UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

PATRÍCIA MARINHO DE CARVALHO

A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT

São Paulo
2012

PATRÍCIA MARINHO DE CARVALHO

A travessia atlântica de árvores sagradas: Estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Arqueologia

Linha de Pesquisa: Espaço, Sociedade e Processos de Formação do Registro Arqueológico

Orientadora: Profa. Dra. Marta Heloísa Leuba Salum

Versão Corrigida
(versão original disponível no Museu de Arqueologia e Etnologia)

São Paulo
2012

Ao meu filho Cauí de Carvalho, com açúcar e afeto.

Análise do Material Arqueológico: Dentes de leite de Cauí de Carvalho.
Datação aprox.: 1996-2000.
Conclusão: Sua existência comprova o afeto... e as caries o açúcar!
(Foto: Erêndira Oliveira).

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo de Vila Bela e da Comunidade Remanescente do Boqueirão, pelo "campo verde serenado", pelo abrigo, carinho e contribuição, amizade, alimentação, pescaria, riso, enfim, por me deixarem participar. Um beijo e um agradecimento muito especial para d. Sebastiana, a Batica, pelo chá de folha de laranjeira, pela risada com gosto e por me cuidar. Aos sacerdotes, queridos amigos Tata Katuvanjesi e Amália, as guerreiras Kiangana e Mãe Lourdes e ao acolhedor e admirado Pai Francisco, suas filhas e filhos de santo, obrigada pelo benjoin, alecrim e alfazema, pela atenção e paciência com a Ndumbe aqui.

Agradeço ao Programa Internacional de Bolsas de Pós Graduação da Fundação Ford (*International Fellowship Program)*, pelo apoio e investimento na minha carreira acadêmica. As atenciosas e dedicadas mulheres da equipe da Fundação Carlos Chagas, prof. Fúlvia, Marcia Caxeta, Maria Luísa, Marli e Raquel que acompanharam os passos dessas sementes plantadas.

Ao Programa de Pós-Graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo e seus professores.

Hélio querido e todos os funcionários da Biblioteca MAE/USP, vocês são excepcionais! Ao Cleberson sempre atento e atencioso e todos os funcionários da Sessão Acadêmica.

Agradeço a minha professora e orientadora Lisy, pelas palavras certas e apoio fundamental. Agradeço pela confiança, atenção e zelo. Obrigada pelo incentivo nesses quase 10 anos em que tem acompanhado meu desenvolvimento acadêmico.

Ao prof. Luis Cláudio Symanski, meu orientador pré-acadêmico pela Fundação Ford antes do meu ingresso no mestrado. Obrigada por seu apoio, pelas leituras críticas e sugestões.

Agradeço a minha família, ao meu filho Cauí pelas raízes e por colher e me oferecer flores; ao Maty pelos átomos trocados e *por las rosas-china*; meu irmão Tinho pelo amor e o brilho nos olhos pequenos de frutinha-preta-do-tarumã e da Mãe; tia Tânia pelas primeiras letras e a chinela de margaridas multicoloridas; vó Antônia, por ser minha mãe, pelo quintal de terra, cabaça, sementes, antúrios e tubos de ensaio; vô Zé pelos olhos de hortênsia e o sorriso com dente-de-leão, hahaha...; a minha mãe Maria da Conceição, dos olhos de tarumã emprestados

ao Tinho... Daí dá pra ver as camisetas de flores? Sempre as terei; ao meu pai Valter que me faz feliz só por saber que ele é freguês do Glorioso Alvinegro Praiano e a Tititi, companheira incondicional, *mi pimpollito*.

Aos meus amigos geógrafos, Billy, Heitor Bin Laden e Rinaldo ponta e ponto firme na hora H e também aos geógrafos e eternamente na Cozinha, Gil Perejil, Lalau e Nilo pelas notas, "musga" cerveja, troças, cerveja, geografia, praia, cerveja, montanha, cerveja, pela natureza e pela cerveja. Ao alquimista Kohout por seu coração amigo e pelas gotas de manjericão, flamboyant, bromélia, cosmos, sínteses dos elementos...

Lenildo, Moc, Lucia Cleto, Cintia Okamura, Tommazo, Arco e Flecha, Celso, Mafra, Suzana que me inspiraram em vários momentos entre árvores e laudos.

Tata Limoeiro, árvore, Dona Lídia sua amizade, ervas e conselhos.

A Família Ouriçada e agregados, minha família estendida, pela cana-de-açúcar processada, pelos bailes e os frutas da parreira, igualmente processados e pelas caminhadas nos jardins de papoulas; aos meus amigos trazedores de mudas e comedores de acarajé. Minha família estendida que botou a mão na massa, Débora & Imagem! Erê & Mensagem! Paloma e Árvore da Vida! Rachel mineirinha temperada, que seria do mapa se não fosse a mina? Viniiiiiiii!!! Por tudo, querido, pela hora H e principalmente pelo pastel de carne e o doce, meu companheiro de estudo, meu amigo!

Mavetse de Argos, meu Este amigo querido. Picoto por plotar árvores e amizade. Fita companheiro de birita, dedicado amigo, corretor das minhas letras tortas. Julio Moracen, meu irmão da diáspora, obrigada por poder contar contigo.

À "Rute-Carolina-Bete-Josefina-Marcela-Ivete-Rosa-e-Regina", as minhas mulheres amigas, flores, ervas e árvores; a Li pelo incentivo e os formulários da Ford, por ser minha irmã presente em todos os momentos, me pegando pela mão, espada-de-iansã em punho, Milena, amiga, que pôs a mão na massa atrás dos segredos das cinco-folhas, a Lúcia Juliani, pela terra em que eu planto arqueologia; Laurita, la Negra, tão distante e tão perto, feliz mãe do amor do pequeno ébano; Roberta das flores de chita amiga sabia e querida; Paty Mãe, que nunca me deixa órfã, "vejo flores em você"; Edeli eparrei guerreira, te ofereço a dracena; Ana Valéria e Gigi, suas flores lindas!!!! Dinita-Mamita, guatemalteca do mundo e das mulembas.

Mario Friedlander, Biguá, Ariosmar, e Lambido (in memorian), Zanettini, Renato, Célia Bento.

Aos Simpsons, a erva-mate, as minhas plantas e ervas, meus sapos, coloridos prazeres.

Em vocês vejo folhas, flores, raízes, caules, flores, angiospermas, e depois de querer agradecer parte considerável da população do planeta! é claro que amigos importantes não foram nominados, mas saibam, vocês que me fazem ser Paty Marinho também de Carvalho!

EPÍGRAFE

O campo verde é serenado
O campo verde é Vila Bela
Campo verde é serenado
Campo verde é Vila Bela
Eu vou-me embora pra cidade
Da Santíssima Trindade
Vou-me embora pra cidade
Da Santíssima Trindade
Se eu soubesse que tu vinha
Fazia o dia maior
Dava o nó na fita verde
Outro no raio de sol
A folha da bananeira
De tão verde amarelou
O beijo da tua boca
De tão doce açucarou
(música de domínio popular gravada pelo grupo Aurora do Quariterê – Vila Bela)

"Aníbal foi cumprimentar a mangueira e ela agitou as folhas. Pôs-lhe a mão no tronco e sentiu as convulsões espasmódicas da seiva. Estás excitada Mussole, hoje é o dia, tu sabes. (...) Lembrou então, mas quando é que as mangueiras se despem das folhas velhas? Só por vontade dos espíritos que a habitam. Era mais um sinal de que tinha chegado a hora, Mussole estava impaciente. Calma, calma, hoje é hoje".

(Pepetela, em Geração da Utopia, 1992)

RESUMO

A pesquisa empírica desta dissertação foi realizada junto à comunidade do Boqueirão, em Vila Bela da Santíssima Trindade/MT, no contexto sistêmico e arqueológico, entre 2008 e 2011. Através dela, procuramos interpretar processos culturais nessa área remanescente de quilombo, relacionados a elementos da paisagem, em especial as árvores. De um lado, consideramos a importância que as plantas ocupam nos cultos afro-brasileiros, e, de outro, o potencial mnemônico e distintivo das árvores, capazes de despertar recordações nesse grupo de afrodescendentes e sua memória. Os dados coletados no contexto sistêmico foram aplicados na interpretação do sítio arqueológico, com a intenção de ampliar a variação diacrônica da análise. Paralelamente ao levantamento no Boqueirão, realizamos pesquisa de campo em cinco terreiros de cultos afro-brasileiros, quatro em na região metropolitana de São Paulo e um na zona rural de Cuiabá. Chegamos a parte do passado familiar de membros dessa comunidade, e também de um passado ancestral, pois alguns dos dados obtidos estão relacionados até mesmo a suas origens africanas. Esta dissertação também tem como objetivo contribuir para o incremento dos estudos africanos e afro-brasileiros no campo da arqueologia. Concluímos que existem árvores cujo significado simbólico tem correspondência com o modo de pensamento da comunidade, tanto dos terreiros estudados, como aponta a literatura sobre a religiosidade afro-brasileira, quanto no quilombo do Boqueirão. Concluímos também que os estudos antropológicos e sociológicos sobre o Negro no Brasil deveriam ser mais considerados pela arqueologia e, sobretudo pela *arqueologia da diáspora africana*, uma das ramificações dessa disciplina em que se pautaram nossos estudos.

Palavras-chave: arqueologia – paisagem – etnologia – diáspora africana – cultos afro-brasileiros – Negro brasileiro – remanescentes de quilombo

ABSTRACT

The empirical research of this dissertation was conducted in an archeological site in the Boqueirão community, in Vila Bela da Santíssima Trindade (state of Mato Grosso, Brazil), in the systemic context between 2008 and 2011. Throughout this work, we have aimed to perceive cultural processes in this quilombo remnant area, related to certain landscape elements, especially trees. We have considered not only the important role of plants in the Afro-Brazilian religions, but their distinctive and mnemonic potential as well, able to bring up reminiscences in this afro-descendant group and its memory. Data collected in the systemic context were used for the interpretation of the archeological site, in order to broaden the diachronic variation of the analysis. Parallel to the data collection in Boqueirão, we have conducted field work in five Afro-Brazilian "terreiros" (places of worship), four in the Metropolitan Area of São Paulo and one in Cuiabá countryside (in the state of Mato Grosso). We were able to trace back to part of the family background of some members of this community, in addition to part of their ancient past, for some of the data obtained led to their African roots. This dissertation also aims to contribute to the general improvement of African and Afro-Brazilian studies in the field of Archaeology. We conclude that there are trees which bear a symbolic significance to the way of thinking of the community, both inside the studied "terreiros", in accordance with the Afro-Brazilian religion literature, and also in the Boqueirão Quilombo. We also conclude that anthropological and sociological studies about the black population in Brazil should be taken more into consideration by Archaeology, and, above all, by the Archaeology of the African Diaspora, one the branches of this field of study upon which our studies were based.

Keywords: archaeology – landscape – ethnology – African diaspora – Afro-Brazilian cults – Brazilian black – quilombo remnants

LISTA DE FIGURAS

1-1	*Localização regional da área de pesquisa: comunidade remanescente de quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.*	*p.6*
1.3.3-1	*Escarificações no tronco da mangueira (SArqM).*	*p. 48*
1.3.3-2	*Tata Katuvanjesi conduz cerimônia realizada no Nzo Tumbansi, localizado no município de Itapecerica da Serra/SP. Em 25.02.2012 – Foto Cauí Carvalho.*	*p.54*
1.3.3-3	*Amália*	*p.55*
1.3.3-4	*Mãe Caçulinha*	*p.56*
1.3.3-5	*Lixeira de Pai Francisco*	*p.57*
1.3.3-6	*Pai Francisco e seu terreiro*	*p.57*
1.3.3-7	*A sacerdotisa Kiangana em festa de um ano da Mona Kimonanmensu, em 2002. Acervo pessoal Kiangana.*	*p.58*
2-1	*Famílias linguísticas da África subsaariana. Fonte: MUNANGA, 2009, p.28*	*p.63*
2-2	*Rota atlântica de escravos. Fonte: MUNANGA, 2009, p.87*	*p.64*
2.1-1	*Planta do Perímetro urbano de Vila Bela, provavelmente de 1773. Fonte: Reis, Nestor Goulart. Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colônia, 2000 apud ZANETTINI, 2002.*	*p.69*
2.1-2	*Planta do Perímetro urbano de Vila Bela, provavelmente de 1777. Fonte: Reis, Nestor Goulart. Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colônia, 2000 apud ZANETTINI, 2002*	*p.69*
2.1-3	*O projeto da Igreja Matriz e a planta baixa do edifício executado em fins do século XVIII: pouca semelhança, com a imagem ao lado da planta baixa executada pela equipe do Projeto Fronteira Ocidental.*	*p.70*
2.1-4	*Ruínas da igreja Fonte: (ZANETTINI, 2006b)*	*p.70*
2.1-5a	*Projeto de cobertura das ruínas Fonte: (ZANETTINI, 2006).*	*p.71*
2.1-5b	*Cobertura atual.*	*p.71*
2.1-6	*Antigo Palácio dos Capitães Generais e museu temporariamene desativado para reformas (2012).*	*p.71*
2.1-7	*Prédio que atualmente abriga o acervo do Museu de Vila Bela.*	*p.72*
2.1-8	*Instrumento lítico e cerâmica pré-colonial.*	*p.72*
2.1-9	*Bordas e gargalos de garrafas de vidro (p.31) e fragmentos de louça doméstica (p.27). Fonte: (ZANETTINI, 2006).*	*p.72*
2.1-10	*Dobradiças (P.26) e Pederneira (p.25) Fonte: (ZANETTINI, 2006b).*	*p.73*
2.1-11	*Vaso cerâmico e Material religioso da Igreja.*	*p.73*
2.1-12	*Arquitetura vernacular.*	*p.74*
2.1-13	*Kanjinjin e o Rei do Congo; e vários momentos do cortejo do Congo.*	*p.76*
2.3-1	*Arte Rupestre, Tradição Nordeste, estilo Serra da capivara. Grupos de figuras humanas associadas a árvores e ramos. Podem representar um antecedente do culto da jurema e do juazeiro, praticados por indígenas históricos do Nordeste, sendo: a,b,c) São Raimundo Nonato, PI, d,e,f,g,h) Carnaúbas dos Dantas, RN – Fonte:(PROUS, 2007p.74).*	*p.83*
3.1-1	*Rio Guaporé.*	*p.87*
3.1-2	*Vegetação do Cerrado e área de pastagem.*	*p.88*
3.1-3	*Diagrama Cerrado Típico (Ribeiro & Walter, 1998).*	*p.88*
3.1-4	*Rio Alegre.*	*p.88*
3.1-5	*Área de pasto.*	*p.90*
3.2-1	*Imagem aérea da zona urbana de Vila Bela.*	*p.90*
3.2-2	*Construções no entorno da praça.*	*p.91*
3.2-3	*Casa de Dona Maria (SLM) na Vila.*	*p.91*
3.2-4	*Casarões antigos de Vila Bela sem quintais na parte da frente.*	*p.92*
3.2-5	*Exemplos de vasos com plantas de proteção colocados na frente das casas e nas calçadas.*	*p.92*
3.2-6	*Casas com jardim na parte da frente. No detalhe foi circundado a espada-de-são-jorge (à direita) e um pé de peregum verde e amarelo (à esquerda).*	*p.93*
3.2-7	*Casas nas regiões mais periféricas da Vila são de madeira.*	*p.93*
3.2-8	*Praia morena Festival de Pesca.*	*p.94*
3.2-9	*Convite para a Festança de 2009.*	*p.94*
3.2-10	*"Tiração" de esmola; o cortejo atravessa as ruas da cidade de Vila Bela e também alcança as zonas rurais do município.*	*p.95*
3.2-11	*Dona Maria das Neves recebe os foliões com folhas de laranjeira.*	*p.95*
3.2-12	*Técnicas ancestrais de construção; cozinha da imperatriz.*	*p.96*

3.3-1	*Mapa do Boqueirão.*	*p.97*
3.3-2	*Dona Maria, esposa de Seu Martinho, Dona Sebastiana e Seu Martinho.*	*p.98*
3.3-3	*Os irmãos Frazão de Almeida, Ádio e Lino.*	*p.99*
3.3-4	*Árvore genealógica parcial da família Frazão de Almeida, a partir de depoimentos dos familiares.*	*p.100*
3.3-5	*Socó, filho de s. Martinho, ordenha vaca.*	*p.102*
3.3.1-1	*Croqui do sítio SLM.*	*p.104*
3.3.1-2	*Área do pântano e o detalhe da cerca de limite da propriedade de Seu Lino.*	*p.105*
3.3.1-3	*Maria dos Anjos e seu neto Maguila.*	*p.105*
3.3.1-4	*ovelhas e galinhas de Lino e Maria (SLM).*	*p.106*
3.3.1-5	*horta (SLM)*	*p.106*
3.3.1-6	*horta (SLM); tem chifres, pimentas e espada-de-são-jorge; elementos que são utilizados para proteção contra mau-olhado.*	*p.107*
3.3.1-7	*Moquiço na entrada da propriedade (SLM).*	*p.108*
3.3.1-8	*Dona Maria nas atividades cotidianas ao lado da cozinha externa.*	*p.108*
3.3.1-9	*Área externa onde se recebe os visitantes. É também utilizada como cozinha e depósito..*	*p.108*
3.3.1-10	*Dona Maria dos Anjos recebe os vizinhos Seu Martinho e D. Maria; no detalhe a planta comigo-ninguém-pode.*	*p.109*
3.3.1-11	*Sala de visitas e dormitório, com plantas de proteção no entorno da habitação principal.*	*p.109*
3.3.1-12	*Pinhão-branco, planta de proteção utilizada por dona Maria dos Anjos.*	*p.110*
3.3.1-13	*Mangueiras plantadas no quintal do sítio SLM.*	*p.111*
3.3.1-14	*Jenipapeiro e o fruto de bocaiuva.*	*p.111*
3.3.1-15	*Cedro.*	*p.112*
3.3.2-1	*Croqui do sítio SAK.*	*p.112*
3.3.2-2	*Família.*	*p.114*
3.3.2-3	*Curral e área de pasto.*	*p.114*
3.3.2-4	*Vista geral das habitações.*	*p.114*
3.3.2-5	*Cozinha; Kika aplicando nova camada de argila em seu fogão.*	*p.114*
3.3.2-6	*Quartos e sala de visitas.*	*p.115*
3.3.2-7	*Mangueiras no pomar e a mangueira solitária em frente a porteira de entrada.*	*p.116*
3.3.2-8	*Escarificações nos troncos das mangueiras.*	*p.116*
3.3.2-9	*Algumas das árvores no quintal de Ádio e Kika. Graviola, Bocaiúva, Urucum e Tarumã.*	*p.117*
3.3.2-10	*Cajueiro no entorno imediato do quintal SAK (área de pastagem).*	*p.118*
3.3.2-11	*Na horta de Kika colhemos maxixe e abóbora.*	*p.118*
3.3.2-12	*Mandiocas do roçado de Kika.*	*p.119*
3.3.2-13	*Touceiras de comigo-ninguém-pode plantadas no entorno dos quartos do sítio SAK.*	*p.119*
3.3.3-1	*Croqui do SArqPB.*	*p.120*
3.3.3-2	*Vegetação do entorno do sítio arqueológico e detalhe da palmeira ticum e seus espinhos.*	*p.120*
3.3.3-3	*Antigo poço na propriedade dos Frazão de Almeida.*	*p.121*
3.3.3- 4	*Garrafas espalhadas pelo sítio arqueológico.*	*p.121*
3.3.3-5	*Garrafa que continha uma bebida apreciada por João Sacerdote e a garrafa de remédio (fortificante) que Ádio e seus irmãos tomavam na infância.*	*p.122*
3.3.3- 6	*Sela de cavalo ao pé da cajazeira.*	*p.122*
3.3.3- 7	*Chapa de metal que era utilizada para torrar mandioca.*	*p.122*
3.3.3- 8	*Mangueira solitária do SArqPB e o detalhe do formigueiro no tronco da árvore.*	*p.123*
3.3.3- 9	*Escarificações na mangueira.*	*p.124*
3.3.3- 10	*Pés de cumbaru retorncido.*	*p.125*
3.3.3- 11	*Babaçu e tarumã.*	*p.125*
3.3.3- 12	*Jatobá, antiga prensa de mandioca.*	*p.126*
3.3.3- 13	*Croqui da área da antiga cozinha do SArqPB.*	*p.127*
3.3.3- 14	*Postes e negativos de postes de sustentação da antiga cozinha.*	*p.128*
3.3.4 – 1	*Árvore aroeira plantada no quintal de d. Sebastiana no detalhe a copa e a folhagem.*	*p.130*

3.3.4- 2	*Luciano retira lascas do tronco da aroeira; no detalhe é possível ver o tronco com marcas de sucessivas retiradas e as lascas entregues a d. Maria dos anjos.*	*p.130*
3.3.4 – 3	*A estrutura de madeira do galinheiro que foi construído no quintal de d. Sebastiana.*	*p.131*
3.3.4 – 4	*Tronco da aroeira chamuscado sustenta estrutura do galinheiro.*	*p.131*
3.3.4 – 5	*Detalhe do pilão e da mão de pilão feita de aroeira.*	*p.131*
3.3.4 – 6	*Paisagem do Boqueirão; babaçus.*	*p.131*
3.3.4 – 7	*(a) O fruto do babaçu possui sementes oleaginosas, que podem ser utilizadas para vários fins, no caso registrado serviram para a preparação de óleo comestível (b); Após a colheita do coco é necessário quebrá-lo para a retirada das sementes das sementes (c); as sementes então são piladas exaustivamente até se alcançar o "ponto", ou seja, quando o processo de pilar leva ao desprendimento do óleo (obs. Antes desse "ponto", as sementes piladas tem o aspecto de uma farofa branca, que é com a qual de fazem os doces, o bolo de arroz, a canjica); (d) a semente pilada é levada ao fogo – onde permanece por algumas horas – para dar continuidade ao processo de desprendimento do óleo (e); a produção do óleo é finalizada por um não menos trabalhoso processo de coagem; com o uso de peneira e água quente, as partículas são retiradas (f) até se obter o óleo pra consumo.*	*p.133*
3.3.4 – 8	*As folhas de babaçu são colhidas ainda verdes e recebem um corte e são torcidas .... (a) para que tenham o caimento ao serem colocadas no telhado de duas águas; fibras de embira são utilizadas para atar as folhas da palmeira à estrutura de madeira (b) folhas da palma serão trançadas para serem colocadas na cumeeira do telhado (c).*	*p.134*
3.3.4 – 9	*O irmão de d. Sebastiana trança o baquité demonstrando bastante destreza; depois de pronto o baquité é utilizado para diversos fins, inclusive para ninho de galinhas.*	*p.136*
3.3.4–10:	*s. Martinho confeccionando um abano feito com folhas de baquité; o abano é usado principalmente para atiçar as brasas do fogão à lenha.*	*p.136*
3.3.4 – 11	*As cascas do coco de babaçu usadas como carvão, e os talos frescos da palma, sobras que sobrou da confecção dos baquités servindo de espetos para a carne.*	*p.136*
3.3.4 – 12	*Barbatimão.*	*p.136*
3.3.4-13	*Jatobá (prensa de mandioca).*	*p.137*
3.3.4 – 14	*(a) acompanhamos Rudi até a mata para ver o local no qual a embira havia sido apanhada; A árvore que se vê é uma mandioqueira; o tronco cerrado também é de uma mandioqueira; a parte superior do tronco foi cortada para ser retirada a embira; (b e c) a embira é usada em todo processo de amarração na construção da estrutura.*	*p.138*
3.4 – 1	*Cozinha da Kika soltando fumaça do fogão de lenha; e a cozinha vernacular ao lado dos dormitórios de alvenaria de Lidu e Edivirges resiste; a folha do babaçu e as várias utilidades ainda conhecidas e utilizadas.*	*p.140*
3.4 – 2	*(sentido horário a partir do canto superior esquerdo) A cabeça de boi assada no fogo de chão; a galinhada preparada; tatu, tracajá e jacarés também acabam na panela; a pescaria, a horta, a roça o pomar e a coleta.*	*p.141-142*
3.4.1 – 1	*Sr. Augusto (irmão de d. Sebastiana) ao lado do pé de angico, em mata próxima ao sítio de d.*	*p.148*
3.4.1 – 2	*Kika reformando o fogão à lenha e no detalhe, troncos de angico queimando.*	*p.148*
3.4.1 – 3	*Detalhe da casca do angico que será viria a ser usado na fabricação do melote.*	*p.148*
3.4.1 – 4	*Imagens do processo de fabricação do melote por d. Sebastiana. Entre outras ervas esse melote contém por casca de angico, de aroeira e para-tudo.*	*p.148*
3.4.1 – 5	*O buraco no chão é preparado para receber a cabeça de vaca; logo após as brasas estarem de angico estar no ponto; a cabeça é colocada e o buraco é tampado com uma chapa metálica.*	*p.148*
3.4.1 – 6	*No outro dia a cabeça de vaca é retirada do buraco e levada para degustação.*	*p.148*
3.4.1 – 7	*Eucalipto e detalhe de sua resina; árvore plantada no terreiro de Pai Francisco.*	*p.149*
3.4.1 – 8	*Angico fotografado no Boqueirão, e ao lado imagem de angico registrado por Lorenzi, 2002: p.176.*	*p.150*
3.4.1 – 9	*Embaúba.*	*p.152*
3.4.1 – 10	*Folhas esparramadas pelo chão da casa de D. Maria das Neves em Vila Bela.*	*p.154*
3.4.1 – 11	*Vana ao lado da laranjeira no quintal de sua casa (SAK).*	*p.155*
3.4.1 – 12	*Lixeira no cerrado do Boqueirão.*	*p.157*
3.4.2 – 1	*Adolar há anos cultiva em Cuiabá variadas espécies de comigo-ninguém-pode em seu restaurante.*	*p.162*
3.4.2 – 2	*Dieffenbachia picta (Lodd) Schott, (CAMARGO, 1985, p.67).*	*p.164*

3.4.2 – 3	*Dracena-vermelha no quintal de Dona Maria dos Anjos.*	*p.165*
3.4.2 – 4	*Espadas-de-são-jorge de Dona Maria.*	*p.168*
3.4.2 – 5	*Pinhão branco em Salvaterra/PA.*	*p.170*

LISTA DE QUADROS

1.3.3-1	*Siglas adotadas para os sítios estudados*	*p. 47*
1.3.3-2	*Árvores e herbáceas catalogadas no Quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade MT*	*p. 49*
1.3.3-3	*Árvores e herbáceas catalogadas a partir da observação efetiva de sua aplicação ou depoimento sobre significação simbólica no Remanescente de Quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade MT*	*p. 50*
1.3.3-4	*Terreiros de religiões afro-brasileiras pesquisados*	*p. 52*
3.3.4-1	*Árvores com utilidades diversas (AUD) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.*	*p. 129*
3.4-1	*Cruzamento de árvores e entidades das religiões afro-brasileiras.*	*p. 145*
3.4-2	*Cruzamento de herbáceas e divindades das religiões afro-brasileiras.*	*p. 146*
3.4.1-1	*Árvores simbólicas (AS) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT*	*p. 156*
3.4.2-1	*Herbáceas simbólicas (PS) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.*	*p. 162*

SUMÁRIO

Resumo vii
Abstract.....viii
Lista de Figuras.....x
Lista de Quadros.....xiii

APRESENTAÇÃO 1
CAP. 1. ORIENTAÇÃO TEÓRICA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....6

1.1. Sob a copa das árvores: arqueologia do presente 19

1.2. Entre árvores: arqueologia e paisagem.....24

1.3. A arqueologia e os estudos sobre o Negro.....30

1.3.1. O Negro e seus quilombos: mudando conceitos 33

1.3.2. O Negro e seus terreiros: folhas sagradas.....38

1.3.3. Os sítios e os terreiros da pesquisa: metodologia 45

CAP. 2. A TRAVESSIA DO ATLÂNTICO: ROTAS, PESSOAS E ÁRVORES 61

2.1. Vila Bela na rota atlântica 66

2.2. Caminhos da religiosidade em Vila Bela.....77

2.3. O tráfico Atlântico de árvores sagradas 79

CAP. 3. TEM MANDINGA NO QUILOMBO? ANÁLISE DE DADOS.....86

3.1. Caracterização ambiental do município 86

3.2. A Vila: o centro urbano e seus quintais 90

3.3. O Boqueirão e seus quintais: presente e passado.....96

3.3.1. SLM – Sítio do Lino e da Maria.....104

3.3.2. SAK – Sítio do Ádio e da Kika.....112

3.3.1. SArqPB – Sítio arqueológico Porto Boqueirão 119

3.3.2. Árvores com utilidades diversas (AUD) 128

3.4. Cruzamento de dados 139

3.4.1. Árvores simbólicas (AS) 146

3.4.2. Herbáceas simbólicas (HS) 161

CONCLUSÃO: por uma arqueologia da diáspora africana no Brasil 171

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 174

ANEXOS:

ANEXO 1 – Ficha de árvore e herbáceas 197

ANEXO 2 – Ritos de Angola: planta/nkise 233

ANEXO 3 – Entrevistas: sítios e terreiros 246

APRESENTAÇÃO

O sub-título desta dissertação deve ser lido como "estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT e sua interface com a religiosidade afro-brasileira", estando em grifo parte omitida da última versão impressa e depositada para apresentação à banca examinadora. Essa correção nos parece essencial, pois completo, como nos originais, este subtítulo explicita nossa primeira intenção com esta mestrado, e tudo o que fomentou essa dissertação – aquilo que nos levou à pós-graduação e à arqueologia –, que são os cultos afro-brasileiros, os terreiros, as comunidades dos candomblés – sua cultura material e imaterial, suas relações com a África. Não foi possível corrigir posteriormente face ao regimento da Pós-Graduação, ainda que tenha havido recomendação vinda de pelo menos um dos examinadores, reforçando anuência ao nosso pedido nessa direção, quando da instalação da banca.

Essa dissertação resulta da preocupação em contribuir para o incremento dos estudos sobre o Negro o Brasil no campo da arqueologia. Através dela procuramos analisar processos culturais em uma área remanescente de quilombo, observando dados da paisagem, em particular as árvores e outros vegetais, cujo levantamento e discussão já se constituíam em si mesmos, o objetivo específico do nosso projeto de pesquisa.

O primeiro passo foi se a comunidade quilombola do Boqueirão, comunidade que elegemos para nosso estudo localizada no município de Vila Bela da Santíssima Trindade/MT, atribuía significação simbólica as plantas tendo-se como referência sua atribuição nos candomblés reportada na literatura especializada. Foi essa nossa linha orientadora.

Durante a pesquisa, transitamos entre terreiros e quilombos – todos, territórios negros de resistência ao sistema colonial opressor.

Desde já, podemos considerar certas árvores ecofatos de natureza *mnemônica* privilegiados, e isso nos oferece a possibilidade de alcançarmos elementos do sistema de conhecimento em contextos sócio-culturais afro-brasileiros a partir dos próprios sujeitos desse sistema e de suas percepções acerca da paisagem, ou seja, pelo exercício da memória que elas e outros vegetais venham a desencadear.

Fundamental nas religiões de matriz africana, a árvore é, como dissemos, aqui tomada como referência nestes estudos de paisagem realizados no Boqueirão.

O projeto foi elaborado a partir da compreensão de que elementos das culturas africanas de origem foram mantidos no Brasil pelos africanos escravizados e seus descendentes, ou mesmo receberam outra significação, mas sempre se valendo da memória de um conhecimento ancestral africano.

Estudos especializados, sobretudo no âmbito da etnologia e da sociologia da religião, veiculam a noção de que esse pensamento compreende o universo material e o espiritual de forma inter-relacionada. Diante do processo de reorganização do sistema de crenças e de pensamento dessas culturas no Brasil, nos perguntamos se a escolha das novas plantas não teria sido incorporada na ritualística e em outros setores do modo de vida desses indivíduos, tendo sido transmitida oralmente de geração para geração.

Mais do que isso, pensamos na possibilidade de que determinadas árvores pudessem ter papel fundamental na produção e manutenção desse sistema de crenças e de pensamento como se reporta a bibliografia na África, pensando também de que elas são elementos materiais fixos na paisagem, e assim capazes de invocar nas pessoas todo tipo de memória, inclusive a de seus antepassados. Dessa maneira, populações afrodescendentes, que em muitos aspectos ainda vivem de um modo de vida tradicional – rural e diferente do modo urbano contemporâneo – compartilhariam aspectos do conhecimento trazido da África pelos seus antepassados, tal qual se observa entre as comunidades de culto das religiões de matriz africana. O conteúdo simbólico desse conhecimento teria reflexos na maneira de como os grupos quilombolas percebem e constroem a paisagem, caso do Boqueirão objeto de nossa pesquisa.

A formulação do problema de pesquisa está diretamente associada aos meus estudos durante os cursos de graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP e de pós-graduação *latu sensu* em Arqueologia da UNISA-Universidade de Santo Amaro, e também durante minha participação em programas de arqueologia preventiva mais adiante.

Entre as disciplinas cursadas na graduação, duas delas foram determinantes para minha iniciação ao tema, ambas cursadas em 2003: as ministradas pelo Prof. José Guilherme Cantor Magnani no Departamento de Antropologia (FLA0306) e pela Profa. Lisy, minha orientadora, no MAE (MEA0009).

Da disciplina FLA0306-*Pesquisa de Campo em Antropologia* optei por trabalhar o tema do processo de reafricanização do candomblé de nação congo/angola. Tivemos oportunidade de observar porque a frase "sem folha não há orixá" é tão difundida entre as comunidades de *terreiro*. Durante as etapas de trabalho de campo foi possível perceber melhor também a centralidade das folhas na liturgia e nos ritos próprios do candomblé. Passei a me interessar pelo preservacionismo das comunidades de terreiro: a manutenção e a preservação do "espaço folha", que são os espaços de coleta de elementos vegetais de uso ritual, estavam sempre presentes como preocupação entre seus membros, já que esses espaços se estendem, muitas vezes, para além dos limites físicos do terreiro, alcançando a vizinhança imediata e mesmo localidades mais distantes.

Da disciplina MEA0009-*Estudos de Arte Africana* retive a parte que abordou aspectos da filosofia e sua relação com a arte, e sua 'materialização" expressa nas esculturas africanas e nos artefatos afro-brasileiros, sobretudo os utilizados no Candomblé, além da temática das árvores sagradas apontada pela tese Salum (1996). Aspectos relativos ao material, como a madeira e seu emprego na arte africana, nos chamaram a atenção também para importância da árvore na cosmogonia africana, para a relação homem-árvore, homem-natureza, que de alguma forma está presente nas comunidades religiosas de matriz africana.

Assim, já sob a orientação da professora Dra. Marta Heloísa Leuba Salum, formulamos o projeto de iniciação científica "A travessia atlântica de árvores sagradas", que foi apresentado durante o 11º Simpósio de Iniciação Científica da USP (SIICUSP) em 2003. O principal objetivo do trabalho foi verificar quais elementos simbólicos estavam presentes no processo de seleção das árvores que compõe o conjunto de plantas sagradas e consagradas no Candomblé. De acordo com os primeiros levantamentos e leituras que fizemos, pode-se dizer que são vários os fundamentos dessa seleção, considerando-se aspectos fenotípicos das árvores, medicinais, utilitários e simbólicos.

Motivada pelo interesse nos processos socioculturais afro-brasileiros, participei, em 2006,do projeto de Arqueologia Preventiva, desenvolvido pela empresa *A Lasca Arqueologia*, sob a coordenação da arqueóloga Lúcia Juliani, no âmbito do projeto *Linha de Transmissão Montes Claros-Irapé/MG*, etapa de São João del-Rey-MG. Além de acompanhar as intervenções arqueológicas realizei o levantamento antropológico na comunidade Jaguara (no município de Nazareno na microrregião de São João del-Rey). Essa foi minha primeira experiência empírica em território tido como quilombola. Ali a memória expressada pelos anciãos incluía

um conhecimento acerca das propriedades medicinais das plantas que me entusiasmou contribuindo decisivamente definir meu campo de pesquisa, ou ampliando-o: do candomblé para o quilombo.

