias imagens de Nossa Senhora doadas à padroeira local como prova de graças alcançadas. E na parede ao fundo do altar estão os retratos do papa João Paulo II e de alguns ancestrais do Mimbó já falecidos, como o de seu Laurentino que recolhia esmolas para organizar os festejos de Nossa Senhora da Saúde no Mimbó de Baixo e dona Raimunda Doca que era zeladora da santa e “condutora” das rezas e cânticos dos festejos no passado, revelando assim, um legado de devoção dos dois à santa. Isso nos faz lembrar também, de antigas heranças religiosas dos povos bantos que cultuavam os antepassados. É interessante observar que, num espaço sagrado do quilombo dedicado a uma santa católica, são cultuados, reverenciados e “igualados” lado a lado, santos e santas (canonizados pela Igreja católica, santos populares como o padre Cícero, e um papa também falecido: João Paulo II) e antepassados mimboenses que já faleceram mas em vida dedicaram-se ao culto da santa. Mostrando dessa forma, aspectos da antiga estrutura religiosa banta, ou seja, da ‘força vital’, onde Nzambi (Deus) emana sua força e graças para os seres através de uma ‘organização piramidal’ vindo pelas divindades, depois passando para os antigos patriarcas e matriarcas, para os mortos protetores (ancestrais protetores) e por fim vem para os descendentes que vivem na terra; força essa que em equilíbrio beneficia seres humanos, animais, vegetais, minerais. Pois, como destacou Max Weber (2000: 279), a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que as pessoas vivam bem e por muitos anos sobre a face da Terra”. E a saúde é a base para uma vida longa e feliz.

Capítulo 4

A Encantaria

Foi Luís Câmara Cascudo quem primeiro descreveu sobre essa religião, justamente no estado do Piauí. Segundo Câmara Cascudo (2001: 211) “Encanteria é uma espécie de pajelança no Piauí. Num salão amplo, há num canto o alô (oratório), pequena mesa com toalha branca, tendo as estampas de Santa Bárbara (a Virgem), Nossa Senhora do Monte Serrat e uma pombinha de metal, representando o Espírito Santo. Numa garrafa há um líquido de cheiro agradável, que serve para friccionar braços e cabeça dos indivíduos em transe. Há uma forquilha central (a guna), em cuja base fica uma laje com velas acesas. A sessão de encanteria dura mais de seis horas, das 19h50 às 24 horas”. Cantam em uníssono, diante do alô, a quadra:

Pede, pede, pecador
Pede de joelhos
Vem rezar este padre-nosso
Vem rezar pela Mãe de Deus

4.1 Origem do culto aos encantados no Mimbó

Desde a década de 1970 religiões afro-brasileiras (ou de matriz africana) existem e são praticadas no quilombo Mimbó. No final dos anos 60, dois irmãos mimboenses, Augusto e Anísio Rabelo da Paixão, começaram a incorporar entidades espirituais. Eles não queriam ter contato com aquelas manifestações, mas saíam pelas matas sem ter controle de suas ações, perdiam-se por vários dias na mata e eram resgatados pela população. Como esses fenômenos não paravam, foram aconselhados a desenvolver a “crôa”, a cabeça (ou a mediunidade, termo também usado pelos iniciados) num terreiro do Maranhão. Observa-se nesse processo a busca da cura de “doenças espirituais”, assim denominadas no Mimbó, ou seja, problemas relacionados à saúde resultantes da aproximação de entidades espirituais de muita força que para serem “recebidas” (na

possessão, no transe) a pessoa deve fazer a iniciação ou a feitura da crôa (a cabeça) num terreiro. Segundo Montero (1985: 154)) a “doença” é um fator primordial no processo de “conversão” religiosa, a “mediunidade não-desenvolvida” constitui o ‘diagnóstico’ mais freqüente para os males que chegam aos terreiros em busca de cura.

Terreiro é a denominação dada à casa de culto ou local onde são realizadas cerimônias religiosas afro-brasileiras. É uma expressão utilizada no tambor de mina, no candomblé, na umbanda, na encantaria, etc. Augusto e Anísio foram a um povoado conhecido por Nazaré do Bruno, na região da cidade de Caxias no Maranhão. Era o terreiro do Mestre Zé Bruno (José Bruno de Moraes), como era conhecido. Muito respeitado e famoso como chefe de terreiro e curador de muita força. De acordo com Francisco Sousa (1998), Mestre Zé Bruno contribuiu muito para o crescimento do Terecô e da Umbanda em Caxias. Quando nas décadas de 1930 e 1940 os chefes de terreiro eram discriminados e perseguidos pela polícia, Mestre Zé Bruno não era incomodado por morar na mata e também por ter adeptos e freqüentadores “famosos ou ricos” no Maranhão. Mestres são entidades espirituais que vivem na dimensão espiritual, de onde são invocados para ajudar os seres humanos que sofrem neste mundo. Os mestres são sacerdotes, feiticeiros vivos que conhecem os mistérios e segredos daqueles espíritos e são capazes de usar seu conhecimento mágico em benefício dos seres humanos. Assim, os mestres são vivos e mortos, e os que hoje vivem e fazem seu trabalho de culto aos mestres da dimensão espiritual, um dia também serão espíritos e como tais serão chamados nos cultos e cerimônias de auxílio mágico aos vivos. É comum o termo mestre ser utilizado para espíritos (mestre Basílio, mestre João) e chefes de terreiro no Maranhão (mestre Zé Bruno), como também em Teresina capital do Piauí e na região do Mimbó.

4.2 Encantaria de Barba Soeira no Mimbó

A nossa protetora
ela é Barba Soeira
A nossa protetora
ela é Barba Soeira
Ela é dona dessa guna
ela é mãe desse terreiro
Ela é dona dessa guna
ela é mãe desse terreiro

(Saudação a Barba Soeira)

Augusto e Anísio foram a Caxias onde fizeram a iniciação no terreiro do Mestre Zé Bruno. A “feitura da crôa”, ou seja, “cabeça”; segundo Augusto durou 21 dias; onde nos primeiros dias ele tomou banhos de descarga, de limpeza e de crôa (todos feitos com plantas da flora local) e defumadores, para abrir a mente, limpar os caminhos e as entidades espirituais “baixar na crôa” do “cavalo”, (ou seja, acontecer o transe, trabalhar), denominação dada ao iniciado que entra em transe. Segundo seu Anísio, Mestre Zé Bruno disse a ele e a Augusto que ambos eram da “**Linha de Barba Soeira**” entidade espiritual da Encantaria que é considerada rainha das entidades espirituais da Linha da Mata do Codó (uma das principais cidades do Maranhão, situada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru, a mais de 300km de São Luís, a capital maranhense). É também conhecida como Maria Bárbara ou Barba Soeira. É uma entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes com ela confundida, que se acredita ter sido a primeira ‘pajeira’ (curadeira). É também considerada uma “Iansã da mata”. Depois da iniciação os dois irmãos começaram a “baixar, baiar e trabalhar” (entrar em transe, incorporar, dançar e fazer trabalhos espirituais) com os espíritos da família de **Légua-Boji-Buá** (chefe da Linha da mata do Codó), como: Fernando de Légua, Oscar de Légua, Teresa de Légua, Maria Soledade, etc. Voltaram para o Mimbó e construíram um terreiro dedicado a Barba Soeira. O terreiro foi fundado no Mimbó de Baixo (no vale do rio Canindé, próximo do riacho Mimbó) no dia 2 de outubro de 1972 com uma grande festa com a presença de terreiros de povoados vizinhos, como: Veredinha, Saco, etc. Seu Augusto era o chefe e desenvolveu muitos médiuns. O nome do culto é “**tambor**” mas também era chamado de “Xangô”, que segundo seu Augusto era uma “mina”, ou seja, uma

cantiga que eles aprenderam no terreiro do Mestre Zé Bruno. O culto acontecia nas quartas-feiras ou no sábado. O terreiro era de taipa coberto com palha de coco babaçu, palmeira abundante na região. Na frente foi colocado um cruzeiro (guardião do terreiro) feito de Pau-d'arco rôxo (ipê rôxo), conhecido cientificamente como *Tabebula Impetiginosa* Standl. Dentro, no centro do terreiro, foi firmado uma **guna**, o “poste central” descrito por Bastide ou o “mastro sagrado” destacado por Eliade. Coluna feita de tronco de Aroeira (*Myracrodruon urundeuva* Allemão), que liga o mundo dos vivos ao mundo dos espíritos.

Roger Bastide foi o primeiro estudioso das religiões de matriz africana no Brasil a analisar a simbologia do poste central (conhecido como guna no terreiro do quilombo Mimbó e também nos terreiros de umbanda de Teresina, onde também predomina a Encantaria). Bastide (1961: 94) descrevendo a presença deste poste nos terreiros de candomblé da Bahia, destaca que o mesmo tem função ritual: “... era em torno dele que giravam as filhas de santo em suas rodas extáticas, era também a seus pés que nas cerimônias mortuárias ou axexê, se depositavam os pratos de oferenda... Este poste também foi encontrado em outras regiões da América, também atingidas pela civilização africana, como no Haiti e Trinidad. No Brasil mesmo, é encontrado ainda no Piauí, como um dos raros traços africanos conservados no interior de uma região que sofreu fortes influências ameríndias.

Mircea Eliade (1992: 42), analisando o simbolismo do Centro do Mundo como demarcador espacial das sociedades de “culturas tradicionais”, afirma que as cidades santas e os santuários encontram-se nos diversos centros do mundo. Nestas sociedades, também as habitações encontram-se o mais próximo possível do centro do mundo. A habitação nestas culturas sempre é santificada. E mesmo as sociedades modernas guardariam reminiscências desta mentalidade expressas nos sentimentos eufóricos que acompanham a instalação em novas residências. Mas antes das moradas, das cidades e dos templos, os homens conheceram o “lugar santo” provisório: um espaço provisoriamente consagrado e “cosmizado”, através de símbolos e rituais. O mastro sagrado levantado no centro da aldeia asseguraria a residência num espaço sagrado, numa realidade absoluta. O simbolismo do mastro sagrado teria sido transferido, em algumas culturas, para o interior da própria casa, sendo o pilar central da cabana, o veículo próprio através do qual a Terra liga-se ao Céu.

A guna é um elemento básico nos terreiros com culto aos encantados, nos terreiros de umbanda e nos terreiros de candomblé. É o centro da força do terreiro. É em

torno dela no terreiro do Mimbó que os iniciados encostam a cabeça todas as noites no processo da “feitura da crôa” ou iniciação, acendendo velas na sua base (pé da guna como é conhecida), para invocar e fortalecer seus guias. E, é em torno da guna que os iniciados dançam no início e durante o ritual no qual “descem” as entidades espirituais.