No início de 2008, apresentei a monografia de conclusão do curso da UNISA, intitulada "Palmares e Jaguara: teoria e método arqueológico no estudo da formação cultural afro-brasileira". Poucos meses antes, no final do ano de 2007, já havia recebido a notícia de minha aprovação no processo seletivo do *Programa Internacional de bolsas da Fundação Ford*, para o qual apresentei um esboço daquele que seria o projeto de pesquisa submetido e aprovado no PPGArq-MAE/USP.

Esse foi o percurso que me levou até Vila Bela até a porção mais ocidental do território brasileiro, constituindo-se esta dissertação uma tentativa de realizar um estudo de comunidades afrodescendentes no Brasil associando na perspectiva da diáspora africana e da paisagem em arqueologia com contribuição da etnografia da comunidade estudada.

O texto desta dissertação foi estruturado de acordo com seguinte plano.

No primeiro capítulo, fazemos uma discussão de teorias e procedimentos metodológicos no âmbito da Arqueologia Histórica, tentando refletir seu potencial na interpretação de contextos em territórios afro-brasileiros. Nele fizemos, sobretudo, a sistematização das origens norte-americanas da Arqueologia da Diáspora Africana pensando em suas influências na arqueologia no Brasil, mas reunimos observações de leitura sobre outras ramificações da arqueologia, sobretudo relativas aos procedimentos metodológicos a serem adotados, como a etnoarqueologia (item 1.1) e a arqueologia da paisagem (item 1.2), pois consideramos a investigação etnoarqueológica aplicada ao estudo da formação cultural afro-brasileira e ao registro da percepção da paisagem por parte do segmento afro-descendente da sociedade brasileira como um meio importante de obtenção de dados sobre a percepção da paisagem por parte das populações remanescentes de quilombo. Além disso, essa investigação poderia fornecer subsídios para a identificação da paisagem arqueológica do passado das populações remanescentes de quilombo.

Ainda no capítulo 1, depois da discussão das perspectivas arqueológicas propostas como norteamento teórico da pesquisa, vem a discussão dos estudos sobre o Negro brasileiro (item

1.3), focada em alguns dos autores sobre a presença africana no Brasil, sobretudo daqueles que deram prioridade para os estudos de quilombos e de práticas religiosas afro-brasileiras, já que são estes os dois temas que perpassam nossa pesquisa arqueológica. Assim, nossa preocupação recai primeiramente sobre a conceituação destas que são problemáticas importantes presentes em nosso tema – quilombo e religiosidade afro-brasileira (itens 1.3.1 e 1.3.2), e aí exploramos as transformações pelas quais passaram o conceito de quilombo, até a concepção que se tem dele na atualidade, e de quais seriam as condições para se definir uma comunidade como remanescente de quilombo, além de apresentarmos uma breve consideração necessária sobre a constituição das religiões de matriz africana, apontando o papel das folhas na ritualística dos terreiros. Por último, tentamos nos centrar no estabelecimento dos procedimentos metodológicos estruturantes da pesquisa de campo (item 1.3.3), quando apresentamos os sítios e os sujeitos pesquisados em Vila Bela e também nas comunidades religiosas visitadas.

Seremos mais breves na apresentação do capítulo 2, cujo objetivo preciso foi de apresentar a temática das rotas dos escravos durante o tráfico atlântico de escravos, e os processos de constituição de novas identidades nas Américas, através das pesquisas da região de Vila Bela da Santíssima Trindade, tanto arqueológicas como históricas (itens 2.1 e 2.1). Neste capítulo também nos preocupamos no entendimento da participação dos Negros nesse processo transatlântico na disseminação e cultivo de plantas.

O capítulo 3 inicia-se com a caracterização ambiental de Vila Bela e do Quilombo do Boqueirão, já que o conhecimento da cobertura vegetal e dos comportamentos climáticos da região são necessários na interpretação da relação da comunidade com o meio, também em função de condições sazonais e disponibilidade de recursos naturais (item 3.1). É nesse último capítulo que vamos paulatinamente apresentando os dados de pesquisa empírica levantados no contexto sistêmico e arqueológico, juntamente com sua discussão (itens 3.2 e 3.3), e o cruzamento destes dados com aqueles levantados nas comunidades religiosas e na literatura religiosa afro-brasileira (3.4).

Por fim, vem a conclusão, a bibliografia e um anexo que é cópia da base de dados que utilizamos para a redação do trabalho, além das entrevistas e levantamentos de dados juntos a comunidade religiosa, além das entrevistas realizadas em Vila Bela.

CAP. 1. ORIENTAÇÃO TEÓRICA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O estudo da paisagem, seja ela apropriada ou transformada pelas pessoas, passou a ser adotado para interpretações dos contextos afro-brasileiros apenas recentemente. Nessa perspectiva, a paisagem poderia ser compreendida como sendo desde a senzala até o meio circundante, que é o engenho, sem haver como desvincular um do outro. Um remanescente de quilombo se coloca na paisagem de forma diferente, a começar pelo fato de que se trata de uma área residencial configurada pelos próprios quilombolas, e tem o ambiente natural como área contígua até o limite com outros proprietários da terra.

Em ambos os casos, da senzala e do remanescente de quilombo, todos têm a chance de se apropriar do meio vegetal circundante, mas não de tê-lo como extensão concreta do território que ocupam.

Pensando assim em relação à paisagem do entorno do Boqueirão é que pretendemos analisar processos culturais observados nessa comunidade de Vila Bela da Santíssima Trindade junto a qual desenvolvemos nossa pesquisa.

Figura 1-1: localização regional da área de trabalho: Comunidade Remanescente de Quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.

Estes afrodescendentes compartilham origens que remetem ao período colonial e aos processos de redefinição de identidades pelos quais passaram seus ancestrais africanos no

Brasil. Sobre essa história o colonizador europeu efetuou diversos registros na época e esses documentos constituem a visão dos colonizadores sobre os africanos e seus descendentes, e suas manifestações culturais.

Ainda que o documento histórico do período colonial seja indispensável fonte de informação sobre o Negro no Brasil, essa fonte comporta uma visão unilateral do europeu sobre os africanos e afro-brasileiros escravizados, como neste trecho transcrito da correspondência com o imperador D. Pedro atribuída ao ex-governador de Pernambuco, João de Souza:

> Não convém que se admita a paz com estes negros, pois a experiência tem mostrado que esta prática é sempre um meio engano e ainda pelo que toca à nossa reputação, por isto que são uns pretos cativos e fugidos (FREITAS, 1982, p. 145)

Ao lado dos senhores de engenho, João de Souza se opunha à negociação de paz com os negros aquilombados em Palmares, da que tratava o governador recém-eleito, Souto Maior, cumprindo ordens do rei D. Pedro II de Portugal (1648-1706) em 1685.

Essa visão ditou a maneira de retratar os escravos negros e foi responsável pelo preconceito que atravessou o período colonial – não foi superado após a Lei Áurea – e, em última instância se reproduz sob distintas formas até os dias atuais, alimentando práticas discriminatórias.

Abaixo três exemplos desse preconceito relacionado a práticas culturais e religiosas dos afrodescendentes.

Um deles vem de um registro histórico destacado por Souza (2002, p. 132-133) sobre a cientista francesa Otille Coudreau, em visita a uma comunidade de negros no Pará do início do século XX para um levantamento hidrográfico. Ao ver as imagens brancas e negras de santos católicos, adornados com saiotes multicoloridos e colares de contas, ela disse que as populações afrodescendentes viviam em estado de barbárie e selvageria, e julgou abomináveis, até mesmo um “sacrilégio”. Com isso, observou Souza o preconceito como eram vistas imagens esculpidas a partir de técnicas e escolhas estéticas próprias dos mocambeiros.

Outro exemplo foi o episódio ocorrido em Alagoas em 1912 que ficou conhecido como a Quebra de Xangô, dando origem ao “Xangô rezado baixo”, além da extinção de muitas casas

de candomblé. Sob a liderança da Liga dos Republicanos Combatentes – associação civil de caráter miliciano – deu-se um quebra-quebra que destruiu muitas casas de culto em Maceió e nos municípios circunvizinhos (RAFAEL, 2004, p. 4). A Quebra de Xangô é apenas um exemplo, entre os muitos episódios, que as religiões afro-brasileiras enfrentaram desde chegada do Negro no Brasil. A perseguição foi constante.

O preconceito é reavivado quando existe alusão ao universo Negro, conforme mostra este terceiro exemplo. Um projeto de lei (PL 992), cujo inteiro teor foi publicado no Diário Oficial de 15/10/2011, tramita na Assembleia Legislativa de São Paulo, proibindo a utilização e/ou sacrifício de animais em práticas de rituais religiosos. Em sua justificativa, o autor diz ser favorável "à importância da preservação e ao incentivo às tradições e manifestações culturais bem como ao exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana", o que não o isenta do desrespeito pela tradição dos candomblés, e desconsideração da liturgia e da visão de mundo dos praticantes desses cultos fundados na África.

A discriminação do Negro e de suas práticas culturais é oriunda da reprodução de senso comum alimentado pela visão do colonizador e está presente desde os primeiros documentos históricos coloniais. Isso não compromete a relevância desses documentos, mas requer daqueles pesquisadores que buscam conhecer e entender as práticas culturais afrodescendentes leitura crítica e atenta – deles e de qualquer outra proposição tocante a este segmento sociocultural. De qualquer maneira, há outras fontes, às vezes não escritas, a serem levadas em consideração.

A arqueologia abarca o estudo do modo de vida das sociedades humanas a partir do registro material e das intervenções e apropriações do ambiente pelos seres humanos, oferecendo uma possibilidade de melhor entender como o sujeito se percebe ao se apropriar, utilizar ou modificar o meio em que vive. Isso vale para o modo como as pessoas se situam no mundo individualmente e coletivamente.

Para tanto, temos de levar em consideração a importância da cultura material na organização do espaço e como instrumento de definição de identidades, partindo-se do ponto de vista que considera a cultura material "como resultado de práticas sociais que simultaneamente viabiliza e influencia, contribuindo para gerar e simbolizar relações de identidade entre grupos" (VARELA, 2008, p. 6).

Se a cultura material pode ser tida como resultado do posicionamento cultural dos grupos e das pessoas, a arqueologia há de oferecer a possibilidade de uma interpretação a partir de elementos construídos e modificados pelos próprios africanos escravizados e seus descendentes. Porém, a arqueologia ainda está aquém de seu potencial e, no Brasil, os estudos de sítios arqueológicos com esse enfoque ganharam força apenas nas últimas duas décadas.

Os organizadores de "Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil", os historiadores João José Reis e Flávio Gomes, fazem referência aos estudos arqueológicos realizados no quilombo dos Palmares, na Serra da Barriga no início da década de 1990. Na introdução eles afirmam que "a arqueologia é uma *perspectiva nova* (grifo nosso) de abordagem dos quilombos" (REIS e GOMES, 1996)

Daí podemos pensar em questões que podem ajudar a pensar nosso tema de pesquisa. Quais eram, até então, as contribuições da Arqueologia para os estudos sobre o Negro no Brasil e por que apenas na década de 1990 se começa a estudar os quilombos? Quais as origens e as perspectivas atuais da "arqueologia da diáspora africana" – uma das ramificações da arqueologia em que esses estudos se enquadram?

O caminho a ser percorrido para responder estas questões passa pela reflexão sobre a arqueologia histórica em que essa ramificação se origina.

Inicialmente definida como a disciplina que estuda as sociedades com escrita, a arqueologia histórica estaria diretamente associada à penetração da cultura europeia nas Américas no século XVI. Assim, além da evidência material, a fonte escrita é outro documento de interpretação utilizado pelo arqueólogo histórico.

Há uma visão dicotômica que separa história e pré-história, sociedades com escrita e sociedades ágrafas, e a delimitação temporal atribuída ao escopo da arqueologia histórica seria para alguns estudiosos "um tanto imprecisa", já que não é o período histórico estudado pela arqueologia histórica que a caracterizaria, mas sim, o amplo campo de interesses relacionados com "o estudo arqueológico dos aspectos materiais, em termos históricos, culturais e sociais concretos, dos efeitos do mercantilismo e do capitalismo trazidos da Europa em fins do século XV e que continua em ação ainda hoje", como explica Orser (ORSER, 1992, p. 23), referência nos estudos da arqueologia da diáspora africana.

Essa perspectiva de cunho marxista faz com que se incorpore à análise arqueológica o entendimento do capitalismo como um delimitador do campo de interesses da arqueologia histórica, considerando que os "movimentos populacionais" envolvendo os seres humanos nos continentes africano, asiático e europeu "remodelaram a configuração material social e cultural nas Américas" (SYMANSKI, 2009, p. 287).

No Brasil, a arqueologia histórica pode ser considerada recente, pois se estima que as primeiras escavações foram realizadas na década de 1930. A fim de verificar quais dessas escavações se reportam ao segmento negro da população brasileira, consultamos dois levantamentos de referência realizados no âmbito dessa subdisciplina, que são: "Arqueologia Histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991)", publicado por Tania Andrade Lima em 1993, e "Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos", publicado por Luís Cláudio P. Symanski em 2009. Lima abrangeu todas as publicações entre 1960 e 1991. Symanski apresentou as orientações teóricas pelas quais se guiaram os estudos arqueológicos históricos nas últimas duas décadas entre nós, sem que pretendesse dar continuidade ao levantamento bibliográfico por Lima (LIMA, 1993), considerando o aumento de estudos e publicações sobre o tema durante os anos 1990.

O registro mais antigo que faz referência a contexto afro-brasileiro é de uma escavação realizada em 1930 no estado do Paraná, na cidade de Guaraqueçaba, quando Loureiro Fernandes localizou ossadas humanas em túmulos feitos em nichos de rochas, com vestígios de um tipo de argila que servira um dia para a vedação de fendas existente entre as rochas. Na década de 1930 os vestígios "foram interpretados como possivelmente pertencentes a negros quilombolas, porém nenhum reduto possível de lhes ser atribuído foi encontrado nas proximidades" (LIMA, 1993, p. 225).A outra escavação foi realizada no sertão da Bahia, pelo historiador Hermann Kruse que localizou e estudou dois fortins do século XVI, cujos registros foram arquivados no Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC) sem que fossem publicados.

Os relatórios de Kruse serviram, em 1991, para que os arqueólogos do Projeto Central (BELTRÃO *et al.*, 1991) interpretassem como sendo obra de escravos, as pinturas Santo Inácio no município de Gentio, na Bahia (LIMA, 1993; ZANETTINI, 2005). Já a escavação de Loureiro, anteriormente mencionada, é apontada como uma das primeiras no Brasil, coincidentemente, fazendo referência a um sítio arqueológico relacionado a escravos – um acaso.

Depois disso, por praticamente 50 anos, não foram mais publicadas no Brasil pesquisas cujo foco central fosse o Negro, como demonstra o levantamento realizado por Lima (1993) que, como dito, contempla todos os trabalhos de Arqueologia Histórica publicados de 1960 a 1991.

Em "Arqueologia Brasileira", André Prous (1992) afirma que,

> apesar de existir abundante bibliografia sobre os escravos, numerosos pontos que a Arqueologia poderia ajudar a resolver não foram abordados: por exemplo, os de ordem demográfica, sobre modalidades de miscigenação, etc. Pelo que sabemos nada foi ainda tentado neste campo, e as únicas referências "arqueológicas" anteriores a 1980 que encontramos tratavam dos cachimbos de cerâmica com decoração biomorfa, atribuídos a uma influência africana.

Apesar de tudo, não há outras referências nesse clássico de Prous se não aos estudos relacionados a escravos na década de 1980 referindo-se ao trabalho realizado por Carlos Magno Guimarães em área de antigos quilombos em Minas Gerais (GUIMARÃES e LANNA, 1980), considerado pioneiro não apenas em Prous (1992), mas por outros que se seguiram voltados à arqueologia histórica brasileira a partir de Lima (1993), citada acima.

Devemos lembrar que além do pioneiro de Carlos Magno, seguiram-se outros estudos relacionados ao contexto da escravidão africana. Symanski (2009) refere-se a especialmente Guimarães *et al.* (1990) que realizou escavações no Quilombo do Ambrósio/MG; ao estudo de Agostini (1998) sobre os cachimbos cerâmicos de escravos no Rio de Janeiro enfocando a discussão da identidades escravas e os processos de resistência cultural; a Orser e Funari (1992), sobre as escavações exploratórias realizadas na Serra da Barriga, na área de assentamento do Quilombo dos Palmares, sem esquecer das contribuições de Allen (2000; 2006); e, de Lima, Bruno e Fonseca (1993) que realizaram escavações em senzala na Fazenda São Fernandes, no Rio de Janeiro. A estes devem ser somado o próprio trabalho do autor, Symanski, citando aqui particularmente seu artigo de 2007, "O domínio da tática", e o capítulo de livro em co-autoria com Souza (2006) sobre história e arqueologia no Vale do Rio Manso.

Grande parte desses estudos enfocaram classes específicas de artefatos associados aos escravos, tais como cerâmica e vidros, que foram, como observou Symanski, encontrados em

unidades domésticas urbanas e rurais, e sobretudo em engenhos, povoados de mineração, quilombos.

O reflexo dessas publicações desde a década de 1990 foi uma produção significativa de debates em torno de conceitos e designações que têm contribuído para a inserção da temática afrodescendente na arqueologia histórica brasileira, como a discussão em torno da "cerâmica neo-brasileira". De acordo com Zanettini (2005, p. 249), seria melhor designá-la por "cerâmica de produção local/regional", dada a insuficiência de informações sobre as zonas de produção, distribuição, troca e comercialização. Sobre essa cerâmica Zanettini destaca os trabalhos de Jacobus (1996) que levanta a discussão de influências culturais variáveis, como cabocla, indígena ou africana.

Convencionou-se reunir pesquisas sobre contexto de escravidão sob a designação "arqueologia da escravidão" ou, o que se deu mais recentemente, "arqueologia da diáspora africana", referenciando sua origem: "arqueologia 'afro-brasileira'", "afro-americana", "afro-caribenha". Todas essas ramificações podem também ser incluídas na "arqueologia da resistência", recentemente definida. Observa-se que não se trata apenas de nomenclatura, pois referem-se a orientações metodológicas diferentes.

No nosso caso, não caberia o uso da primeira denominação, pois entendemos que o termo "escravidão" é restrito, em alguns casos reducionista. Optamos por construir nosso olhar para o remanescente de quilombo a partir dos pressupostos da arqueologia da diáspora africana, ainda que Singleton e Souza (2009, p. 448) observem que esse ramo da arqueologia ainda não produziu estudos suficientes para a formação de um quadro analítico da disciplina.

De fato, nossos estudos desde o início já mostraram a necessidade de recorremos também a outras perspectivas da arqueologia para orientação de nossa análise, como a arqueologia do presente e a arqueologia da paisagem. Mas não poderíamos deixar de referenciar nossa pesquisa nos estudos sobre o Negro no Brasil. Estes estudos, no Brasil, estão tradicionalmente na sociologia e na antropologia e podem muito bem ser ampliados com a perspectiva da arqueologia da diáspora surgida a partir da preocupação com as relações histórico-culturais entre África e Américas.

O termo *diáspora* vem do grego e significa dispersão. A expressão "diáspora africana" foi cunhada primeiramente para designar a dispersão imposta compulsoriamente de africanos e seus descendentes para fora do continente africano durante o período do tráfico atlântico de

escravos: "(...) serve também para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que construíram" (LOPES, 2004, p. 236).

Stuart Hall é um teórico dos estudos culturais que nasceu e foi criado na Jamaica, tendo migrado para a Inglaterra em 1951 onde ainda vive. Ele se auto-define como um sujeito diásporico, e explica a experiência diaspórica:

> Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra de dentro. Mas não sou nem nunca serei inglês. Conheço intimamente os dois lugares [Inglaterra e Jamaica], mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma 'chegada' sempre adiada (HALL, 2003, p. 393).

Hall acrescenta que as identidades da diáspora, ou diaspóricas, estão constantemente se produzindo e reproduzindo, e o que caracterizaria essa experiência dos afrodescendentes é justamente a diversidade (HALL, 1994, p. 401), o que nos leva a pensar que a arqueologia tem muito a contribuir, mas tem também um longo caminho a percorrer até constituir um *corpus* analítico acerca destas culturas inter e transcontinentais, de modo a contribuir com o desenvolvimento do quadro teórico referido por Singleton e Souza (2009) a respeito da arqueologia da diáspora africana.

O pioneiro dos estudos africanos e da diáspora africana nos Estados Unidos foi Willian Edward Burghardt DuBois, acadêmico afro-americano e líder do movimento contra o segregacionismo norte-americano (FERREIRA, 2010; LOPES, 2004). Autor da publicação intitulada "*The suppression of the Slave trade to the United States*" (1896), DuBois associava, ao lado de Carter Woodson e Alexandre Crummell, a militância política pelos direitos civis dos afro-americanos ao desenvolvimento da produção intelectual sobre o assunto (FERREIRA, 2010, p. 83).

O entendimento de que a movimentação forçada de africanos no Atlântico se constituiu como uma diáspora foi cada vez ganhando mais força entre a intelectualidade nas décadas de 1960 e 1970, quando a sociedade americana experimentava um momento de ebulição provocada pelos movimentos políticos e sociais, como o de consciência negra. Está também relacionado aos reflexos da descolonização da África e ao discurso pan-africanista.

Isso influenciou o surgimento das primeiras pesquisas arqueológicas em sítios afro-americanos, impulsionadas também pelo surgimento de uma legislação de preservação do patrimônio histórico nos EUA, bem como a arqueologia de contrato (*Cultural Resource Management-CRM)* que proporcionou o estudo em locais que não chamariam a atenção da pesquisa acadêmica tradicional. Outro fator foi a participação da comunidade por meio da arqueologia pública e com a adoção de programas de educação patrimonial privilegiando a participação da comunidade (SINGLETON, 1995, p. 121).

Com isso, introduzimos a arqueologia da diáspora africana nos EUA, onde ela surgiu.

Orser (1998, p. 65) atribui o interesse tardio pelos sítios afro-americanos à própria "imaturidade" da arqueologia histórica, que de 1930 a meados da década de 1960, estaria voltada, quase que exclusivamente, para o estudo dos sítios relacionados ao europeu colonizador. O foco dos arqueólogos estava no passado da elite norte-americana, nas estruturas das mansões das *plantations* e na restauração dos antigos casarões (SINGLETON, 1995; ORSER, 1998).

A grande maioria das pesquisas arqueológicas da diáspora africana tem sido desenvolvida nos Estados Unidos e em países caribenhos de fala inglesa, enquanto que no restante da América os estudos são mais recentes. Nos Estados Unidos, grande ênfase tem sido dada aos estudos da escravidão e *marronage* (também usado em português como "quilombismo"), enquanto que no Brasil e em Cuba, por exemplo, uma maior atenção tem sido dada para comunidades auto-emancipadas, como menciona, Singleton e Souza (2009, p. 450), ou seja, aquelas comunidades de afrodescendentes que alcançaram a liberdade pelos seus próprios meios constituindo dessa maneira, os quilombos.

De acordo com Orser (1998, p. 63), na atualidade os arqueólogos que se dedicam ao estudo da diáspora africana geralmente examinam três questões principais, em ordem decrescente de proeminência: "material de identificação da identidade africana", "arqueologia da liberdade nos sítios de quilombo" e "raça e racismo". Acrescenta a isso o autor que a arqueologia da diáspora africana "não é uma busca verdadeiramente global e o Novo Mundo é [nela] 'super-representado'", e que uma mudança nesse quadro somente será possível se os arqueólogos passarem a olhar para a arqueologia pós-colombiana e assumirem investigações diaspóricas.

Ainda que não se possa dizer que a arqueologia tenha produzido estudos em que a adoção da expressão "diáspora africana" tenha levado à constituição de um "quadro analítico", como

apontaram Singleton e Souza (2009, p. 448) – quadro este que tornasse possível comparações entre os diversos grupos que se formaram na diáspora –, isso não invalida a contribuição da arqueologia nos estudos da diáspora africana, como estamos tentando demonstrar a partir dessa pequena síntese do desenvolvimento desses estudos que damos continuidade abaixo.

Antes de 1970, quando os movimentos político-sociais impulsionaram os estudos arqueológicos nos sítios afro-americanos, Bullen & Bullen haviam realizado estudos arqueológicos em contextos de escravidão e publicaram, em 1945, "*Black Lucy's Garden*", cujo foco esteve no modo de vida dos escravos nas *plantations*. Esse estudo se caracterizou como sendo um estudo descritivo limitado a informar sobre o trabalho de campo e fazer um inventário dos artefatos encontrados (ORSER, 1998, p. 65).

No final dos anos 1970, destacaram-se os estudos de identificação da influência africana na cerâmica encontrada em contextos afro-americanos, após a publicação do trabalho pioneiro de Noël Hume (1962) no qual descreve cerâmica encontrada em contexto arqueológico como *Colono-Indianware*, ou de origem indígena, estimulou os estudos na área. De acordo com Mouer *et al*. (1999, p. 87) essas pesquisas realizadas nos anos 1970 na Carolina do Norte levaram à identificação de cerâmicas similares às citadas por Hume, a partir do que Ferguson (1980) se dedicou a entender se essa cerâmica teria sido produzida por africanos trazidos para a América, vindo daí sua proposição da mudança da denominação *colonoware* sem o qualificativo "indian".

A partir do início dos anos 1980, os arqueólogos passaram a se interessar pelos padrões de identificação dos sítios afro-americanos, e pelas possíveis implicações de tais padrões em termos de comportamento e status social. O foco dos estudos dos sítios de *Cannon´s Point Plantation* publicados por John Otto na Georgia (OTTO, 1984) foi o de caracterizar as condições de vida dos escravizados e as diferenças entre eles e os brancos livres levando em consideração a distribuição da cultura material nas *plantations*. Otto encontrou uma forte relação intra-sítios, o que possibilitou a definição de padrões específicos de distinção de categorias sociais – escravos, senhores e capatazes. Tais padrões foram por ele discutidos em termos específicos de comportamento e de distintas categorias de status (SINGLETON, 1999, p. 193).

Outro foco das pesquisas em arqueologia afro-americana foram os estudos de aculturação por meio do registro arqueológico (WHEATON e GARROW, 1985). Para esses autores, a cultura

material dos afro-americanos foi gradativamente se aproximando da europeia, contendo cada vez menos traços africanos ao longo do tempo. Esses autores partiram da premissa de que o comportamento humano é padronizado, não considerando o fato de que os escravizados poderiam ter se apropriado dos itens europeus de acordo com suas referências culturais específicas.

Esses estudos contribuíram para a formulação de novos questionamentos. Um dos principais problemas identificados é apontado por Singleton e Souza (2009, p. 515), com relação às relações entre a cerâmica e aspectos sociais e culturais dos grupos escravos, que em geral se restringem à identificação de continuidades africanas, denotando resquícios das pesquisas realizadas nos anos 1960 e 1970 que se pautavam em marcadores étnicos de origem. Além da visão equivocada de correlação direta entre grupo cultural e artefato, essa insistência pelos marcadores étnicos tem relações com a visão de que os escravizados constituíam um grupo coeso e separado dos homens brancos livres.

A década de 1990 foi marcada por uma mudança de paradigma nos estudos de arqueologia afro-americana, acompanhando as novas proposições pós-processualistas, em que se questiona, entre outros fatores, a correlação direta feita pelos processualistas entre cultura e cultura material, já que estruturas de significados se interpõem entre ambas, conforme observa Hodder (1986; 2001). Assim, os pesquisadores passaram a considerar a possibilidade de os afro-americanos reformularem sua cultura diante do contexto social em que estavam inseridos, incorporando elementos externos pautados em seus próprios referenciais culturais, de modo a selecionar elementos culturais do “outro” a partir de particularidades que remetiam ao seu próprio universo cultural (HOWSON, 1990; THOMAS, 1995).

Há, assim, um deslocamento dos estudos de *arqueologia de plantations* para o campo mais abrangente de *arqueologia da diáspora africana*, e as pesquisas nessa área passam a focalizar temas tais como liberdade, resistência e agência (LEONE, LAROCHE e BABIARZ, 2005).

Os espaços mais evidenciados no estudo de sítios de quilombos e comunidades de negros livres são os externos das casas, dado que tais espaços constituem extensões da moradia. Heath e Bennett (2000, p. 41-43) enfatizam a importância dos “quintais” como os espaços onde são realizadas inúmeras atividades de caráter doméstico, relacionadas ao lazer, sociabilidade, religiosidade, sendo, portanto, espaços carregados de significados. Segundo esses autores, nas etnografias da África e do Caribe dos séculos XVIII a XIX se observam

dados que poderiam atestar similaridades nos usos dos quintais entre populações africanas e afro-americanas do passado e também entre as afro-americanas atuais. Ali se dão sepultamentos na sombra das árvores; criação de animais; plantação de gêneros de subsistência, de árvores frutíferas e plantas medicinais; além de serem usados como espaço de socialização. O quintal, portanto, pode ser considerado como um espaço de mudança e de reinvenção cultural. Outro exemplo de práticas culturais que teriam resistido no Novo Mundo segundo os autores é a varrição do quintal para afugentar espíritos não desejados, prática verificada entre as sociedades africanas tradicionais de um modo geral.

Com isso, pretendemos agora situar a arqueologia histórica brasileira neste contexto dos estudos da diáspora africana. Dos 85 (oitenta e cinco) trabalhos levantados e comentados por Lima (1993), as publicações de Carlos Magno são as únicas que, a nosso ver, enfatizam a temática do negro no Brasil, sobretudo porque seu projeto foi, sempre e de início, a identificação de áreas de quilombos.

Outras pesquisas tiveram interesse arqueológico regional, mas não eram especificamente relacionadas a sítios de escravos, como a realizada no âmbito do *Projeto Central*, no sertão baiano, que identificou pinturas rupestres no município de Gentil Inácio e quilombos na Serra do Orobó, na Bahia, de acordo com Beltrão *et al.* (1991). Pesquisas como essas provavelmente se depararam com evidências ligadas a negros escravizados ou livres, contudo, sabemos que as primeiras escavações, assim como as outras que se seguiram até meados de 1980, tinham como foco os vestígios monumentais deixados pelos colonizadores como igrejas, fazendas e fortificações, as aldeias e povoamentos de contato entre indígenas e europeus (LIMA, 1993; FUNARI, 2003).

Com a arqueologia histórica dos anos 1980, mais fortalecida por debates em torno de questões epistemológicas da disciplina, mesmo que ainda fortemente ligada às questões da monumentalidade e restauração, houve abertura de espaço para o estudo das minorias étnicas e dos grupos oprimidos (LIMA, 1993; SYMANSKI, 2009).

Exemplo disso foi a criação do *Projeto Arqueológico Palmares* no início da década de 1990. Por sua importância na história, o Quilombo dos Palmares foi tema de interesse de estudos após sua destruição mesmo durante regime escravocrata no Brasil. No século XIX, também foram realizadas quando pesquisas foram conduzidas junto ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) com o objetivo de organizar um acervo sobre Palmares, atrelado à tarefa

reunir material histórico e geográfico sobre o Brasil em geral (FUNARI e CARVALHO, 2005, p. 29)

O Projeto Arqueológico Palmares foi gestado e desenvolvido em um momento em que a sociedade brasileira vivia uma de agitação política, sobretudo no que diz respeito às questões raciais. Em 1988 era promulgada a Constituição brasileira, chamada "Constituição cidadã", na qual, por meio do seu Artigo 68, reconhecia o direito dos descendentes de escravizados às suas terras, historicamente ocupadas (LEITE, 2000), além de ter sido o ano das comemorações do centenário da abolição da escravatura. Vale citar as rememorações do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares em 1995.

O Projeto Arqueológico Palmares foi conduzido pelos arqueólogos Charles Orser e Pedro Paulo Funari, contando com a participação do africanista britânico Michael Rowlands, e contou com o apoio de entidades e gestões locais, tendo sido financiado integralmente por instituições internacionais para as duas etapas de prospecção que foram realizadas em 1992 e 1993 (FUNARI, 1995/1996). Nelas foi possível identificar quatorze sítios arqueológicos na Serra da Barriga, apenas um deles posterior ao Quilombo dos Palmares. Os resultados preliminares das prospecções arqueológicas na Serra da Barriga indicam que o tema crucial para a compreensão do quilombo relaciona-se com a etnicidade dessa comunidade (FUNARI, 1995/1996).

Na década de 1990 surgem novas perspectivas nos estudos sobre a escravidão do negro no âmbito da arqueologia a partir do uso dos conceitos de "crioulização", "transculturação" e "etnogêneses" na abordagem da construção e manutenção de identidades culturais. Seguindo essa tendência, Scott Allen em 1996 retomou os trabalhos na Serra da Barriga onde situa o Quilombo dos Palmares, a fim de testar a "etnogêneses palmarina". O autor considerou que desde as pesquisas preliminares do Projeto Arqueológico Palmares, a ausência de artefatos de clara influência africana sugeriam que os palmarinos fundaram um novo grupo étnico, com influências múltiplas. Assim, Allen propôs um modelo analítico a partir da perspectiva da etnogêneses, cujo objetivo foi entender os novos grupos forjados nos processos de exploração e colonização. A proposta de Allen foi verificar se a cerâmica existente no local era um indicador de presença indígena substancial, ou se as técnicas indígenas no fabrico da cerâmica haviam sido adotadas pelos palmarinos (ALLEN, 2000; 2001).

No contexto escravo da Chapada dos Guimarães/MT, Souza e Symanski (2009, p. 553) estudaram a variabilidade diacrônica em três engenhos da região e concluíram que ela permitiu inferir sobre as origens dos grupos africanos escravizados trazidos para essa região e também ofereceu elementos que ajudaram a entender como os grupos utilizaram a cerâmica para expressar "afinidades e diferenças".

Nesse contexto, os mesmos autores em SYMANSKI e SOUZA (2006, p. 252) analisaram os signos cruciformes incisos em apliques circulares presentes nos vasilhames cerâmicos considerados por eles como reflexo da manutenção do sistema de crenças de origem africana, tendo em vista que esses mesmos signos foram identificados por Ferguson (1992; 1999) em sítios arqueológicos associados ao contexto da escravidão norte-americana, associados aos Bakongo da África central.

Essa perspectiva que valoriza os estudos da composição étnica dos grupos escravizados e da sua variação ao longo do tempo em contexto específicos, e que foi adotada por Souza e Symanski (2009), tem configurado o campo dos estudos da Arqueologia da Diáspora no Brasil.

1.1. Sob a copa das árvores: arqueologia do presente

Na proposta inicial do nosso projeto de mestrado, achávamos que a etnoarqueologia tinha grande potencial para desenvolvimento de nossa pesquisa junto às comunidades remanescentes de quilombo de Vila Bela, justamente porque esses afrodescendentes mantinham uma relação territorial histórica com o lugar, sendo os melhores intérpretes daquela paisagem que já fora ocupada por seus antepassados.

Para alcançar nossos objetivos, precisávamos reunir dados no contexto sistêmico e arqueológico, como os de paisagem, sobretudo os elementos constituintes do espaço e o depoimento específico daqueles quilombolas que no passado viveram no Porto Boqueirão, sítio arqueológico da pesquisa, particularmente sobre as condições em que se deu a ocupação e posterior abandono, além de outras lembranças do tempo em que lá viveram. Levantamos também informações sobre o cotidiano das pessoas da Vila e sua percepção sobre a paisagem, para assim criar um quadro que possibilitasse fazer analogias com as evidências observadas no sítio arqueológico e na composição com o universo religioso afro-brasileiro.

A etnoarqueologia acompanhou as correntes de pensamento que influenciaram o desenvolvimento da arqueologia. Porém, foi a partir das perspectivas propostas pela Nova Arqueologia, ou Arqueologia Processual, que a etnoarqueologia passou por um processo de sistematização, seguindo as perspectivas dos processualistas preocupados com o desenvolvimento de métodos e a definição de leis gerais do comportamento humano, com o objetivo de conferir a Arqueologia um caráter científico, tal qual das ciências exatas.

A abordagem processualista foi se constituindo a partir da crítica feita à corrente histórico-culturalista (TRIGGER, 2004). Na década de 1950, os arqueólogos norte-americanos Phillips e Willey propuseram novas formas de classificação das culturas, tomando por base o conceito de cultura arqueológica desenvolvido por Childe. Os tipos de artefatos eram utilizados para a construção de cronologias e a mudança sempre era explicada pela difusão, sempre uma reação aos efeitos externos, sem que os arqueólogos se dedicassem a explicar a "dinâmica interna da mudança". A insatisfação com essas premissas histórico-culturalistas foi crescente e produziu uma nova orientação para a arqueologia norte-americana.

Na década de 1960 o arqueólogo norte-americano Lewis Binford, publicou um trabalho que ficou conhecido como o manifesto da Nova Arqueologia: "Arqueologia como Antropologia" (BINFORD, 1962). Binford foi o maior expoente desse movimento de arqueólogos norte-americanos e britânicos que estavam preocupados em desenvolver uma arqueologia "explanatória" em oposição ao caráter descritivo da abordagem histórico-culturalista, que embora tenham contribuído com a identificação de culturas arqueológicas e a construção de séries cronológicas, não têm uma explicação para o passado desses grupos humanos.

De acordo com (DOBRES, 1999) o debate entre as duas correntes era se as culturas seriam estruturadas normativamente, como afirmavam os histórico-culturalistas, ou se estariam relacionadas mais a adaptação dos grupos às alterações do meio. De um lado, estavam os franceses Leroi-Gourhan e Bordes, histórico-culturalistas, e do outro Binford, cuja perspectiva processualista apresentava explicações distintas para a apreensão do comportamento e da variabilidade entre os conjuntos de artefatos. Os primeiros davam enfoque à forma e Binford estava preocupado com a função.

Enquanto os histórico-culturalistas procuravam sistematizar os achados específicos em escalas temporais quase que exclusivamente a partir da tipologia artefatual, os processualistas olhavam para os sítios arqueológicos como locais funcionalmente diferenciados, nos quais

estratégias de sobrevivência formavam o sistema de assentamento. Para a corrente processualista, os achados específicos são necessários para moldar comportamentos de subsistência regionais. Essa maneira de pensar e ver a variabilidade artefatual em termos de função foi uma das contribuições mais significativas do paradigma processual para a teoria e o método arqueológico.

Binford (1962) entendia a cultura como um sistema integrado, composto por vários subsistemas em constante inter-relação. Dessa forma, qualquer mudança observada no sistema (variabilidade artefatual) estaria associada a mudanças que ocorrem em outras variáveis que o compõe. A mudança, por sua vez, seria uma resposta adaptativa a eventos externos, quase sempre de ordem ambiental. Assim, a arqueologia processualista pode ser definida não como uma nova abordagem, mas como um conjunto de abordagens que se formaram a partir das ideias iniciais da Nova Arqueologia. Segundo o autor, os subsistemas que compõem o sistema cultural são três: tecnológico, social e ideológico. Esses subsistemas se articulam e se organizam frente a qualquer alteração no sistema. As inter-relações e a realimentação dos subsistemas podem ser examinadas, bem como seus resultados podem ser previstos, dado o caráter homeostático do sistema, ou seja, sua capacidade auto-reguladora que torna possível a estabilidade entre as suas variáveis.

Essa construção está ligada à Teoria Geral dos Sistemas, advinda da biologia e incorporada por Binford em seus estudos, pois ele vê a arqueologia como uma ciência natural. Assim, para o autor, a arqueologia processual deveria seguir os mesmos processos teóricos e metodológicos das ciências naturais: a criação de modelos, reconhecimento de padrões, testes e construção de teoria, além de um controle rígido das variáveis.

Para comprovar sua teoria, o arqueólogo Lewis Binford desenvolveu pesquisas entre os *nunamiut* da América do Norte (BINFORD, 1978; 1979). Elas denotam como o autor possui um amplo conhecimento etnográfico anterior desse grupo de esquimós, tendo se dedicado durante muito tempo ao estudo de sua tecnologia. O autor aplica em seu trabalho a Teoria de Médio Alcance, que envolve a relação entre contexto dinâmico e estático. O pesquisador observa a sociedade do presente, dinâmica, para fazer inferências sobre o registro arqueológico, estático.

O interesse de Binford pelos esquimós *nunamiut* da América do Norte tinha relação com o debate acerca dos Neandertais. Binford procurou um grupo humano atual (dinâmico) – os

nunamiut – que vivesse em condições extremas próximas a daquelas populações que viveram durante o paleolítico europeu (estático), para então fazer inferências sobre esses povos do passado.

Assim, a aproximação da arqueologia com a antropologia é responsável pelo início da prática etnoarqueológica, justamente pela adaptação de metodologias próprias dessa última, a fim de explicar características e particularidades do comportamento humano. Em reação à prática descritiva dos histórico-culturalistas, os arqueólogos processualistas julgavam que o registro arqueológico poderia proporcionar muito mais informações sobre o comportamento humano do que meramente informar sobre a forma e a utilidade dos objetos, e a investigação sistemática em contextos sistêmicos poderia contribuir para a compreensão sobre a formação do registro arqueológico.

A influência processualista sobre a etnoarqueologia lhe conferiu "um caráter funcionalista, universalista e a-histórico" (GONZÁLEZ RUIBAL, 2009, p. 17).

Os primeiros trabalhos etnoarqueológicos geraram dúvidas quanto à validade das argumentações analógicas no processo de interpretação do registro arqueológico, seja pelas bases epistemológicas ainda em construção, seja pelo receio do grau de interferência que o "contato" tenha produzido no modo de vida das comunidades do presente. Mas, como explica Gustavo Politis a respeito das sociedades indígenas atuais, essa desconfiança seria injustificada:

> (...) a investigação etnoarqueológica opera sob os princípios da argumentação analógica e, portanto, os dois elementos da analogia (a fonte e o sujeito) não devem ser o mesmo, caso em que seria necessário um raciocínio analógico, mas eles devem ter determinadas condições de comparabilidade. A força da analogia gerada a partir de etnoarqueologia não está no grau de semelhança entre a fonte (neste caso, a sociedade presente) e sujeito (a sociedade passada percebida através do registo arqueológico), mas na estrutura lógica da argumentação e na semelhança entre os termos da relação (POLITIS, 2002, p. 62-63).

A etnoarqueologia, ao reunir metodologia arqueológica e o trabalho etnográfico com comunidades vivas, gera não apenas a possibilidade de produção de analogias arqueológicas,

mas também gera a produção de conhecimento histórico como se afirma em GONZÁLEZ-RUIBAL *et al*. (2009, p. 54).

Assim, as pesquisas etnoarqueológicas ganharam espaço na arqueologia e no início dos anos 1980 as críticas à abordagem processual provocaram mudanças nas abordagens arqueológicas, incluindo o entendimento sobre a etnoarqueologia.

Uma nova perspectiva é adotada dando origem a um conjunto de abordagens que se convencionou denominar *arqueologia pós-processual*, ou contextual, que teriam em comum a compreensão da cultura material como sendo constituída de significados de ordem física e simbólica cabendo ao arqueólogo entender esses significados nos variados contextos em que se inserem. De acordo com essa nova perspectiva, as generalizações culturais presentes na abordagem processualista deveriam ser substituídas por modelos interpretativos de análise, nos quais a contextualização histórica e social é fundamental (HODDER, 1986; RENFREW e BAHN, 1993; SYMANSKI, 2009).

Para David e Kramer (2002), as perspectivas processual e pós-processual, aqui representadas pelos dois grandes teóricos, Binford e Hodder, respectivamente, não teriam grandes divergências epistemológicas em seus pontos de vista sobre a etnoarqueologia, pois ambas as abordagens veem a pesquisa arqueológica como o "trabalho de ir e vir entre dados e teorias" (DAVID e KRAMER, 2002, p.20), e que as divergências entre os dois autores estariam na ênfase da preocupação com as atividades econômicas (Binford) e cognitivo-simbólicas (Hodder), para dizer das mais importantes.

A perspectiva pós-processual passou a influenciar a etnoarqueologia a partir da década de 1990 "que incorporou novos temas e problemas, dedicados a compreender os aspectos simbólicos da relação humana com o mundo material, enfatizando, por exemplo, estratégias de poder, cosmologia e vida ritual" (DAVID, 1992, *apud* SILVA, 2009, p. 28).

A orientação que os pós-processualistas imprimiram ao uso da etnoarqueologia para interpretar a variabilidade do registro arqueológico está inspirada na antropologia. González Ruibal (2003, p 18) faz crítica a isso, dizendo que o uso de etnografias e trabalhos antropológicos gerais levou os arqueólogos a tentar escrever "etnografias do passado", e o uso do dado etnográfico estaria fazendo com que eles se esquecessem de tratar dos aspectos "puramente materiais da existência", recaindo seu interesse sobre questões focadas nos aspectos sociais e simbólicos.

Na atualidade, os estudos etnoarqueológicos são considerados como uma estratégia de obtenção de dados sobre sociedades vivas, a partir da perspectiva arqueológica, com intuito de interpretar o registro arqueológico. A investigação etnoarqueológica parte da observação do comportamento humano e da relação estabelecida com o objeto, considerando-se o pressuposto de que "toda ação humana, seja qual for sua origem, deixa consequências materiais", como diz Politis (2002), e as ações humanas seguem um padrão etnográfico e sua evidência poderá estar refletida no registro arqueológico.

A coleta de dados etnográficos a serem usados na interpretação arqueológica é hoje entendida como tarefa do arqueólogo, pois é ele quem pode definir quais são os dados de interesse arqueológico (SILVA, 2009, p. 28).

Ainda de acordo com Politis (POLITIS, 2004), no desenvolvimento da pesquisa arqueológica o pesquisador deverá fazer uso da técnica de "observador participante" a partir da compreensão da cultura como um sistema de signos, acessíveis à interpretação, fazendo referência ao pensamento de Clifford Geertz (1989).

Nesse processo interpretativo, o arqueólogo é "orientado pelo entendimento atual da antropologia de que não é mais possível considerar o comportamento humano e a realidade material isolados da relação dialética entre prática e simbolismo" (SILVA, 2009, p. 28).

No desenvolvimento da pesquisa, mais do que intérpretes de um passado que a mente alcança e sobre o qual a oralidade conta, esses quilombolas de Vila Bela tornaram-se, aos nossos olhos, não apenas intérpretes do passado, mas sujeitos de um presente no qual nos focamos. São representantes de um passado, não por ausência de transformação, mas por herança cultural e assim ocuparam um espaço que vai além de mera fonte de analogia para o desenvolvimento da reflexão sobre a paisagem e seu simbolismo.

1.2. Entre árvores: arqueologia e paisagem

Da paisagem há muito se ocupa a arqueologia. Numa etapa de prospecção, por exemplo, é a paisagem que o arqueólogo observa primeiro na tentativa de identificar sítios arqueológicos, considerando os locais e elementos da paisagem que geralmente são considerados pelas populações pretéritas, por exemplo, na construção de habitações ou acampamentos provisórios. Ao identificar um sítio arqueológico, o entorno paisagístico deve ser considerado, não só pelo seu aspecto físico ou natural, mas também por seu aspecto simbólico.

Em seu conceito original, a paisagem seria composta por tudo aquilo que a vista alcança, porém esse conceito mudou a partir da introdução de novas tecnologias como a foto aérea e a imagem de satélite. A partir do início do século XX a paisagem perdeu seu caráter naturalista da representação na pintura, e assumiu outras perspectivas até se tornar um conceito científico da investigação geográfica (THOMAS, 2001; PASSOS, 2000). A disciplina geográfica teria então, a primazia no desenvolvimento do conceito e Thomas (2001, p. 166) afirma que o desenvolvimento da arqueologia da paisagem está relacionado às ideias da geografia humana.

A partir da década de 1960, a geografia humana passou a concentrar-se na problemática das relações sociais e na formação cultural dos grupos humanos. Dentre as várias abordagens desse período, a geografia cultural definiu a paisagem enquanto um fenômeno cultural, que registra a tradição de um povo e dá acesso a um passado autêntico.

A arqueologia da paisagem dialoga com outras disciplinas como antropologia, ecologia, história, entre outras, porém para alguns autores ela seria a união de duas ciências, geografia e arqueologia, ambas interdisciplinares em sua essência (MORAIS, 1999).

Sobre esse "casamento" entre as disciplinas, alguns princípios de convergência e divergência entre a arqueologia e a geografia são abordados por Hodder, que considera a geografia como uma ciência espacial, sendo o espaço apenas um dos domínios da arqueologia (HODDER, 1997 *apud* SOUSA, 2005, p. 292). Essa aproximação entre as duas disciplinas surge no bojo dos debates da década de 1980, que, como vimos, deram a tônica das novas abordagens agrupadas sobre o rótulo de *pós-processual*, nas quais o indivíduo e a cultura material são entendidos como ativos.

Se nessa perspectiva, *geografia* e *arqueologia* compartilham pressupostos que se encontraram em interação no campo da arqueologia da paisagem, parece plausível refletir sobre algumas categorias espaciais a partir de um ponto de vista da geografia, levando-se em consideração que apesar de a arqueologia da paisagem desenvolver uma abordagem fundamentada na base epistemológica da arqueologia, as categorias espaciais são amplamente discutidas pela geografia.

O espaço e a paisagem são conceitos complexos pelos seus múltiplos sentidos. Um casal pode debater por "mais espaço" na relação; com o turismo espacial chegamos à popularização – multimilionária – do "espaço sideral"; e, se formos à primeira definição no verbete Aureliano (FERREIRA, 2004), a distância entre dois pontos é a primeira definição para "espaço".

Para Cabral (2007, p. 143), a dimensão espacial e as categorias espaciais não são exclusivamente *objeto geográfico*, "já que como fundamento da realidade, [a dimensão espacial] é abordada por perspectivas diversas", nas mais variadas disciplinas.

Para Milton Santos (1988), entre os objetos concretos, o espaço seria o mais interdisciplinar podendo ser definido como um conjunto de objetos e de relações, configurando-se no resultado das ações dos homens sobre o próprio espaço, intermediado pelos objetos naturais e artificiais, sendo que os objetos ajudam a concretizar uma série de relações.

Espaço e *paisagem* mantêm uma relação estreita e muitas vezes são tidos como sinônimos. Mas a concepção sistêmica entende a paisagem como realidade objetiva, como o resultado de uma combinação dinâmica e, por conseguinte instável, de elementos físicos, biológicos e humanos. Essa interação é singular para cada porção do espaço e torna a paisagem um conjunto individualizado, indissociável e em contínua evolução (CABRAL, 2007).

Os múltiplos sentidos da palavra *paisagem* foram se alterando ao longo da história. *Paisagem* pode designar a topografia de uma região, "ou um terreno habitado por pessoas, ou um fragmento de terra que pode ser observado de um único ponto e ser representado como tal". Assim, a paisagem pode ser "um objeto, uma experiência, ou uma representação" e esses diferentes significados frequentemente fundem-se com outros (THOMAS, 2001).

Santos (1988, p. 25) compara a paisagem a uma fotografia somente como um recurso analítico, já que para o autor ela não é estática – a fotografia no exemplo do autor tem conotação temporal, um momento relativamente permanente. Diz ele que a paisagem "é a materialização de um instante da sociedade" onde os objetos ganham formas e sentidos diferentes.

Para entender a paisagem como instante referida por Milton Santos, imaginamos a Avenida Tiradentes até o ano de 1990, antes da construção do Sambódromo, quando não era simplesmente um elo entre o centro e a zona norte da cidade de São Paulo, pois se transformava, nos dias em que durava o carnaval, na passarela do samba – um instante da paisagem paulistana com dia e hora para acabar. Durante os dias de carnaval, a população se transformava acompanhando a configuração da paisagem comandada pela festa popular.

Milton Santos, que inclui o estudo do espaço geográfico na temporalidade histórica, entende que, enquanto a paisagem é materialização de um instante da sociedade, o espaço é um dado

do próprio processo social: na matemática das categorias, o espaço é a soma da paisagem e da sociedade, e, enquanto a paisagem é um momento, o espaço contém o movimento – o que os torna um "par dialético". Diz Santos (1988, p. 26) que "o movimento das pessoas corresponde à etapa da produção que está se dando naquele momento", e todos são produtores – o operário, o artista de teatro, o vendedor de supermercado, o intelectual, o motorista de táxi e mesmo quem não está diretamente dentro do processo de produção, já que também consome.

Já Thomas (2001, p. 174) observa que, na sociedade ocidental, a paisagem é tida como algo visual e separado do ser humano, mas assinala que em algumas sociedades não-ocidentais, como as sociedades africanas, essa "alienação" em relação à paisagem não existe, de modo que a incorporação da paisagem pode se dar de diferentes formas. A paisagem fornece uma continua lembrança das relações entre os vivos e os antepassados, sendo que essa conexão pode estar relacionada às relações de parentesco, àquele que iniciou as benfeitorias na terra. Ainda segundo o autor:

> O uso contínuo de lugares através dos tempos chama a atenção para as conexões historicamente construídas. Em um nível mais específico, os vestígios da atividade humana na paisagem podem representar uma fonte de informações detalhadas sobre as relações de parentesco (THOMAS, 2001, p. 175).

O uso contínuo de lugares específicos deixa sua marca, física ou simbólica expressa na paisagem, que mesmo sofrendo uma mudança abrupta, contém elementos significativos desses lugares que tendem a permanecer na memória das pessoas.

Entendendo a paisagem enquanto uma construção cultural, num contexto de comunidades tradicionais como os remanescentes de Vila Bela, onde as mudanças ocorrem não de forma abrupta, porém cada vez mais aceleradas pelas forças do capital – mudanças nos meios de subsistência, a incorporação de terras quilombolas por grandes fazendas de gado, a atividade de madeireiras –, ainda se verifica formas tradicionais na relação com o ambiente através das técnicas de construção das casas, da culinária, das formas populares de crenças e religiosidade, do conhecimento e uso das plantas.

Nessa relação com a paisagem, na qual identificamos elementos herdados dos antepassados expressos nos modos de fazer e de perceber o lugar e atribuir significados, é possível perceber que houve uma apropriação da paisagem, dos seus recursos e de suas formas a partir de

processos cognitivos relacionados com o repertório cultural do grupo, que também é um identificador do grupo.

De acordo com (VARELA, 2008, p. 11), a identidade é formada por vários "agentes de identidade" atuantes nos processos de sua formação e expressão. Esses agentes podem ser divididos em duas categorias: uma de ordem humana, que é social e biológica, e, outra associada a fatores geográficos como o clima, a hidrologia, geologia, geomorfologia, elementos celestes, flora e fauna, entre outros. Ainda de acordo com o autor, esse agentes podem ser considerados infinitos, se partimos do pressuposto de que qualquer coisa contatada pelo ser humano se torna um "instrumento" de diferenciação ou identificação, através do qual se gera e se comunica identidade. Assim, a formação e a expressão da identidade é um processo do presente, relacionadas a contextos sociais e históricos específicos, ao mesmo tempo em que são, conforme observa Varela, um fenômeno universal da existência humana, variando apenas a maneira como cada grupo cultural as modela.

Além de ser um requisito da humanidade, a identidade também se dá por processos particulares que são contingentes, de modo que além da evidência arqueológica, Varela alerta para a necessidade de uma reflexão sobre os processos de identificação que teriam operado nos contextos sociais do passado. Mas observa o autor que esse exercício terá, contudo, que partir sempre do presente, da análise dos atuais processos de identificação e do discurso que construímos relativamente àqueles contextos sociais em que se desenvolveram os processos de identificação em consideração, procurando estabelecer a já referida relação de intersubjectividade presente/passado.

Repensando, de acordo com Varela (2008, p. 17), a identidade é inerente ao homem, porém a forma como se constitui, se apresenta, se multiplica é variada e depende do contexto, das relações com o meio físico e social. Por isso, é que Varela opta pela adoção do termo "identificação", porque tem na identidade "um processo construtivo e dinâmico", e "conformado por modos estruturantes de funcionamento da mente humana".

Esses fundamentos teóricos embasam nossas primeiras formulações sobre o papel que tiveram determinadas árvores na produção e manutenção desse sistema de crenças de origem africana, já que árvores são elementos da natureza que atuam como artifícios "mnemônicos", como diz Prins (PRINS, 1992) sobre aquilo que é capaz, como são as árvores, de invocar nas pessoas as crenças e a cultura dos antepassados.

A árvore é também um ecofato, ou seja, uma evidência não artefatual, um elemento da natureza que tem algum tipo de relevância cultural (SHARER e ASHMORE, 1979, p. 562) e que não necessariamente sofreu modificação feita pelo homem, mas que foi de alguma maneira apropriada física ou simbolicamente (GONZÁLEZ RUIBAL, 2003; FUNARI, 2003, p. 14).

Árvores são elementos fixos dentro do "sistema de atividades" proposto por Rapoport (1993, p. 13), enquanto que seres humanos são considerados elementos não-fixos da estrutura. Logo, captar o significado atribuído pelos quilombolas a determinadas árvores, permitiria termos um quadro de elementos simbólicos que, comparados aos das religiões de matriz africana, colaborariam para a identificação, se não um delineamento de crenças e culturas de antepassados, acreditando na capacidade da árvore de atuar como um ativador da memória nas pessoas.

Diversos grupos humanos atribuem significação as árvores, sobretudo no âmbito da religiosidade – não apenas os africanos ou afro-brasileiros, mas povos de diversas origens. Assim, a árvore não pode ser analisada isoladamente, pois além de pertencer a um sistema cultural ela também pertence a um ecossistema específico que determina o patrimônio vegetal/natural disponível.

Tem-se a observar também que árvores características do cerrado, vegetação predominante no quilombo do Boqueirão, podem não ser tão comuns em Salvador/BA, por exemplo, onde foram coletados os dados de campo referidos em grande parte da bibliografia por nós consultada. Devemos salientar, inclusive, que o candomblé da Bahia influenciou vários outros candomblés formados em diversos estados brasileiros, entre eles os que se incluem em nossa pesquisa empírica. De qualquer modo, em vista disso, também incluímos em nosso repertório de pesquisa um candomblé de Cuiabá, no qual as árvores do cerrado são conhecidas e estão presentes.

Cabe aqui dizer que a caracterização ambiental da região de Vila Bela está inserida na análise de dados apresentada no terceiro capítulo desta dissertação. Mas podemos introduzir desde já que em campo, no contexto sistêmico, nos focamos na coleta de dados do quintal (estruturas domésticas, pomar, horta, criação) e do entorno imediato (na maior parte área, de pastagem com a incidência de espécimes vegetais do cerrado que foram preservadas). Já no contexto arqueológico, nos detivemos no entorno das marcas da estrutura da antiga habitação, na

tentativa de delimitar o quintal e assim localizar espécimes arbóreos que pudéssemos relacionar com esta estrutura. Nesses dois contextos não seria possível desconsiderar como a população quilombola do Boqueirão pensa e se relaciona historicamente com esses aspectos da paisagem.

1.3. A arqueologia e os estudos sobre o Negro

A gama de perspectivas e temas abrangidos pelos estudos do Negro no Brasil tem sido objeto de muitas dissertações e teses, haja vista a amplitude alcançada por essa problemática social e cultural da formação da sociedade brasileira.

Entre os trabalhos sobre o Negro no Brasil, selecionamos autores que julgamos centrais na construção de um discurso voltado para as questões que perpassam nosso foco de pesquisa, ou seja, a religiosidade de matriz africana e os estudos sobre os quilombos no Brasil, sem, contudo acolher uma extensa lista de autores, já que nossa proposta não é discorrer sobre a totalidade das perspectivas do que já foi produzido sobre o tema, mas sim, construir um olhar acerca das relações possíveis entre quilombos e terreiros, lembrando que se tem a expressão *terreiros* como o lugar da prática das religiões afro-brasileiras, sinônimo de candomblé, roça, casa-de-santo, ou, ainda aldeia (CARNEIRO, [1984] 1978, p. 13).

Também é nosso objetivo dar maior relevância às questões da cultura material e imaterial relativa ao universo negro-africano no Brasil, consideradas pela arqueologia histórica (FUNARI, 2003; LIMA, 1993; SYMANSKI, 2009), mesmo assim pouco explorada no campo da religiosidade, no qual, até pouco tempo atrás, se apresentava descontextualizada (RIBEIRO JR, 2008).

Um marco nos estudos sobre o Negro foi a publicação, da obra “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, de autoria do médico maranhense Nina Rodrigues, que escreveu uma obra influenciado pelas ideias positivistas sobre a criminalidade, vigentes na época. De acordo com o médico, o código penal deveria ser diferenciado em função dos vários estágios evolutivos nos quais se encontravam as raças humanas, sendo que, para o autor “os selvagens americanos e os negros africanos, bem como seus mestiços” eram raças inferiores e não possuíam a mesma “consciência do direito e do dever” que aqueles de raça branca (RODRIGUES, [s/d] 1894, p. 112).

Nesse primeiro momento, o enfoque dos estudos sobre o negro no Brasil recaiu sobre o conceito de raça e as classificações dos seres humanos a partir de critérios biológicos e físicos de acordo com a perspectiva do determinismo social e biológico. Note-se que a obra de Nina Rodrigues foi publicada logo depois da promulgação da Lei Áurea e da proclamação da República.

Com a abolição da escravatura no ano de 1888 foi colocada à intelectualidade negra uma questão que Kabengele (1999, p. 51) aponta como até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional que teria de dar conta do ex-escravo, ex-força de trabalho, que desde sempre havia sido rebaixado à condição de "coisa", que se tornava uma "influência negativa" na formação da identidade nacional.

O livro "Os africanos no Brasil", de Nina Rodrigues foi publicado após sua morte, sendo que esse livro já havia sido anunciado no anterior, de 1894, sobre a responsabilidade penal. Nesse novo livro o autor, sempre orientado pelo determinismo social e biológico, produziu um inventário de referência contendo informações de fontes primárias sobre os africanos que viviam na Bahia no final do XIX. Por esse livro Nina Rodrigues foi considerado por alguns estudiosos como o primeiro antropólogo brasileiro. Nele organizou minuciosamente informações sobre a religiosidade do negro baiano, sobretudo acerca da mitologia dos iorubas, Nigéria, cuja cultura era, até pouco tempo atrás, tida como referência primordial dos candomblés (neles há também elementos culturais das chamadas *culturas banto* da África central e setentrional). Mesmo assim, Nina tinha como base principal de investigação o conceito de raça, considerava que a mistura de raças era um fator de degeneração e que o elemento negro nesta composição era uma das causas do fracasso da sociedade brasileira (SCHWARCZ, 1996; 2009).

Em RODRIGUES ([1932] 2010) ao introduzir a questão das origens dos africanos trazidos para o Brasil, Nina Rodrigues critica a ausência de estudos deste negro "que não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência" mostrando-se de acordo com o que dizia Sílvio Romero que a mestiçagem era o cerne de muitos dos nossos defeitos enquanto nação.

É assim que o autor chama a atenção para as diferenças entre a "condição da raça negra na América Latina" em relação aos Estados Unidos:

> Sitiada pela raça branca, que abstém, quando pode, de cruzar com ela, a raça negra concentra-se e isola-se no Black Bell do Sul e centro da grande federação norte-americana. (...) Na América Latina, em particular no Brasil, a raça negra, predominando muitas vezes pela superioridade numérica, incorporou-se à população local no mais amplo e franco mestiçamento. Se, pois, ao norte-americano pouco importam os matizes de raças e nacionalidades dos seus negros, compreendidos todos, com os mestiços, na rubrica *coloured men* – fórmula de condenação a mais formal exclusão de qualquer tentativa de largo mestiçamento –, no Brasil, onde sobre eles, puros ou mestiçados, se levantou a nossa nacionalidade, cumpre julgá-los separadamente, discriminando as suas capacidades relativas de civilização e progresso (RODRIGUES, [1932] 2010, p 13).

O responsável pela publicação do livro de Nina Rodrigues "Os africanos no Brasil" foi seu seguidor, o também médico Arthur Ramos, como foi dito em 1932, na década em que os estudos do negro no Brasil tomavam outros rumos, pois as teorias do chamado "racismo científico" passavam a dar lugar a interpretações de cunho culturalista inspiradas nas ideias do antropólogo Franz Boas, alemão radicado nos EUA, crítico das teorias deterministas.

Arthur Ramos foi o primeiro pesquisador a elaborar uma classificação das origens étnicas dos africanos feitos escravos no Brasil, em "As Culturas Negras no Novo Mundo" (RAMOS, 1937).

Nas décadas seguintes, sobretudo durante os anos 1950 e 1960, os estudos afro-brasileiros, enfatizavam, entre outras questões, as religiões de matriz africana a partir das relações entre as culturas de origem dos escravos trazidos para as Américas e as culturas produzidas no "Novo Mundo". Entre eles, podemos destacar os trabalhos de Roger Bastide, "Medicina e Magia no Candomblé" (BASTIDE, 1950a), "O segredo das ervas" (BASTIDE, 1950b), Ruth Landes "Cidade das Mulheres" (LANDES, 1697), as muitas pesquisas de Pierre Verger e também de Mestre Didi (SOUZA, 2002; MAMIGONIAN, 2004).

Também se ampliaram os debates acerca das relações raciais e os trabalhos sobre preconceito racial no Brasil como "Preconceito de marca" de Oracy Nogueira (NOGUEIRA, 1954, 1985), "O negro no mundo dos brancos" de Florestan Fernandes (FERNANDES, 1972), "O preconceito racial em São Paulo" de Florestan Fernandes e Roger Bastide (BASTIDE e

FERNANDES, 1955), citando apenas os autores da "escola paulista de sociologia" (MAMIGONIAN, 2004; GUIMARÃES, 1999).

De um lado, as ideias propagadas por Gilberto Freyre, como o caráter positivo da miscigenação, impulsionaram desde cedo os estudos sobre o Negro como contribuinte da identidade cultural brasileira; de outro lado, os conceitos que geraram o mito da democracia racial e da escravidão branca deviam ser combatidos.

Mais adiante surge uma geração de historiadores voltados para a investigação das relações sociais no sistema escravista por meio do cotidiano dos escravos e de suas múltiplas identidades e, como bem observou Beatriz Momigonian (2004, p. 36), "na busca da diversidade das experiências históricas das populações, os historiadores chegaram aos africanos e a sua experiência distinta, para a qual Nina Rodrigues havia apontado quase um século atrás".

1.3.1. O Negro e seus quilombos: mudando conceitos

Quilombos são outro tema de interesse abarcado pelos estudos sobre o Negro, e o Quilombo dos Palmares é sem dúvida o que rendeu mais estudos e polêmica, por sua relevância na história da resistência escrava.

As primeiras fontes escritas sobre o Quilombo dos Palmares, ou República dos Palmares como era chamado na época, são de portugueses e holandeses, algumas delas escritas em latim, a língua culta da época (FUNARI e CARVALHO, 2005). Não há fontes escritas pelos próprios negros a respeito do Quilombo dos Palmares – os documentos foram escritos pelo europeu colonizador que combatia o quilombo por ser uma ameaça ao regime escravista.

O medo que se tinha em relação aos quilombos chegou até o século XIX, alimentado também pela revolução negra no Haiti (1794), que por sua vez influenciou o levantamento de dados sobre Palmares feito pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Os estudos produzidos pelo IHGB no século XIX tinham uma narrativa "romântica e nacionalista" que exaltava os feitos dos portugueses e dos indígenas cristãos na construção do Brasil, omitindo a resistência escrava. O Instituto organizou um enorme acervo sobre Palmares para registro oficial, mas sem objetivo de difusão, porque no Brasil da época ainda vigorava o regime escravista e não era interessante divulgar a resistência de Zumbi e sua gente, pois isso poderia incitar a massa escrava (FUNARI e CARVALHO, 2005, p. 31).

O segundo momento da produção sobre Palmares se deu durante o início da República, destacando-se Edison Carneiro com sua publicação "O quilombo dos Palmares" de Edison Carneiro (CARNEIRO, 1947). Também tratam do assunto Nina Rodrigues, em "Os africanos no Brasil" de 1932 (RODRIGUES, 1932), e Arthur Ramos, em "As culturas negras no Novo Mundo" de 1947 (RAMOS, 1947). O interesse desses autores era entender a formação da cultura do "povo brasileiro", apontando o quilombo como foco de resistência cultural africana no Brasil.

Naquele contexto, a cultura afro não era bem vista pela sociedade brasileira e a fuga para o quilombo era vista como um sinal de fraqueza, enquanto a cultura africana era tida como "inferior".

Nina Rodrigues, como os outros autores, atribui origem *bantu* ou banto para o Quilombo do Palmares, a partir de referências existentes em documentos contemporâneos a Palmares (RODRIGUES, [1932] 2010). De acordo com Kabengele Munanga, quilombo é de fato uma palavra de origem banto – do umbundo *kilombo*, que designa uma instituição política e militar que se difundiu regionalmente, na "África bantu". Umbundo é uma das línguas faladas em Angola também de acordo com o autor, a definição do termo banto tem origem nos estudos promovidos por linguistas europeus, designando hoje "uma área geográfica contígua e um complexo cultural específico dentro da África Negra". Os primeiros contingentes de negros escravos trazidos para o continente americano eram oriundos de culturas dessa região, graças às relações estabelecidas entre o reino de Portugal e o reino do Congo. Para Munanga, a presença dos negros *bantus*, e sua liderança nos quilombos, é inegável, porém, o caráter do quilombo seria transcultural já que reunia negros de outras regiões africanas e demais indivíduos marginalizados pelo regime colonialista (MUNANGA, 1995/1996, p. 58)

Os quilombos formados no Brasil guardam muitas semelhanças com o *kilombo* africano que se desenvolveu em Angola entre os séculos XVI e XVII, entre elas o fato de abrigarem indivíduos de diversas etnias, insatisfeitos com a sociedade opressora e que procuraram refúgio em áreas de difícil acesso. Assim, nos moldes do *kilombo* africano, os quilombolas no Brasil "transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência" (MUNANGA, 1995/1996, p. 63)

Enquanto se dava a penetração do português na região centro-ocidental de Angola, diversos grupos étnicos africanos estavam em conflito, pois a sociedade estava atravessando um

processo de reconfiguração que refutaria cada vez mais as formas de organização tradicional. São representantes desse movimento de resistência os jaga ou imbangala, caçadores do oeste africano, que começavam a invadir o Reino do Congo a partir de 1560 e desenvolveram o *kilombo*, como uma instituição guerreira que se colocava contra o rei do Congo e os portugueses (NASCIMENTO, 2008, p. 75-76).

No Brasil, durante e depois da escravidão existiram vários tipos de organizações quilombolas, desde pequenos agrupamentos, a grandes aldeamentos como o Quilombo dos Palmares, ou o Quilombo do Ambrósio (MG). Segundo Reis, "o quilombo podia ser pequeno ou grande, temporário ou permanente, isolado ou próximo dos núcleos populacionais; a revolta podia reivindicar mudanças específicas ou a liberdade definitiva, e esta para grupos específicos ou para os escravos em geral" (REIS, 1996, p.16).