No antigo terreiro do Mimbó, no final do salão havia um altar com imagens de Santa Bárbara, caboclos e pretos-velhos, ao lado dois tambores feitos de tronco de Chapadeiro (árvore da flora local) considerada árvore de força e certa para este fim. Seu Augusto disse (numa conversa em 08/01/2007) que colocou a imagem de Santa Bárbara porque não encontrou a de sua guia e mãe, Bárbara/Barba Soeira, que segundo ele: é uma mulher morena, alta, que usa uma bela roupa vermelha, tem na cabeça uma coroa com crina de cavalo, traz na mão uma espada de prata e é muito guerreira. Essa descrição nos reporta a Iansã, divindade iorubana dos ventos, raios e tempestades. Na África a crina de cavalo era usada num chifre como cetro dos reis, a cor vermelha também faz parte da indumentária de Iansã ... O que confirma Barba Soeira como uma Iansã da mata. Todas essas descrições sobre a entidade Barba Soeira (que segundo seu Augusto nem devia ter contado, pois ele viu sua guia nas “experiências”, isto é, durante a noite quando “trabalhava” no campo espiritual) são surpreendentes, pois na literatura sobre Encantaria não existe muitas descrições físicas a seu respeito com toda essa riqueza de detalhes. Seu Augusto complementou dizendo: que colocou a imagem de Santa Bárbara por ter o mesmo nome de sua guia espiritual, usar vermelho, usar uma coroa, segurar uma espada e também porque no terreiro de seu chefe, Mestre Zé Bruno, esta santa também estava no seu altar. Observa-se o sincretismo entre entidades espirituais da Encantaria, do Candomblé e do Catolicismo. No terreiro também tinha um quarto para as pessoas se “consultarem” com as entidades, onde recebiam benzimentos e defumações. Seu Augusto é ainda hoje, considerado um chefe de terreiro de muita força, mesmo não comandando o atual terreiro na Chapada do Mimbó.

O segredo faz parte das religiões de matriz africana no Brasil. No passado vários pesquisadores fizeram a iniciação (como Roger Bastide no candomblé da Bahia) para ter acesso e poder descrever com mais profundidade sobre a religião. Os sacerdotes do terreiro do quilombo Mimbó em suas entrevistas, conversas e rituais nos revelaram muito da encantaria mimboense, mas respeitando as exigências da preservação do “segredo” (do poder) que envolve essa religião no quilombo e a ética, só revelamos e descrevemos neste trabalho apenas o que nos foi autorizado...

Os irmãos mimboenses Augusto e Anísio na verdade são sacerdotes da **Encantaria**, religião afro-brasileira que engloba os estados do Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas, cujas entidades espirituais que nela se manifestam recebem o nome de encantados, ou seja, pessoas que viveram neste mundo e passaram para a dimensão espiritual sem conhecerem a experiência da morte, “encantaram-se”. Manifestam-se nos terreiros para “bair” (dançar), brincar, beber e trabalhar; atitudes praticadas quando viviam nesse mundo. Para Mundicarmo Ferretti (1993) o culto dos encantados é parte muito importante do Tambor de mina, religião afro-brasileira do Maranhão, estando ausente apenas na Casa das Minas. Como os voduns (divindades que manifestam-se na Mina), os caboclos e encantados estão reunidos em famílias. Enquanto as danças para os voduns são realizadas ao som de cânticos em língua ritual de origem africana, os encantados dançam ao som de músicas cantadas em português. Os caboclos ou encantados estão reunidos em famílias, como as apontadas por Prandi (2005):

Família do Lençol: nome que se refere à praia do Lençol em São Luís do Maranhão, onde se acredita teria vindo parar o navio do rei português Dom Sebastião, desaparecido na Batalha de Alcacer Quibir na Europa medieval. É uma família de reis e fidalgos, denominados encantados gentis. Seus principais membros são:

- a) Reis e rainhas: Dom Sebastião, Dom João Soeira, Dom Luís, Dom Manuel, Dom José Floriano, Dom João Rei das Minas, Dom Henrique, Rainha Bárbara Soeira, Dom Carlos.
- b) Príncipes e princesas: Príncipe João de Oliveira, José Príncipe de Oliveira, Príncipe Orias, Príncipe Gelim, Príncipe Alterado, Tói Zezinho de Maramadã, Boço Lauro das Mercês, Tóia Jarina, Princesa Flora, Princesa Luzia, Princesa Rosinha, Menina do Caídô, Moça Fina de Otá, Princesa Oruana, Princesa Clara, Dona Maria Antônia, Princesa Linda do Mar, Princesa Barra do Dia.
- c) Os nobres: Duque Marquês de Pombal, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Anopoli, Barão de Gare. As cores dessa família de encantados são azul e branco para as mulheres; vermelho para os homens.

Família da Turquia: liderada pelo rei mouro Pai da Turquia que teria lutado contra os cristãos. Vindos de terras distantes, chegaram através do mar e têm origem nobre. Seus principais membros são Mãe Douro, Mariana, Guerreiro de Alexandria, Menino de Léria, Tapindaré, Sereno, Japetequara, Itacolomi, Balanço, Jaguarema, Herundina,

Mariano, Ubirajara, Maresia, Guapindaia, Mensageiro de Roma, João de Leme, João da Cruz, Juracema, Candeias, Menino do Morro, Sentinela, Caboclo da Ilha, Caboclinho, Flecheiro, Ubiratã, Cigano, Rosário, Aquilital, Jururema, Princesa Floripes, Camarão, Caboclo do Tumé, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo, Rosarinho. São encantados guerreiros e suas cantigas falam de batalhas e guerra no mar. Dizem ter nascido das ondas marinhas. Suas cores são verde, amarelo e vermelho.

Família da Bandeira: família formada por guerreiros, caçadores e pescadores chefiada por João da Mata Rei da Bandeira seguido por vários caboclos; Ita, Tombacé, Serraria, Princesa Iracema, Princesa Linda, Petioé, Senhora Dantã, Indaê, Dandarino, Aracaji, Caboclo do Munir, Espadinha, Araúna, Esperançinha, Jandaína, Olho D'água, Abitaquara, Jondiá, Pirinã, Longuinho, Rica Prenda, Vigonomé, Princesa Luzia, Beija-Flor, Tucuruçá, Pindorama, Jatiçara. São encantados nobres e mestiços; que carregam as cores: verde, branco, amarelo e vermelho.

Família da Gama: composta por encantados nobres e orgulhosos, tendo como símbolo uma balança. São os encantados: Dom Miguel da Gama, Rainha Anadiê, Baliza da Gama, Boço Sanatiel, Boço da Escama Dourada, Boço do Capim Limão, Rafael da Gama, Dona Olga da Gama, Gabriel da Gama, Isadiel, Jadiel, Isaquiel, Dona Tatiana, Dona Idina, Dona Anastácia; tendo como cores o branco e o vermelho.

Família de Codó ou da Mata do Codó: município do interior do Maranhão, Codó é um importante centro de Encantaria e Tambor-de-mina. Tem como Rainha Bárbara Soeira e como líder Légua-Boji-Buá. São entidades caboclas menos civilizadas e menos nobres, que vivem em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidas e que costumam vir beirando o mar ou igarapés. São eles; Zé Raimundo Boji-Buá, Joana Gança, Maria de Légua, Teresa de Légua, Francisquinho da Cruz Vermelha, Zé de Légua, Dorinha Boji-Buá, Antônio de Légua, Pequeninho, Manezinho Buá, Zulmira de Légua, Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Caboclinho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Pedrinho de Légua, Dona Maria José, Coli Maneiro, Martinho, Miguelzinho Buá, Ademar. As cores dessas entidades são: marrom, verde e vermelho. Essa é a família que predomina no culto do tambor do quilombo Mimbó.

Família da Baía: são os caboclos baianos também popularizados através da umbanda, mas o tambor-de-mina não os reconhece como originários do Estado da Bahia, mas de uma baía no sentido de acidente geográfico ou de um lugar desconhecido existente no mundo invisível. São eles: Baiano Grande, Xica Baiana, Constantino Chapéu de Couro, Mané Baiano, Maria do Balaio, Corisco, Zeferino, Silvino, Rita de Cássia, Baianinho, Zefa e Zé Moreno. São entidades muito falantes e brincalhões, mostram-se sensuais e sedutores, tendo como cores o verde, amarelo, vermelho e marrom.

Família de Surrupira: composta por caboclos selvagens, como índios feiticeiros e “quebradores de demandas”, como: Vó Surrupira, Índio Velho, Surrupirinha do Gangá, Trucoeira, Mazargão, Mata Zombana, Tucumã, Tananga, Caboclo Nagoriganga, Zimbaruê; tendo o verde como cor principal.

Outras famílias de encantados merecem destaque, como: Família do Juncal, de origem austríaca; Família dos Botos; Família dos Marinheiros, cujo emblema é uma âncora e um tubarão; Família das Caravelas, que são peixes do oceano e não devem ser confundidos com a embarcação; Família da Mata, à qual pertencem muitos caboclos cultuados também na umbanda, como Sultão das Matas, Cabocla Jacira, Caboclo Pena Branca, Cabocla Jussara, Caboclo Zuri, Cabocla Guaraciara, Caboclinho da Mata.

A crença nos encantados se refere a seres que são considerados invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, ou seja, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante” (Maués, 2001).

As idéias sobre os encantados derivam de lendas e concepções de origem européia, que ainda hoje persistem no repertório ocidental das histórias infantis e que têm inspirado várias obras de arte em diversos campos. Mas foram também influenciadas por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por noções sobre entidades de origem africana, como os orixás, que não se confundem com os espíritos dos mortos.

4.3 Légua-Boji-Buá, o rei da Linha da Mata

No quilombo Mimbó, onde o culto aos encantados recebe o nome de Tambor, predomina a família da entidade espiritual conhecida como Légua-Boji-Buá, chefe da Linha da Mata do Codó, já acima descrita.