Sobre a relação dos quilombos com o mundo exterior, Moura afirma que:

> (...) se constatou no quilombo do Ambrósio, em Minas Gerais e na República de Palmares, os negros tiveram de entrar em contato com outras camadas, grupos e segmentos oprimidos nas regiões onde atuavam. Precisavam de armas, pólvora, facas e outros objetos. Realizavam então um escambo permanente com pequenos proprietários locais, mascates, regatões, a fim de conseguirem aquilo de que necessitavam, especialmente armas e pólvora... o escravo mineiro, por exemplo, ligava-se com muita frequência ao faiscador e ao contrabandista de diamantes e ouro, com eles mantendo um comércio clandestino, que era severamente combatido (MOURA, 1989, p. 24-25).

Segundo Leite (2000), na historiografia brasileira duas são as abordagens que prevaleceram sobre o quilombo – uma, de viés marxista-leninista, ligada à luta armada; e, outra, "romanticamente idealizada", inspirada nos princípios de liberdade e igualdade propagados pela Revolução Francesa.

Para a autora, "a própria generalização do termo teria sido um produto da dificuldade dos historiadores em ver o fenômeno enquanto dimensão política de uma formação social diversa. O termo irá persistir principalmente para indicar as mais variadas manifestações de resistência" (LEITE, 2000, p. 337).

Há que se levar em conta, também, a diversidade das relações estabelecidas entre senhores e escravizados ao longo do regime escravista, já que elas se modificavam ao longo do tempo e se apresentavam de formas distintas em lugares diferentes. Essa diversidade é fundamental para entender as formações quilombolas.

Existem comunidades remanescentes de quilombo que ocupam a mesma área desde antes do final do regime escravista, outras que foram expulsas de suas terras ocupadas originalmente, se locomovendo para outros locais. Algumas comunidades quilombolas têm origem em agrupamentos de escravos fugidos, outras se formaram depois da abolição. Na década de 1970, o movimento negro levantou a bandeira do remanescente enquanto forma de resistência política pelo fato dessas comunidades terem atravessado os séculos enfrentando todo o tipo de adversidade e terem sobrevivido até os dias atuais, podendo ser localizadas tanto no meio rural quanto urbano.

Assim, o conceito de "remanescente de quilombo" foi formulado a partir de uma demanda social dos afrodescendentes, que se concretizou a partir das discussões em torno do artigo nº 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, que garante o reconhecimento da propriedade definitiva aos remanescentes que estejam ocupam as terras de comunidade de quilombo.

Mas esse conceito não foi prontamente absorvido, dada a cristalização do conceito de quilombo ancorado na imagem do Quilombo do Palmares, do guerreiro autossuficiente, sendo que as comunidades não se identificavam com essa expressão como nos explica Ilka Boaventura Leite, que fez parte do "Grupo de Trabalho sobre Comunidades Quilombolas", formado a partir de uma solicitação feita pelo Ministério Público e da ABA – Associação Brasileira de Antropologia, para a elaboração de um parecer sobre a questão em 1994.

> O termo 'quilombo' tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações (...). Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional

> que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (ABA, 1996, p. 12).

Dessa maneira, o conceito de remanescente de quilombo é moldado de modo a atender aos diversos grupos, com diversas origens, que reivindicam o reconhecimento e a titulação de suas terras, e como já acontecia com as terras indígenas fica a cargo de um antropólogo a preparação de um laudo, quando necessário.

Em 20 de novembro de 2003, o artigo nº 68 é regulamentado pelo Decreto 4887 que prevê a "identificação, reconhecimento das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos", sendo estes considerados "grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com a trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida".

O exposto demonstra que a questão dos remanescentes envolve fatores socioantropológicos e como tal é dinâmica, estando em constante transformação. E que apesar do documento formulado pelo "Grupo de Trabalho" afirmar que o termo 'quilombo' não se refere a "resíduos ou resquícios arqueológicos", temos notado que em algumas situações a investigação arqueológica pode contribuir com novos elementos no processo de titulação, sem ser a evidência arqueológica condição *sine qua non* para a titulação, dada as particularidades de cada remanescente como discutido anteriormente e o precedente da autodenominação.

O processo de reconhecimento das terras de remanescente de quilombo é complexo, pois, além dos aspectos conceituais, antropológicos e históricos considerados na elaboração dos laudos durante o processo de reconhecimento, também, por ser uma questões territorial, de posse de terra envolve muitos interesses, colocando as comunidades tradicionais em uma condição desfavorável em relação ao poder econômico, na disputa pela legalização. Os números de reconhecimentos em relação as comunidades efetivamente existentes indicam as dificuldades.

Conforme observa Little (LITTLE, 2002, p. 14), em 1995, a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale de Trombetas/PA, foi o primeiro remanescente de quilombo a ser reconhecido pelo Estado sob a figura jurídica da nova Constituição. Nos sete anos seguintes, 29 desses territórios conseguiram reconhecimento formal, 18 do governo federal e 11 de órgãos estaduais.

As dificuldades e o reconhecimento tardio dessa comunidade do Trombetas, que foi a primeira a ser reconhecida no Brasil, dá dimensão de como o estudo do "remanescente de quilombo" é de fundamental importância na arqueologia enquanto disciplina que aborda questões de território, memória, identidade e patrimônio.

1.3.2. O Negro e seus terreiros: folhas sagradas

A religiosidade afro-brasileira esteve entre os temas mais tratados pelos estudiosos sobre o Negro no Brasil, gerando rica e extensa bibliografia. Por tratar de tema que é de interesse transversal em nossa pesquisa, ela é aqui abordada em seus aspectos simbólicos em relação às plantas rituais.

No desenvolvimento da pesquisa realizamos a coleta e cruzamento de dados acerca de elementos simbólicos que seriam atribuídos pelos vilabelenses a determinadas árvores e os dados levantados sobre os significados dessas mesmas árvores atribuídos por praticantes de religião afro-brasileira.

Para isso, é preciso expor aqui uma síntese do processo de formação das "nações" de candomblé e da umbanda, a fim de demonstrar a diversidade de uso das plantas no sistema religioso afro-brasileiro observada nos cultos referenciados neste trabalho: um candomblé de origem *queto* e três de origem *congo/angola*, além de um terreiro de umbanda.

A palavra *nação* é um dos conceitos que diferencia uma matriz de candomblé de outra, mas já teve outros usos e significados.

Entre os séculos XVII e XVIII, nação era usada por europeus para identificar os diversos grupos autóctones de africanos e estava ligada à ideia de *senso de identidade coletiva múltipla*, por estar relacionada, em primeiro lugar às relações de parentesco. Nação referia-se também ao universo religioso, étnico, linguístico, político e ainda territorial das culturas africanas de origem dos negros escravizados no Brasil colonial. Cabe ressaltar que as denominações étnicas nem sempre eram internamente definidas pelos próprios africanos e havia situações em que essa denominação tinha origem externa, como a de *nagôs*, dada aos iorubas por seus inimigos de guerra em dada circunstância histórica (PARÉS, 2006, p. 23-25).

Já no século XVII, nação não mais se referia aos grupos étnicos africanos e as divisões políticas. Como aponta Parés (2006), sobre o processo de adoção do termo nação:

> não foi unilateral ou radical, pois existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados (PARÉS, 2006, p. 25).

Sobre o conceito de nação, Costa Lima (COSTA LIMA, 1976, p. 77) considera que o termo foi perdendo sua conotação política e ganhando cada vez mais o sentido teológico, tornando-se "o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia" que haviam sido fundados por angolas, congos, jêjes, nagôs.

Para o autor houve um processo aculturativo entre os jêjes e os nagôs, fruto da convivência desses dois grupos, que eram vizinhos em disputa política (ioruba ao oeste e fon ao leste da divisa entre os atuais Nigéria e Benin), que acabou por gerar formas culturais sincréticas (COSTA LIMA, 1976, p.70-72). Apesar de as diferenças rituais entre a religião dos voduns (fon) e dos orixás (ioruba), existem semelhanças entre as duas manifestações religiosas, que têm seu conjunto de práticas rituais conhecido como sistema jêje-nagô.

Esse processo entre jêjes e nagôs se intensificou no Brasil, onde também recebeu a contribuição das culturas dos grupos étnicos de Angola e do Congo, como reafirma COSTA LIMA, 1976, p. 72 a respeito da extensão "nada desprezível" da participação daqueles grupos de candomblé jêje-nagô da Bahia.

Cada nação de candomblé tem sua própria origem cultural, e processo de formação e consolidação diferentes. Porém, há de se considerar os empréstimos mútuos entre as nações, num contexto multiétnico que começou a se configurar desde o início do tráfico transatlântico no século XVI.

As primeiras manifestações religiosas processadas por africanos em solo brasileiro eram conhecidas por calundus, do quicongo/quimbundo *kalundu*, palavra de origem banto, que quer dizer "obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança" (CASTRO, 2001, p. 192). A palavra calundu foi identificada até o século XVII às formas urbanas de "culto africano relativamente organizado, antecedendo às *casas de candomblé* do século XIX e os atuais terreiros *de candomblé*" (SILVA, 2005, p. 43).

Silveira (2006, p. 177) comentando a definição do pesquisador angolano Óscar Ribas (1975), ressalta que calundu significa "espirito de elevada hierarquia e evolução", a partir da palavra

kilundu do quimbundo, que deriva de *kulundûla*, “herdar”. Para o autor, os calundus representam almas de ancestrais distanciados de nós por séculos. Calundu ainda teria adquirido no Brasil o sentido de “irritação” e “mau humor”.

Nas cerimônias do calundu realizadas pelas comunidades negras do período colonial foram vistos altares com objetos mágico-religiosos e oferendas “de sangue de animais, bebida e comida, ao som de tambores [...] com a possessão de algumas pessoas por entidades sobrenaturais” (SOUZA, 2002, p. 129).

Porém, Silveira (2006, p. 178) nos chama a atenção para o fato de que não se pode chamar de *calundu* todas as práticas culturais dos negros desse período supondo existir uma forma, uma função e um sentido comum.

Calundu é referido também a um texto do antropólogo e historiador Luiz Mott (2008, *apud* Silveira, 2006), “Feiticeiros de angola denunciados na Inquisição portuguesa”, que cita um calundu tido como o registro histórico mais antigo, que data de 1646, e se localizava em Porto Seguro, na então Capitania de São Jorge de Ilhéus, comandado pelo negro angolano liberto Domingos Umbata.

O fato de o calundu ser a primeira referência de práticas religiosas africanas no Brasil, poderia ser explicada pela predominância do grupo banto nos três primeiros séculos do tráfico atlântico (VAINFAS e SOUZA, 1998; MOURÃO, 1974).

Adolfo (2010, p. 26) se refere aos calundus como a forma religiosa de origem banto mais antiga no Brasil, porém afirma que não há evidências que tenha deixado influência no candomblé banto, ou congo/angola dos dias de hoje. Ainda segundo o autor, Maria Neném seria uma das fundadoras do candomblé angola e iniciou (ritual de admissão no candomblé) Manoel Ciriaco Nascimento de Jesus e Manoel Bernardino da Paixão, que são os fundadores de duas importantes ramificações do candomblé angola, o Tumba Junçara (Ciriaco) e o Bate Folha (Bernardino).

Ainda de acordo com o autor (2010, p. 21), as origens do candomblé congo/angola são quase que exclusivamente amparadas pela oralidade do povo de santo dessa nação, sendo os registros bibliográficos escassos.

A ancestralidade está presente em todas as modalidades de culto afro-brasileiros, porém atribui-se apelo excepcional a ela nos ritos de origem banto. Isso poderia ser explicado pelo

tipo de culto que os negros de origem banto desenvolveram no Brasil, aos chamados “donos da terra” – indígenas e caboclos, ou seja, aqueles que viviam na terra antes da chegada do colonizador europeu. Daí viria a modalidade chamada de *candomblé de caboclo* ((PRANDI, 1991; SILVA, 2005). Também, no candomblé congo/angola, que se diferencia do candomblé de caboclo, cultua-se caboclos, mas não exclusivamente.

O culto aos caboclos também é realizado em algumas casas de candomblé jêje-nagô, por uma tradição sincrética, porém em alguns terreiros esse culto foi abolido por causa da noção de “pureza” africana relacionada com o processo conhecido como *reafricanização*, que valoriza os rituais considerados notadamente africanos em detrimento daqueles que seriam “mais sincretizados” (SILVA, 2005, p. 66).

Já a Umbanda, seria, de acordo com Prandi (2004, p. 223), a síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro no final do século XIX, junto com o kardecismo francês e o catolicismo é tida como uma religião brasileira por ser representativa do negro, do indígena e do europeu.

Sua origem data da década de 1920, no Rio de Janeiro. De acordo com Negrão (1993, p. 113), a classe média carioca adepta do kardesismo se sentiu atraída pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos, entidades dos terreiros de macumba dirigidos e frequentados pelos afrodescendentes. Para o autor essa classe média adentrou e assumiu a liderança desses terreiros, o que provocou um processo de ocidentalização branca e cristã, com a supressão de rituais de matança de animais, por exemplo.

A umbanda se disseminou pela região sudeste, depois por todo Brasil, alcançando até outros países. É uma religião dinâmica, que na atualidade apresenta as mais variadas e sincréticas formas.

Prandi (1991, p. 21) entende que a umbanda retém e manipula a mitologia do candomblé, além de retrabalhar os valores cristãos já recuperados pelo catolicismo. Nas palavras de Amália, mãe de santo de umbanda que entrevistamos para esta pesquisa, em seu terreiro são cultuados os orixás, porém quem trabalha são as divindades pertencentes à linha dos caboclos, dos pretos velhos, dos baianos, dos erês, dos exus.

Já o candomblé de origem iorubana foi mais atenciosamente estudado e muitas são as referências bibliográficas a seu respeito. Destacam-se desde o clássico Nina Rodrigues

(RODRIGUES, [1932] 2010) e Edison Carneiro (o candomblé da Bahia), até Bastide (1978), Verger (1981; VERGER, 1999) –, e uma legião de autores que os seguiram, como Elbein (1977), sem esquecer das contribuições Carlos Eugênio de Moura e Reginaldo Prandi.

Um dos terreiros de candomblé mais antigos da Bahia associado ao sistema jêje-nagô foi o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, também conhecido como terreiro da Barroquinha, pois de acordo com a tradição oral o terreiro havia sido plantado nos fundos da Igreja da Barroquinha, por volta de 1830 de acordo com Carneiro ([1984] 1978, p. 19). A fundação da Casa Branca marca um novo ciclo das religiões de matriz africana

Nesse processo de reestruturação dos sistemas cognitivos, os africanos recriaram suas tradições, absorvendo novos elementos e excluindo outros. Nos anos que seguiram o tráfico atlântico esses africanos forçosamente trocaram os bosques de miombo[1] do sudoeste de Angola, pela mata atlântica do sul da Bahia, as savanas africanas pelo cerrado brasileiro, o deserto pela caatinga. Ainda assim, imbondeiros cruzaram o Atlântico como veremos adiante.

Cabe observar que, em todas as comunidades da diáspora africana nas Américas, bem como nas sociedades da África tradicional, se verifica a importância simbólica de determinadas espécies de árvores. É de se notar sua importância para os candomblés (Pessoa de Barros 1993, 2003, 2011; Verger 1995; Camargo 1995, 1998), bem como para as culturas de línguas banto da África Central (Salum, 1996), sendo que estes constituem grande parte do contingente dos africanos trazidos para o Brasil (Mourão, 1974), entre eles, os bacongo referidos nos estudos de arqueologia afro-americana.

---

[1] Miombo, palavra de origem bantu para designar árvores do gênero Brachystegia. Sobre a localização dos bosques de miombo em Angola: " A província de KuandoKubango está localizada no sudeste de Angola, vizinha a Zâmbia e a Namíbia. A cobertura florestal é dominada por bosques de miombo e basicamente se compõe de árvores da família das leguminosas (fabáceas). São matas densas em que a Brachystegia predomina ao norte, matas com predomínio de Burkea-Brachystegia na parte central da província e a Burkea [seringueira selvagem] predominante nas matas do sul. Também há florestas ribeirinhas, especialmente no sul, e campos alagados principalmente no norte e centro. O volume da precipitação anual e a densidade das árvores diminuem quando se viaja do norte para o sul" Fonte: Serviço florestal do USDA . Viagem de avaliação dos recursos Província de Kuando Kubango, Angola.

Desses estudos sobre plantas sagradas nos cultos afro-brasileiros tem-se que as árvores são fundamentais nos diferentes momentos do culto e no cotidiano do terreiro. As árvores e o espaço não habitado e não construído, correspondem a forças da natureza.

Sem folha não tem orixá, sem folha não tem axé, sem axé não tem candomblé. As plantas são fundamentais nas práticas ritualísticas afro-brasileiras. Suas folhas, casca, raízes, estão presentes em vários momentos das práticas cerimônias. Abaixo enumeramos algumas dessas práticas:

- ✓ Iniciação: é o ritual de admissão do filho de santo nos "segredos do candomblé" é composto de várias etapas, antes mesmo de se definir pela iniciação é feito um jogo de búzios (ou outro sistema divinatório) que definirá qual é a divindade, também chamada de "orixá (vodum ou inquice) de cabeça"; o jogo não apenas defini a entidade de cabeça do iniciado, mas todos os passos dados no terreiro em relação a sua iniciação e as demais atividades do terreiro. Nesse processo de admissão a pessoa passa por um período de recolhimento, cujo tempo varia de acordo com o terreiro e também com a disponibilidade do filho de santo. Nesse período de reclusão o iniciado tem contato com as diversas plantas específicas de sua entidade, ou não, nos diversos ritos realizados plantas usadas em banhos, lavagens de artefatos e do espaço, na alimentação, além daquelas presentes no espaço de recolhimento. Os banhos de purificação (amaci)[2] são feitos com ervas maceradas, respeitando a adição das plantas atribuídas a entidade de cabeça do iniciado, do sacerdote e também aquelas próprias da divindade a qual pertence o domínio das ervas sagradas, Ossaim para o candomblé queto e Katende para o candomblé congo-angola. No caso da umbanda o processo de iniciação é diferenciado, porém também conta com uma série de banhos de purificação e

[2] "'água sagrada', que purifica, regenera e cura, pois nela se concentra o poder mágico e medicina das plantas e as influências dos orixás que lhe infundem suas energias. Os negros, a exemplo dos antigos romanos, associam uma divindade, um espírito, a cada arbusto, a cada árvore. (...) A consciência e a autoridade de um bom conhecedor de euê impedirá a omissão de algumas folhas indispensáveis e a nociva introdução daquelas que não se empregam no assentamento, ou a substituição de umas por outras, esquecimentos e erros que, na elaboração do omieró [amaci], podem ser graves e talvez até mesmo fatais(CABRERA, 2004, p. 155).

banhos de descarrego ou sacudimento (retirada de energias negativas) (CACCIATORE, 1977, p. 48, 148, 198).

- ✓ Banhos: podem ser de purificação para o caso dos iniciados e de descarrego ou sacudimento para filhos-de-santo e também para as pessoas que buscam o candomblé em busca dos serviços religiosos oferecidos, nesse caso os banhos visam afastar energias negativas.

- ✓ Assentamentos: também chamados fundamentos são aqueles materiais sagrados correspondentes às divindades, que podem ser representados por artefatos metálicos, pedras, árvores, etc. É no assentamento que reside a força das divindades, é a sua morada, e ervas específicas estão associadas (CACCIATORE, 1977, p. 53-54, 129).

- ✓ Além dessas ocasiões, as folhas sagradas também são utilizadas para defumação dos ambientes e das pessoas, com o objetivo de afastar as energias negativas. As ervas também são amplamente utilizadas na culinária na preparação da comida/oferenda das divindades.

A coleta das plantas sagradas é um ritual. Para tal tarefa é designado um indivíduo que foi preparado para desempenhar essa atividade. De acordo com os sacerdotes entrevistados há um horário especifico para a coleta de cada folha. Em Vila Bela, Dona Mancia, conhecedora de ervas, afirmou que é pela manhã que coleta as folhas que usa nos remédios que prepara. Outras duas moradoras da comunidade Boqueirão, dona Sebastiana e dona Maria dos Anjos, também disseram que quando necessitam de alguma folha para remédio costumam coletá-las pela manhã, quando o sol está fraco.

De acordo com Barros (2011, p. 41), o horário da coleta de plantas é na manhã bem cedo, caso seja necessária a coleta de plantas a noite é necessário “acordar” as plantas. Segundo o autor, uma mesma planta pode ser coletada em horários diferentes dependendo do orixá a que se destina, por exemplo, há plantas que na parte da manhã pertencem ao orixá Ogum e após o meio-dia pertencem a Exu.

Todo conhecimento relativo ao emprego das folhas está embasado na mítica religiosa que foi sendo difundida entre as religiões afro-brasileiras por meio da tradição oral e remetem as matrizes religiosas africanas e ao processo de reorganização da religiosidade iniciado pelos

africanos e seus descendentes no Brasil, com a introdução de novas espécies, diferentes daquelas existentes na África.

Sobre a difusão dos mitos do candomblé é interessante notar que, Reginaldo Prandi publicou o livro "Caminho de Odu" (1999), documento de "autoria do professor Agenor que, para Prandi, representa a mais rica fonte primária brasileira de mitos". Na tradição religiosa afro-brasileira não era comum se fazer anotações de histórias míticas, assim a relevância do documento produzido pelo sacerdote Agenor Miranda, que diz que foi a própria Mãe Aninha fundadora do Ilê Axé Apô Afonjá, quem lhe ditou os mitos documentados em seu caderno. Em 1928 o manuscrito, anônimo, começou a circular entre o povo de santo e acadêmicos (HOFBAUER, 2001)

1.3.3. Os sítios e os terreiros da pesquisa: metodologia

Inicialmente a comunidade remanescente de quilombo do Boqueirão foi o local definido para a coleta de dados, porém por oportunidade do Exame de Qualificação, nos foi sugerido inserir também o centro urbano de Vila Bela, também chamado apenas de Vila, por seus moradores. A inclusão da área urbana leva em consideração o fato de que moradores da Vila, também possuem sítios na área rural do município, e vice-versa.

Na impossibilidade de mapear todos os quintais do centro urbano de Vila Bela, tentamos definir alguns padrões das diferentes configurações de residências observadas entre aquelas casas que possuíam quintais com plantas que pudessem ser visíveis da rua. Ao estabelecer a relação entre a área edificada (casa) e a área livre (quintal). A partir de então estabelecemos alguns padrões: a) casa sem nenhum quintal na parte frontal e com quintal nos fundos; b) área com quintal na frente e nos fundos c) casas de madeira, muitas vezes sem muros, mais próximas dos padrões observados no Boqueirão.

Reforçando que quintal é por nos entendido como área exterior à casa e nos limites da propriedade. No caso do Boqueirão o quintal está delimitado por cerca, espaço foco da análise, porém a área de entorno também é de propriedade de cada sitiante.

As observações realizadas no centro urbano de Vila Bela tiveram por objetivo oferecer dados sobre plantas que ajudassem a pensar o contexto do Boqueirão, suas semelhanças e diferenças.

Ainda no contexto urbano, incluímos algumas considerações acerca da Festança de 2009, festividade católica que acontece anualmente em Vila Bela desde 1835. Durante os dias em que acompanhamos os festejos tivemos a oportunidade de observar elementos da religiosidade, das crenças, do simbolismo e da materialidade do vilabelense, que de alguma maneira mantêm relação com elementos observados no quilombo do Boqueirão.

No contexto rural trabalhamos junto aos membros da comunidade remanescente de quilombo do Boqueirão que é basicamente formada por dois grupos familiares, aqueles descendentes de João Sacerdote Frazão de Almeida e no outro grupo os descendentes de Maria Rosa Conceição.

A coleta dos dados de paisagem no contexto sistêmico foi realizada nos sítios de dois dos três descendentes do falecido João Sacerdote Frazão de Almeida. Um fator decisivo na escolha desses sítios, além da relação histórica desta família com o Boqueirão, foi o fato de que os membros da família são proprietários das terras onde também está localizado o antigo sítio da família. Essa localidade foi abandonada no início dos anos 1980 devido as enchentes que atingiram a região. Esse assentamento do passado foi definido como o sitio a ser estudado no contexto arqueológico.

O sítio do terceiro irmão, João Paulo Frazão de Almeida não foi incluído na pesquisa porque quando realizamos a primeira etapa de campo obtivemos a informação de que não havia muito tempo que João Paulo havia se instalado com sua atual esposa, Amélia no local. Também, em seu sítio estava em desenvolvimento uma inciativa de sistemas agroflorestais no âmbito do Projeto Guyagrofor[3], e por esse motivo, no quintal havia uma recente configuração em relação às arvores, com a existência de espécies não endêmicas.

Nesse processo de seleção dos sítios nos baseamos, sobretudo nas proposições de Thomas (2001, p. 175), para quem a paisagem pode ser uma ponte de ligação entre os vivos e as gerações passadas. Os irmãos Frazão de Almeida demonstraram profundo conhecimento da região e nas incursões que fizemos ao sítio arqueológico, ambos demonstraram ter vivas as

---

[3] Sobre o Projeto: "Projeto Guyagrofor – Desenvolvimento de Sistemas Agroflorestais Sustentáveis baseados nos Conhecimentos das Populações Indígenas e Quilombolas na Região do Escudo das Guianas". O projeto é coordenado por um grupo de instituições de ensino e pesquisa da Europa e da América do Sul, incluindo a UFMT, Universidade Federal do Mato Grosso. Essa equipe desenvolve, desde 2005, sistemas agroflorestais em sítios da Comunidade Boqueirão (UFMT, 2005/2006).

lembranças do passado no antigo Sitio Porto Boqueirão. Lino, talvez por ser mais velho, pareceu mais arguto, porém, os dois irmãos, em vários momentos, souberam identificar árvores, dizer quando foram plantadas, quais eram as preferidas para as brincadeiras de infância e também se recordaram daquelas que já não faziam mais parte da paisagem.

Os sítios receberam as seguintes denominações que são usadas no decorrer do texto:

Quadro 1.3.3-1: Siglas adotadas para os sítios estudados:

CONTEXTO SISTÊMICO		
1	SAK (Sítio Ádio e Kika)	Sítio de propriedade de Abedias Frazão de Almeida (Ádio) e de sua esposa Elisandra Botelho (Kika)
2	SLM (Sítio Lino e Maria)	Sítio de propriedade de Lino Frazão de Almeida e de sua esposa Maria dos Anjos
CONTEXTO ARQUEOLÓGICO		
1	SArqPB (Sítio Arqueológico Porto Boqueirão)	Sítio arqueológico onde viveu a família Frazão de Almeida até 1980.

Além do SArqPB localizamos outro sítio arqueológico histórico no Boqueirão, que foi identificado e denominado SArqM (Sítio Arqueológico Mangueiras), localizado na coordenada 21L 185113.79E / 8323009.78S. O sítio foi assim denominado porque vários moradores se referem a localidade como “mangueiras”, “lá nas mangueiras”, pois nesse local onde viveu dona Maria Rosa Conceição e sua família, ainda existe vários exemplares dessa árvore, inclusive nos quais se pode ver escarificações feitas nos troncos quando o sítio ainda era habitado. O local já esta desabitado a mais de vinte anos, e a casa que lá existia acabou de ser demolida quando passou a estrada.

A mangueira é uma árvore frutífera e exótica, como tal, sua disseminação se dá pela ação humana. As escarificações também são evidências da ação humana, dados que podem ser usados na localização de sítios arqueológicos.

Figura 1.3.3-1: escarificações no tronco da mangueira (SArqM).

Os dados de paisagem foram coletados nos sítios indicados, porém o levantamento da história oral a fim de levantar informações referentes às árvores e saberes populares foi estendido a outros moradores do quilombo, como também a pessoas que hoje vivem no centro urbano de Vila Bela, mas têm relações com a comunidade Boqueirão, caso de d. Mancia Frazão de Almeida, prima de Ádio e Lino

Ao final do trabalho de campo o total de 43 (quarenta e três) árvores foram catalogadas durante as etapas de campo (*Quadro 1.3.3-2*). A ferramenta de seleção para o registro dessas árvores foi o seguinte;

a) Registro das árvores que as pessoas no quilombo faziam alguma referência ou uso no cotidiano; além daquelas árvores que por algum motivo pareceram relevantes em nossa pesquisa, por ser recorrentes nos quintais, por ser dominante na paisagem do cerrado, entre outros.

b) Elaboração de roteiro de entrevista constando as árvores registradas no cotidiano; com ênfase no significado simbólico; e outro roteiro com essas mesmas árvores, porém dando ênfase as suas possíveis propriedades medicinais; além do levantamento de algumas moléstias, a fim de saber qual árvore seria eficaz para combatê-las.

Quadro 1.3.3-2: Árvores e herbáceas catalogadas no Quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade MT

Nome popular – Árvores			
1	Abacateiro	23	Ingá de casa
2	Amescla	24	Ingá do mato
3	Angico	25	Ipê/peúva
4	Araticum	26	Jatobá
5	Aroeira	27	Jenipapeiro
6	Babaçu	28	Laranjeira
7	Barbatimão	29	Lima
8	Bocaiúva	30	Lixeira
9	Cajazeira	31	Mandioqueira
10	Cajueiro	32	Mangabeira
11	Carijó	33	Mangueira
12	Catinga de mulata	34	Negramina
13	Cedro	35	Pau-ferro
14	Cumbaru	36	Pequizeiro
15	Cupaúva	37	Peroba mica
16	Embaúba/Imbaúba	38	Peroba rosa
17	Embiruçu	39	Pindaíva
18	Faveiro	40	Pururuca
19	Figueira	41	Tangerina
20	Goiabeira	42	Tarumã
21	Graviola	43	Urucuzeiro
22	Guarantão		
Herbáceas			
1	Comigo-ninguém-pode		
2	Dracena		
3	Espada-de-são-jorge		
4	Guiné		
5	Pinhão		

A partir deste conjunto de árvores identificadas selecionamos as árvores significativas para nossa pesquisa, não apenas do ponto de vista simbólico, como proposto inicialmente, mas também aquelas árvores que mesmo não tendo sido feita nenhuma associação simbólica pelos moradores do Boqueirão, pudemos efetivamente observar seu uso na produção e reprodução da cultura material desses grupos. Também relacionamos à este conjunto aquelas árvores que identificamos no sítio arqueológico (SArqPB) e que durante nossas incursões provocaram recordações nos irmãos Frazão de Almeida, nossos guias e interlocutores.

Durante a fase de coleta de dados, duas árvores foram incluídas na lista de árvores com significação simbólica, o angico e a embaúba, árvores as quais não foi atribuída significação simbólica pelos moradores do Boqueirão. Essa inclusão se deveu ao fato de que, conforme

informações prestados pelos quilombolas e informações levantadas junto ao povo de santo e na bibliografia afro-religiosa, à essas duas árvores se podem atribuir significados que aproximam seu uso no quilombo e a mitologia que às relaciona a tais divindades.

Além das árvores consideramos importante a inclusão na análise de determinadas plantas herbáceas, ou seja, as plantas que têm a consistência e o porte de erva (FERREIRA, 2004, p. 1031). Essas plantas têm menos resistência se deixadas em áreas abandonadas, no caso o sítio arqueológico, pela concorrência com outras espécies, sobretudo em se tratando de espécies exóticas como algumas herbáceas tratadas nessa pesquisa. A recorrência no contexto sistêmico de herbáceas com significação simbólica foi o critério para sua inserção entre as plantas analisadas.

Dessa maneira, as árvores e herbáceas tratadas nessa pesquisa foram distribuídas em três categorias: Árvores Simbólicas (AS), Herbáceas Simbólicas (HS) e Árvores com Utilidades Diversas (AUD), conforme o quadro a seguir:

Quadro 1.3.3-2: Árvores e herbáceas catalogadas a partir da observação efetiva de sua aplicação ou depoimento sobre significação simbólica no Remanescente de Quilombo do Boqueirão em Vila Bela da Santíssima Trindade/MT:

	Árvore/herbácea	**Família botânica**	**AS**	**HS**	**AUD**
1	**Angico**	***Leguminosa* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**	**X**		
2	**Aroeira**	***Anacardiácea* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**			**X**
3	**Babaçu**	***Palmácea* (FERREIRA, 2004, p. 245, 1473)**			**X**
4	**Barbatimão**	***Leguminosa* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**			**X**
5	**Cedro**	***Meliácea* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 120-121)**	**X**		
6	**Comigo-ninguém-pode**	***Arácea* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 95, 166)**		**X**	
7	**Dracena vermelha**	***Liliácea* (FERREIRA, 2004, p. 703, 1208)**		**X**	
8	**Embaúba**	***Morácea* (FERREIRA, 2004, p. 1358, 2017)**	**X**		
9	**Espada-de-são-jorge**	***Agavácea* (VERGER, 1995, p. 803; FERREIRA, 2004)**		**X**	
10	**Guiné**	***Fitolacácea* (CAMARGO, 1998, p. 112)**		**X**	
11	**Jatobá**	***Cesalpinoídea* (FERREIRA, 2004, p. 444, 1152)**			**X**
12	**Laranjeira**	***Rutácea* (FERREIRA, 2004, p. 1183, 1782)**	**X**		
13	**Lixeira**	***Dileniácea* (MATTEUCCI, GUIMARÃES, *et al.*, 1995, p. 18)**			**X**
14	**Mandioqueira**	***Araliácea* (FERREIRA, 2004, p. 176, 1263)**			**X**

15	**Mangueira**	***Anacardiácea* (FERREIRA, 2004, p. 127, 1266)**	**X**		
16	**Pinhão-roxo**	***Euforbiácea* (CAMARGO, 1999, p. 162)**		**X**	
17	**Tarumã**	***Verbenácea* (FERREIRA, 2004, p. 1920)**	**X**		
AS = Árvore simbólica **HS = Herbácea simbólica** **AUD = Árvore com utilidade simbólica**					

Quanto à classificação botânica, incialmente havíamos feito a opção pela coleta de exsicatas, porém, durante o desenvolvimento da pesquisa, notamos que as espécies catalogadas no Boqueirão se referiam a plantas e árvores bastante populares, recorrentes da literatura afro-religiosa e reconhecida pelo povo de santo. Assim, que o reconhecimento científico, por meio da coleta de amostras, das espécies destacadas por nós em campo, ou valorizadas pela comunidade dos sítios estudados, ultrapassa o limite desta pesquisa.

Desta maneira definimos como forma de registro as imagens fotográficas detalhadas das espécies estudadas, para que comparações pudessem ser feitas com aquelas imagens disponíveis na bibliografia consultada. Atentando para o registro do caule, folhas, inflorescências e frutos.

As árvores e herbáceas são então identificadas por seu nome popular difundido entre os quilombolas do Boqueirão. Em alguns casos específicos recorremos à identificação de algumas espécies, para dirimir dúvidas em relação as espécies citadas na bibliografia consultada (como no caso da dracena e da comigo-ninguém-pode, por exemplo).

Na classificação botânica das árvores recorremos a bibliografia botânica ilustrada para fazermos as comparações, sobretudo Lorenzi (2002), mas também Rizzini e Mors (1976) e Ferri (1969), esse último, específico de árvores do cerrado. Na identificação também recorremos a bibliografia sobre plantas e região afro-brasileira, sobretudo Pessoa de Barros (1983, 2003 e 2011) e Camargo (1985, 1998, 1999), que além da religiosidade afro-brasileira, dá ênfase aos aspectos medicinais das plantas.

Além dessas referencias supracitadas citadas, ocasionalmente recorremos a outros autores – que estão devidamente referenciados ao longo do texto e nas referencias bibliográficas – para complementar as informações sobre determinadas plantas e também a Internet, sobretudo para visualização das espécies estudadas.