Légua-Boji é um dos mais velhos encantados do Terecô. É também conhecido como Légua-Boji-Buá e Légua-Boji da Trindade. Seu nome está ligado às memórias do tempo da escravidão como protetor dos escravos e seu defensor nas “demandas” com os senhores. Mundicarmo Ferretti, pesquisadora da encantaria maranhense coletou um relato sobre Légua “... os negros viviam roubando boi para comer e quando o dono dava por falta de um daqueles animais no pasto começava logo a bater neles, na senzala. Numa ocasião, um negro que estava apanhando invocou a proteção de Légua-Boji e este fez o senhor “ver” o boi no curral e parar de castigá-lo” (embora no outro dia ninguém conseguisse encontrar o boi no curral). Quando incorporado Légua-Boji canta várias doutrinas (cantigas) que falam de boi, como essa que é constante no Tambor do Mimbó

Amarra o boi Boji,
Amarra o boi Buá
Amarra o boi que ele é pesado
Amarra o boi Boji

Seu Légua é também conhecido como Légua-Boji da Trindade (por “acompanhar espiritualmente” negros escravizados de Cabinda, levados para Trinidad no Caribe). Essa entidade surgiu primeiro no Terecô ou Tambor da Mata, na cidade de Codó, no estado do Maranhão, como chefe de uma grande família de encantados (muitos chefes de terreiros, como seu Augusto, dizem que seu Légua tem mais de trezentos filhos). Nos terreiros de São Luís (capital do Maranhão) é classificado ora como vodum, ora como fidalgo ou como caboclo africano adotado por um gentil – Dom Pedro Angassu (Anganju entre os negros Cambindas de Codó); e ora como um preto velho angolano (que é príncipe guerreiro ou rei poderoso, como se expressa em algumas doutrinas) ou um ‘vodunso’ angolano da Mata ou Terecô (Ferretti, 1993).

Légua-Boji é um príncipe guerreiro
É vencedor de todas batalhas...



Mapa Político-Administrativo de Angola

Mapa Político-Administrativo de Angola tendo na extrema esquerda a lendária Cabinda.
 Fonte: SERRANO, Carlos. Angola: nasce uma nação. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1988, p.33.

4.4 O Boi: animal símbolo da história do Piauí e totêmico na Encantaria

O boi foi o animal que abriu caminho para a colonização do estado do Piauí (seguindo o curso dos rios) através das fazendas de gado, que foram se formando através dos séculos e tendo na pecuária a base da formação da sociedade e da economia piauiense. É um símbolo fundante na história do estado trazendo riquezas a colonizadores, fazendeiros e a muitas famílias tradicionais. Hélio Souza (2008: 55) descreve que o Piauí chegou a ter os mais ricos rebanhos de todo o império colonial português na América. Quando foram instaladas as primeiras fazendas de gado no estado do Maranhão no começo do século XIX, muitos negros escravizados das antigas fazendas do Piauí foram levados para estas. Tal fato contrariou a vontade da maioria desses homens, mulheres e crianças escravizados, que foram forçados a migrar com o objetivo de povoar as fazendas de estado vizinho e cuidar do rebanho bovino e cavalar. Assim como esclarece Lima:

“... em 1820, por exemplo, foram solicitados '25 casais' para o Maranhão. A notícia da partida parecia trazer dias de desespero para os negros” (LIMA, 2005, p.53).

Provavelmente nesse processo os negros levaram suas tradições em relação ao boi já existentes nas fazendas de gado do Piauí. Um ditado popular destaca que “do boi tudo se aproveita, até o berro...”. O índio e o negro foram os grandes responsáveis através dos séculos pela produção dessas riquezas com o seu trabalho forçado. No início da colonização piauiense foram os índios (“amansados” ou escravizados) que trabalharam nas fazendas de gado, depois foram trazidos os negros escravizados para continuarem tal trabalho. Assim, o boi foi um animal constante na vida do índio e do negro nessa trajetória árdua.

Nesse processo histórico surge o vaqueiro (índio, negro, mestiço, o cabra ...), figura emblemática do sertão, das fazendas de gado, das vaquejadas, homem forte e valente que não teme a lida. Responsável pela boiada e pela boa estruturação do ciclo do gado. Uma espécie de “cavaleiro do sertão”. Montado em seu cavalo na lida diária com o boi, o vaqueiro rasga a caatinga (a mata branca, cinzenta, assim denominada pelos índios...). Correndo entre a mata espinhenta foi muitas vezes ferido pela mesma.

Buscando proteção para seu corpo criou o gibão, a indumentária típica do vaqueiro, “armadura feita do couro do seu velho parceiro, o boi”.

No folclore do Piauí o boi reflete a sua importância como nas festas emblemáticas do Bumba-meu-Boi e nas cantigas tradicionais, como esta

O meu boi morreu
Que será de mim,
Manda buscar outro ó maninha
Lá no Piauí ...

Na África o boi também destaca-se como um animal importante e totêmico para muitos povos desde a Antiguidade, como no Egito Antigo onde o Boi Ápis era uma divindade sagrada, seguido pela deusa Hátor representada por uma vaca dourada. Como também entre os Nanecas na África Sub-saariana. Evans-Pritchard (1978) em seu estudo sobre Os Nuers enfoca o boi como animal básico para a cultura desse povo.

As festas populares do ciclo do boi no Brasil, cujo modelo pode ser o Bumba-meu-boi do Nordeste, foram identificadas por Arthur Ramos (1934), como festas totêmicas, de procedências dos negros bantos, sem desprezar, entretanto, as influências européias e ameríndias. De acordo com Ramos (1934: 259), “o totemismo do boi é largamente disseminado entre vários povos bantos onde, em algumas tribos, toma um aspecto francamente religioso. Os Ba-Naneca tem uma cerimônia especial, por ocasião das colheitas, quando prestam um verdadeiro culto a um boi a quem chamam de Gerôa. Este boi é conduzido em procissão nesses dias e festejado com cânticos e certos instrumentos especiais a ele consagrados. Cada chefe de família tem ainda um boi que o protege, sendo dessa forma objeto de sua afeição.

Nei Lopes (2005), citado por Souza (2008, p.62) destaca que na África pré-escravista, os ritos religiosos, os cantos e as manifestações culturais populares também estavam associadas ao trabalho, às atividades econômicas da sociedade tribal. Os ritos de cerimônias relacionados ao boi eram igualmente celebrados na África e, sem dúvida, foram trazidos pelos cativos africanos originários de sociedades pastoris. Transplantados para o Brasil, esses antigos ritos foram recriados nas fazendas do Piauí, se misturando, também, às culturas indígena e européia, originando o auto pastoril do Bumba-meu-boi.

Na Encantaria de Barba Soeira, entidade espiritual descrita como uma Iansã da mata, o boi é visto como seu símbolo no Mimbó. Reginaldo Prandi (2006, p. 297) descreve o mito em que Iansã transforma-se num búfalo

Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo
Ficou na espreita, pronto para abater a fera.
Qual foi sua surpresa ao ver que, de repente,
De sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda.
Era Iansã. E não se deu conta de estar sendo observada.
Ela escondeu a pele do búfalo
e caminhou para o mercado da cidade...

A entidade espiritual Légua-Boji-Buá, além de apresentar-se como um nobre negro (rei, príncipe guerreiro) na encantaria, também aparece como um vaqueiro intrépido, que amansa boi, conduz boiadas. Suas doutrinas descrevem a presença do boi na sua trajetória e nas suas ações, revelando esse animal como símbolo de sua linha. Provavelmente é uma entidade também ligada aos negros e vaqueiros do Piauí desde o período da colonização. Em Teresina, em alguns terreiros onde predomina a encantaria manifesta-se uma entidade espiritual denominada Boi Preto que define-se como nobre e protetor de seus filhos.

Assim, notamos como o boi e sua importância simbólica e histórica fazem parte da história do Piauí e também da Encantaria, uma religião negra tão presente no Mimbó e em vários locais do estado.

4.5 O Terecô

Terecô é a denominação dada á religião afro-brasileira tradicional de Codó. Além de muito difundido em outras cidades do interior do Maranhão e na capital, São Luís, o Terecô é também encontrado em outros estados (como no Piauí), integrado ao Tambor de Mina ou à Umbanda. É também conhecido por “Encantaria de Barba Soeira” (ou Soêra), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (talvez por sua origem rural). Ferrett (2001) também destaca que embora se saiba que o Terecô originou-se de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda) e sua língua ritual é o português.

Carlos Serrano (1993: 137) estudioso da história de Angola, pode nos informar sobre a religiosidade de matriz africana que veio com os negros cabindas, do norte de Angola. Os Bawoyo são um grupo étnico situado na África Central, na margem direita da foz do rio Zaire, na província angolana de Cabinda, que constituiu até meados do século XIX o pequeno reino de Ngoyo que durante o tráfico de escravos para o Brasil, sobretudo no século XVIII teve seu apogeu. Este grupo étnico que deu entrada no Brasil foi conhecido como Cabindas, nome do porto mais conhecido daquela região de onde provinham. Ngoyo é composto da palavra Ngo que significa leopardo e simbolicamente tem o significado de poder pois só os chefes podem usar a pele de leopardo (Minu ngo: Ifumu inu beno bonso = Eu leopardo: sou o chefe de todos vós), e oyo ou moyo que significa “alma”, “espírito” ou “força vital”. Nzambi (Deus) é a força total da qual emergem os fluxos vitais que vão animar a vida dos seres humanos, as pessoas (bantu) e os demais seres vivos numa hierarquia de forças segundo o poder de sua força vital. Nesta hierarquia o chefe surge como uma figura chave. É o elo que serve de intermediário entre a comunidade e seus ancestrais pelo qual se transmite o fluxo vital e se salvaguarda a solidariedade do grupo. É a união vital de toda a comunidade de vivos e de antepassados. A hierarquização social acompanha a hierarquização das forças vitais na concepção religiosa, em que Deus (Nzambi) aparece no vértice desta escala seguido dos pais dos primeiros homens ou arquipatriarcas do grupo étnico, depois todos os mortos do grupo étnico e os vivos hierarquizados segundo a sua força vital. O rei, o chefe da terra e os sacerdotes ocupam as posições destacadas, únicos e válidos

intermediários entre os ancestrais e seus descendentes. Uma outra classe de hierarquia classifica as coisas: animais, vegetais e minerais a que estão associados por vezes os “deuses tutelares” ou “gênios da terra” a quem os homens recorrem por intermédio de seus chefes ou sacerdotes (nganga) para revitalizarem suas forças vitais. Os cultos tem deste modo um caráter público onde podem ser invocados tanto os ancestrais (bakulu) como os “gênios da terra” (Bakissi Bansi, singular – nkissi nsi). Os cultos privados podem constituir situações de exceção – ação do nganga mlongo ou “curandeiro” que exerce a medicina tradicional -, ou ainda situações “marginais” e, que são desencorajadas e reprimidas as ações dos feiticeiros (nganga ndoki).