Além da bibliografia sobre o uso das plantas nas religiões afro-brasileiras, também realizamos entrevistas com pais e mães de santo na região metropolitana de São Paulo. Também definimos a inclusão de uma casa de culto do Mato Grosso, devido a probabilidade de encontrarmos espécimes arbóreos próprios do cerrado entre as plantas presentes na ritualística do terreiro, fato que veio a se confirmar durante a pesquisa.

Nessa decisão levamos em consideração a observação feita por Amália, mãe de santo entrevistada, que afirmou que geralmente o povo de santo usa somente aquelas plantas mais comuns, que já conhece. No caso da lixeira, por exemplo, árvore típica do cerrado e que existe em abundância no quilombo do Boqueirão foi apenas identificada pelo sacerdote do terreiro de Cuiabá, os demais entrevistados desconheciam seu uso na ritualística, ou não faziam uso desta planta.

As casas de culto cujos sacerdotes concordaram em compartilhar seus conhecimentos sobre as plantas sagradas conosco estão a seguir relacionadas:

Quadro 1.3.3-4: Terreiros de religiões afro-brasileiras pesquisados.

Sacerdote	Casa de Culto	Tipo de culto	Localização	1º contato
Tata Katuvanjesi (Walmir Damasceno dos Santos)	Nzo Tumbansi Twa Nzambi Ngana Kavungu "Casa Pedaço de Terra do Deus Senhor dos Mistérios"	Congo-angola	Itapecerica da Serra - SP	2003
Amália	Tenda de Umbanda Pai das Matas e Mãe D'água	Umbanda	São Paulo – SP	2003
Caçulinha d'Oxum, Mãe (Carlita Gomes)	Abassá Oxum Oxóssi	Congo-angola	São Paulo-SP	2003
Pai Francisco	Ilé Axé OmôOdará de Odé.	Queto	Passagem da Conceição - MT	2009
Kiangana Dia Nzambi (Regiane de Katende)	Kuabata Mameto Ndandalunda Ngunzo Katende (Aldeia de Mamãe Oxum e a Força de Katende)	Congo-angola	Embu das Artes – SP	2011

Os dados coletados nas comunidades de terreiros devem ser considerados como dados específicos de cada comunidade, ao invés te pretender ser representativo de todas as comunidades de candomblé queto ou angola, ou todas as comunidades de candomblé de Cuiabá, ou ainda a todos os terreiros de umbanda. Pois, além das diferenças regionais, diferenças de nação, há uma diferença primordial específica da religiosidade afro-brasileira,

sendo fundamentada na oralidade, cada casa tem uma origem própria e diferenciada e cada pai de santo tem um aprendizado específico.

Em nosso levantamento, não se pretendeu abordar exaustivamente os membros das comunidades religiosas quanto ao segredo das plantas, nem as particularidades dos rituais nos quais são utilizadas. Nosso objetivo foi, sobretudo identificar as associações entre planta e divindade, para inferir sobre possíveis significados dessas associações a partir do conhecimento reunido sobre a religiosidade. Tendo sempre a consciência de que essa associação não é tão simples e direta, e como dito, muitas vezes é específica de uma casa de culto e do conhecimento do sacerdote. No entanto, o que pudemos constatar foi uma maior recorrência da correspondência entre planta e divindades e seus usos entre os sacerdotes entrevistados, conforme é discutido no capítulo último da análise dos dados.

O primeiro sacerdote de candomblé com quem fizemos contato foi Tata Katuvanjesi, que no ano de 2003, abriu as portas de sua casa de culto pela primeira vez para a realização de uma pesquisa acadêmica.

O terreiro, que então estava localizado no município de Ferraz de Vasconcelos, extremo leste da zona metropolitana de São Paulo, foi um dos primeiros terreiros de candomblé congo-angola da cidade onde se podia observar ritos a partir da perspectiva da africanização/reafricanização. Processo que pode ser entendido como a tentativa de um "religamento do candomblé à África", por meio da adoção de práticas mais próximas da origem étnica da nação de candomblé em questão, no caso do candomblé congo-angola, inclui a adoção do idioma quicongo e quimbundo nas práticas litúrgicas e dessincretização, a partir do afastamento de práticas ligadas ao catolicismo, a umbanda ou a outras nações de candomblé.

Sobre esse processo Prandi (1991) afirma:

> Todos estes [candomblés africanizados] participam, cada um a seu modo, de um processo intencional de dessincretização, afastando-se do calendário litúrgico católico eliminando símbolos e práticas do catolicismo umbandizado. A trajetória da legitimidade vai se desviando da prática católica, instituição branca que deu disfarce à instituição negra num tempo em que esta era, de fato, só de negros (PRANDI, 1991, p. 108).

Figura 1.3.3-2: Tata Katuvanjesi conduz cerimônia realizada em no Nzo Tumbansi, localizado no município de Itapecerica da Serra/SP. Em 25.12.2012 – Foto Cauí Carvalho.

O terreiro de umbanda da Amália também faz parte dessas casas de culto com as quais fizemos contato ainda na graduação. Amália, conta que aprendeu tudo que sabe sozinha, observando e pesquisando.

A mãe de santo afirma que a umbanda não é um culto de nação, fazendo referência ao candomblé. Em seu terreiro não existe sacrifício animal. Segundo ela é uma miscelânea, em seu conga (altar) existe imagens de santos católicos e também de orixás, porque está é uma tradição que vem desde o tempo dos escravos quando os orixás foram sincretizados com os santos católicos para poderem se cultuados. Por exemplo, Santo Antônio pode ser sincretizado com Ogum.

Apesar de as entidades mais importantes da umbanda no trabalho cotidiano seja pretos-velhos, caboclos, baianos, etc., pois são aqueles que dão consulta e orientam os fiéis, os orixás também tem sua importância e ela segue alguns fundamentos, porém diferentes do candomblé. Por exemplo, as imagens de Obaluaê e Nanã não deveriam estar no altar e sim do lado de fora, de acordo com o candomblé. Amália também toma alguns cuidados especiais quando vai mexer com determinado orixá, por exemplo, quando dá comida, ou acende velas para Oxalá não mexe com outro orixá, como Obaluaê, Nanã, ou ainda com o Preto Velho.

Figura 1.3.3-3: Amália

Outra sacerdotisa com a qual, também mantemos contato desde a graduação é Mãe Caçulinha, sacerdotisa de um candomblé de nação angola, fundado no ano de 1966, em funcionamento no bairro do Cangaíba na zona leste de São Paulo. Nascida em Campos dos Goytacasez, Mãe Caçulinha da Oxum conta que desde os sete anos de idade já recebia a incorporação de seu erê (divindade criança) chamada Raio de Sol.

Mãe Caçulinha conta que foi iniciada no queto por Pai Belarmino, mas depois foi confirmada na tradição "angoleira" do Bate Folha. Assim em sua casa, em determinados momentos do ritual também "se toca queto".

Uma das festas mais populares tradicionalmente realizada pela sacerdotisa é a celebração de "Águas de Oxalá", durante a qual o povo de santo do abaçá (terreiro), convidados e a comunidade, caminham pelas ruas do Cangaíba, entoando cânticos de louvação a Oxalá. Depois a festa tem continuidade no abaçá (terreiro). Durante a caminhada muitos moradores se aproximam de mãe Caçulinha e de seus filhos-de-santo para receber um pouco da água e da benção purificadora de Oxalá.

Mãe Caçulinha lembra que quando iniciou essa cerimônia tinha que pedir autorização para o DETRAN (Departamento de Trânsito) e durante quatro anos a polícia acompanhou/fiscalizou a festa. Depois desse período as autoridades concluíram que o povo de santo não fazia *algazarra na rua*.

Figura 1.3.3-4: Mãe Caçulinha

Em 2009, concluída uma das etapas de campo em Vila Bela, seguimos para Cuiabá/MT na tentativa de localizar um terreiro de umbanda ou candomblé, dando andamento ao nosso plano de pesquisa. No campus da Universidade Federal do Mato Grosso estabelecemos contato com um estudante filho de santo de Pai Francisco, um zelador de candomblé – como ele prefere ser nomeado.

Pai Francisco concordou em nos receber em seu terreiro localizado na Passagem da Conceição, localidade histórica de Várzea Grande, onde esse município que é vizinho a Cuiabá se originou.

O terreiro está localizado em área rural e vários espécimes arbóreos nativos do cerrado puderam ser identificados no espaço do terreiro e também no entorno. Entre muitas árvores Pai Francisco tem plantado em seu terreiro uma lixeira, árvore muito frequente nos cerrados de Vila Bela.

Figura 1.3.3-5: Lixeira de Pai Francisco

Pai Francisco conta que incialmente pertencia a umbanda, mas que acabou migrando para o candomblé onde foi iniciando na nação queto. Em seu terreiro, Pai Francisco diz manter algumas comemorações próprias da umbanda para atender a demanda da comunidade, que em sua maioria frequentaram terreiros de umbanda.

Figura 1.3.3-6: Pai Francisco e a gameleira sagrada.

Em 2012 mantivemos contato com outro terreiro de nação congo-angola, dirigido pela sacerdotisa Regiane, cujo nome de santo é Kiangana, filha carnal de Mãe Lourdes, também mãe de santo que recentemente completou setenta anos, dos quais, boa parte dedicado a religiosidade de matriz africana.

Kiangana foi iniciada no queto, porém após a morte de seu pai de santo ela foi confirmada na nação angola por Tata Katuvanjesi, com quem ela e Mãe Lourdes já estabeleciam contato. Após a confirmação na nação angola, Kiangana assumiu o terreiro de sua mãe, que é sua principal conselheira. Ambas são profundas conhecedoras das ervas do candomblé.

Figura 1.3.3-7: A sacerdotisa Kiangana em Festa de um ano da Mona Kimonanmensu, em 2002 (Acervo Pessoal Kiangana).

Kiangana completa o quadro de sacerdotes entrevistas. E como a maioria dos entrevistados pertence a um candomblé de nação congo-angola. E como veremos, havia a possibilidade dos negros escravizados, que foram levados para Vila Bela serem, em sua maioria de origem Banto. Desde que começamos a desenvolver estudos sobre a religiosidade durante a graduação optamos por essa vertente, justamente por constatar que eram poucas as referências bibliográficas específicas sobre essa nação.

As fontes bibliográficas sobre candomblé e plantas levantadas para essa pesquisa são baseadas, sobretudo no candomblé jejê-nagô. Isso se deve ao fato de que estudos clássicos sobre o tema, como dito anteriormente, mantiveram o foco no candomblé de nação iorubana.

Essa tendência difundida entre os pesquisadores se explicaria pelo fato de os estudos foram realizados em Salvador, que recebeu um grande grupo de escravos iorubas nos últimos contingentes escravizados. Esse consideravelmente aumento da população iorubana se deve a queda do reino de Oyo, atual Nigéria em 1830. Estima-se que em 1850, 70% da população escrava em Salvador era de origem ioruba (SILVEIRA, 2007).

Assim, soma-se a essa realidade o fato de os pesquisadores identificarem as tradições mais próximas as originais praticadas na África, fato que pode ser atribuído a combinação de fatores ligados a concentração e a recente escravização em massa dos iorubas. Porém, alguns pesquisadores definiam os negros de origem banto como portadores de uma pobreza mítica, e consideram que o candomblé congo-angola era uma cópia do ritual iorubano.

Nas palavras de Edison Carneiro (1959):

> Estes cultos [de origem iorubana] deram o padrão local para os demais. Na Bahia, por exemplo, há menos de duas dezenas deles, mas os outros, mais numerosos, que se proclamam oriundos de tradições diversas, - Angola, Congo, caboclo, na realidade são estruturalmente, produtos secundários daqueles, simples repetição e diluição das divindades, do processo de iniciação, das cerimônias e, em suma, de todo o complexo religioso jêje-nagô.

Como vimos, a primeira casa de candomblé fundada em Salvador, a Casa Grande, é de nação iorubana. Porém não podemos desconsiderar que a prática religiosa de origem africana já existia antes da fundação dessas primeiras casas e que os negros de origem banto passaram a cultuar os indígenas, primeiros habitantes das Américas. Do mesmo modo que passaram a cultuar, também intercambiaram conhecimentos que englobam a adoção de determinadas ervas usadas pelos indígenas.

É fato que muitos candomblés tradicionais de nação adotam o sistema classificatório de plantas de origem africana, como apontado por Bastide (1978) e Verger (1995) e Pessoa de Barros (BARROS, 1993; BARROS, 2011), porém, determinadas plantas usadas na umbanda ou no candomblé de caboclo, por exemplo, podem não fazer parte do conjunto de plantas desses candomblés tradicionais.

Devemos considerar o intercâmbio de plantas entre Brasil e África, África e Brasil, bem como os intercâmbios realizados entre as nações e também entre negros e indígenas. O intercâmbio de plantas teria alcançado inclusive outros países da América, como no caso de Cuba, onde se pode verificar nas religiões afro-caribenhas o uso de uma variedade de plantas que são simultaneamente utilizadas no Brasil e na África.

Barros (2011, p. 36) afirma que muitas plantas que estavam sendo usadas pelos negros no Brasil no século XIX foram intercambiadas por ex-escravos retornados à Nigéria, como é o caso da guiné, uma erva utilizada por indígenas no Brasil e amplamente difundida entre as religiões afro-brasileiras.

De acordo com Lühning (2006, p. 301), a partir da comparação do acervo de 120 plantas de uso no candomblé da Bahia coletadas e fichadas por Verger na década de 1950, com aqueles

fichários 3.500 plantas da Nigéria e do Benin e que deram origem a obra de Verger publicada em (1995), foi possível constatar que havia

> (...) uma grande quantidade de folhas idênticas nos dois lados do Atlântico - idênticas no sentido que de as mesmas plantas foram classificadas com o mesmo nome científico e, além disso, trazem o mesmo nome Iorubá. Quer dizer, existem classificações diferentes, porém compatíveis para as mesmas plantas ((LÜHNING, 2006, p. 301)

A partir da sistematização dos dados coletados em Vila Bela e junto às comunidades religiosas, pudemos perceber que havia mais concordância, do que discordância entre os pais e mães de santo sobre o uso das plantas, como veremos no capítulo 3 de cruzamento de dados.

Um dos produtos gerados no levantamento de dados nos sítios e terreiros foi um acervo gráfico com aproximadamente 5.700 registros fotográficos, imagens que são consideradas fundamentais na composição dessa dissertação.

A partir dos levantamentos de campo e bibliográficos, organizamos uma base de dados (Anexo 1 – Fichas de plantas e árvores) com informações sobre as plantas pesquisadas em Vila Bela e a informação disponível sobre elas na literatura botânica e afro-religiosa, além daquelas geradas por meio dos depoimentos do povo de santo. Essa base de dados foi fundamental para a realização do cruzamento de dados.

Os dados coletados da paisagem também foram usados para a produção de material gráfico (mapas e croquis), que são apresentados e analisados ao longo do texto. Além de informar sobre a localização regional da pesquisa esse material tem por objetivo fornecer uma representação do contexto cultural dos quintais do Boqueirão, por nos apreendida durante o processo de pesquisa. Entendemos que a elaboração desses croquis e mapas foi parte ativa no processo de construção de conhecimento sobre as comunidades quilombolas estudadas, de um lado, revelando escolhas que fazemos dos elementos apreendidos na pesquisa, e mesmo impressões subjetivas em relação e esses elementos, e de outro lado, acusando aspectos da pesquisa que ganham notoriedade pelo registro visual que poderiam passar despercebidos.

CAP. 2. A TRAVESSIA DO ATLÂNTICO: ROTAS, PESSOAS E ÁRVORES

Ao nos definirmos por estudar Vila Bela desde um ponto de vista da arqueologia da diáspora africana, nos detivemos na leitura de autores que trabalharam com a temática das rotas atlânticas do tráfico de escravos, a fim de buscar elementos sobre como se deu o comércio de escravos em Vila Bela e chegar a alguma inferência sobre as etnias que comporiam esse contingente de pessoas. E também, atrelada a esse estudo das procedências étnicas, foi nossa preocupação tentar entender como essa problemática local se associa à formação de novas identidades nas Américas.

Os estudos da diáspora africana têm trabalhado com a perspectiva de elementos remanescentes nas praticas culturais, que teriam origem em "regiões e localidades africanas", baseando-se no conceito atual de etnia na antropologia que considera a construção de identidades um processo em constante transformação (CARNEIRO DA CUNHA *apud* MOMIGONIAN, 2004:47).

As pesquisas históricas sobre a experiência africana no Brasil têm se dedicado a essa investigação das rotas interessada na identificação das etnias de origem. Para citar apenas alguns autores, lembramos do trabalho pioneiro do etnólogo Pierre Verger com relação aos africanos trazidos para o Recôncavo Baiano e a Baia de Todos os Santos/BA, Mary Karash no Brasil central e Rio de Janeiro, Mariza Soares e sua investigação sobre os "mina-mahi" no Rio de Janeiro, e de pesquisadores do tema de uma maneira geral, como os envolvidos no projeto "Rota dos escravos" da UNESCO, cujo resultado foi compilado por David Eltis (ELTIS, 1999).

O estudo das rotas de escravos tem por objetivo identificar as regiões de origem dos africanos escravizados, inclusive a identificação étnica a partir do afunilamento da investigação por meio da "reconstituição de trajetórias" de grupos pela associação de elementos como "língua, práticas religiosas e etnômios", dos dois lados do Atlântico (MOMIGONIAN, 2004).

Já no século XVIII foram realizados os primeiros estudos sobre o tráfico atlântico de escravos pelos abolicionistas ingleses. Numa tentativa de formular uma argumentação contra o tráfico, os ingleses tentaram dimensionar alguns de seus números e os impactos dele na economia. Em 1780, quando o Parlamento inglês começou a impor medidas restritivas ao tráfico, o governo também passou a coletar e sistematizar dados sobre os africanos transformados em escravos através desse tráfico. Porém, como analisa (KLEIN, 1989, p. 3-5), esses estudos

foram interrompidos, sobretudo após a proibição e o fim do tráfico de escravos através do Atlântico, bem como da partilha e colonização da África pelas nações europeias na última década do século XIX, tendo sido retomados somente após a crise provocada pela Primeira Guerra Mundial, quando os intelectuais começaram a discutir as premissas do imperialismo, ainda que com uma leitura acrítica, refutando o tráfico como crime em uma perspectiva paternalista, sem apoio de fontes arquivistas.

É somente a partir das décadas de 1950 e 1960, com avanço dos estudos sobre a História da África e do Afro-americanos, que abordagens mais críticas sobre o tráfico atlântico foram surgindo nesse cenário (FERREIRA, 2010, além do próprio KLEIN, 1989). O trabalho que impulsionou essa nova ordenação nas investigações sobre o tráfico foi o publicado por Philip Curtin, "*The Atlantic Slave Trade: a Census*", um intensivo levantamento de dados nas fontes disponíveis sobre os navios negreiros, onde se estima entre 8 e 11 milhões o número de africanos que cruzaram o Atlântico . Nessa estimativa há uma forte presença de centro-africanos (CURTIN, 1969 *apud* HEYWOOD, 2009, p. 15).

A abordagem dos aspectos da formação cultural dos afrodescendentes tem se apoiado nos estudos sobre as rotas. Entre as diversas perspectivas sobre o tema, temos a utilização de conceitos como o de "crioulização" na arqueologia, para a interpretação da cultura material desses afrodescendentes e de contextos relacionados.

O conceito de crioulização tem suas origens na linguística e foi introduzido no debate da diáspora africana pelo historiador Kama Edward Brathwaite em seu trabalho sobre o desenvolvimento da "cultura crioula" na Jamaica (BRATHWAITE, 1971), que alimentou o debate nas discussões entre estudiosos da diáspora africana e africanistas nos EUA em relação a hibridações e traços puros (MINTZ e PRICE, 2003; PRICE, 2008).

De acordo com (GILROY, 2001, p. 38), a identidade cultural dos descendentes de escravos africanos não pode ser dissociada da experiência da escravidão e do racismo, nem tampouco pode se restringir aos "particularismos nacionalistas". Para o autor, a diáspora proporcionou uma comunicação entre diversos grupos étnicos que atravessaram o Atlântico e o navio negreiro foi o espaço privilegiado das trocas culturais que se efetivaram, por isso o "navio" foi escolhido como "símbolo organizador central" no desenvolvimento de seu pensamento, configurando-se num "sistema vivo, microestrutural e micropolítico em movimento".

A ideia de que a formação de uma nova cultura teria começado ainda em solo africano – nos portos de embarque – é defendida por autores como Costa e Silva (2003), que adota o pressuposto linguístico para a criação de uma cultura crioula, em vista da proximidade das línguas faladas pelos vários povos da África Central que pertencem à subfamília "banto", da família linguística Nígero-kordofaniana (MUNANGA, 2009; COSTA E SILVA, 2003).

Figura 2-1: Famílias linguísticas da África subsaariana. Fonte: MUNANGA, 2009, p.28

De acordo com Kabengele Munanga, não se pode comparar "os mapas antropológicos e geopolíticos com os mapas linguísticos na África", pois grupos distintos podem pertencer a mesma família linguística. A palavra *banto* ou *bantu*, por exemplo, é muitas vezes considerada como nome de um grupo étnico, mas na realidade *banto*, que é a forma aportuguesada de *bantu*, pode apontar para, como bem define Kabengele:

> Um complexo de sociedades de etnias que têm culturas diferentes, porém falam as línguas que pertencem à mesma subfamília linguística e que, além de outras palavras em comum usa todas as palavras muntu (singular) e bantu (plural) para dizer ser humano, pessoa (MUNANGA, 2009, p. 29).

Nas palavras de Costa e Silva, havia no início do século XIX uma rede de troca entre Brasil e África no cultivo em solo africano do milho e da mandioca das Américas, e do dendê e da pimenta malagueta africana do lado de cá do Atlântico. Essas trocas não se resumiam na incorporação de produtos, sendo elas uma rede de comunicação, já que "os contatos através do oceano eram constantes: os cativos que chegavam traziam notícias de suas nações, e os marinheiros, os escravos de retorno e os mercadores levavam as novas do Brasil e dos africanos que aqui viviam" (COSTA e SILVA, 2003, pp.54-5)

Essa intercomunicação alimentou organizações e manifestações que se foram originando em solo brasileiro e que refletiam na medida do possível estruturas políticas, sociais e religiosas, como no caso do candomblé com maior influência de culturas do Golfo do Benin, ou das congadas e maracatus de maior influência centro-africana.

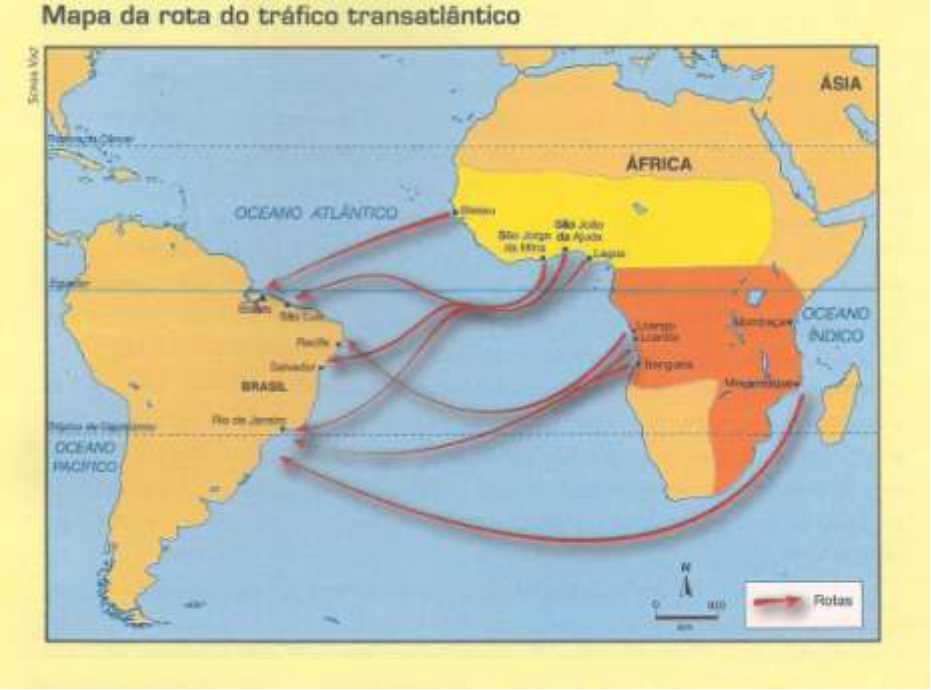


Figura 2-2: Rota atlântica de escravos. Fonte: MUNANGA, 2009, p.87

A rota transatlântica envolveu populações de três regiões geográficas do continente africano: África ocidental (dos atuais, Senegal, Mali, Níger, Nigéria, Gana, Togo, Benim, Costa do Marfim, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde, Guiné e Camarões); da África centro-ocidental (dos atuais Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo (ex-Zaire) e República Centro-africana; e, da África austral (dos atuais, Moçambique, África do Sul e Namíbia). As duas últimas áreas geográfico-culturais reúnem os assim chamados "bantos", ou as culturas de línguas *bantu*, cujas marcas de resistência à escravidão nas Américas estariam relacionadas aos quilombos que se espalharam pelo Brasil –

recordando o que já foi dito que, originalmente, *kilombo* remete a uma instituição sociopolítica de povos dos atuais estados Angola e Congo (MUNANGA, 2009).

Durante o tráfico atlântico de escravo, criou-se uma "cultura litorânea homogênea" entre os escravos capturados que aguardavam o embarque para as Américas. Essa cultura disseminava-se, sobretudo pela origem centro-africana (origem de quase a metade dos escravos africanos) dos escravizados que falavam "línguas muito próximas do Banto Ocidental", o que facilitava a comunicação e as trocas culturais. Além de uma herança centro-africana comum, essa cultura litorânea que foi trazida para as Américas, já existia na África com elementos emprestados principalmente das práticas e pensamentos da Europa mediterrânea (HEYWOOD, 2009).

A cultura centro-africana partilhava de um referencial cultural comum, apesar da diversidade de grupos étnicos dos centro-africanos nela englobados. Os diversos grupos compartilhavam cosmologias permeadas pela dualidade "fortuna-infortúnio", na qual o "bem" faz parte da ordem natural e as "forças malévolas" ficam de fora:

> Nessa visão, todas as experiências e os objetivos que os seres humanos consideram desejáveis e bons fazem parte da ordem natural das coisas. (...) Sob circunstâncias ideais. O bem prevalece, absoluta e exclusivamente. (CRAEMER, VANSINA e FOX, 1976, *apud* KARASH, 2000, p.355).

Acrescentam os autores que, sendo a fortuna o caminho natural dos seres humanos, qualquer acontecimento ou condição caracterizada como infortúnio era atribuído a feitiçaria. A fortuna era ter uma vida boa, ter força, englobando valores ligados à "fecundidade genérica" (filhos, riqueza econômica, fartura em colheitas e caçadas), à proteção e segurança e ao status social.

A uma condição previa para alcançar esses bens era a "pureza ritual". Karash (2000, p. 356) afirma ainda que existem ervas que eram associadas aos escravos e que hoje são utilizadas pelos umbandistas em seus banhos, e que também há referência aos banhos frequentes dos cativos também podem apontar pra essa purificação ritual.

As pesquisas que tratam do tráfico e da distribuição de escravos nas regiões brasileiras e que contemplam os contingentes que foram encaminhados para o Vale do Guaporé indicam que entre eles há uma predominância de africanos trazidos da África central.

2.1. Vila Bela na rota atlântica

As duas grandes regiões do tráfico de escravos, genericamente cristalizadas sob a denominação "sudanesa" e "banto" pelo pioneiro Nina Rodrigues (1932) na matéria, forneceram mão de obra escrava para Vila Bela como para todo o Brasil e também as Américas de forma geral.

Segundo Symanski e Zanettini (s/d), são três os principais caminhos percorridos pelos escravos até Vila Bela:

- ✓ A via Monções do Sul, um caminho entre São Paulo e Mato Grosso por via fluvial pelos rios Tietê e Cuiabá. Os escravos vinham em sua maioria de Angola e aportavam no Rio de Janeiro. Essa é a rota mais antiga.
- ✓ A via de Belém do Pará – que esteve ativa durante o funcionamento da Companhia Grão-Pará e Maranhão de 1755 a 1778. Um número reduzido de escravos entrou por essa via e eram provenientes de Angola, Guiné Bissau e Cacheu.
- ✓ A via que foi estabelecida pelo comércio Goiás-Cuiabá, a partir de 1736, e que possibilitou o acessou aos portos de Rio de Janeiro e Salvador. Os escravos vinham principalmente da Costa da Mina.

Soma-se a esses contingentes de escravos levados diretamente dos portos para Vila Bela, aqueles que já estavam trabalhando em outras regiões do Brasil e foram redirecionados para região pelo comércio interno. Bandeira (1988, p. 73) ainda afirma que haveria um predomínio banto nas práticas culturais.

Apesar da diversidade cultural na procedência dos escravos levados para Vila Bela implicada nos dados e autores citados acima, o predomínio cultural banto em Vila Bela, sugere que também houve predomínio demográfico dos centro-africanos.

Estudos antropológicos mais recentes apontados por Rosa (1996, p. 215), compartilham das conclusões de Bandeira (1988) e concluem que a predominância de bantos ou sudaneses variou nas localidades da capitania do Mato Grosso.

Por isso, mais do que apontar as prováveis origens étnicas dos escravos enviados a Vila Bela, com este item pretendermos discutir como se deu a conformação territorial desse município.

O conhecimento deste contexto histórico de expansão colonial, delimitação de fronteiras, encontros e confrontos étnicos da formação sócio-espacial de Vila Bela também são fundamentais para entendermos como os eventos do passado se relacionam com os processos observados no presente.

Vila Bela da Santíssima Trindade foi a primeira capital do Mato Grosso, por questões estratégicas, já que o município está localizado na fronteira com a Bolívia, em uma região do estado que já pertenceu ao Reino da Espanha de acordo com o Tratado de Tordesilhas, firmado entre espanhóis e portugueses 1494.

Os espanhóis foram os primeiros exploradores europeus a realizarem expedições à região ainda no século XVI. Uma das expedições ordenadas por Alvar Nuñes Cabana de Vaca teve o intuito de explorar as terras que hoje compreendem os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Apesar da primazia dos espanhóis no que diz respeito às explorações, eles acabaram perdendo território para os portugueses quando elegeram o Peru como centro da administração da Coroa Espanhola na América por causa do interesse na exploração dos minérios que lá eram abundantes, deixando o restante da região vulnerável, principalmente aos ataques dos indígenas (FERREIRA, 2001, p. 345).

E, como diz Chaves (2000, p. 12), Portugal continuou estendendo seus domínios sob a região, num processo lento e gradual, através de entradas de bandeirantes paulistas, que avançavam rumo ao oeste em busca de mão-de-obra indígena e dos minerais preciosos destas “terras de arvoredo muito elevado e corpulento”, como observa Fonseca (1866, p. 353), mais tarde batizadas de Mato-Grosso.

Este processo colonialista definiu uma nova configuração territorial acordada entre portugueses e espanhóis no final do século XVIII pelo Tratado de Madri, de 1750, e pela Convenção de Badajoz. No Tratado de Madri foi aplicado o princípio do direito privado romano *uti possidetis, ita possideatis*, ou seja, aquele que possui de fato, deve possuir de direito (VOLPATO, 1996; V., 2001; ANDRADE, 2001).

Esse processo lento, gradual e violento de expansão rumo ao oeste ganhou força no século XVIII, impulsionado pela mineração, que por sua vez impulsionou a escravidão negra, levando-se em consideração que, em 1718, a bandeira de Paschoal Moreira Cabral Leme,

originalmente direcionada à captura de indígenas, acabou localizando os primeiros veios de ouro no rio Coxipó, afluente do Cuiabá. Essa descoberta, conforme diz Ferreira (2001, p. 35-37), daria origem à exploração das "Minas do Cuyabá", e provocou uma intensa migração para a região.

O fato de o ouro em Cuiabá ser encontrado no leito, ou em barrancos nas margens dos rios – trata-se do chamado "ouro de aluvião", de simples extração, e de rápido esgotamento – desencadeou um movimento de mineração itinerante em busca de novas jazidas nos sertões do oeste (VOLPATO, 1996, p. 213).

Outra bandeira, também organizada para captura de indígenas conduzida pelos irmãos Fernando e Arthur Paes de Barros, acabou por descobrir ouro na região do rio Guaporé (VOLPATO, 1996; FERREIRA, 2001,).

A Coroa portuguesa, que além de se sentir ameaçada pelos espanhóis na região fronteiriça do Guaporé, também tinha intenção de estabelecer uma maior fiscalização do escoamento do ouro da região, promoveu em 1748 o desmembramento da região da Capitania de São Paulo para fundar a Capitania do Mato Grosso (CHAVES, 2000; FERREIRA, 2001)

Logo depois, o governo provincial se instaurou de fato na região do Guaporé com a vinda de Antônio Rolim de Moura, primeiro capitão general fundador de Vila Bela da Santíssima Trindade em 1752, sede da recém criada capitania do Mato Grosso. De acordo com Volpato (1980), a Coroa Portuguesa tinha intenção de concretizar a posse das terras do Mato Grosso, como também da bacia Amazônia prevista no Tratado de Madri. Vila Bela estava situada no ponto mais ocidental do domínio português e carregava, segundo Volpato (1996, p. 214), o "ônus de ser zona de fronteira, responsável pela defesa do povoamento luso, e se possível, por sua ampliação".

Essa condição estratégica ocupada por Vila Bela fez crescer uma cidade nos moldes coloniais, nos quais o *poder bélico* e o poder da Igreja católica estavam representados.

Abaixo apresentamos uma planta geral do perímetro urbano, datada de 1773 e outra de 1777, ambas de autoria desconhecida que ilustram a disposição espacial desses poderes constituídos. Essas plantas foram publicadas em Zanettini (2002), no âmbito do Projeto Fronteira Ocidental.

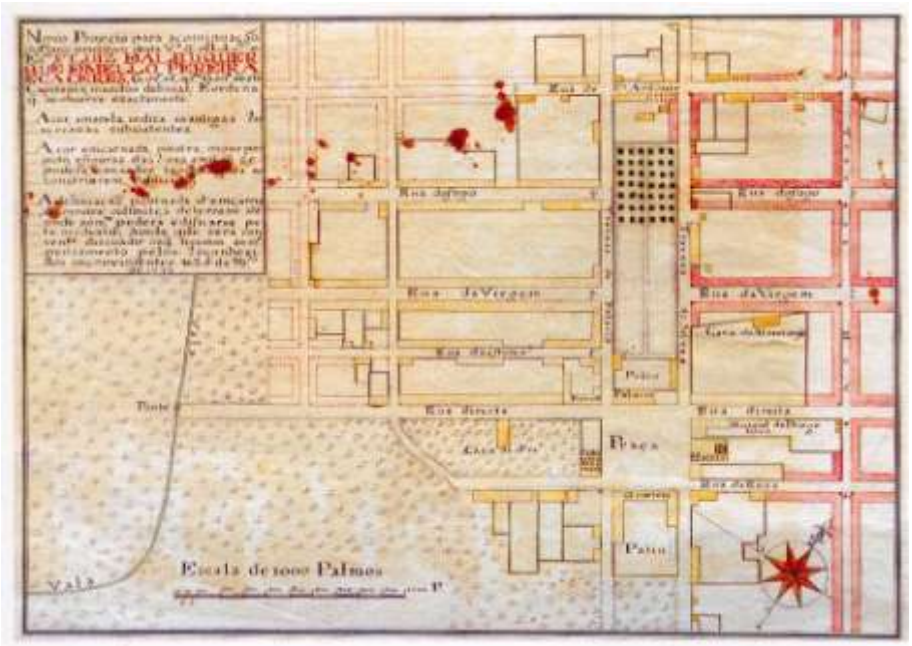


Figura 2.1-1: Planta do Perímetro urbano de Vila Bela, provavelmente de 1773. Fonte: Reis, Nestor Goulart. Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colônia, 2000 apud ZANETTINI, 2002.

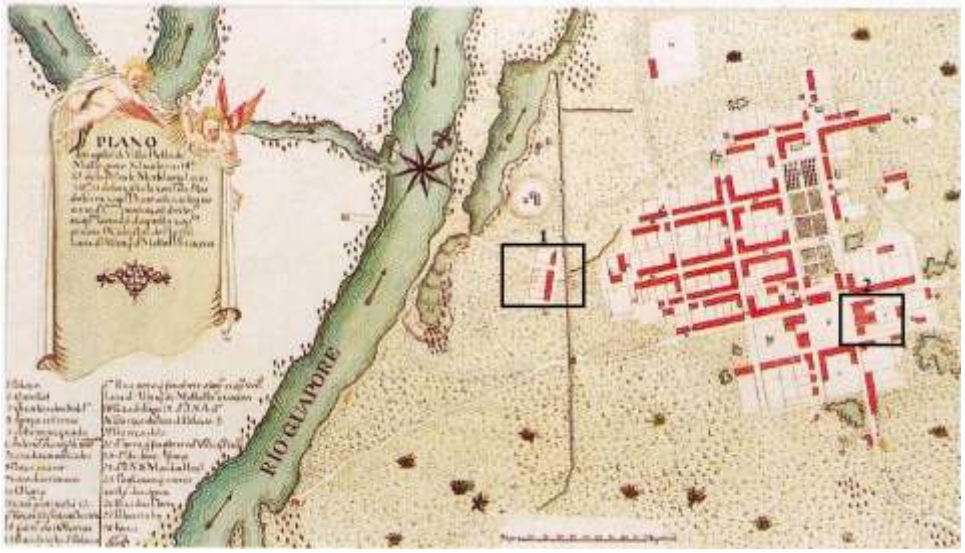
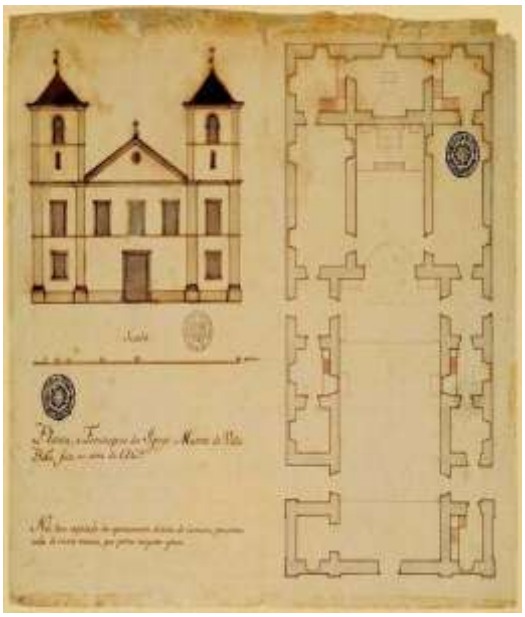


Figura 2.1-2: Planta do Perímetro urbano de Vila Bela, provavelmente de 1777. Fonte: Reis, Nestor Goulart. Imagens de Vilas e Cidades do Brasil Colônia, 2000 apud ZANETTINI, 2002 (Adaptado por nós).

Na *Figura 2.1-2*, fizemos duas marcações que assinalam o Complexo de Santo Antônio do Militares, às margens do Guaporé (1) e a Praça dos Três poderes constituída pela Igreja da Matriz e pelo Palácio dos Capitães Generais (2), que é o local onde estão as ruínas da última igreja erigida.

O complexo de Santo Antônio dos Militares (1), às margens do Guaporé, era a porta fluvial de comunicação de Vila Bela com o restante da colônia. O complexo contava com a Igreja de Santo Antônio dos Militares e um forte.

A igreja da matriz nem sempre ocupou o mesmo espaço físico. De acordo com a documentação histórica, antes dessa igreja, hoje em ruínas, outras três igrejas matrizes foram construídas em momentos e locais diferentes, seja nas margens do Guaporé (1) ou nas imediações da Praça dos Três Poderes (2). Com isso, a igreja da matriz "induziu a reordenação dos espaços urbanos" (ZANETTINI, 2004, p. 24).



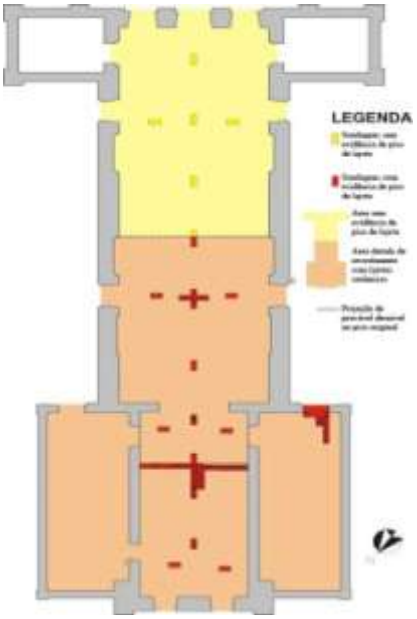


Figura 2.1-3: Ao lado, o projeto da Igreja Matriz e a planta baixa do edifício executado em fins do século XVIII: pouca semelhança, com a imagem ao lado da planta baixa executada pela equipe do Projeto Fronteira Ocidental.

As ruínas da antiga Igreja e o Palácio dos Capitães Generais são o cartão postal de Vila Bela.

Figura 2.1-4: Ruínas da Igreja. Fonte: (ZANETTINI, 2006b)

As ruínas da igreja encontravam-se em processo de deterioração. Sua preservação também foi objeto de preocupação do Projeto Fronteira Ocidental, com a colocação de uma estrutura metálica para desacelerar esse processo.

Figura 2.1-5a: Projeto de cobertura das ruínas
Fonte: (ZANETTINI, 2006).

Figura 2.1-5b: Cobertura atual

O Palácio dos Capitães Generais, que também foi reformado no contexto do Projeto, passou a abrigar o Museu Histórico e Arqueológico de Vila Bela, cujo acervo é formado por objetos religiosos da antiga igreja matriz e outros relativos ao período histórico e pré-histórico da região.

Figura 2.1-6: Antigo Palácio dos Capitães Generais e museu temporariamente desativado para reformas (2012).

Em nossa última etapa de campo, realizada no em setembro de 2011, o Museu estava fechado para reforma e bastante deteriorado. O acervo havia sido transferido provisoriamente para outro prédio da Vila.

Figura 2.1-7: Prédio que atualmente abriga o acervo do Museu de Vila Bela

Figura 2.1-8: Instrumento lítico e cerâmica pré-colonial.

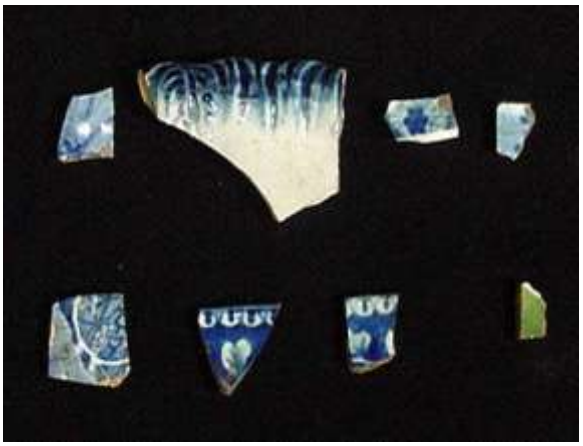


Figura 2.1-9: Bordas e gargalos de garrafas de vidro (p.31) e fragmentos de louça doméstica (p.27). (ZANETTINI, 2006b).

Figura 2.1-10: Dobradiças (p.26) e Pederneira (p.25) Fonte: (ZANETTINI, 2006b).

Figura 2.1-11: Vaso cerâmico e Material religioso da Igreja

Os artefatos refletem a anterioridade da ocupação indígena na região dando mostra do impacto da ruptura havida a partir da ocupação da região em função da mineração no século XVIII.

Já no século XIX, quando a elite branca rumou para Cuiabá, os antigos casarões terminaram sendo ocupados pelos antigos escravos e quilombolas que retornam a Vila. Porém, na época dos levantamentos do Projeto Fronteira Ocidental (ZANETTINI, 2004), as poucas habitações que datam do período colonial encontravam-se em estado de conservação crítico, havendo ainda preservadas as construções mais recentes (séculos XIX e XX), de arquitetura vernacular e popular.

Figura 2.1-12: Arquitetura vernacular

Algumas construções do passado foram reformadas em uma perspectiva arquitetônica muitas vezes, como observa Zanettini (2007, p.74), "eivada de símbolos de apelo modernizante (materiais como o blindex, o alumínio, brizes multicoloridos, dentre outros) que apagam ou mascaram evidências de um outro saber fazer mais antigo, cujos fundamentos econômicos em última instância, encontravam base na economia extrativa do látex e poaia que marcou sua economia até a década de 1970".

Durante toda a história de Vila Bela, os negros, mesmo alarmantemente vitimados pelo trabalho insalubre e as condições de pobreza, constituíam a grande maioria da população, composta por um grande número de pretos e mulatos livres, como observa Bandeira (1980, p. 114).

E, assim, durante todo o regime escravista, a fuga e a formação de mocambos e quilombos era uma das formas de reação contra o sistema. Nessa região do Brasil, por se tratar de área de fronteira, muitos escravos procuraram refúgio no território espanhol, na Bolívia, país limítrofe onde havia promessas de liberdade (VOLPATO, 1996; CALDEIRA, 2009).

Entre os séculos XVIII e XIX, vários quilombos povoaram a região do Guaporé, dentre eles o quilombo do Quariterê ou do Piolho, Pindaituba e Mutuca (BANDEIRA, 1988, p. 121; VOLPATO, 1996, p. 224). Além disso, durante a Guerra do Paraguai, os negros escravizados aproveitaram-se das "dificuldades enfrentadas pelas autoridades provinciais" ampliando a quantidade de quilombos na região (VOLPATO, 1996, p. 218).

Cabe dizer que os conflitos vividos pelos quilombolas se estendem àqueles com os povos indígenas que já ocupavam a região anteriormente, e um estudo etnoarqueológico nessa

perspectiva talvez pudesse trazer outros dados sobre o assunto, mas isso extrapola os limites do nosso trabalho.

Agora passamos ao último período, marcante na construção de identidade desses afrodescendentes de Vila Bela.

A partir de 1820, as repartições públicas foram paulatinamente transferidas para Cuiabá, movimento acompanhado pela elite branca que, em muitos casos, deixou seus escravos em Vila Bela. Esse foi um episódio marcante no processo de reelaboração da identidade étnica dos negros livres que ficaram na cidade e dos negros aquilombados que, mais tarde, vieram se juntar a eles na cidade abandonada pelos brancos. Para Bandeira (1988) o fato isolado da saída dos brancos de Vila Bela não explica por si só a formação da comunidade negra:

> A saída dos brancos não implicou em si mesma, a constituição da comunidade negra. Esta resultou de decisões coletivas dos pretos, formuladas politicamente a partir da redefinição de sua identidade étnica, frente à nova situação de alteridade circunstanciada pela decadência de Vila Bela dos Brancos e desarticulação local dos mecanismos de controle do corpo social branco (BANDEIRA, 1988, p. 123).

Ainda que a transferência da elite, com a "desarticulação local dos mecanismos de controle do corpo social branco" não tenha sido em si o fator da formação da comunidade negra, como bem frisou Bandeira nessa citação, essa nova configuração proporcionou maior liberdade no processo de redefinição da identidade étnica do grupo, que manteve vivas manifestações culturais relacionadas ao passado ancestral africano.

Na cultura popular do vilabelense podem ser identificados elementos que sugerem influência de origem banto, como é o caso da *Dança do Cong*o. Também Zanettini (2006b), a partir de estudos cerâmicos, menciona "depósitos do início do período histórico [primeira leva de escravos trazidos a Vila Bela] apresentando influência de grupos banto da região de Angola".

Em solo brasileiro, os afrodescendentes adaptaram o cortejo da Dança do Congo, também conhecida por *Festa do Congo*, *Congada* ou *Congado*, que e faz parte, em especial dos festejos em louvação à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (GAETA, 1997). No caso de Vila Bela o cortejo é realizado particularmente à São Benedito.

Outra manifestação por nós observada é a *Dança do Chorado*, que retrata o lamento das escravas negras pelo castigo sofrido por seus filhos e maridos. Essas cantavam e dançavam para seus senhores na esperança que seus queridos fossem poupados do castigo. Essa dança de acordo com as informações que obtivemos, é uma dança típica de Vila Bela, na qual dançarinas fazem a performance equilibrando na cabeça uma garrafa da bebida kanjinjin. Além de ser uma bebida típica vilabelense, *Kajinjin* é o nome dado ao filho do Rei do Congo, personagem do cortejo da Festa do Congo.

Figura: 2.1-13: Kanjinjin e o Rei do Congo; e vários momentos do cortejo do Congo.

A discussão que apresentamos anteriormente sobre o calundu, o próprio candomblé angola e a congada, sugere que, apesar de haver outras influências culturais vindas de outras partes do continente africano em Vila Bela, o florescimento e a manutenção de manifestações culturais que remetem à experiência centro-africana, ou banto, hão de estar certamente imbricadas em sua ocupação e formação afrodescendente.

2.2. Caminhos da religiosidade em Vila Bela

A devoção católica já era registrada no século XVIII, até mesmo no Quilombo do Piolho. Quando o quilombo foi destruído, despertou atenção a instrução religiosa que tinham esses negros aquilombados (BANDEIRA, 1988, p. 182).

Durante o período colonial se desenvolveu uma prática religiosa marcada pelo sincretismo refletido nas culturas que aqui estiveram em contato. O catolicismo popular foi e continua sendo bastante expressivo no meio rural e pode ser entendido como "uma religião voltada para a vida aqui na Terra (...) baseada principalmente na execução de promessas e na realização de festas de santos" (ZALUAR, 1983, p. 13-14).

Até os dias atuais, Vila Bela conserva a tradição do festejo anual que reúne os atuais e antigos moradores da cidade, além de centenas de participantes vindos de cidades vizinhas, que festejam sua devoção ao Espírito Santo, São Benedito, Mãe de Deus e Santíssima Trindade. As homenagens à Mãe de Deus e ao santo padroeiro da cidade, a Santíssima Trindade, encerram a Festança, que de acordo com os fiéis vilabelenses seria a representação de Deus, o Pai, o Filho e o Espírito. Essa é uma tradição da cidade realizada desde 1835.

Como dito, a Festança engloba vários festejos. A festa do Divino é uma manifestação do catolicismo popular celebrada em vários estados brasileiros. De acordo com o calendário católico a festa do Divino é comemorada no Domingo de Pentecostes, dia em que os católicos fazem referência bíblica à primeira reunião dos apóstolos aguardando a manifestação do Espírito Santo.

Já o festejo a São Benedito, também celebrado em vários estados brasileiros é uma festa do catolicismo popular de influência africana, também inspirado no Cortejo aos Reis do Congo, realizado pela população afrodescendente. Essa manifestação foi introduzida por meio dos africanos feitos escravos trazidos para o Brasil oriundos do então Reino do Congo. Em solo brasileiro, os afrodescendentes adaptaram o cortejo que é conhecido como Festa do Congo, Congada ou Congado e faz parte, em especial aos festejos em louvação a Nossa Senhora do Rosário e São Bendito (GAETA, 1997).

Na atualidade, em Vila Bela, os católicos dividem espaço com as igrejas evangélicas. O início da expansão evangélica se deu na década de 1950, quando a Missão Cristã Brasileira chegou até Vila Bela. O missionário holandês, Pr. Gustavo Bringsken, criador da Missão, veio para o

Brasil com o intuito de trabalhar na região amazônica, se estabelecendo em Vila Bela devido às reservas indígenas existentes no município. O missionário consequentemente estendeu seu trabalho de evangelização junto às comunidades ribeirinhas e quilombolas que habitavam o entorno do rio Guaporé. As informações sobre a Missão Cristã Brasileira foram compiladas no site da organização na Internet[4], tendo sido algumas confirmadas junto aos moradores do quilombo do Boqueirão. De acordo com D. Sebastiana, o Pastor Gustavo possuía um avião com o qual fazia o seu trabalho de evangelização e prestava assistência para a população da região. Nessa época a locomoção das pessoas que viviam fora do núcleo urbano de Vila Bela se dava somente por via fluvial ou a pé. Com seu avião ele chegou a levar pessoas doentes até o hospital, além de sobrevoar a região para atirar bolsas com mantimentos e medicamentos. Seu avião ainda era fretado por fazendeiros e políticos da região, e com isso o missionário angariava mais fundos para seu projeto evangelizador.

A Missão é hoje responsável por muitas obras assistencialistas no Guaporé. Foram eles que construíram o hospital de Vila Bela, além do posto de saúde e a primeira escola de ensino fundamental da região.

Já a presença de casas de culto de origem afro-brasileira não foi identificada em Vila Bela. A relação da religiosidade africana com a natureza, a torna um local preferencial de práticas religiosas, não sendo a ausência de um tempo de culto, fator para não ser praticada. Bem, como a ausência de templos públicos não impede que essas práticas sejam realizadas em residências vilabelenses, sem que nós como pesquisadores pudéssemos ter identificado.

Também foi possível perceber em conversas informais com algumas pessoas a existência de preconceito por parte dos moradores de Vila Bela à práticas religiosas de origem africana que, que logo são por eles associadas à feitiçaria.

A raiz desse preconceito, já vimos, está nas relações sociais do período colonial. A repressão das manifestações às práticas culturais dos Negros foi documentada em Vila Bela em 1773, quando foi considerada pena grave a realização de batuques e ajuntamento de escravos (AMADO e ANZAI, 2006, p. 189).

---

[4] Fonte: http://embaixadores.org.br/mcb.php?id=1

Durante a pesquisa, muitos moradores de Vila Bela fizeram relatos sobre “os feiticeiros que existiam em Vila Bela”. Ronaldo, conhecido por Biguá, morador da Vila, nos contou que anos atrás uma das últimas “feiticeiras” de Vila Bela foi assassinada. Ela teria recebido um tiro no peito quando estava indo dormir e tinha seu filho nos braços. Dona Sebastiana da comunidade do Boqueirão nos confirmou o relato e acrescentou que essa mulher (nem Biguá, nem d. Sebastiana se recordam do nome), foi assassinada a mando de um de seus clientes e ninguém foi preso pelo crime. Dona Sebastiana disse também, que o “bamba dela” teria comparecido ao enterro e “bufava como um touro”. Bamba, palavra que é empregada com o sentido de mestre, sendo que o “bamba dela”, pode se referir ao pai de santo que teria iniciado essa mulher à religião afro-brasileira. Reforçando que o termo “feiticeiro”, pode ter conotação pejorativa em relação a pessoas conhecedores e praticantes de saberes afro-brasileiros de cunho religioso.

Sá Junior (2008), em estudo pouco explorado, pois chegou tardiamente às nossas mãos, confirma que as práticas mágicas e feitiçarias ocupavam lugar especial no cotidiano da sociedade brasileira entre a primeira metade do século XIX e primeira metade do século XX e que a historiografia do Mato Grosso é carente de informações sobre africanos e seus descentes, definiu esse segmento sócio-racial para a investigação de tais práticas mágicas.

No desenvolvimento da pesquisa o autor relata que os seguimentos indígena e europeu foram tomando espaço na pesquisa, refletindo que trocas culturais entre os três seguimentos começavam a se dar já na travessia da “calunga pequena”, expressão usada pelo autor para se referir ao trajeto fluvial, em especial o das Monções do Sul, entre o porto de desembarque no Atlântico, até Vila Bela da Santíssima Trindade.

A investigação mais acurada das práticas religiosas em Vila Bela durante o período colonial relacionadas ao contexto religioso afro-brasileiro poderia dar novos elementos, para se pensar na atribuição de significados à paisagem pelos vilabense.

2.3. O tráfico Atlântico de árvores sagradas

Entre os continentes africano, americano e europeu que compõe a tríade do Atlântico Negro, e aos quais podemos incluir também a Ásia pela relação com a expansão marítima preconizada pelos europeus, houve um sistema transcontinental de circulação de recursos naturais, sobretudo nos primeiros anos da era pós-colombiana. Porém, esse processo não se deu de

maneira simétrica, já que os europeus participaram dele na condição de conquistadores e colonizadores, e, aos africanos não foi conferida a real relevância de suas contribuições ao longo da história. Tratou-se, segundo Carney (CARNEY, 1999/2000/2001, p. 26), de uma "distorção" nas narrativas que sempre valorizaram as contribuições ameríndias e asiáticas em detrimento da africana.

A contribuição africana na disseminação das plantas é extensa e pouco conhecida. Em levantamento apresentado por Carney (2003, p.173) realizado no Caribe estão listadas 91 espécies, sendo que 52 são nativas da África, e as 39 espécies restantes são plantas do Velho Mundo, sobretudo do continente asiático, que já estavam presentes na África antes da escravidão transatlântica, e esse conhecimento por parte dos africanos foi fundamental para o desenvolvimento dessas espécies nas Américas.

A grande maioria dessas plantas chegou até as Américas nos navios negreiros, onde eram aplicadas nos mais variados usos, entre outros, na alimentação, nas práticas religiosas, no tingimento de tecidos como anota Carney (1999/2000/2001, p. 27). Algumas espécies de gramíneas que estão disseminadas hoje nas Américas, por exemplo, eram transportadas no fundo dos navios negreiros, mas para uso dos colonizadores, para servirem de "cama" aos africanos capturados (FILGUEIRAS, 1989).

Entre as plantas trazidas pelos africanos estão alguns tipos de arroz, que, já no século XVIII, era a base da alimentação de quilombolas na Guiana de acordo com relatos de colonizadores que combatiam os quilombos. O arroz era cultivado em áreas descampadas e pântanos interiores. De acordo com Vaillant (1948, p. 522 *apud* CARNEY e ACEVEDO, 1999, p. 126-127), conforme consta nas lendas da tradição oral dos quilombolas da Guiana na região de Caiena, o arroz ali cultivado (do tipo *baga*) era de origem africana e os grãos haviam sido trazidos pelas mulheres africanas escravizadas escondidos entre seus cabelos.

No caso do arroz e de outras plantas, a transferência transatlântica não garantia por si só o desenvolvimento da planta no novo continente, mas era necessário o conhecimento das técnicas de cultivo dominadas apenas pelos africanos. No caso do arroz, alimento indispensável na culinária diaspórica, aos negros africanos coube a transferência de conhecimentos sobre as técnicas de cultivo do arroz, de beneficiamento e das diversas formas de preparo.

A mulher africana tem um importante papel na disseminação das plantas africanas nas Américas, desde o transporte em suas tranças até o conhecimento das técnicas e sua aplicação na medicina, culinária, curandeirismo e práticas religiosas.

De acordo com Carney (1999/2000/2001, p. 29), "os escravos africanos apropriaram-se desta herança cultural para preservar sua subsistência, sobrevivência, rituais, resistência e memória nos ambientes tropicais e subtropicais de seus confinamentos".

Em Vila Bela, não era diferente: o conhecimento das plantas era um grande aliado para a sobrevivência da população. Os escravos eram acometidos por doenças então disseminadas na sociedade colonial, muitas delas provenientes dos contatos entre os indígenas, os europeus e os africanos, mas, sobretudo por doenças relacionadas à extenuante jornada de trabalho:

> Com a chegada de Rolim de Moura em Vila Bela, capital da Capitania de Mato Grosso, escravos negros foram deslocados da mineração para trabalharem na abertura de estradas, construção de quartéis e casas para abrigar os soldados dragões, além da edificação dos alicerces à base de pedra e barro da casa dos Governadores (CHAVES, 2000, p.43-44).

Já que os negros estavam "abandonados aos seus próprios recursos", o desenvolvimento do saber popular acerca das propriedades medicinais das plantas era o único recurso disponível para essa população (CARNEY, 1999/2000/2001, p. 26).

Apesar de não ser uma prática tão comum (CARNEY, 1999/2000/2001:26), os escravos africanos também faziam uso de plantas venenosas em atitudes de revolta e resistência em relação aos seus senhores. Esse conhecimento foi definido por Reis (2008, p. 151) como medicina anti-senhorial:

> Os casos de envenenamento de senhores por escravos – assim como de escravos que envenenavam outros escravos e até animais – se repetem na documentação policial, embora raramente se informe sobre qual o ingrediente ministrado. Muitas vezes eram ervas e raízes da medicina africana, outras venenos comprados ou roubados a boticários e taberneiros, sendo o rosalgar o mais comumente usado. (...) a venda de 'droga venenosa' a escravos era estritamente proibida (...) mas o uso de plantas não podia ser controlado (REIS, 2008, p. 151-152).

Neste contexto, além do uso das plantas como veneno, algumas delas eram usadas apenas com o objetivo de aliviar os rigores da escravidão, por meio da tentativa de abrandar o rigor dos senhores de escravo, como as chamadas "plantas de defesa" como é o caso da guiné, também conhecida como "amansa-senhor" – erva de uso medicinal que tem propriedades antiespasmódicas (REIS, 2008, p.151-152).

Note-se que de acordo com Verger (1995, p. 40-41), a guiné foi levada do Brasil para a África, onde é conhecida por erva-de-alho, erva-da-guiné ou simplesmente guiné, nome dado antigamente a toda a região da costa ocidental da África ("Costa da Guiné").

O movimento inverso também aconteceu, com os portugueses trazendo plantas que lhe interessavam, como a mangueira, jaqueira e o tamarindeiro, espécies nativas da Ásia e aclimatadas na África.

Também foram introduzidas espécies nativas da África: inhame, quiabo, melancia, mamona, dendezeiro, pimenta-da-costa, também conhecida por pimenta-da-áfrica, noz-de-cola (BARROS e NAPOLEÃO, 2003, p. 12-13). A propósito, *quiabo* é tida como uma palavra originada do quimbundo, cujos termos na sinonímia brasileira são *guingombô, gombô, quibombó, quibombô, quigombó, quigombó, quimbombó, quimbombô, quingobó, quingombó, quimgombô* (FERREIRA, 2004, p. 1677).

Aquelas espécies que não entravam no Brasil por interesse dos portugueses, mas que eram importantes na ritualística dos africanos, vinham contrabandeadas nos navios negreiros. O contrabando de espécies vegetais e de outros materiais importantes pode ter sido constante, sobretudo no século XIX. De acordo com Lühning (2006, p. 305-306), cartas de comerciantes do século XIX demonstram as grandes quantidades de noz-de-cola procedentes da África, também chamada de obi, fruto de palmeira, fundamental na ritualística do candomblé, apontando para o comércio de produtos religiosos existentes entre Brasil e África, como também a entrada ilegal por meio de contrabando, conforme relato coletado em reportagem do jornal "A Tarde" de 1923.

A propósito, o obi é usado como fonte de axé e também como instrumento oracular no jogo de búzios. No Brasil usa-se o fruto climatizado, de duas faces, e o importado da África, de quatro faces (PRANDI, 1991, p. 249): o obibanjá (nacional), o obiabatá (africano) juntamente com mais dois elementos vegetais complementam o instrumental do "olhador", decifrador das

mensagens de Ifá e outros orixás. E ainda, segundo Lody (1998, p. 147), o obi é necessário à maioria dos rituais de sacrifício, vaticínios e demais alimentos de fundamentação religiosa.

As árvores, as herbáceas, e todos os vegetais de uma maneira geral, estão entre os mais recorrentes registros do pensar simbólico dos seres humanos, das mais distintas culturas e dos tempos mais remotos. Registros pré-históricos do simbolismo atribuído as árvores podem ser observados em pinturas rupestres, como cenas de árvores rodeadas por figuras antropomórficas, sugerindo práticas rituais. Esse tipo de registro é comum na tradição nordeste, primeiro identificado na área arqueológica de São Raimundo Nonato/PI, e depois em outras localidades do nordeste do Brasil (RN, SE, BA, PE), sendo que "formas modificadas dessa tradição estejam também presentes no Ceará, no alto vale do São Francisco e no Mato Grosso". A datação para a Tradição Nordeste varia de 12.000 a 6.000 (MARTINS, 2005; PROUS, 2007).

Essa tradição da arte rupestre se caracteriza, sobretudo pela representação de cenas cerimoniais, que são compostas por grafismos considerados "emblemáticos", dentre elas as que envolvem não apenas árvores, mas também ramos de árvores, e que são chamadas de "cenas da árvore" nas quais figuras antropomórficas "dançam" ao redor de árvores, e figuras mascaradas "agitam" ramos num contexto que sugere a dança (MARTINS, 2005, p.246-250).

Figura 2.3-1: Arte Rupestre, Tradição Nordeste, estilo Serra da capivara. Grupos de figuras humanas associadas a árvores e ramos. Podem representar um antecedente do culto da jurema e do juazeiro, praticados por indígenas históricos do Nordeste, sendo: a,b,c) São Raimundo Nonato, PI, d,e,f,g,h) Carnaúbas dos Dantas, RN – Fonte:(PROUS, 2007p.74).

Martins sugere que estes grafismos associados a árvores e ramos possam ter relação com o culto da jurema e do juazeiro, próprio dos indígenas históricos do nordeste (MARTINS, 2005, p. 249). O culto da jurema que mais tarde influenciou os afrodescendentes na organização do candomblé de caboclo.

O significado simbólico dessas e de outras representações está associado ao fato de que os locais escolhidos por esses humanos pré-históricos para executá-las são locais geralmente não habitados, podendo ter sido escolhidos para esse fim, de modo que tanto o local quanto o grafismo têm uma relação simbólica (BORGES, 2008).

> Assim, concentrando então a abordagem das pinturas rupestres no sentido da arte, da comunicação e da sacralidade, e baseando-se principalmente nas temáticas encontradas nos painéis dos abrigos, e possível afirmar que as imagens retratadas estão agregadas ao cotidiano, isto é, nas ações diárias, nas relações existentes entre o homem e seu grupo, e, entre o homem e a natureza (BORGES, 2008, p.83).

Na cultura africana, a árvore ocupa uma centralidade que se expressa de diversas formas, como “árvores de espíritos”, “árvores sagradas”, árvores às quais se atribuem relações religiosas ou anímicas com os “espíritos ancestrais” ou relações simbólicas, com o indivíduo, o povo, e com a humanidade, entre outras modalidades discutidas em Salum (1996, p. 55).

Não apenas o baobá, mas outras árvores de tamanhos excepcionais são consideradas sagradas na África e suas folhas, raízes, galhos, sementes, frutos, e também seu tronco, são usados em rituais “sendo elementos propiciatórios nas transformações das rotinas ordinárias, cotidianas, para as extraordinárias, ligadas às origens primordiais” (BARROS, 2011). Da mesma forma, a mangueira substitui a gameleira, que é outra árvore sagrada de grande porte no Brasil (BARROS e NAPOLEÃO, 2003, p. 298).

Esse fenômeno de árvores sagradas “está presente hoje nos cultos de candomblés, seja como herança africana ou como fenômeno religioso universal, ou, ainda, [...] como uma ‘modalidade do sagrado’” (SALUM, 1996). Na organização de suas práticas rituais, africanos e afro-brasileiros selecionaram determinadas árvores por seu aspecto fenotípico, por suas propriedades medicinais, entre outras. Tais escolhas foram baseadas nas referências culturais do grupo, que remetem ao pensamento e práticas culturais ancestrais africanas.

Barros (2011, p. 37), afirma que “efetivado o processo de reconhecimento e emprego de plantas comuns aos dois continentes”, outras espécies tiveram que ser substituídas utilizando-se o padrão iorubano de classificação, sendo que o cheiro, a cor, o tamanho, o gosto, são algumas das características observadas nesse reconhecimento. Nem sempre o critério de substituição diz respeito às espécies e aos gêneros, e determinadas plantas foram classificadas por analogia por seus aspectos fenotípicos bem como propriedades terapêuticas e, mesmo se tratando de plantas diferentes, mantiveram sua denominação africana. Barros toma com referência o sistema de classificação de plantas dos iorubas, ou até mesmo dos jêjes, mas não se pode esquecer que outros sistemas africanos podem ter sido usados para essa substituição, como o banto, pois os primeiros cultos afro-brasileiros surgiram dessa matriz, lembrando da discussão que desenvolvemos sobre o calundu.

Há de se considerar que os símbolos “sofrem por mudanças, tanto na sua representação quanto no seu significado, e isso se dá em decorrência das próprias mudanças culturais, especialmente quando há interferências ou intrusão (endógena ou exógena) de outros valores e conceitos culturais” (BORGES 2008, p. 78). Para que uma informação seja precisa, isto é, para que de fato se torne uma mensagem, ela precisa fazer parte de um contexto. Neste caso, outros elementos devem estar conectados com o símbolo indicador da mensagem para que ele seja decodificado. Essa compreensão passa também por outro processo: o da motivação. Ao usar os símbolos, as sociedades o fazem por alguma razão, e a escolha de um ou de outro símbolo é decido de forma consciente ou inconsciente, mas que seja do conhecimento do grupo (BORGES, 2008, p. 80).

Com essa reflexão, pensando-se no valor simbólico que uma árvore ou uma herbácea pode ter – ou seja, no seu significado cultural, que é dinâmico – vemos como é complexo entender a atribuição de seu significado na diáspora Atlântica negra.

CAP. 3. TEM MANDINGA NO QUILOMBO? ANÁLISE DE DADOS

Neste terceiro capítulo analisamos os dados levantados na pesquisa, começando pela caracterização ambiental de Vila Bela da Santíssima Trindade. Dela depende parte importante de nossa análise e interpretação das relações do quilombola com o meio. Além da bibliografia sobre o tema, essa caracterização foi também foi formulada com dados observados em campo.

Neste capítulo partimos também para a análise dos dados etnológicos e de paisagem observados nos contextos sistêmico e arqueológico, sendo que, iniciamos pela apresentação e discussão do contexto urbano de Vila Bela.

Como definido anteriormente (ver capitulo 1), observamos que os dados coletados no núcleo urbano não são de nenhum sítio específico, e foram coletados a partir da configuração de quintais da Vila. Com isso, reunimos dados para uma comparação entre o contexto urbano da Vila e o rural do Boqueirão, já que alguns dos sitiantes do Boqueirão possuem casas na Vila ou parentes próximos que vivem nela.

Associamos análise dos quintais da Vila abaixo descritos à das atividades realizadas durante a comemoração religiosa anual de 2009, quando pudemos observar alguns elementos da religiosidade e de formas de apropriação do espaço pelos vilabelenses, pertinentes à discussão proposta.

Depois passamos para o contexto da comunidade quilombola Boqueirão, tratando dos dois sítios no contexto sistêmico (SLM e SAK) e o do contexto arqueológico (SArqPB), todos eles de propriedade de descendentes da família Frazão de Almeida. Após a descrição dos sítios fazemos o cruzamento dos dados levantados nos sítios, na literatura e nos depoimentos do povo de santo.

Naturalmente, retomaremos aqui alguns dados já mencionados no capitulo 1, quando apresentamos a localização geográfico-histórica da área de pesquisa.

3.1. Caracterização ambiental do município

O município de Vila Bela da Santíssima Trindade está a 562 quilômetros a noroeste de Cuiabá. Possui área de 13.630,93 km², e de acordo com dados da Secretaria de Planejamento do Estado do Mato Grosso, em 2004, possuía 14.190 habitantes (SEPLAN, 2005). Vila Bela

está situada na bacia hidrográfica do rio Guaporé, mais precisamente no Vale do Alto Guaporé, rio afluente do Madeira que se estende pelos estados de Mato Grosso e Rondônia e na maior parte do seu percurso faz fronteira natural com a Bolívia, onde também é chamado de rio Itenez.