Provavelmente vem dessa matriz africana o título de chefe dos líderes de terreiros da Encantaria, como também a função de curadores dos líderes de terreiros como de seu Augusto no quilombo Mimbó (Piauí) que foi chefe do terreiro (onde se pratica o Tambor/Encantaria de Barba Soeira), curador e na década de 1980 fundou a Associação Comunitária do Mimbó iniciando a luta pela titulação de posse das terras do Mimbó, agregando dessa forma as funções de chefe político, sacerdote e curandeiro . Seu Augusto foi iniciado no terreiro do chefe Zé Bruno no interior de Caxias (Maranhão) na década de 1960, de onde trouxe a linha de Barba Soeira e Légua-Boji-Buá. Essa titulação (chefe) e função (de sacerdote e curandeiro) podem ser vistas como uma “recriação” do antigo posto de rei na distante e antiga Cabinda na África.

4.6 Mimbó, os negros da chapada

No início da década de 1970 devido às enchentes do rio Canindé os mimboenses mudaram-se do Mimbó de Baixo para a chapada, que posteriormente chamou-se Chapada do Mimbó. Foi um período difícil, pois muitos mimboenses não queriam deixar o vale onde moravam há tempos. Seu Augusto foi um deles. Não quis subir pra chapada, se desgostou e mudou para um povoado vizinho, do outro lado do rio Canindé denominado Elísio. O terreiro ficou desativado, os médiuns soltos, sem chefe. Coube a seu Anísio e dona Antônia Félix construir um novo terreiro na chapada. Foi inaugurado no dia 18 de junho de 1979 com grande festa e presença de terreiros de Amarante e Regeneração. Dona Antônia Félix tornou-se a chefe do terreiro, é uma senhora descendente de negro e índio, natural do povoado Elísio, veio morar no Mimbó em 1972. Depois de seu Augusto, tornou-se a grande liderança espiritual do Mimbó, respeitada por todos como chefe de muita força, carinhosamente chamada pelos mimboenses de “madinha Antônia”. É também uma grande escultora de estátuas religiosas feitas de madeira. Seus guias espirituais são encantados do tempo, do espaço e ela não revela os nomes. Essa é outra característica dos iniciados na encantaria, não gostam de revelar os nomes de seus guias, pois temem que os mesmos sejam “amarrados” para trabalharem em terreiros rivais.

No começo o terreiro era de taipa coberto de palha com o piso de terra batida, a guna e os tambores vieram do terreiro de seu Augusto. Mas depois foi construído outro terreiro de tijolo e coberto de telha, com piso de cimento. É dedicado a Barba Soeira e a São Jorge. No altar estão imagens de Santa Bárbara, São Jorge, Caboclos e Pretos-velhos (entidades da umbanda que manifestam-se no terreiro do Mimbó). Os médiuns do antigo terreiro tornaram-se “filhos de dona Antônia”, atualmente são dezoito. As entidades que manifestam-se no tambor do Mimbó são: Légua-Boji-Buá, Eduardo Boji, Martinho de Légua, Seu Basílio, Dom Pedro Angassu, Teresa de Légua, Rosinha de Légua, Isabel de Légua, Caboclo das Matas, Caboclo Zé de Aldeia, Caboclo Cana Verde, Caboclo Rôxo, Caboclo Ogum do Tibiri, Cabocla Índia, Cabocla Iansã, Cabocla Jurema, Cabocla Diacuí, Preta-Velha Mãe Paroara, Preta-Velha Tia Maria, Preto-Velho da Mata, Preto Velho das Estrelas, etc.

A hierarquia na encantaria mimboense compõe-se do chefe do terreiro, dos cavalos (médiuns ou iniciados), a madrinha do terreiro que cuida do congá (o altar) e

dos pontos das entidades espirituais, dos zeladores (que cuidam da limpeza do terreiro). Cada iniciado cuida de suas vestimentas usadas no tambor.

A iniciação (ou feitura da crôa) teve algumas mudanças: atualmente dura sete dias, onde o iniciado toma banhos de descarga e limpeza com defumações. Durante os sete dias, à noite o iniciado “firma” (acende) vela branca para seus guias na guna do terreiro, onde a chefe lhe reza e ele roda em torno da guna até que seus guias incorporem. Segundo a concepção da encantaria no Mimbó, cada pessoa tem um guia espiritual de frente, que defende dos males e feitiços e outros guias de lado e das costas que complementam a proteção do “dono da crôa”, ou seja, do dono da cabeça da pessoa (do guia espiritual principal). Depois de iniciado, frequenta o terreiro para “trabalhar” com os “irmãos de luz”, termo usado pelos “cavalos” (iniciados que entram em transe) para as entidades espirituais. O “tambor” acontece nas quartas-feiras ou no sábado, não necessariamente toda semana.

Uma religião é caracterizada pelo estabelecimento do contato entre o mundo dos seres humanos e o mundo do sagrado, dos deuses, das forças sobrenaturais. Nas religiões do ocidente, no cristianismo, é o ser humano que com dificuldade, num grande esforço se eleva até Deus. Nas religiões de matriz africana, ameríndias, etc., são as divindades que descem e vêm por momentos habitar o corpo de seus fiéis. Bastide (1973: 293) aponta que o núcleo das religiões afro-brasileiras é a entrada dos orixás no organismo, na cabeça, nos músculos; é a “queda dos Santos” vindos da África ancestral até os santuários da Bahia ... E os fiéis que assim são possuídos tomam o nome de “cavalos dos santos”. Este é um termo encontrado nas religiões afro-brasileiras, nas religiões negras da América, Guiana, Antilhas e também na África. Os negros em transe místico tornam-se os cavalos dos deuses.

Na encantaria mimboense não são os deuses que vêm da África “cavalgar” seus filhos, seus cavalos, descer na crôa (cabeça) como no candomblé. São as entidades espirituais da Linha de Barba Soeira, da Linha da Mata do Codó, as entidades da família de Légua, como também os caboclos, os pretos-velhos. Que vêm de uma “mata encantada”; “descem” nas crôas de seus cavalos para baiar, fazer curas e ajudar seus “filhos” e demais participantes do tambor que a eles recorrem. Numa interação do mundo espiritual com o mundo dos vivos.

4.7 O transe e a experiência

No culto aos encantados do quilombo Mimbó os cavalos (médiuns) incorporam as entidades espirituais, ou seja, entram em transe como ocorre em outras religiões de matriz africana como o candomblé, a umbanda. Neste processo os espíritos baíam (dançam), cantam suas doutrinas (cantigas), trabalham (rezam nas pessoas, fazem limpezas, desligamentos, etc.). Mas também, existe outra forma de agir na busca para “dar prova nos trabalhos” (resolver um problema espiritual). Esta forma é conhecida como “a experiência”, onde o chefe recolhe-se para dormir á noite. Mas não dorme, o corpo dorme, mas o espírito do iniciado sai pela dimensão espiritual atrás do seu objetivo: curar doença vinda de trabalho negativo, desmanchar trabalhos, combater espíritos negativos, etc. Prática muito semelhante ao “ofício” do xamã (Sacerdote ou médico feiticeiro, que atua como curandeiro e adivinho. Em diversos povos e sociedades é o especialista a que se atribui a função e o poder, de natureza mágico-religiosa, de recorrer a forças ou entidades sobrenaturais para realizar curas, adivinhações, exorcismos, encantamentos, e cuja atuação pode ou não envolver um estado de transe). Lepine (1978: 99), citando Heusch, descreve que “no xamanismo, não são os deuses que se manifestam no corpo do iniciado, mas pelo contrário, é a alma do xamã que abandona seu corpo para viajar pelo mundo sobrenatural. O xamã, pois, ao contrário da filha de santo, não é passivo; ele invoca os espíritos, fala com eles; é um herói que combate seres sobrenaturais e rivaliza com eles. E mesmo quando os espíritos, falam por sua boca, ele é um ator solitário”. Além disso, se no candomblé a iniciação cria na filha de santo uma segunda personalidade, o transe do xamã constitui a resposta ao pedido de um doente cuja alma foi roubada por uma entidade maléfica; o xamã empreende sua viagem ao mundo sobrenatural com a finalidade de recuperar esta alma e reintegrá-la no corpo do paciente. Ele procura, portanto, reconstituir a personalidade diminuída do paciente, mesmo nos casos em que a doença é provocada não pela perda da alma ou da força vital mas pela introdução de um elemento estranho que deve ser extirpado do corpo do paciente. A conduta xamanística opõe-se, portanto, à da iniciada do candomblé que desenvolve em si própria nova personalidade.

Na experiência que os chefes do terreiro fazem no quilombo Mimbó (pois não é qualquer iniciado que pode ter a força, o poder para fazer esse tipo de trabalho espiritual) eles contam com a ajuda, no mundo espiritual, dos caboclos índios: entidades

espirituais que têm o poder de abrir caminhos, vencer espíritos maus, quebrar barreiras, resolver trabalhos, etc. Previamente, esse tipo de trabalho foi “firmado” (preparado) num ponto riscado no terreiro, com velas de força (que duram sete, vinte e um dias, etc.). Ao acordar, o chefe geralmente se sente esgotado fisicamente, fraco, cansado. Pois o corpo dormiu, mas o espírito trabalhou a noite toda, numa batalha árdua para “dar prova” no trabalho.

4.8 Ritos de iniciação

Desenvolvimento da Crôa (centro da cabeça) é o primeiro e o principal. É o ritual em que o futuro cavalo se submete a um longo processo de aprendizado que o torna apto a atrair e controlar, em seu corpo, a força dos espíritos. São os preceitos e práticas que os futuros “cavalos” (iniciados/médiuns) devem seguir para “baiar” (incorporar, dançar, fazer trabalhos, cura e cultuar seus guias espirituais) no Tambor do quilombo Mimbó. Durante a iniciação, que dura sete dias, deve-se evitar bebidas alcoólicas, farras, diversões e relações sexuais. Nesse processo não existem sacrifícios de animais para as entidades espirituais. São várias etapas enumeradas abaixo:

Banhos de descarga: tem a finalidade de limpar o corpo do iniciado das influências negativas, ou das entidades espirituais perturbadoras. Feito com alecrim de caboclo, alecrim de chapada, folhas de manga, folhas de limão, 7 pés de vassourinha, alho, fumo, sal, folha de caboclo, alfavaca. Tudo cozido, depois de frio cõa num pano branco e toma banho do pescoço para baixo.

Banho de limpeza: tem a finalidade de abrir os caminhos da vida do iniciado, ou seja, trazer coisas boas para o cavalo. Feito com alecrim de chapada, tipi (guiné), 7 bolas de cordão de São Francisco e folhas de algodão. Amassado (macerado) na mão em vasilha com água do riacho, coado em pano branco e toma o banho do pescoço pra baixo.

Banho de crôa (centro da cabeça, também conhecida como moleira): tem a finalidade de limpar e abrir a cabeça para receber os guias e entidades benéficas. Feito com manjerição e mastruz, amassado na mão com água do riacho, coado com pano branco. Para lavar a cabeça.

Segundo os iniciados os espíritos maus, da escuridão, quando incorporam no cavalo e depois vão embora, sobem; deixam o mesmo fraco, sem forças devido à seu ‘peso’ de negatividade, podendo afetar a saúde do cavalo. Por isso o cavalo deve tomar banho de ervas antes de ir ao Tambor para se fortalecer. Já os espíritos de luz, do bem; quando incorporados dão força ao cavalo. Depois que o espírito de luz ‘sobe’ o cavalo fica forte, sem fraqueza no corpo. Observa-se com isso a noção de escuridão, fraqueza para os espíritos negativos; e luz, força em relação aos espíritos do bem.

4.9 O Tambor

Tambor é o nome dado pelos mimboenses ao culto dos encantados. No dia do Tambor (nome dado ao culto dos encantados no quilombo Mimbó) o terreiro é todo varrido com uma vassoura feita de relógio (uma planta da flora local). À noite os “cavalos” (iniciados) tomam banho de limpeza e vão ao terreiro. Acendem uma fogueira em frente para esquentar o couro dos tambores (couro de boi), que depois voltam ao seu local no canto direito do terreiro. No início do tambor a chefe acende velas brancas no cruzeiro que fica na frente do terreiro e é o guardião do mesmo. Acende velas nos quatro cantos do terreiro, na guna, no congá (o altar), ao lado dos tambores e no quarto de consultas. Ajoelha-se e faz reverências ao congá (altar), levanta-se, defuma o terreiro e os presentes (o defumador é de amescla, uma resina extraída de uma árvore do vale do rio Canindé e que é muito perfumada), reza o terço católico, outras orações e canta acompanhada dos médiuns chamando os “irmãos de luz” (as entidades espirituais). Os tambores “respondem”, tocam. Os iniciados (médiuns) entram em transe, os encantados manifestam-se, Légua-Boji-Buá algumas vezes manifesta-se. Os encantados

incorporados em seus “cavalos” cantam suas doutrinas inicialmente saudando o congá (altar), a chefe e depois posicionam-se em frente aos tambores onde cantam e baíam (dançam) aplaudidos e seguidos nas doutrinas (cantigas) pelos presentes. Muitos “cavalos”, já idosos, cansados de um dia de trabalho na roça “transformam-se” quando incorporados por seus guias, parecem jovens cheios de energia, que cantam, dançam e rezam nas pessoas num espetáculo fora do comum, que atravessa a madrugada.

Não existe culto a Exu (o senhor dos caminhos no candomblé e na umbanda) no Tambor do quilombo Mimbó. Seu Augusto e dona Antônia revelam que é porque ele é considerado briguento e arruaceiro pelos mestres que os iniciaram na Encantaria e por seguirem as casas de seus antigos chefes, que também não cultuavam Exu. No Tambor e nos trabalhos espirituais quem ‘abre os caminhos são os caboclos da linha de Légua’ que tem o poder de vencer as demandas e quebrar as barreiras.

4.10 As entidades espirituais do Tambor do Mimbó

No Tambor do quilombo Mimbó predominam as entidades espirituais do panteão ou da Linha da Mata do Codó (família de Légua-Boji) ou corrente de Barba Soeira, cujas principais são: Légua-Boji-Buá, Eduardo Boji, Martinho de Légua, Seu Basílio, Teresa de Légua, Rosinha de Légua, Isabel de Légua, Rei dos Índios Feiticeiro, Caboclo das Matas, Caboclo Zé de Aldeia, Caboclo Cana Verde, Caboclo Rôxo, Caboclo Ogum do Tibiri, Caboclo João Carrasco, Cabocla Índia, Cabocla Iansã, Cabocla Jurema, Cabocla Diacuí, Preta-Velha Mãe Paroara, Preta-Velha Tia Maria, Preto-Velho da Mata, Preto Velho das Estrelas, etc. Segundo seu Augusto, corrente é um grupo de espíritos que vivem na dimensão espiritual numa mesma eira (lugar, aldeia).

Os encantados Légua-Boji-Buá, Eduardo Boji, Martinho de Légua, Seu Basílio; gostam de baiar. Rezam nas pessoas com suas faixas (espécie de manto feito de cetim com a cor da entidade) e fazem “desligamentos”: retiram do corpo das pessoas espíritos

de mortos que atrasam e adoecem (os encostos, os sofredores). São entidades que gostam de bebidas alcoólicas mas durante o Tambor os “cavalos” não bebem nada que tenha álcool, só água depois que os guias “sobem”, ou seja, desencorporam, termina o transe. Teresa de Légua, Rosinha de Légua, Isabel de Légua, são descritas como entidades guerreiras.

Os caboclos são presença forte no terreiro do Mimbó. Para Edison Carneiro (1964) a representação dos caboclos, como um ideal do índio brasileiro, é uma construção a partir de dois movimentos: um político-social e outro, literário, responsáveis pela nacionalização desses “hábitos com caráter indígena americano”. Os caboclos vivem nas florestas, nas serranias, cabeceiras de rios, cachoeiras, regiões virgens do contato dos brancos, e são familiarizados dos animais selvagens e das cobras.

Mundicarmo Ferretti (1993: 123) em sua pesquisa sobre o caboclo no Tambor de Mina do Maranhão afirma que “ no Tambor de mina os caboclos não são índios, embora tenham, geralmente, alguma relação com eles. De acordo com a mitologia, os caboclos são brancos europeus, turcos (mouros) e negros crioulos, de origem nobre ou popular, que entraram na mata ou na zona rural, ou ainda que, renunciando ao trono e à civilização, aproximaram-se da população indígena, miscigenando-se com ela e distanciando-se dos padrões de comportamento das camadas dominantes. São também, em menor escala, índios “civilizados” (acaboclos) ou miscigenados, recebidos na Mina como caboclos.

A categoria caboclo no Tambor do Mimbó engloba entidades espirituais indígenas (Rei dos Índios Feiticeiro, Caboclo Zé de Aldeia, Cabocla Índia, Cabocla Jurema e Cabocla Diacuí) definidas por seu Augusto e seu Anísio como

Índios de pele morena, cabelo bom, muito valentes e de muita força. Quando baixam no terreiro vêm numa ‘corrente grande’ (numa fila grande); o pajé vem na frente e pisam num rastro só, um pisando no rastro do outro, sempre dançando, e descem pela guna...

E caboclos negros (Caboclo das Matas, Caboclo Cana Verde, Caboclo Rôxo, Caboclo Ogum do Tibiri, Caboclo João Carrasco, etc.), descritos pelos dois chefes acima citados como

O caboclo negro é pretinho, pretinho. São uns homens altos, magros, cara fechada, beijo grande, tem o cabelo ruim e a orelha furada.

Muitos são da corrente de Légua e tem muita força; outros falam embolado, ligeiro e difícil de entender, esses são de pouca conversa, tem muita força e trabalham rápido...

Observamos nessas descrições que a categoria caboclo é abrangente e não é composta apenas de indígenas nativos do Brasil. Essa entidade espiritual também se manifesta como negro (como no Tambor do Mimbó), ou seja, é uma categoria que pode abranger vários tipos étnicos. Quem sabe até antigos ancestrais africanos (língua embolada, estranha...).

No culto mimboense os caboclos são os responsáveis pela quebra das ‘demandas’ (trabalhos negativos destinados a alguém), por abrir caminhos, expulsar espíritos sofredores que atrasam a vida das pessoas, como também proteger quem recorre a eles. Existe também os Pretos-Velhos: Preto-Velho da Mata, Preto-Velho das Estrelas que manifestam-se pela Linha de Légua-Boji. São descritos como negros que fazem cura de doenças do corpo e do espírito. As Pretas Velhas: Preta-Velha Mãe Paroara, Preta-Velha Tia Maria são especialistas em cuidar da união dos casais, das doenças de crianças e do acompanhamento de mulheres grávidas (rezando nas barrigas para colocar o feto na posição certa durante a gravidez, “desamarrar” fetos vítimas de feitiços, etc.). Os Pretos-Velhos, tradicionalmente são entidades cultuadas na umbanda. Geralmente descritos como espíritos de negros escravizados que pelo sofrimento na vida terrena, alcançaram luz e poder na vida espiritual. Na Encantaria do quilombo Mimbó os Pretos-Velhos não se definem como antigos escravizados, mas como negros que vivem numa mata espiritual e vêm à Terra para ajudar seus “filhos e irmãos” que aqui vivem. Daí, os mimboenses muitas vezes chamarem os espíritos de “irmãos de luz”, revelando uma idéia de ancestralidade, família. No Tambor do Mimbó, os Pretos-Velhos não se comportam como velhos cansados, que precisam de um banquinho para sentar, descansar e dar consultas. São entidades espirituais que dançam (baíam) no terreiro, atendem aos presentes sempre de pé. Sem demonstrar cansaço ou velhice.

A religiosidade é marcante na cultura mimboense. A busca pela cura de doenças do corpo e do espírito, através da introdução do culto a Nossa Senhora da Saúde no começo do século XX e da Encantaria de Barba Soeira nos anos de 1960, levou os mimboenses a estruturar o seu sistema religioso.

A devoção a Nossa Senhora da Saúde e a Encantaria no quilombo Mimbó revelam uma sociedade que encontrou na religiosidade um de seus aspectos culturais. O

catolicismo popular revelado com o culto à santa e a encantaria não são práticas religiosas separadas no Mimbó. As duas se complementam, pois Nossa Senhora da Saúde é considerada “mãe de Deus da saúde” dos mimboenses; e a divindade Barba Soeira também é descrita como mãe do terreiro e protetora do quilombo. Muitos homens e mulheres (Salvador, mãe Nuta, dona Raimundinha, Idelzuita...) que cuidam da capela e conduzem os festejos da santa, são iniciados no tambor do Mimbó. Havendo assim, uma união entre a fé na santa e nos encantados, que (como dizem os mimboenses) “abaixo de Deus é Nossa Senhora e os Encantados, os “irmão de luz”, que trazem a cura e a saúde ao povo do quilombo Mimbó”.