Figura 3.1-1: Rio Guaporé

A região do Alto Guaporé se caracteriza pela diversidade de biomas, sendo denominada área de transição entre "Domínios Morfoclimáticos Amazônico e do Cerrado", ou seja, integra o bioma amazônico apresentando florestas de influência amazônica e do cerrado, características próprias do Brasil central (AB'SABER, 1967).

As características ambientais do Boqueirão não diferem das descritas para a bacia do Guaporé, observando que das quatro regiões fitoecológicas reconhecidas para o Vale (savanas, floresta ombrófila densa, floresta ombrófila aberta e floresta estacional), duas podem ser identificadas na região da comunidade Boqueirão, a savana e a floresta estacional, de áreas de tensão ecológica e de ação antrópica (BRASIL, 1979 apud UFMT, 2005/2006, p. 85).

A vegetação dominante da região é típica do cerrado, considerado um dos biomas de savana mais ricos do mundo (MENDONÇA et. al., 1998). Muitas das espécies arbóreas nele encontradas têm múltiplos usos tradicionais: alimentação, medicina popular, construção, artesanato sendo que observamos uso frequente de muitas delas na ritualística das populações que vivem no cerrado.

Figura 3.1-2: Vegetação do cerrado e área de pastagem.

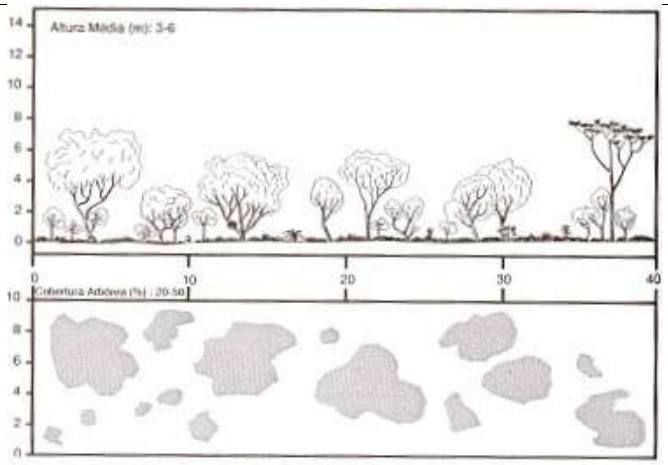


Figura 3.1-3: Diagrama Cerrado Típico (Ribeiro & Walter, 1998).

A comunidade está localizada entre os rios Alegre e Guaporé, entre as coordenadas UTM 21L 184922/8321592. O rio Alegre é um afluente do Guaporé, que corre em direção ao rio Mamoré que, por sua vez, desagua no Amazonas.

Figura 3.1-4: rio Alegre

Nas proximidades do rio Alegre predomina o “pantano”, como é chamada pelos moradores a área de pantanal, que se alaga nos meses de chuva, que vai de novembro até março, aproximadamente. Com o aumento das chuvas há uma significativa alteração da paisagem do Boqueirão. O *pantano* se alaga e o aumento do volume de água do rio Alegre diminui as distâncias entre sua margem o local habitado pela comunidade, transformando-se em uma grande piscina natural. Essa é uma época do ano muito apreciada pelos moradores, pela abundância de peixes e pelo lazer proporcionado pelo aumento do volume de aguas.

Os outros seis meses restantes, de abril a outubro, constituem-se na época de seca e a paisagem volta a se transformar. Durante a seca, os bancos de areia se formam e o aumento da vegetação aquática, denominada “tarope”, torna difícil a navegação pelo rio Alegre, que foi a principal via de acesso à comunidade até o ano de 2006, quando foi construída a primeira estrada que facilitou o acesso terrestre à comunidade do Boqueirão. Além da estrada foi construída uma ponte sobre o rio Guaporé, o que tornou possível o trânsito de veículos automotores, onde antes só transitava a pé ou a cavalo. O acesso à estrada se dá pela rodovia BR-247, na altura do km 8, em direção ao Colégio Agrícola, hoje desativado. A outra via de acesso terrestre à comunidade se dá pelo município de Pontes e Lacerda, pela estrada do Matão, que atravessa várias fazendas da região, até a Fazenda Santa Cruz, vizinha à comunidade.

Dominam a região, além de pantanais e matas, os capões característicos do cerrado. Porém, essa paisagem está sendo alterada com o avanço da área de pastagem: por um lado, a fazenda Santa Cruz tem ampliado sua propriedade comprando terra dos moradores da região, por outro lado, os sitiantes do Boqueirão também têm aumentado sua produção de leite e consequentemente as áreas destinadas ao pasto.

A agropecuária é uma prática adotada entre os quilombolas há mais de 200 anos. A agricultura, que já foi importante na economia dos moradores do Boqueirão, cede espaço para as pastagens, pelo retorno econômico, pela aceitação do leite no mercado e pelo incentivo dado pelo Governo Federal que oferece financiamentos à população para incremento da produção leiteira.

Figura 3.1-5: Área de pasto.

3.2. A Vila: o centro urbano e seus quintais

O centro urbano de Vila Bela, ou apenas Vila como é chamado, possuiu traçado urbanístico idealizado pelos portugueses no período colonial. Ainda hoje é possível ver algumas poucas residências cuja arquitetura e o padrão de construção são remanescentes do período colonial. Outras construções posteriores procuraram manter um padrão semelhante.

Figura 3.2-1: Imagem aérea da zona urbana de Vila Bela

As casas em Vila Bela seguem uma divisão espacial baseada em centro-periferia, onde as casas mais humildes, em geral, estão mais afastadas do centro, daqueles quarteirões que abrigam a praça e a Igreja da Matriz, as ruínas da antiga igreja e o Palácio dos capitães Generais. Nesse quarteirão há algumas residências, porém a maioria das edificações é destinada ao comércio.

Figura 3.2-2: Construções no entorno da Praça.

Todos os moradores do quilombo do Boqueirão têm uma casa ou parente que mora na Vila, onde regularmente se hospedam para resolverem questões nos órgãos públicos, visitar amigos e familiares, ou participar de eventos realizados na Vila.

Dona Maria dos Anjos (SLM), por exemplo, tem uma casa na Vila onde vive sua filha adotiva, com o marido e o filho. Apesar de ter essa casa, Dona Maria prefere a vida na comunidade Boqueirão e só utiliza a casa quando necessita, como por exemplo, receber sua aposentadoria, lá permanecendo, não mais que três ou quatro dias, pois sente falta do cotidiano do Boqueirão, e fica preocupada com a alimentação de suas criações. Dona Maria possui uma centena de galinhas.

Figura 3.2-3: Casa de Dona Maria (SLM) na Vila.

Na Vila focamos aquelas casas que possuíam quintais, a partir daí nos detivemos em três tipos de configuração distintas: aquelas casas que não possuíam quintal na parte frontal, apenas nos fundos, aquelas com quintal na frente e nos fundos e casas de madeira com padrão mais próximo daquelas observado no Boqueirão. Esses padrões não representam a totalidade do que se observa em Vila Bela, são antes uma solução analítica para compor um quadro, dentre os muitos possíveis, para que possamos extrair inferências sobre a vegetação dos quintais.

A casa de Dona Maria, se encaixaria no primeiro padrão, não tem quintal na frente e no quintal dos fundos há uma pequena horta de cebolinha, salsa, pimenta, entre outras ervas

usadas na culinária e medicina popular. Também costumam ter plantas ornamentais, pequenos arbustos e árvores frutíferas, e sempre que possível uma ou mais mangueiras. Em alguns quintais há criação de galinhas, mas não em todos.

Esse padrão de casa segue o modelo colonial. Há algumas casas bastante antigas, algumas que foram restauradas com o intuito de preservar o padrão de antigamente e ainda outras que foram construídas mais recentemente, mas adotaram esse padrão. Algumas não tem quintal.

Figura 3.2-4: Casarões antigos de Vila Bela sem quintais na parte da frente.

Não é raro ver nas casas desse primeiro padrão, vasos de plantas na entrada, ou mesmo na calçada em frente às casas. As imagens a seguir mostram vasos com plantas associadas à proteção contra energias negativas, como espada-de-são-jorge, comigo-ninguém-pode e dracena, também conhecida por peregum, que veremos mais detalhadamente nos itens que seguem.

Figura 3.2-5: Exemplos de vasos com plantas de proteção colocadas na frente das casas e nas calçadas.

O segundo padrão é formado pelo conjunto de casas que possuem quintal na frente e atrás. No quintal da frente costuma ter um jardim com plantas ornamentais. Em alguns destes quintais também observamos a recorrência de plantas de proteção, como a espada-de-são-jorge, peregum, ou a comigo-ninguém-pode, como ilustrado na imagem abaixo.

Figura 3.2-6: Casas com jardim na parte da frente. No detalhe foi circundado a espada-de-são-jorge (à direita) e um pé de peregum verde e amarelo (à esquerda).

O terceiro padrão corresponde a casas de madeira, geralmente localizadas nas áreas mais periféricas do centro urbano e também às margens do Guaporé, nesse caso, habitadas por pescadores autorizados pelo município, conforme informou Jean, que é filho de pescadores. Muitas vezes essas casas não são muradas e nem sempre e possível avistar os limites dos quintais, onde geralmente há arvores, preferencialmente mangueiras, que abundam na Vila. É comum a existência de pequenas hortas.

Figura 3.2-7: Casas nas regiões mais periféricas da Vila são de madeira.

Essas casas se assemelham mais as habitações do Boqueirão, não pela simplicidade do material empregado na sua construção, mas também pela existência de árvores, criações e a ausência de muros. Os poucos moradores que tivemos a oportunidade de conhecer, demostraram ter um poder aquisitivo mais baixo, e alguns deles viveram por muito tempo na área rural, como é o caso de Vafilda, irmã de Lino e Ádio, que veio viver na Vila porque se casou.

Além de observar os quintais da Vila, realizamos outras atividades com o objetivo de aprender mais sobre o cotidiano dessa população e suas manifestações culturais.

A cidade que fica às margens do rio Guaporé tem na Praia Morena o espaço privilegiado para a promoção de atividades de lazer, como o Festival de Pesca que pudemos acompanhar no ano de 2008. Nesse evento, além da competição entre pescadores, há a apresentação de grupos musicais vindos de outras cidades, concursos de beleza, bailes entre outros.

Figura 3.2-8: Praia Morena Festival de Pesca.

Já durante Festança, maior festividade religiosa do município, as atividades são concentradas na Praça da Igreja da Matriz.

Figura 3.2-9: Convite para a Festança de 2009.

No ano de 2009, na condição de observador participante, acompanhamos diversas cerimônias oficiais e atividades ligadas aos preparativos, nos sete dias que antecederam o encerramento da Festança.

A primeira atividade que acompanhamos foi a coleta ou “tiração de esmola”, que consiste num cortejo que segue de casa em casa, de comércio em comércio pedindo alguma

contribuição em dinheiro, animais, alimentos ou qualquer item que possa ajudar na realização da festa. A tiração de esmola tem início aproximadamente três meses ou mais antes da Festança e termina dias antes do encerramento da mesma. O cortejo de foliões é conduzido pelo "Imperador" e a "Imperatriz", ou seus representantes e os responsáveis pelo carregamento das bandeiras. O séquito ainda conta com os tocadores e cantores, que são sempre acompanhados por devotos.

Figura 3.2-10: "Tiração de esmola"; o cortejo atravessa as ruas da cidade de Vila Bela e também alcança as zonas rurais do município.

Em um dia que acompanhávamos o cortejo observamos que em uma das casas, os moradores armaram um cenário para receber os foliões. Havia velas acesas nos cantos da sala e no chão estavam esparramadas folhas de laranjeira.

Figura 3.2-11: Dona Maria das Neves recebe os foliões com folhas de laranjeira.

De acordo com dona Maria das Neves, a proprietária da casa, o ato de jogar folhas de laranjeira no chão é uma tradição preservada pelos devotos mais antigos. De acordo com seu Leopoldo Frazão de Almeida, antigamente todos os moradores adotavam essa pratica ao receber os foliões, porém, essa é uma tradição que já está se perdendo. Seu Leopoldo tem 98 anos e é o responsável pelos toques do sino da igreja durante a Festança, que são específicos e diferentes dos do dia-a-dia, sendo ele também o tocador da viola na Folia. Seu Leopoldo é tio de Adio e Lino (SAK e SLM) do Boqueirão.

Em outro momento pudemos registrar a construção de uma cozinha com o uso de técnicas construtivas tradicionais. Essa cozinha, construída no quintal a poucos metros da habitação, teve por objetivo abrigar as cozinheiras, alimentos e utensílios para a preparação do jantar a ser oferecido, em dia específico, pela Imperatriz Adelayr à população.

Na estrutura da cozinha foram usados troncos de árvores e o telhado de duas águas foi coberto com folhas da palmeira do babaçu, além de pregos os construtores também ataram os troncos com a "palha da embira" – fibra do caule da árvore de mesmo nome. Tudo coletado na região. O mesmo procedimento técnico adotado na construção da cozinha da Imperatriz, dias depois observamos no Boqueirão durante a construção de um galinheiro, conforme detalhamos no item 3.5.1.

Figura 3.2-12: Técnicas ancestrais de construção; cozinha da imperatriz.

As experiências vivenciadas junto aos moradores da Vila, além de relevantes na busca pela compreensão do modo de vida, das formas de expressão, crenças e religiosidade da população vilabelense, foram parte de um processo recíproco de conhecimento.

3.3. O Boqueirão e seus quintais: presente e passado

O quilombo do Boqueirão está localizado a aproximadamente 2,5 quilômetros do rio Alegre tomando por referência o sítio SAK, rio que é um tributário do Guaporé e que no passado foi importante via de acesso à comunidade, porém cada vez tem sido menos utilizado como via fluvial de transporte entre o Boqueirão e a Vila, dada as facilidades proporcionadas depois da construção da ponte e da estrada.

Quando se chega pelo rio Alegre, após o desembarque no Porto Boqueirão é necessário percorrer um trajeto por entre a mata nas margens da represa e atravessar a área do *pantano* e do cerrado.

Como antigamente a acesso principal se dava pelo rio Alegre as habitações também foram construídas levando-se em consideração essa condição. Hoje podemos dizer que de certa maneira as habitações e demais espaços estariam numa posição invertida, em relação ao padrão adotado pelos sitiantes em geral. Assim, o espaço destinado a roça e pomar, por exemplo, ficam na frente e não nos fundos do quintal. Essa configuração é válida para os sítios de Adio (SAK) e Lino (SLM) que ficaram a direita da estrada, os demais sitiantes que ficaram a esquerda não tiveram essa alteração espacial, pois vindo do rio ou da estrada a entrada continua a mesma.

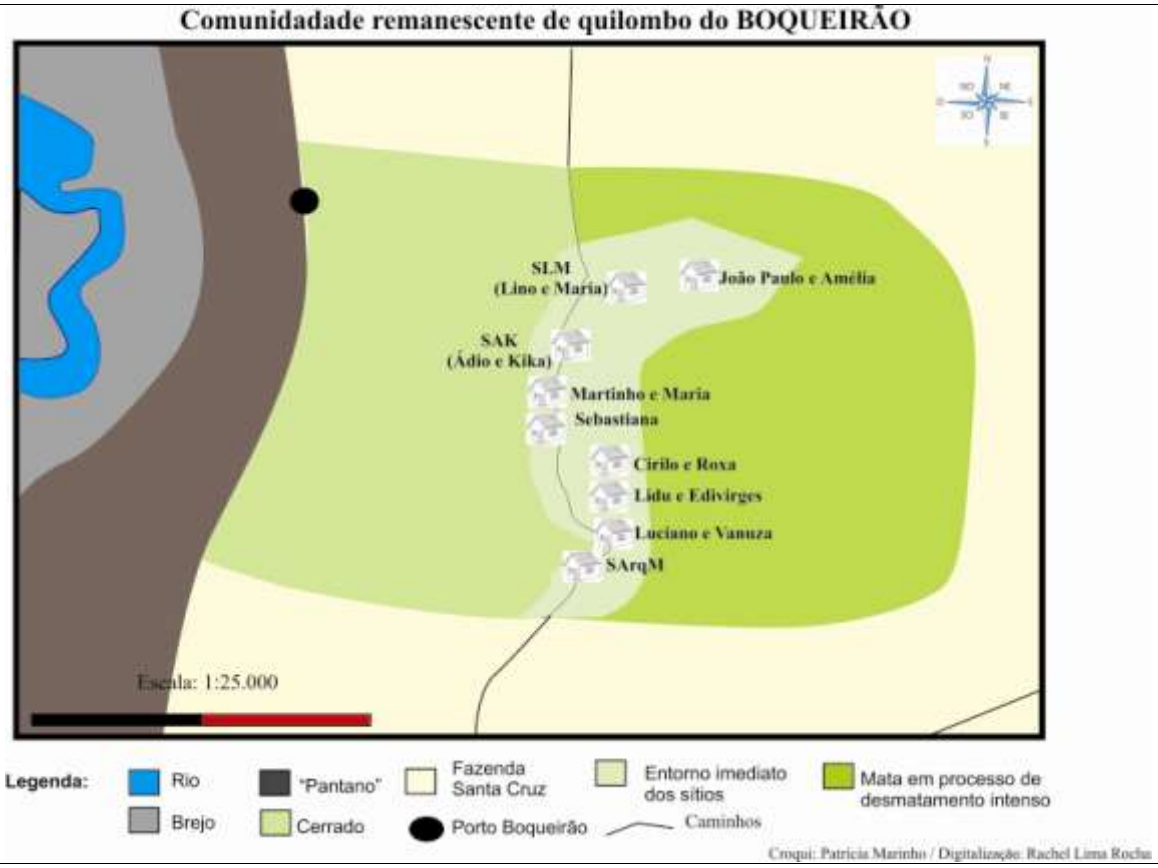


Figura 3.3-1: Mapa do Boqueirão

A comunidade é formada basicamente por membros de dois grupos familiares: os Frazão de Almeida e os familiares da matriarca Maria Rosa Conceição, que se estabeleceu na região atual na década de 1960, quando a família Frazão de Almeida ainda vivia no Porto Boqueirão. Os sítios estão demarcados por cercas que além de delimitar as propriedades têm por objetivo limitar o acesso do gado as propriedades dos vizinhos.

Dos filhos de Dona Maria Rosa Conceição e Joaquim Marques que herdaram suas terras e ainda vivem no Boqueirão estão: Martinho da Conceição, Sebastiana Ribeiro de Paula, Augusto Ribeiro, Cirilo e Luciano da Conceição. O filho Florêncio, que já havia vendido parte de suas terras, na década de 1980, vendeu o restante para Regina Soares da Conceição, a Roxa, sua cunhada casada com Cirilo, que doou uma parte das suas terras para um pastor da Assembleia de Deus se instalar com sua família e montar a igreja no ano de 2011.

A matriarca Maria Rosa tornou-se evangélica entre as décadas de 1950 e 1960, como relata sua filha, D. Sebastiana, em decorrência da investida evangelizadora da Missão Cristã do Brasil iniciada nessa época, conforme relatado no capitulo 1. D. Sebastiana se recorda desta época quando o pastor holandês da Missão sobrevoava a região e lançava pacotes com mantimentos e medicamentos. Foi nesse período que sua mãe se tornou evangélica e mais tarde toda a família. Até então eles eram católicos e Dona Sebastiana conta como eram animadas as comemorações da Festança, das quais ela também participava.

D. Sebastiana é evangélica e têm uma visão do universo mágico-religioso ligado às raízes ancestrais africanas como algo maléfico, “feitiçaria”. D. Sebastiana, apesar de ter sido uma das nossas principais interlocutoras, por seu amplo conhecimento no uso medicinal das plantas, desconsiderava os possíveis aspectos simbólicos a elas relacionados.

A observação dos quintais dos irmãos Martinho e Sebastiana serviu como contraponto em relação aos sítios estudados. Por exemplo, os irmãos não cultivam nenhuma planta relacionada a proteção, tão comuns, como pudemos observar em quintais da Vila, e nos quintais de Lino e Ádio, que logo analisaremos.

Figura 3.3-2: Dona Maria, esposa de Seu Martinho, Dona Sebastiana e Seu Martinho.

Os moradores do Boqueirão têm um histórico de conflitos gerados por disputas de terras com os indígenas que viviam na região desde antes da colonização e depois com os posseiros e

fazendeiros que avançaram sob a região. Esses conflitos fizeram com que algumas famílias de antigos quilombolas mudassem para o centro de Vila Bela e também para o bairro Jardim Aeroporto. Os que resistiram, também enfrentaram o rigor das enchentes e acabaram se deslocando para áreas mais afastadas do rio. Hoje os moradores então cercados pela fazenda Santa Cruz, e apesar de não mais se registrarem conflitos armados na região, alguns moradores tem sido convencidos a vender suas propriedades.

Desde 2008 quando começamos a realizar nossos estudos na comunidade do Boqueirão observamos que alguns moradores venderam suas terras, ou parte delas para a fazenda Santa Cruz. Os moradores contam que na década de 1980 as terras da Fazenda Bom Futuro, como era conhecida a área onde vivem o núcleo familiar da matriarca Maria Rosa, foram compradas pelos proprietários da Fazenda Santa Cruz e que os negros que viviam nessas terras foram expulsos, apenas ficando alguns que já moravam ali há mais tempo.

O outro grupo familiar é formado pelos três irmãos: Lino, Ádio e João Paulo Frazão de Almeida. Como dito anteriormente a coleta de dados da paisagem foi realizada nos sítios de Lino (SLM) e Ádio (SAK).

Figura 3.3-3: Os irmãos Frazão de Almeida, Ádio e Lino.

Os irmãos Frazão são descendentes de João Sacerdote Frazão de Almeida e Sérgia Fernandes Leite, família que historicamente ocupou a região às margens do rio Alegre.

Dona Mancia Frazão de Almeida, prima em primeiro grau de Lino e Ádio, conta que o bisavô deles, Higino Frazao de Almeida era africano, de etnia desconhecida, e que teria desembarcado em Salvador e de lá trazido para Vila Bela. O bisavô teria, em um determinado momento de sua vida se instalado às margens do rio Alegre e seus descendentes teriam formado varias outras comunidades entre o Alegre e o Guaporé.

Figura 3.3-4: Árvore genealógica parcial da família Frazão de Almeida, a partir de depoimentos dos familiares. Arte: Paloma Amorim.

De acordo com depoimento colhido pela equipe do Projeto Fronteira Ocidental (ZANETTINI, 2006a, p. 43), Anselmo Frazão de Almeida teria fundado na margem direita do rio Alegre uma comunidade chamada Porto Alegre, que se tornou a maior comunidade de afrodescendentes na primeira metade do século XX. O último morador dessa comunidade vendeu suas terras para um fazendeiro da região e se mudou para a Vila em 1985.

Estudos realizados no local (ZANETTINI, 2006a, p. 43) registraram a presença de fragmentos de telhas e vidros associados a ocupações do século XX, além de fragmentos de porcelana chinesa e de garrafas quadrangulares (*case bottles*) referentes ao século XVIII, que indicam uma ocupação histórica anterior.

Ainda de acordo com Zanettini (2006a, p. 43) "há vestígios de um cemitério nessa área, o qual apresenta evidências de ter estado em uso até a década de 1970. Os moradores mais antigos das comunidades Boqueirão e Bom Futuro foram enterrados nesse cemitério". Atualmente os enterros são realizados no cemitério da Vila.

Seu Lino conta que o pai dele não foi enterrado no cemitério da comunidade, mas na estradinha que levava a Vila Bela. Segundo ele o pai não estava se sentindo bem, então foi colocado em uma rede e levado em direção a Vila em busca de auxílio médico, porém não resistiu e morreu no caminho. Lino diz que o pai sentou-se ao pé de uma árvore e morreu, então resolveram enterrá-lo ali mesmo. Essa árvore era um pé de cambará, que segundo Seu Lino tem o tronco grosso, possui flores amarelas e gosta de terra úmida.

O fato de o pai de Lino ter sido enterrado ao pé de uma árvore pode ter sido uma coincidência, ou mesmo uma tradição ligada à ascendência africana, pois em algumas culturas os mortos eram enterrados a sombra de uma árvore, ou mesmo dentro de seus troncos, como no caso do baobá (HALE, 1998).

Lino conta que nasceu na comunidade Porto Alegre em 23 de setembro de 1947 e logo depois a família se mudou para o Porto Boqueirão, onde viveram até início da década de 1980, quando uma onda de enchentes provocou o deslocamento das famílias. Além das enchentes, fazendeiros pressionaram os moradores a saírem da região, muitos foram embora para a Vila e os Frazão passaram a viver numa área mais alta onde já havia uma roça da família, local onde hoje vive Ádio. Já Lino Frazão vivia com sua esposa Maria dos Anjos próximo a esse sítio, numa área em que havia o paiol para armazenamento de milho cultivado pela família.

Atualmente, os sitiantes do Boqueirão que são historicamente criadores de gado, têm nos últimos anos ampliado a criação de gado leiteiro com maior intensidade, sobretudo depois que receberam um financiamento do Estado para investir em agropecuária.

Em nosso último trabalho de campo observamos que áreas antes de cerrado ou mata, tem cedido espaço ao pasto. A quantidade de gado aumentou consideravelmente e uma empresa de laticínios de Vila Bela instalou um refrigerador no Boqueirão para o armazenamento do leite.

Quando o dia começa a clarear os sitiantes iniciam a ordenha das vacas e o leite coletado é levado até o refrigerador e cada sitiante anota a quantidade de leite depositado. Em média a produção varia de 50 a 80 litros por sitiante. A cada três dias a empresa de laticínios envia um caminhão para fazer a coleta do leite armazenado.

Figura 3.3-5: Socó, filho de Seu Martinho, ordenha vaca.

Quanto a agricultura, durante muitos anos, além da produção para a subsistência, os sitiantes mantiveram plantações de excedente para ser comercializado no centro urbano, onde vendiam diretamente ao consumidor ou aos supermercados. O aumento da produção leiteira e mudanças no mercado deixaram a produção agrícola em segundo plano.

Geraldo, irmão de Dona Sebastiana, contou que cultivou tomate com intuito de vender aos supermercados de Vila Bela, porém quando foi comercializar sua produção o supermercado não quis aceitar, exigindo emissão de nota fiscal, além de certificados da Secretaria de Abastecimento. Seu Geraldo terminou por distribuir o tomate entre conhecidos, que tampouco quiseram pagar pelo produto.

Outro fator que contribuiu para o aumento da produção de leite foi a construção da estrada e da ponte. O novo acesso facilitou o escoamento da produção de leite.

A nova estrada também trouxe mudanças na paisagem. Além dá própria mudança física e visual pela implantação do caminho e a citada “inversão” dos espaços dos sítios, a facilidade no transito de automóveis e o aumento do poder aquisitivo tem proporcionado que os sitiantes construam casas de alvenaria em substituição as construções vernaculares de pau-a-pique e palha de babaçu.

Desde que iniciamos a pesquisa de campo no Boqueirão em 2008, pelo menos três casas de alvenaria foram levantadas. Em nossa última visita a comunidade Seu Lino e D. Maria dos Anjos (SLM) começaram a construir uma casa de alvenaria, porém fora da área do quintal da moradia atual. Já Adio e Kika (SAK) manifestaram a vontade de construir uma casa de alvenaria, porém querem manter as casa tradicional de pau-a-pique e palma de babaçu.

Outra construção de alvenaria está sendo feita para abrigar a ASSOREQUI – Associação de Remanescentes de Quilombo, antiga ACOREBELA.

De acordo com Kika que participa da associação quilombola do Boqueirão, a ASSOREQUI, ela e seu marido Ádio cederam uma parte do terreno para a construção da sede da Associação e o projeto que estava há muito tempo parado foi retomado com a criação desta nova associação.

Kika também acompanhou o processo de auto reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo junto a Fundação Palmares, que concedeu a certificação em 30 de setembro de 2005. Desde o reconhecimento a comunidade tem recebido alguns benefícios do Governo Federal.

3.3.1. SLM – Sítio do Lino e da Maria

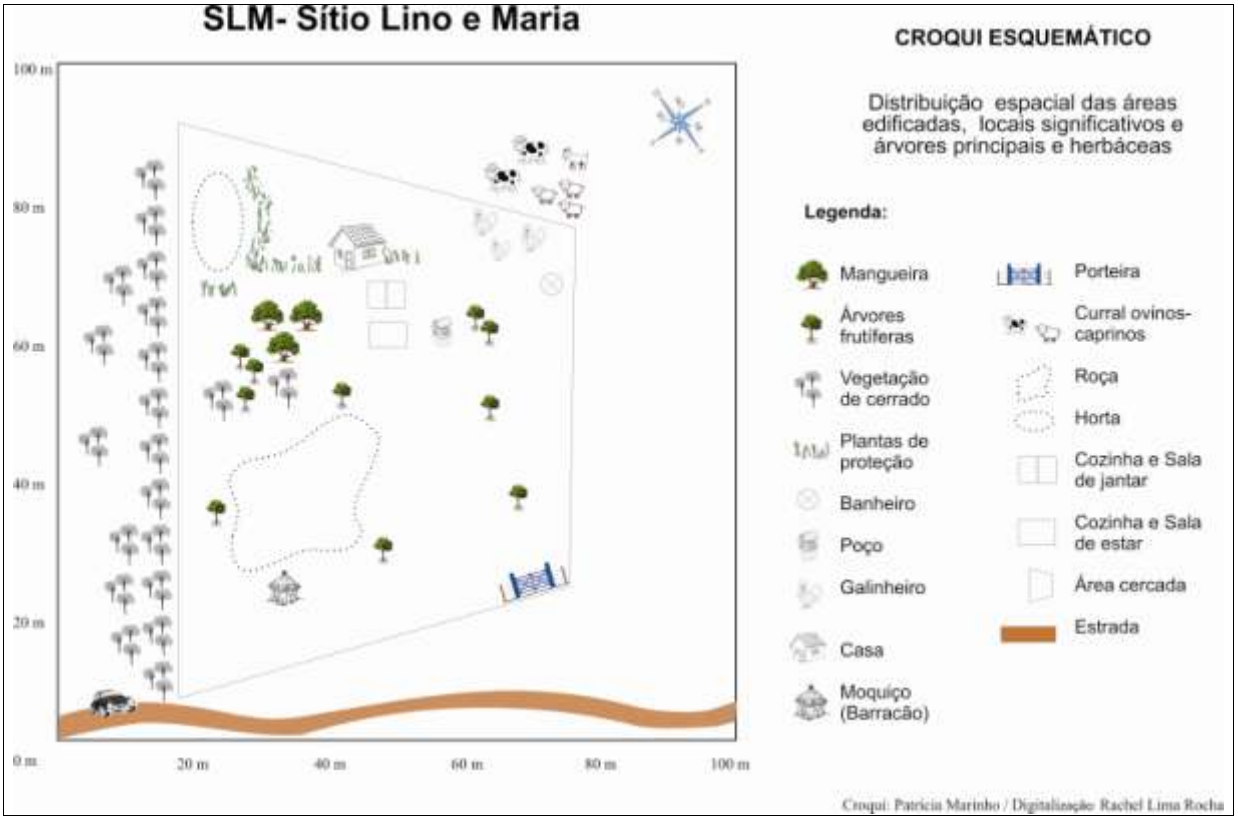


Figura 3.3.1-1: Croqui do sítio SLM

O sítio onde vivem Lino (65 anos) e sua esposa Maria dos Anjos (68 anos) se divide, como os demais, em uma área cercada que ora denominamos quintal e que forma o polígono compreendido entre as coordenadas UTM 21L 0185403/8322256 e 0185380/8322195 (frente) e 0185276/8322237 e 0185297/8322296 (fundos), totalizando uma área de aproximadamente 8.000m².

Há uma área no entorno imediato na qual estão localizados os currais e a área de pastagem, que se estende por entre o capão/cerrado e também uma área de *pantano*, onde o gado se refresca. Essa área também é cercada para evitar que o gado ultrapasse os limites entre as propriedades.

Figura 3.3.1-2: área do pântano e o detalhe da cerca de limite da propriedade de Seu Lino.

Assim como Lino, D. Maria dos Anjos também nasceu na comunidade Porto Alegre e depois se mudou para o Porto Boqueirão. Ela conta que quando se mudou com seu Lino para o Boqueirão só havia mata e no meio da mata o paiol de milho da família de Lino. Ela lembra que todas as árvores frutíferas foram plantadas por eles, mangueiras, laranjeiras, pés de mexerica, seriguela, pitanga, entre outros. Já as frutíferas nativas como a bocaiuva e o jenipapeiro nasceram e foram preservados.

Nessa época os vizinhos mais próximos eram os familiares da "comadre Maria Rosa" – a matriarca do outro grupo familiar – que vivia no Bom Futuro, local identificado e por nós denominado como SArqM – Sítio arqueológico Mangueiras. Ela conta que a antiga casa de Maria Rosa foi derrubada quando a estrada foi aberta.

Figura 3.3.1-3: Maria dos Anjos e seu neto Maguila.

Seu Lino conta que durante muitos anos trabalhou para a fazenda Santa Cruz, porém, alguns desentendimentos com o administrador fez com que ele deixasse o trabalho na fazenda para se dedicar exclusivamente as suas criações e plantações. Lino, além do gado leiteiro, também

têm criações de caprinos e ovinos. Dona Maria dos Anjos ajuda na lida com a criação, sobretudo com as galinhas, que beiram uma centena.

Figura 3.3.1-4: Ovelhas e galinhas de Lino e Maria (SLM).

Além dos animais de criação, o casal tem uma roça onde plantam milho, mandioca e outros vegetais alternadamente. Essa roça sazonal fica na entrada da propriedade, na área definida como quintal. De acordo com Lino, antigamente a roça era bem maior e se estendia para além das cercas do quintal. Mas com o aumento da área de pasto e também a desvalorização no mercado dos produtos agrícolas, hoje eles se dedicam a plantar apenas para a subsistência.

Dona Maria também tem uma horta, onde planta pimentas, cebolinha, chuchu, abóbora, abacaxi entre outras ervas, frutos e legumes, conforme a época do ano, também para o consumo próprio e distribuição entre parentes e vizinhos. E como diz Kika, d. Maria tem mão boa para plantar, sua horta está sempre verdejante.

Figura 3.3.1-5: horta (SLM).

Na horta de dona Maria dos Anjos podemos verificar alguns elementos simbólicos relacionados à proteção contra olho-gordo e mau olhado de pessoas invejosas, como ela explica.

Há dois chifres de vaca encaixados em uma vara de madeira bem no meio da horta entre as hortaliças. Também a própria pimenteira, segundo dona Maria, traz proteção contra o mau-olhado, além de ser cultivada para consumo, pois é muito apreciada na culinária local. Do lado de fora da horta, também com funções simbólicas existem várias touceiras de espada-de-são-jorge.

Figura 3.3.1-6: horta (SLM); tem chifres, pimentas e espada-de-são-jorge; elementos que são utilizados para proteção contra mau-olhado.

De acordo com dona Maria o chifre pode também ser colocado pendurado na porta da casa, para evitar a entrada de energias negativas, que seriam absorvidas por ele. Há um chifre pendurado na porta da sala de D. Maria.

Não há nenhuma construção de alvenaria na propriedade. Todos os cômodos da casa são construídos a partir de padrões e técnicas vernaculares utilizadas pelos moradores da comunidade Boqueirão. Os cômodos estão todos espacialmente separados e são feitos de pau-a-pique ou de madeira, sempre cobertas com folhas de babaçu.

A primeira estrutura que se observa pela entrada principal (pela estrada) do sítio é um *moquiço*, utilizado para o armazenamento de ferramentas e demais produtos para a lida com a roça e as criações. Esse barracão é basicamente construído com madeira e folhas de babaçu, inclusive as paredes são feitas com a folhagem entrelaçada.

Figura 3.3.1-7: Moquiço na entrada da propriedade (SLM).