4.11 Doutrinas das entidades do Tambor do Mimbó

As doutrinas são cantigas (ou pontos cantados) entoadas pelas entidades espirituais, ao manifestarem-se no Tambor do quilombo Mimbó, que descrevem sua vida, seus mitos e suas ações. Ao incorporarem em seus “cavalos” (designação dada aos médiuns ou iniciados) as entidades cantam suas doutrinas posicionadas em frente aos dois tambores, em frente ao congá (altar) e em torno da guna; sempre dançando e acompanhadas pelas pessoas que assistem o tambor, que cantam e batem palmas num espetáculo interessante e encantador que envolve à todos. As entidades cantam suas doutrinas quando “descem” na crôa de seus “cavalos” (incorporam, inicia o transe); e ao “subirem” para a dimensão espiritual”, ou seja, quando deixam o corpo do iniciado, termina o transe.

Abertura do Tambor

Nossa Senhora da Conceição!
Nossa Senhora da Conceição!
Venha dar força à esse trabalho
Ó mãe de Deus
Nesta ocasião...

Minha Virgem da Conceição
A hora é essa!
Minha Virgem da Conceição
A hora é essa!
A hora é essa, a hora é essa
A hora é essa de pedir saúde a Deus
A hora é essa, a hora é essa
A hora é essa de pedir saúde a Deus

Doutrinas que enfatizam pedidos de força e saúde no início do Tambor. A saúde aparece como base para a boa estrutura física e espiritual dos cavalos no culto. Nota-se também o sincretismo da encantaria com o catolicismo.

Abertura de Barba Soeira

A nossa protetora
ela é Barba Soeira
A nossa protetora
ela é Barba Soeira
Ela é dona dessa guna
ela é mãe desse terreiro
Ela é dona dessa guna
ela é mãe desse terreiro

Barba Soeira é saudada como a senhora do terreiro, da guna, o centro de força do mesmo e mãe dos cavalos e dos mimboenses.

Légua-Boji

Légua Boji é um príncipe guerreiro
É vencedor de todas as batalhas
Eu já coroei a crôa
Com a coroa que Deus me deu
Eu já coroei todos meus filhos
Com a coroa que Deus me deu

Seu Légua surge como nobre guerreiro, que passa sua nobreza através da coroação de seus filhos, com uma coroa divina, dada por Deus.

Légua-Boji beirando o mar

Mais que força é essa que do mar chegou?
Mais que força é essa que do mar chegou?
É o Légua-Boji que nessa casa entrou
É o Légua-Boji que nessa casa entrou
Quebra cabaça e espalha semente
Quebra cabaça e espalha semente
É a família de Légua que nessa casa entra
É a família de Légua que nessa casa entra

Doutrina emblemática que destaca o poder de seu Légua na corrente do mar, chegando no local através do mito da cabaça da fertilidade, que espalha seus inúmeros filhos, sua descendência, revelando-o como grande patriarca.

Dom Pedro Angassu

Ô viva dom Pedro Angassu
No mundo só tem térem
Ah, céu, no mundo só tem térem
Ô viva quem tem fé em Deus
No mundo só tem térem
Ah, céu, no mundo só tem térem

Considerado o nobre português que adotou Léngua-Boji, dom Pedro Angasso descreve a força de quem tem fé em Deus e os “teréns”, os problemas do mundo que precisam ser resolvidos pelas pessoas. Muitas vezes com a ajuda das divindades.

Caboclo das Matas

Veado no mato é corredor
Oxóssi nas matas é caçador
Veado no mato é corredor
Oxóssi nas matas é caçador
Com o sangue de Jesus eu te encruzo
Eu te encruzei
Com o sangue de Jesus te encruzarei...

Doutrina que revela um caboclo na linha de Oxóssi, sincretismo da encantaria com o candomblé, e também o sincretismo com o catolicismo. O encruzamento também é feito no corpo das pessoas que vão ao terreiro, pelas entidades espirituais, com uma faixa (manto feito de tecido ou cetim na cor e com o ponto riscado do mesmo) que percorre a cabeça, as costas...

Légua-Boji

Deixa o boi beber vaqueiro
Deixa o boi beber três dias
Já faz três dias que eu não como,
Não bebo, lá no bebedor da Bahia

Doutrina interessante que descreve seu Légua com boi e na Bahia. Podendo assim, revelar a relação da entidade com as antigas fazendas de gado do Piauí.

Rei dos Índios Feiticeiro

Três estrondos deu na aldeia
Dentro a guna raiou
Aqui chegou o Rei dos índios
E a guna balanceou
Aqui chegou o Rei dos índios feiticeiro
Chama os caboclos flecheiros
Quando eu chego num terreiro eu trago o guia
E eu nasci naquela serra
Perto da ilha de Taperuçu
Pois eu sou filho do rei de Aruçu...

Doutrina que revela a realeza do índio, seu poder que ilumina a guna e abre os caminhos para a chegada de outros guias e os aspectos geográficos e de filiação dessa entidade que quando incorporada em “seu cavalo”, encanta á todos no terreiro que o aplaudem e cantam com ele...

Cabocla Índia

Cabocla Índia olha lá
Tem a barraca na beira do mar
Pra morar tem barraca no mar
Pra morar...

Doutrina de uma índia que pertence à corrente do mar e mora nas margens do mesmo.

Cabocla Rôxa

Na minha aldeia mora uma cabocla
Não sei se ela é homem nem se é mulher
Caboclinha Roxa das peninhas brancas
Mora na aldeia de Arapuru...

Doutrina de uma índia de pele escura que é valente como um caboclo e carrega adereços com penas brancas e cita sua aldeia.

Isabel de Légua

Sou Isabel de Légua
Que venho beirando o mar
Venho arrufando o tambor
Batendo o meu maracá...

Doutrina de uma filha de Légua-Boji que vem do seu encanto (morada) pela margem do mar, carregando tambor e maracá.

Ogum do Tibiri

Oh, Ogum do Tibiri
Oi, na eira de Nanã
Lá vem Ogum do Tibiri
Vem da eira de Nanã...

Doutrina de um caboclo que vem na linha de Ogum, descrevendo seu encanto, na eira (lugar, aldeia) pertencente ao orixá Nanã.

Caboclo do Vulcão

Eu atirei com 7 flechas
E todas 7 pegou
Sou o caboclo do vulcão
Sou eu, sou eu, sou eu!
Mas eu tô muito acostumado! Hum!
De ribanceira eu derrubar! Hum!
Espírito mau não me domina. Hum!
Pois eu só vim foi pra levar...

Doutrina de um caboclo de muita força (segundo os cavalos) que abre caminhos e vencem demandas e que também faz trabalhos de “desligamento”, ou seja, retira do corpo das pessoas os espíritos negativos, de mortos sofredores, os “encostos”, que podem atrasar e prejudicar a vida das mesmas.

Preto-Velho das Matas

Preto-Velho que vem lá das matas
Pra Nossa Senhora saudar
Vamos todos saravá
Preto-velho que vem lá das matas
Preto-velho vamos todos trabalhar...

Doutrina de uma entidade muito querida no terreiro. Essa entidade é tratada pelos que frequentam o terreiro como “meu pai”, responsável por curar muitas doenças advindas de “encostos”.

Considerações finais

A busca pela liberdade, pela sobrevivência, pela preservação da vida, desde a fuga do cativo, da escravidão nas fazendas de Oeiras despertou nos negros mimboenses a garra, a força e a vontade de permanecer vivo, inteiro no corpo e no espírito.

Instalados nas margens do riacho Mimbó, esses negros ficaram entregues à própria sorte. As dificuldades e as doenças surgiram e eles não podiam pedir ajuda nas vizinhanças, pois poderiam ser descobertos... A vontade de viver falou mais forte. Esta é a têmpera dos mimboenses. Buscaram alternativas e caminhos para solucionar seus problemas básicos, como a busca da cura de doenças físicas e espirituais. Que posteriormente levaram alguns mimboenses a saírem do quilombo Mimbó para procurar “essa benção”, a saúde, em locais distantes.

No começo do século XX dona Antônia Maria da Conceição foi ao Ceará (numa romaria) em busca de “um milagre em forma de benção para o seu povo”. Recebeu em Juazeiro do Norte, do padre Cícero Romão Batista (considerado um santo popular pelos nordestinos) a imagem de Nossa Senhora da Saúde, uma santa cristã, uma mãe que emana saúde a seus filhos e devotos. Mesmo sendo um culto católico; uma forma do catolicismo popular à moda mimboense, a devoção à santa tomou características próprias, sem nenhuma intervenção de padres da igreja católica ou da paróquia de Amarante ou de outros locais próximos do Mimbó. Mesmo sem um padre para celebrar a missa e conduzir os festejos da santa no mês de agosto, homens e mulheres do quilombo Mimbó criaram seus ritos para cultuar, agradecer e homenagear Nossa Senhora da Saúde, a padroeira do Mimbó.

Na década de 1960 dois netos de dona Antonia: Augusto e Anísio vão ao povoado Nazaré no interior de Caxias, no vizinho estado do Maranhão para buscar a cura de “doenças do espírito”, desenvolvendo a “crôa” (a cabeça ou a mediunidade) no terreiro de um mestre da Encantaria (Zé Bruno), trazendo para o quilombo uma religião de matriz africana. Viajando para estados vizinhos ao Piauí, em sentidos opostos, essas duas gerações de mimboenses estruturaram o sistema religioso do quilombo Mimbó, um dos aspectos de sua cultura.

Nesse processo seu Augusto fundou no Mimbó de Baixo um terreiro dedicado à entidade espiritual Barba Soeira, tornando-se seu primeiro chefe. Na década de 1970, devido às enchentes do rio Canindé os mimboenses mudaram-se do Mimbó de Baixo para a Chapada do Mimbó. O culto a Nossa Senhora da Saúde continuou e cresceu, estruturando o festejo anual no mês de agosto. Muitas pessoas das vizinhanças começaram a visitar o Mimbó nos cultos do terreiro e nos festejos à santa. Em 1986, seu Augusto funda a Associação Comunitária do Mimbó que busca a titulação da posse da terra. Com o passar dos anos a luta dos mimboenses vai sendo coroada de êxitos com a implantação de água canalizada, luz elétrica, escola, posto de saúde e outras melhorias para a população. Assim, a população quilombola tornou-se mais unida a partir da busca de necessidades básicas como a saúde, a terra, melhorias, direitos.

Apesar do culto a Nossa Senhora da Saúde ter seu espaço sagrado próprio (a capela) e o Tambor que cultua os encantados ter também outro espaço sagrado (o terreiro), podemos destacar que as duas religiões; o catolicismo popular à moda mimboense com o culto à santa e a encantaria de Barba Soeira não são práticas religiosas distintas e separadas no Mimbó, pois envolvem os habitantes do quilombo, que participam das duas sem receios ou restrições. A devoção à santa e o tambor no terreiro une os mimboenses.

A preocupação e a busca da cura de várias doenças leva os mimboenses a buscar resultados positivos na religiosidade e também medicina oficial (ou sistema biomédico), representada nos hospitais, nas consultas aos médicos (especialistas formados nas universidades), nos remédios de farmácia; como também na medicina das ervas ou medicina popular.

Na capela, recorrendo a uma cura milagrosa mediada pela santa e também no terreiro onde predomina a encantaria são os espaços mais procurados pelos mimboenses para encontrar a cura. Estas religiões são as mais procuradas no Mimbó por seus habitantes, para resolver “essas perturbações relativa à saúde”, pois no terreiro constantemente se bate o tambor para chamar os “irmãos de luz” (termo usado pelos mimboenses para definir os espíritos bons, remetendo a uma idéia de parentesco mítico, de família ancestral...) para trabalhar nas sessões de curas. A perturbação é geralmente o que leva as pessoas ao terreiro, sendo que o motivo desta perturbação vai de problemas físicos aos afetivos, entre outros. Porém, não é só a perturbação em si que faz as pessoas irem ao terreiro, mas uma série de elementos que são levados em consideração durante o processo de adoecer e avaliados constantemente junto ao seu grupo social – como a

sua continuidade da enfermidade que muitas vezes acaba afastando das atividades rotineiras. Assim, a saúde pode ser vista como um conjunto de ações e processos que a sociedade mimboense promove para se manter saudável, incluindo-se aí, além da medicina oficial (ou sistema biomédico), as práticas terapêuticas ligadas à “religiosidade popular”, haja vista que cura é um termo de sentido amplo, e que abarca diversos tipos de problemas, não se restringindo ao conceito biomédico.

Muitos estudos iniciais da Antropologia em relação à saúde estão voltados para a questão das representações e de como elas orientam a ação dos indivíduos na busca por recursos terapêuticos no momento da enfermidade. Entretanto, o processo de busca por recursos terapêuticos, seja no sistema biomédico ou “tradicional”, não estão baseados apenas em representações sociais sobre a doença e saúde, mas a ação está também ligada a um processo subjetivo que surge da interação entre indivíduo e a cultura na procura de significados e soluções, onde o corpo é o principal conhecedor e mediador da experiência do indivíduo, de como ele percebe a doença.

Todavia, a busca de determinados recursos também está relacionada à eficácia comprovada desses sistemas junto à população, em ocasiões de doenças. As técnicas terapêuticas resultantes de experiências acumuladas pela família, vizinhos, etc., bem como a prática de inúmeros especialistas, são outros recursos de que as pessoas lançam mão.

As técnicas terapêuticas “tradicionais” são formas específicas de se produzir cura, sendo parte importante da experiência de determinados grupos sociais – quando recorre aos remédios caseiros, quase sempre chás de ervas e plantas medicinais, casca de pau e unguentos – além dos diversos especialistas deste sistema. Desse modo tais técnicas terapêuticas não podem ser entendidas como vinculadas a um único tipo específico de especialista, pois abarca diversas crenças, práticas e tipos de diagnósticos e cura, decorrente dos diferentes grupos sociais, uma vez que há numerosos tipos de especialistas no sistema “tradicional”, como pajés, mestres, chefes de terreiro, ervateiros, curandeiros, benzedeiros, que atuam na sociedade.

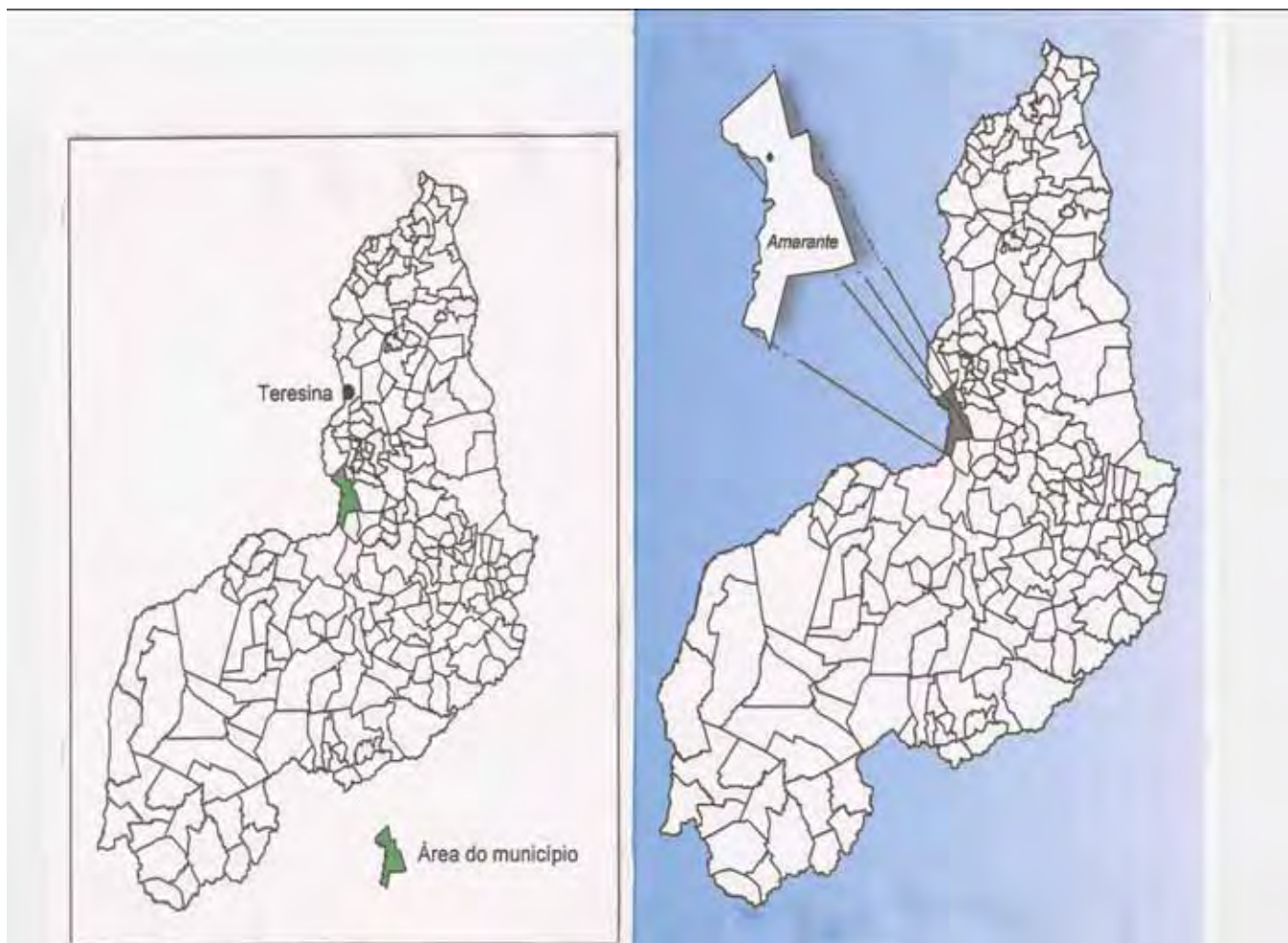
Há no Brasil, uma forte ligação entre saúde e religião, pois a doença não teria como uma única fonte causadora vírus e microorganismos como descreve Mundicarmo Ferretti (2003). Mas também pode ter outros fatores que a medicina não consegue tratar, e essa seria uma das justificativas que faz com que as pessoas, os habitantes do quilombo Mimbó não busquem unicamente o sistema biomédico ou a medicina oficial para cura de seus males, sejam eles quais forem.

A constante busca dos mimboenses pela saúde, seja ela do corpo ou do espírito, a busca por melhorias e direitos coletivos, fazem parte da dinâmica dos quilombolas. O culto a Nossa Senhora da Saúde, o culto aos encantados no terreiro, a luta política, a busca por dias melhores com respeito e igualdade estão ligadas na dinâmica da sociedade e na cultura mimboense como a estrutura da pirâmide da força vital da filosofia dos negros bantos (onde Deus, Zambi, emana suas bênçãos que vem pelas divindades, passando pelos ancestrais até chegar aos vivos, num processo onde todos estão unidos) e como a teia descrita por Geertz que une uma sociedade, um povo.

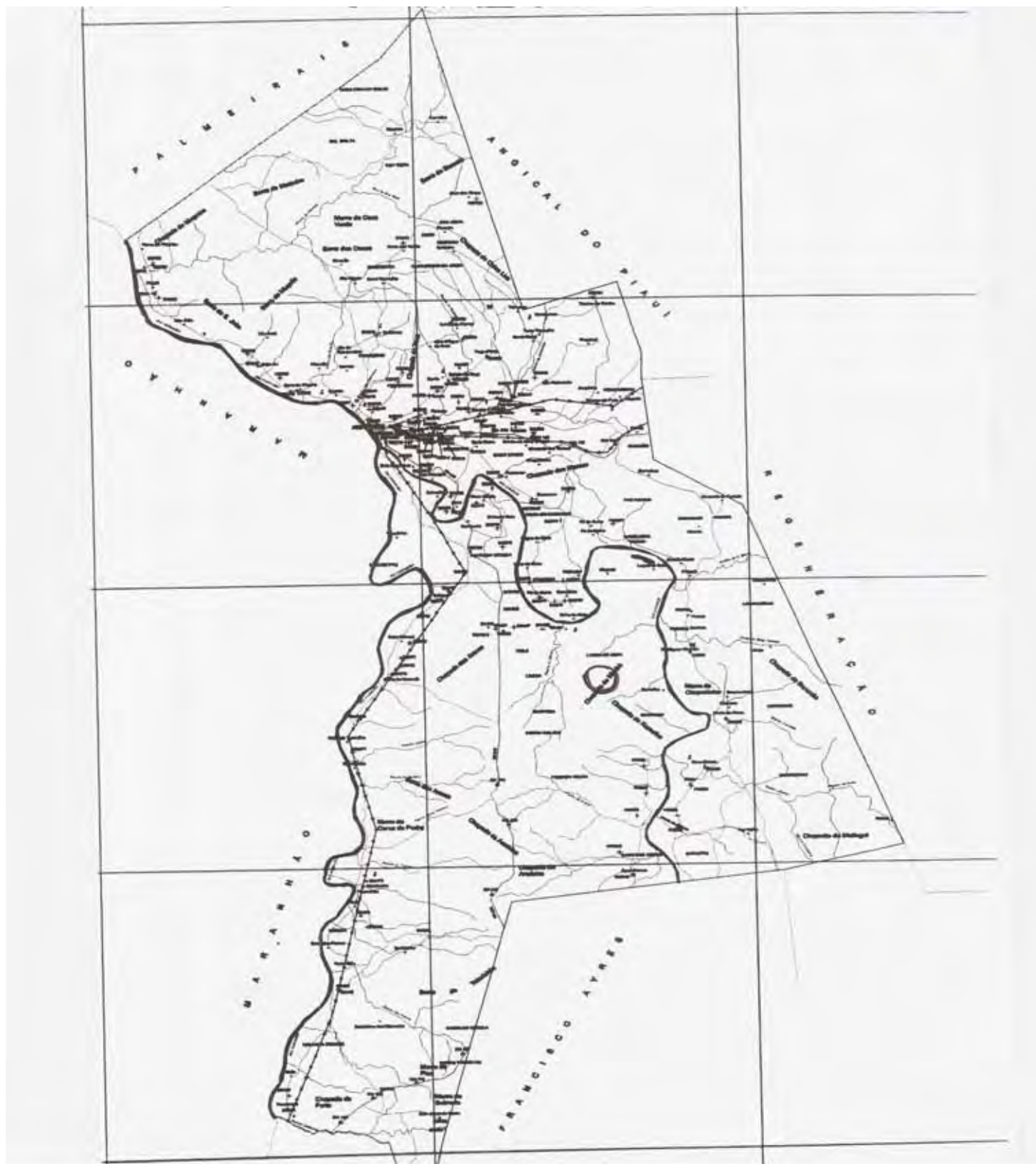
Desde a década de 1970 o Mimbó “surgiu” no cenário piauiense em reportagens de jornais, revistas, televisão, pesquisas e diversos estudos. Muitas vezes visto como “uma sobrevivência africana no Piauí”. Muitos pesquisadores fizeram trabalhos extensos sobre o quilombo Mimbó, às vezes até conquistando títulos acadêmicos e não tiveram o mínimo de coragem ética de levar uma cópia desses trabalhos aos mimboenses, os “sujeitos dessa história”. Os mimboenses não são ingênuos, eles observam tudo isso. Chega de seguir o caminho de muitos pesquisadores de gabinete. Como já disse o mestre Clóvis Moura, grande teórico sobre o negro e os quilombos no Brasil, um quilombo não deve ser visto como um fóssil do passado, mas na dinâmica de sua história. O Mimbó está além das reportagens rápidas, das visitas relâmpagos, da coleta do sangue de seus habitantes e dos trabalhos superficiais. O Mimbó não é folclore, está além do mito. É o quilombo mais conhecido do Piauí, devido à força de seus filhos em lutar desde o início de sua história pela liberdade, pela sobrevivência, pela saúde, por sua terra, por seus direitos, pela marca que fincou na luta e presença das populações quilombolas do estado do Piauí.

Mapa do Piauí com a localização do município de Amarante.

Fonte: CPRM, Projeto Cadastro de Fontes de Abastecimento por Água Subterrânea, Piauí, 2006.



Mapa de Amarante, tendo ao centro a Chapada do Mimbó.
Fonte: CPRM, 2006.



CONSTITUIÇÃO FEDERAL DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL

ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

“Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.”

- Da Cultura

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes grupos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no

Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a

Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a

proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, *caput*, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aquicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. R. **Diversidade de Recursos Vegetais do Cerrado utilizados pelos quilombolas Mimbó, Amarante, Piauí.** Dissertação de Mestrado, Biologia Vegetal, UFPE, Recife, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de Preto, Terra de Santo, Terra de Índio: uso comum e conflito.** Revista do NAEA, n.º 10, UFPA, Belém, 1989.

Atlas Escolar do Estado do Piauí. João Pessoa, Editora Grafset, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. **Negros de Cedro.** Editora Ática, São Paulo, 1983.

BOAKARI, Francis Musa; GOMES, Ana Beatriz Sousa. **Comunidades Negras Rurais no Piauí: mapeamento e caracterização sociocultural.** Teresina, EDUFPI, 2005.

BARBOSA, Tânia Maria Brandão. **O Escravo na Formação Social do Piauí.** Dissertação de Mestrado, UFPE, Recife, 1985.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil.** São Paulo, Editora Pioneira, 1971.

_____. **O Candomblé da Bahia, Rito Nagô.** São Paulo, Companhia. Editora Nacional, 1961.

_____. **Estudos Afro-Brasileiros.** São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.

_____. **Sociologia do Folclore Brasileiro.** São Paulo, Anhembi, 1959.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, Pretos e Congos.** Editora UnB, Brasília, 1977.

_____. **Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás.** Editora Oriente, Goiânia, 1974.

_____ **O Divino, o Santo e a senhora.** Campanha de defesa do folclore brasileiro, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1973.

_____ **Somos as Águas Puras.** São Paulo, Papirus, 1994.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras, Negros bantos.** Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** São Paulo, Editora Global, 2001.

Constituição da República Federativa do Brasil. In: VADE MECUM, Universitário Rideel. São Paulo, Rideel, 2006.

DA MATTA, Roberto. **A Casa e a Rua.** São Paulo, Editora Brasiliense, 1985.

Devocionário e Novena a Nossa Senhora da Saúde. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

Devocionário a Nossa Senhora da Conceição. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões.** São Paulo, Martins Fontes, 1992.

ENCICLOPÉDIA MIRADOR, São Paulo, Editora Melhoramentos, 1979.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuers. Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota.** Perspectiva, São Paulo, 1978.

FALCI, Miridan Brito. **Escravos do Sertão.** Editora Fundação Cultural Monsenhor Chaves, Teresina, 1993.

FAUSTINO, Evandro. **O Catolicismo em São Paulo no Segundo Império.** Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1991.

FERNANDES, Florestan. **A Integração do Negro na Sociedade de Classe**. Ática, São Paulo, 1978.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

FERRETTI, Sérgio. **Querenbentam de Zamodonu**. São Luís, EDUFMA, 1986.

FERRETTI, Mundicarmo Maria. **Desceu na Guma**. São Luís, SIOGE, 2003.

_____ **Formas Sincréticas das Religiões Afro-americanas: o Terecô de Codó**. In: Livro de Resumos do Seminário: Religiões afro-americanas e diversidade cultural. Unesco/FCP, Rio de Janeiro, 2001.

_____ **Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: diversidade e semelhança**. São Luís, SIOGE, 2003.

FRANCO, Eldelita A. P. **Uso e Diversidade de Plantas Medicinais no Quilombo Olho D'água dos Pires, Esperantina, Piauí**. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente, UFPI, Teresina, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Editora Record, Rio de Janeiro, 1994.

FREITAS, Décio. **O Escravismo Brasileiro**. Porto Alegre. Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, 1980.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **A Negação da Ordem Escravista: Quilombos em Minas Gerais no Século XVIII**. São Paulo, Editora Ícone, 1988.

.

IBGE, **Coleção de Monografias Municipais**. Amarante, Paulistana, Conceição do Canindé/Piauí. Rio de Janeiro, 1985.

LEPINE, Claude. **Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé de Salvador**. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1985.

_____ **O Pensamento Selvagem**. São Paulo, Editora Nacional, 1976.

LIMA, Solimar Oliveira. **Braço Forte: trabalho escravo nas fazendas da nação no Piauí: 1822-1871**. Passo Fundo, Editora da UPF, 2005.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo, Selo Negro, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo, Editora Ática, 1986.

MAUÉS, Raymundo Heraldo & Gisela Macambira VILLACORTA. **Pajelança e Encantaria Amazônica**. In: Encantaria Brasileira, Reginaldo Prandi (Org.). Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1990.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao Escravismo**. São Paulo, Ática, 1887.

_____ (Org.). **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió, Editora EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e Histórico dos Quilombos em África**. In: Clóvis Moura (Org.), Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil. Maceió, EDUFAL, 2001.

_____. **Negritude, Usos e Sentidos**. São Paulo, Editora Ática, 1986.

NUNES, Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**. Teresina, COMEPI, 1966.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.

PEDREIRA, Pedro Tomás. **Os Quilombos Baianos**. Revista Brasileira de Geografia, São Paulo, C. N. G., XXIX, out-dez., 1962.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas**. Petrópolis, Editora Vozes, 1979.

PORDEUS Jr., Ismael. **A Magia do Trabalho – Macumba Cearense e Festas de Possessão**. Fortaleza: SCDCE, 1993.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro, Editora Pallas, 2001.

_____. **Nas Pegadas dos Voduns**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Somavó, o amanhã nunca termina. São Paulo, Empório de Produção, 2001.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Editora Schwarcz Ltda, 2006.

PRICE, Richard. **First-Time: the historical vision of an afro-american people**. Baltimore, John Hopkins University Press, 1983.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro. Ensaio sobre Civilização e Grupos Rústicos**. Petrópolis, Vozes, 1973.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras Negros no Vale do Ribeira**. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1983.

QUEIROZ, Suely Robles de. **Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo, Editora Ática, 1993.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo, Editora Nacional, 1934.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1935.

_____ **Os Africanos no Brasil**. São Paulo, Editora Nacional, 1977.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SERRANO, Carlos Henriques Moreira. **O Poder Político no Reino Ngoyo**. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo, 1977.

_____ **Angola: Nasce uma Nação**. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, 1988.

_____ **Símbolos do Poder nos Provérbios e nas Representações Gráficas Mabaya Manzangu dos Bawoyo de Cabinda-Angola**. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, 1993.

SILVA, André Luiz da. **Faces de Maria**. Dissertação de Mestrado, PUC, SP, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo, Ática, 1994.

SOUSA, Francisco das Chagas de. **A Expansão da Umbanda em Caxias, Maranhão**. Monografia de Conclusão de Curso, História. UEMA - Universidade Estadual de Caxias, Maranhão, 1998.

SOUZA, Elio Ferreira de. **Literatura Afro-Brasileira: memória e cantigas do Bumba-meu-boi do Piauí.** In: Sertão Negro: escravidão e africanidades no Piauí. LIMA, Solimar (Org.). Rio de Janeiro, Booklink Publicações, 2008.

TAVARES, Dailme Maria da Silva. **Identificação e distribuição espacial de comunidades remanescentes de quilombos no Piauí.** Relatório de Pesquisa IC/PIBIC/CNPq/UFPI, Teresina, 1997.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura.** Petrópolis, Editora Vozes, 1974.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva.** Brasília, Editora UnB, 2000.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia.** São Paulo, Corrupio, 1987.

_____. **Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Salvador, Corrupio, 1981.

_____. **Uma Rainha Africana Mãe-de-Santo em São Luís.** Revista USP, (6): 151-8, São Paulo, 1990.