Da entrada do sítio é possível ver a cozinha externa, que também é a sala de recepção dos visitantes que chegam a casa, sobretudo nos dias de calor. Trata-se de um cômodo sem paredes e recoberto com palha de babaçu, onde fica o freezer, potes para armazenamento de leite e ração, além de uma série de outros itens relacionados com as atividades cotidianas realizadas por D. Maria e Seu Lino. A cozinha fica próximo ao poço, onde também há os galões para armazenamento de água, local onde se lava a louça e outro onde D. Maria lava as roupas.

Figura 3.3.1-8: Dona Maria nas atividades cotidianas ao lado da cozinha externa.

Figura 3.3.1-9: Área externa onde se recebe os visitantes é também utilizada como cozinha e depósito.

Notemos que neste espaço onde D. Maria dos Anjos recebe as visitas há um vaso com planta comigo-ninguém-pode, que também é utilizada para afastar energias negativas e está colocada estrategicamente nesse local de parada de visitantes.

Figura 3.3.1-10: Dona Maria dos Anjos recebe os vizinhos Seu Martinho e D. Maria; no detalhe a planta-comigo-ninguém-pode.

O próximo cômodo é a cozinha formada por dois ambientes, o primeiro para o consumo e o outro para o preparo das refeições, onde também está o fogão a lenha. Essa habitação é feita de madeira e coberta com folhas de babaçu.

Ao lado da cozinha outra habitação feita de pau-a-pique é destinada aos dormitórios e a sala de visitas. Este conjunto já foi a entrada principal da casa antes da construção da estrada, era o dormitório da casa voltado para o povo que vem da "rua", como diz D. Maria.

Assim, em frente a essa habitação há muitas plantas como a espada-de-são-jorge, comigo-ninguém-pode, guiné e a dracena vermelha, ou pomba-gira como é chamada pela Dona Maria dos Anjos.

Figura 3.3.1-11: Sala de visitas e dormitório, com plantas de proteção no entorno da habitação principal.

Em seu depoimento Dona Maria dos Anjos demonstrou seu conhecimento sobre plantas, tanto do seu uso medicinal, quanto simbólico.

Ainda na parte da frente da casa, porém fora do quintal, em direção ao pasto dona Maria tem um pé de pinhão-branco, outra planta que também é usada com fins de proteção, além de servir para tratar coceira na pele e também como chá para emagrecimento.

Dona Maria conta que quando vem uma pessoa que está carregada ou que tem inveja ou algum sentimento ruim, essa energia negativa é absorvida pelo pinhão e todas as suas folhas caem. D. Maria diz que tanto o pinhão branco, quanto o roxo tem essas propriedades de proteção e suas folhas podem ser usadas nos banhos de descarrego.

Figura 3.3.1-12: Pinhão-branco, planta de proteção utilizada por dona Maria dos Anjos.

Outra planta que d. Maria dos Anjos diz ser eficaz contra o mau olhado é a mangueira, uma das primeiras árvores por ela plantada quando veio viver nesse local.

Uma das maiores mangueiras do quintal de D. Maria dos Anjos não tem dado fruto nos últimos anos e ela diz que está aguardando alguma mulher grávida aparecer para poder abraçar a mangueira. Essa simpatia, segundo ela é bastante eficaz para a frutificação da mangueira.

Figura 3.3.1-13: Mangueiras plantadas no quintal do sítio SLM.

Além das folhas da mangueira e do pinhão, dona Maria listou algumas outras ervas boas para fazer banhos de limpeza contra energias negativas: assa-peixe, comigo-ninguém-pode, alecrim, guiné e arruda, que podem ser cozidas todas juntas e temperadas com um punhado de sal grosso. Ela completa dizendo que pode colocar todas as ervas de proteção "que é pra descarregar mesmo".

Maria dos Anjos também conta que o povo antigo fazia uso do alecrim, porém tem que ter bastante cuidado, pois ninguém pode tocar na planta. Dona Maria lamenta não ter entre suas plantas a arruda, que diz ser uma erva bastante protetora. A arruda não se adapta ao clima de Vila Bela, por esse motivo ela não é cultivada por D. Maria.

No quintal de Seu Lino e D. Maria há muitas árvores frutíferas. Algumas já existiam e foram preservadas, outras foram plantadas. O jenipapeiro e o pé de bocaiuva já existiam e logo depois, nasceram dois pés de tarumã, que d. Maria resolveu deixar, pois gosta muito do suco.

Figura 3.3.1-14: Jenipapeiro e o fruto de bocaiuva.

Outras árvores já existiam no local e foram preservadas. Como no caso do cedro que está ao lado do *moquiço* na porteira de entrada, cerca de vinte metros das habitações. Está árvore, por

seu porte e por estar na entrada da propriedade também pode ser utilizada como um ponto de referência. De acordo com Seu Lino o cedro é uma madeira que “chama raio”, porém não cortou quando se mudou, pois se tratava de uma madeira nobre e hoje em dia o IBAMA não permite o corte desse tipo de árvore.

Figura 3.3.1-15: cedro

Das árvores que foram plantadas por Lino e Maria, estão as laranjeiras, pitangueiras, cerejeiras, goiabeiras, jambo, cajueiro e pés de mexerica, todas espalhadas pelo quintal.

3.3.2. SAK – Sítio do Ádio e da Kika

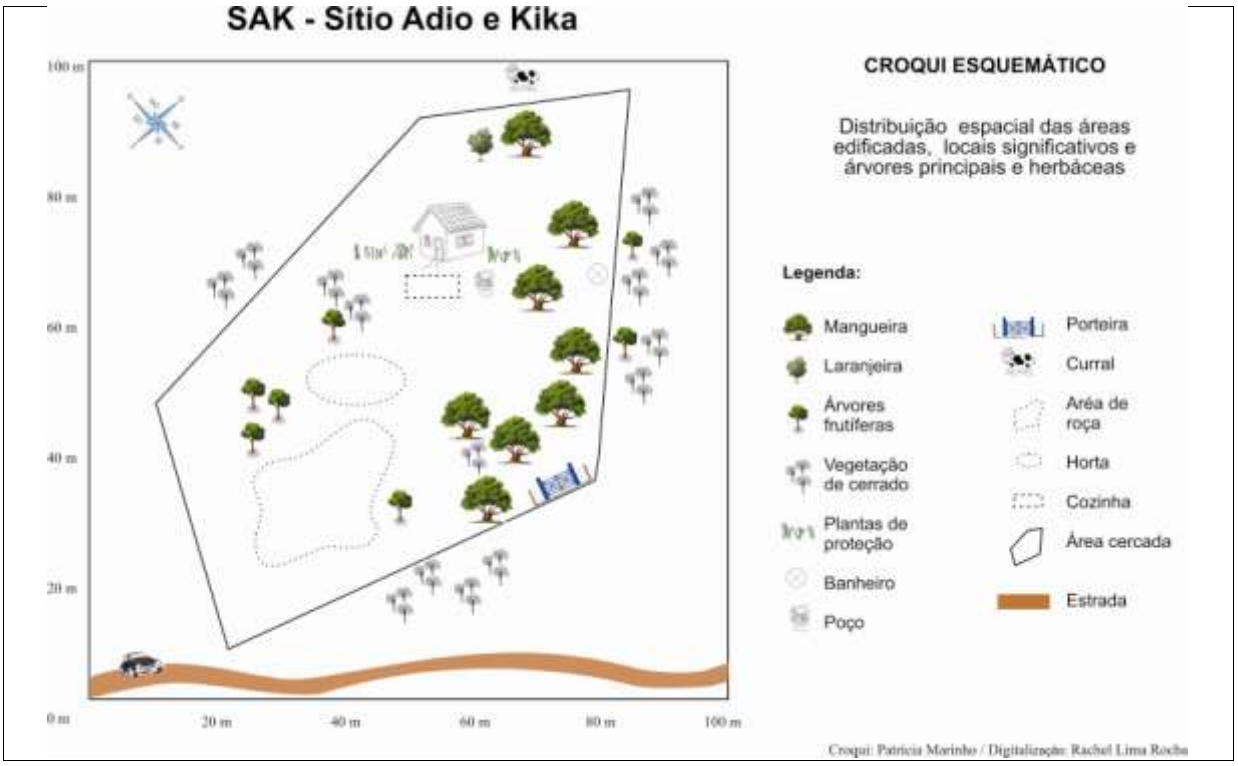


Figura 3.3.2-1: croqui do sítio SAK.

O sítio SAK é de propriedade de Abedias Frazão de Almeida, o Ádio. Depois que seu pai faleceu, Ádio que já havia constituído família passou a administrar a propriedade onde viviam desde início da década de 1980. Hoje Ádio vive com sua segunda esposa Elisandra Botelho, a Kika e seus filhos Abedilson e Alessandra (Vana).

O sítio de Ádio faz divisa com a propriedade de seu irmão Lino e está localizado na coordenada UTM 21L 0184935/8321849.

Dos três irmãos Frazão de Almeida que vivem no Boqueirão Ádio é o mais novo. Atualmente ele se dedica a criação do gado leiteiro e todas as manhãs recebe ajuda de seu filho Abedilson na ordenha dos animais. Ádio teve sua produção leiteira aumentada com o financiamento federal. De acordo com Kika, o valor pago pelo litro é razoável, porém a família gostaria de vender o leite diretamente ao consumidor, para tanto vão precisar de uma carretinha para ser acoplada a moto para transportar o leite até no centro urbano de Vila Bela.

É também no período da manhã que Kika cuida das tarefas domésticas e também da criação de galinhas, com ajuda da filha Vana. Ela também estuda e atualmente cursa o 2ª grau técnico em informática, na mesma escola onde estudam seus dois filhos e participa ativamente das atividades pela regularização das terras quilombolas e pelas melhorias para a comunidade.

Figura 3.3.2-2: A família.

A área de quintal da propriedade de Ádio é de aproximadamente 2.500m². Que tal qual o terreno de Lino tem uma configuração “invertida” devido a construção da estrada.

O curral fica a cerca de 30 metros de distância da casa, fora dos limites do quintal e bem próximo a uma mata típica do cerrado da região. O gado pasta em todo o entorno, que também é cercado para que o gado não invada outras propriedades.

Figura 3.3.2-3: Curral e área de pasto.

As habitações são de cunho vernacular, a cozinha é separada do restante da casa e tudo é feito de pau-a-pique e cobertura de folhas de babaçu.

Figura 3.3.2-4: Vista geral das habitações.

Na cozinha há um fogão-a-lenha onde são preparadas as refeições e o fogão a gás que quase nunca é usado. Na seguir imagem registramos Kika fazendo uma reforma no fogão, prática que periodicamente é realizada para dar melhor aparência e garantir a durabilidade do fogão. O barro utilizado no reparo foi coletado no próprio quintal e a aplicação foi feita com fogão aquecido para acelerar o processo de secagem.

Figura 3.3.2-5: Cozinha; Kika aplicando nova camada de argila em seu fogão.

Em frente a cozinha fica os quartos e a sala de visitas, ambos unidos por um único teto de folha de babaçu. Um dos quartos é destinado aos filhos e visitantes e outro quarto é do casal, ambos divididos por paredes de pau-a-pique e madeira.

Figura 3.3.2-6: Quartos e sala de visitas.

Na sala estão a televisão, as cadeiras e redes. E nesse ambiente que a família se acomoda durante as refeições e nos momentos de lazer, no entorno ainda tem grande banco fixo de madeira com o mesmo objetivo. A sala também é usada para armazenamento de vários utensílios e produtos que são utilizados nas atividades cotidianas, como, arreio de cavalos, chicotes, ração para galinhas, entre outros.

Aquelas pessoas que chegam ao sítio pelo rio Alegre ou pela estrada, mal podem avistar a casa que está "camuflada" pela enorme mangueira plantada no quintal. Ádio conta que as mangueiras foram plantadas quando a família Frazão ainda vivia no Porto Boqueirão e essa era apenas um local de roça da família.

No total são oito mangueiras no quintal, sete delas estão plantadas no que antes era o fundo do quintal, numa área de pomar, e um exemplar solitário está logo na porteira de entrada do sitio para aqueles que vêm do rio Alegre. Sobre as mangueiras e a propriedade de suas folhas para banhos de limpeza contra energias negativas Ádio disse que os mais velhos é que sabiam dessas coisas, já Kika diz ter ouvido falar.

Figura 3.3.2-7: Mangueiras no pomar e a mangueira solitária em frente a porteira de entrada.

As mangueiras possuem várias escarificações em seus troncos, que de acordo com Ádio são feitas para "sangrar" a árvore para que os frutos nasçam em maior quantidade e mais doces.

Figura 3.3.2-8: Escarificações nos troncos das mangueiras.

Existem outras árvores frutíferas plantadas no SAK, algumas plantadas pelo pai de Ádio, outras plantadas por ele e Kika. Há alguns pés de acerola e pinha, algumas canas, pés de abacate, limão, mexerica, goiaba, ingá de casa, cereja, graviola, do lado da mangueira solitária há um pé de laranja, que como veremos também tem significados simbólicos para vilabelenses, mas os moradores do SAK não souberam falar a respeito.

Figura 3.3.2-9: algumas das árvores no quintal de Ádio e Kika, graviola, boicaiúva, urucum e tarumã (da esquerda para a direita).

No campo de pastagem que contorna o quintal, há muitas árvores nativas frutíferas, como o cajueiro, a bocaiuva, mangava e o pequizeiro. Bem encostada à cerca, do lado externo do quintal existe um angico, um ingazeiro, um ipê-roxo, também chamado de peúva ou para-tudo e um pé de jenipapo, cujo fruto é usado para fazer suco e alimentar o gado. Ádio se lembra de que sua mãe fazia licor de jenipapo, pois no Porto Boqueirão também tinha um pé dessa árvore, também lembra que os porcos se alimentavam daqueles jenipapos que caíam do pé.

Figura 3.3.2-10: Cajueiro no entorno imediato do quintal SAK (área de pastagem).

A horta de Kika fica próxima ao pomar, ela reclama que sua horta não é bem cuidada porque ela quase não tem tempo por causa da escola. Mas, há plantado um pouco de pimenta, alfavaca, maxixe, abóbora, cebolinha.

Figura 3.3.2-11: Na horta de Kika colhemos maxixe e abóbora.

Ao lado, numa pequena roça Kika planta mandiocas e ao lado da cozinha há alguns pés de cana-de-açúcar.

Figura 3.3.2-12: mandiocas do roçado de Kika.

Tal qual observado no sítio SLM, há plantas de proteção em torno da habitação no sítio de Kika e Ádio. Existem alguns pés de comigo-ninguém-pode, que segundo Kika já estavam plantados nesse mesmo local quando ela se mudou para o sítio para viver com Ádio, que afirma que essas plantas foram plantadas logo que o sítio foi construído, provavelmente por sua mãe, que também cultivava essas plantas na casa em que eles viviam no Porto Boqueirão.

Sobre a utilidade da planta Kika diz achá-las muito bonitas e também diz ter ouvido que são boas para afastar mau-olhado.

Figura 3.3.2-13: Touceiras de comigo-ninguém-pode plantadas no entorno dos quartos do sítio SAK.

3.3.1. SArqPB – Sítio arqueológico Porto Boqueirão

Nossa primeira ação no SArqPB foi a realização de um caminhamento a fim de identificar evidências na superfície que pudessem indicar a localização das antigas estruturas habitacionais. A partir daí fizemos as demarcações e relacionamos esse local com aquelas árvores e espaços significativos apontados pelos irmãos Frazão, a fim de delimitar o antigo quintal, tendo como parâmetro as observações feitas no contexto sistêmico.

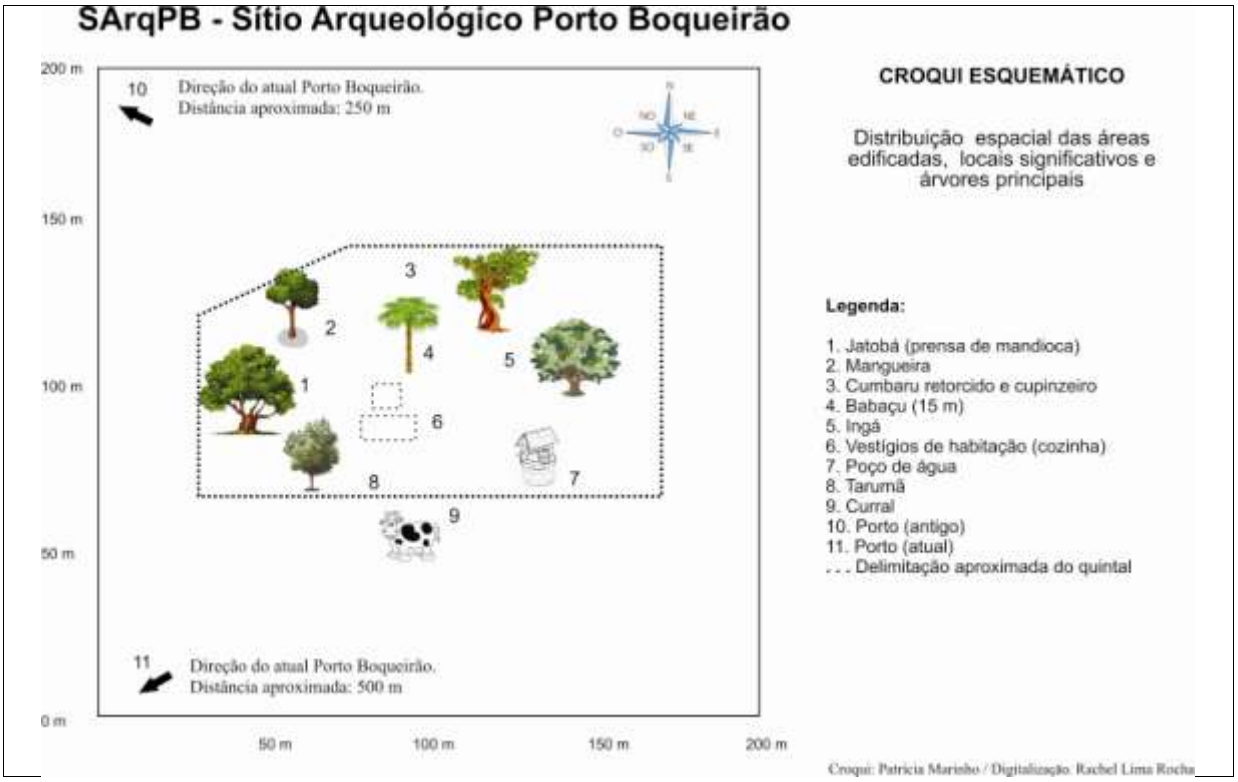


Figura 3.3.3-1: croqui do SArqPB.

Nas expedições realizadas contamos com a colaboração dos irmãos Frazão, Ádio e Lino, que em momentos diferentes nos acompanharam até o local. Essa experiência foi positiva, pois obtivemos *in loco*, informações sobre o período em que eles lá viveram. Ambos se recordaram de locais, árvores, atividades e acontecimentos passados. Talvez Lino, por ser o irmão mais velho e ter deixado o sítio já em idade adulta, na maioria das vezes se lembrou de mais detalhes do que Ádio.

Os caminhamentos que realizamos foram dificultados pela espessa vegetação que denota o abandono do local.

Figura 3.3.3-2: Vegetação do entorno do sítio arqueológico e detalhe da palmeira ticum e seus espinhos.

A referência de Ádio para localizar aquela que seria a entrada do sítio foi um pé de tarumã localizado ao lado do antigo poço, que está coberto com troncos de madeira. O poço aparentemente foi aterrado, mas não o suficiente para evitar o acúmulo de água de chuva.

Figura 3.3.3-3: Antigo poço na propriedade dos Frazão de Almeida.

Depois do poço, na área identificada pelos irmãos Frazão como o quintal do antigo sítio, identificamos algumas garrafas e frascos de vidro.

Figura 3.3.3- 4: Garrafas espalhadas pelo sítio arqueológico.

Uma das garrafas chamou a atenção de Seu Lino, que reconheceu o antigo frasco que armazenava uma bebida apreciada por seu pai João Sacerdote, porém ele não lembrou o nome dessa bebida. Já Ádio identificou um frasco de vidro de remédio, que lembrou ser um fortificante que a mãe fazia ele e os irmãos tomarem quando crianças.

Figura 3.3.3- 5: garrafa que continha uma bebida apreciada por João Sacerdote e a garrafa de remédio (fortificante) que Ádio e seus irmãos tomavam na infância.

Ao pé de uma cajazeira encontramos uma sela de cavalo semienterrada. Na imagem é possível ver que o objeto de metal está quebrado, provável motivo pelo qual foi descartado.

Figura 3.3.3- 6: Sela de cavalo ao pé da cajazeira.

Outro objeto localizado foi uma chapa de metal que compunha o forno para torrar farinha de mandioca. De acordo com Ádio a chapa era colocada sobre o forno a lenha e sobre ela a farinha de mandioca para ser torrada.

Figura 3.3.3- 7: Chapa de metal que era utilizada para torrar mandioca.

Durante o caminhamento também observamos e registramos árvores significativas para os irmãos Frazão, existentes no local.

Uma das constatações de s. Lino, após nossa primeira expedição ao sítio foi que as árvores frutíferas que haviam sido plantadas por sua família já não mais existiam no local. Dentre todas as árvores frutíferas, apenas restou uma mangueira, das mais de cinco que existiam no local. Essa mangueira foi atacada pelas pragas e está definhando. É possível ver um formigueiro em seus galhos.

Figura 3.3.3- 8: Mangueira solitária do SArqPB e o detalhe do formigueiro no tronco da árvore.

De acordo com informação prestada por Renato Mentes, engenheiro agrônomo, membro do projeto GUYAGROFOR, as espécie frutíferas mais tradicionais como a mangueira ou a laranjeira,

> são sp. [espécies] exóticas que passaram por um longo processo de domesticação pelo ser humano ao longo de muitos anos. Isso explica a dependência dessas sp. pelos tratos culturais (podas, controle na competição com outras plantas, adubação...) para se desenvolver bem. Quando não ocorre esses tratos culturais, essas sp. tendem a ficar em desvantagem em relação as outras sp. nativas mais adaptadas. Por isso eles entram num processo de senescência e acabam morrendo (MENDES, 2012).

No sítio SArqPB essa mangueira plantada pelos ancestrais de Lino e Ádio, que ainda resiste ao ataque das pragas, pode ser considerada um marcador territorial indicador da presença humana. Em seu tronco foi possível verificar a existência de alguns dos sinais

correspondentes aos cortes feitos no passado pelos moradores do antigo sítio. Marcas que também foram evidenciadas nos sítios de Ádio, Lino e também no SArqM.

Figura 3.3.3- 9: Escarificações na mangueira.

Quanto às relações que podem ser estabelecidas entre a mangueira e as estruturas habitacionais, confrontamos algumas informações fornecidas pelos irmãos, com aquelas observadas no contexto sistêmico. Essa mangueira está plantada na parte frontal do sítio, em direção ao antigo Porto Boqueirão.

Esta mangueira está posicionada entre o porto antigo e a cozinha, na parte da frente do quintal, por onde aqueles que desembarcavam no rio Alegre chegavam até o sítio.

De acordo com o observado nos sítios do presente (SLM e SAK) e nos depoimentos dos moradores de Vila Bela, a mangueira plantada na parte da frente da casa, tem também a função de proteção, pois ela teria a capacidade de reter as energias negativas e proteger os moradores da casa.

A mangueira foi a única espécie exótica plantada pelos Frazão de Almeida que ainda resiste na mata que se formou no sítio arqueológico. Todas as outras árvores significativas para Lino e Ádio são espécies nativas.

Lino mostrou três pés de cumbaru que têm os galhos retorcidos e lembrou-se de sua infância e de como ele e os irmãos costumam brincar em cima dessas árvores, bem como em cima de um cupinzeiro próximo aos pés de cumbaru.

Figura 3.3.3- 10: Pés de cumbaru retorcido e o cupinzeiro.

Outra árvore nativa que também já existia no local quando a família se mudou para o Porto Boqueirão é um pé de babaçu que tem mais de 15 metros, altura bem superior das palmeiras que até então tínhamos observado na região. Lino e Ádio também ficaram impressionados com o tamanho babaçu.

Um pé de tarumã e um ingazeiro são duas árvores nativas que também já existiam quando a família se mudou para o local.

Figura 3.3.3- 11: Babaçu e tarumã.

Outra árvore nativa, bastante significativa da qual Lino se lembrou foi o jatobá que servia como parte da engrenagem da prensa de mandioca. Essa árvore e o processo a qual pertencia é descrito no item seguinte, no qual estão relacionadas árvores que foram consideradas significativas por sua relação com a produção e reprodução da cultura material.

Figura 3.3.3- 12: Jatobá, antiga prensa de mandioca.

Depois do caminhamento realizado seguimos para a área onde se localizava a cozinha do sítio, de acordo com os irmãos Frazão.

Nessa área quase não havia vegetação, pois permaneceu coberta por muitos anos e sem grande acumulo de matéria orgânica, além do abandono relativamente recente (década de 1980), fato que teria coibido o crescimento da vegetação, facilitando a identificação do local.

Para melhor visualização do solo e delimitação das estruturas fizemos a limpeza da área, com a retirada das folhas. Assim, além dos três pontes de sustentação que ainda permanecem de pé em seus lugares originais, foi possível localizar as manchas no solo dos outros cinco postes que formavam a estrutura da antiga cozinha.

De acordo com Lino, essa área da cozinha, de aproximadamente 16m² era a parte da cozinha onde ficava o fogão a lenha e possuía paredes de pau a pique. Em área contigua, desprovida de paredes e coberta com folhas de babaçu, funcionava como um prolongamento da cozinha. Nesse onde eram realizadas varias atividades, não apenas ligadas a preparação de alimentos, tal como vimos nos sítios SAK e SLM, nesse espaço podiam ser armazenados utensílios para a lida cotidiana com os animais e ferramentas agrícolas, entre outros. O local também era utilizado como sala de visitas.

No contexto sistêmico, essa área da casa relatada por Lino foi denominada sala de estar, pois além de oferecer apoio as atividades cotidianas, também é uma área de sociabilidade, onde as visitas são recebidas.

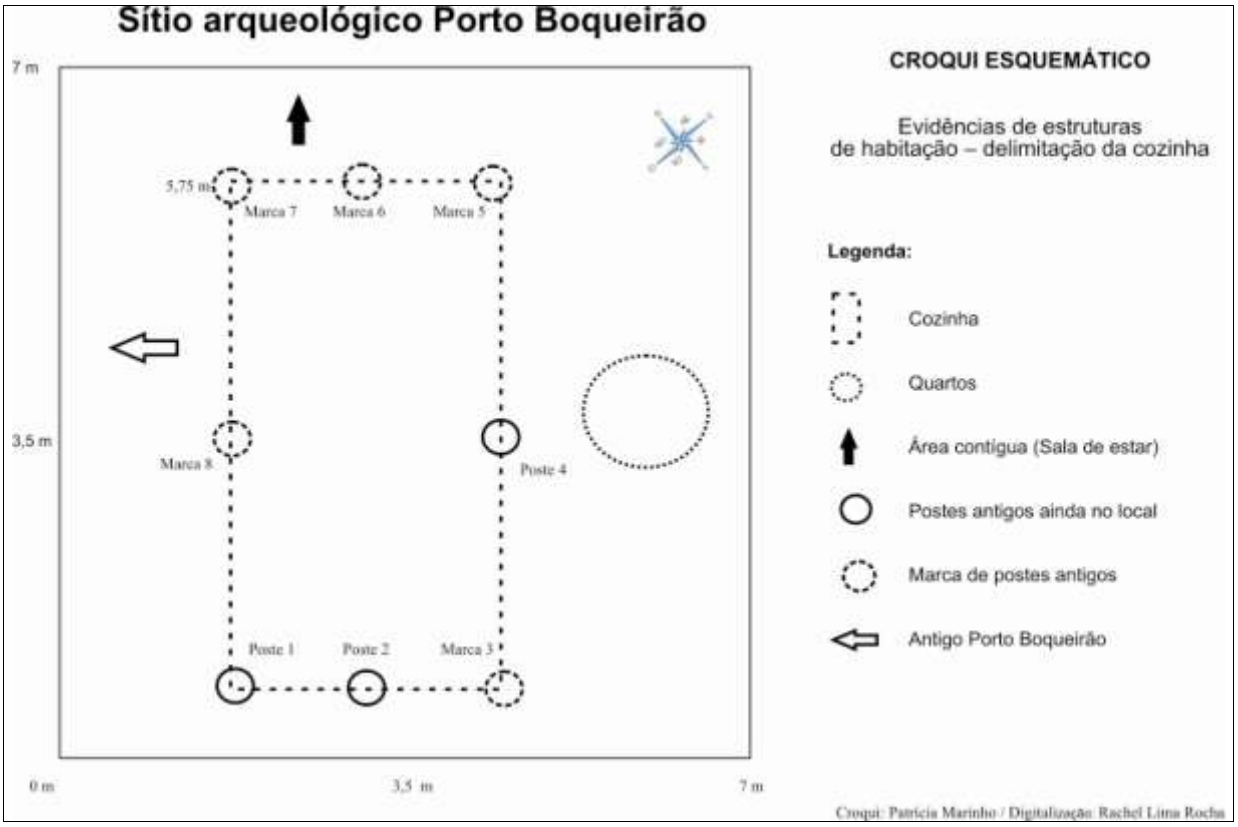


Figura 3.3.3- 13: Croqui da área da antiga cozinha do SArqPB.

Lino conta que quando a família teve que se mudar do Porto Boqueirão por causa das enchentes, alguns dos postes que ajudavam na sustentação dos cômodos foram levados para serem reutilizados na nova construção, na atual casa onde Ádio vive com a família (SAK). Ele afirma que provavelmente alguns desses postes seriam de aroeira, árvore que possui uma das madeiras mais resistentes e por esse motivo tem uso preferencial na construção de habitações. Lino supôs ser de aroeira um dos postes que estão no sítio, porém disse que é mais difícil a identificação da madeira depois de tantos anos, já que outras espécies que também são utilizadas com finalidades construtivas possuem as mesmas características nessas condições.

Feita a delimitação da cozinha, Lino nos mostrou onde ficavam os quartos, que como relatou eram espacialmente separados da cozinha, como nos sítios do contexto sistêmico.

Figura 3.3.3- 14: Postes e negativos de postes de sustentação da antiga cozinha.

No local que estava tomado pela vegetação e praticamente não tinha marcas da antiga estrutura, apenas uma mancha no solo pode ser identificada. O croqui foi construído a partir do relato de Lino que se recordava do posicionamento e das dimensões dos quartos, e conta que depois de construída a casa, passado alguns anos, ajudou a renovar o telhado com novas palmas de babaçu.

Essa descrição de Lino foi suficiente, já que já tínhamos a cozinha como dado para fazer a correlação com disposição das árvores significativas existentes, conforme apresentamos.

3.3.2. Árvores com utilidades diversas (AUD)

Há uma grande quantidade de recursos naturais de origem vegetal disponível no Boqueirão e que são utilizados na fabricação de artefatos, habitações, remédios, combustível, entre outros.

Está produção material não está necessariamente ligada a elementos simbólicos que procuramos perceber em nossa pesquisa, porém no caso das estruturas por exemplo, além de

compor a paisagem estudada expressam a relação de saberes tradicionais ainda vivos na comunidade. Ainda há de se considerar que os produtos que são feitos com a madeira ou parte de uma árvore, também são relevantes a nossa pesquisa porque de acordo com SALUM (1996):

> Quando encaramos a madeira, a partir da árvore, potencialmente como uma matéria-prima, não podemos dizer que ela seja propriamente um dos elementos da Natureza. (...) Mas o uso que os homens fazem da madeira pode determinar um sentido que esse material tem para eles, e esse sentido pode dar a eles a medida de seu significado (Salum, 1996).

As árvores tratadas nesse item não representam a totalidade das espécies utilizadas pelos moradores do Boqueirão, mas se referem àquelas espécies arbóreas que se destacaram durante a nossa observação participante, seja porque presenciamos o seu uso, seja porque foi recorrentemente referenciada durante entrevistas, ou conversas informais. São elas:

Quadro 3.3.4-1: Árvores com utilidades diversas (AUD) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.

	Nome popular	Família botânica
1-AUD	**Aroeira**	**Anacardiácea (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**
2-AUD	**Babaçu**	**Palmácea (FERREIRA, 2002, p. 245)**
3-AUD	**Barbatimão**	**Leguminosa (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**
4-AUD	**Jatobá**	**Cesalpinácea (FERREIRA, 2004, p. 444, 1152)**
5-AUD	**Mandioqueira**	**Araliácea (FERREIRA, 2004, p. 176, 1263)**

1-AUD: Aroeira

A aroeira (*Anacardiácea*) é uma árvore típica do cerrado e da caatinga (RIZZINI e MORS; p. 115). Na comunidade Boqueirão foi registrado o uso medicinal da aroeira. Dona Sebastiana consumia o melote como é chamado o preparado com cascas de ervas, água e açúcar. Tivemos a oportunidade de acompanhar parte do processo de preparação do melote por Dona Sebastiana.

Em outra oportunidade pudemos observar a retirada de lascas do tronco da aroeira que fica no quintal de D. Sebastiana, a pedidos de D. Maria dos Anjos, que necessitava das cascas da árvore para preparar um banho para seu neto Maguila, que estava com muita coceira no corpo.

De acordo com D. Sebastiana, a aroeira também é útil para pessoas e animais que tiveram algum tipo de fratura; a forma correta de aplicação nesses casos é colocar as cascas para

ferver até sair toda a tinta, então as cascas devem ser retiradas é essa tintura deve continuar fervendo até ficar bem espessa. Então deve ser aplicada na fratura e o local enrolado com um pano. Esse procedimento também foi descrito por D. Maria dos Anjos e Seu Lino, ambos concordaram com D. Sebastiana ao dizer que dói demais aplicar esse remédio, mas que é eficaz e coloca o osso quebrado no lugar.

É comum o emprego da madeira da aroeira na construção civil, sobretudo para áreas externas (RIZZINI e MORS, 1976, p. 115). De acordo com Lino, entre outros, a aroeira é ideal para fazer os postes de sustentação das casas de pau-a-pique, conforme observamos no sítio arqueológico SArqPB, que inclusive por sua resistência e durabilidade depois foram reaproveitados na construção da casa de Ádio (SAK).

Um galinheiro construído no quintal de Dona Sebastiana também contou com o reaproveitamento de um tronco de aroeira que estava chamuscado pelo fogo, demostrando sua solidez e resistência, que justificam seu uso na construção civil.

A madeira resistente da aroeira também é comumente empregada na produção de artefatos como mão de pilões, como a existente no sítio de D. Sebastiana. A madeira da aroeira resiste a árdua tarefa de pilar alimentos.

Figura 3.3.4 – 1: Árvore aroeira plantada no quintal de d. Sebastiana no detalhe a copa e a folhagem[5].

Figura 3.3.4- 2: Luciano retira lascas do tronco da aroeira; no detalhe é possível ver o tronco com marcas de sucessivas retiradas e as lascas entregues a D. Maria dos anjos.

[5] Todas as imagens desta série sobre a AROEIRA foram por mim captadas durante o 1º campo SET-2008 e 2º.campo JUL-2009 – Boqueirão – Vila Bela/MT

Figura 3.3.4 – 3: A estrutura de madeira do galinheiro que foi construído no quintal de D. Sebastiana.

Figura 3.3.4 – 4: Tronco da aroeira chamuscado sustenta estrutura do galinheiro.

Figura 3.3.4 – 5: Detalhe do pilão e da mão de pilão feita de aroeira.

2-AUD: Babaçu

A palmeira do babaçu é dominante na paisagem de Vila Bela, mesmo antes de se chegar a Vila é possível olhar para o horizonte em direção a Serra Ricardo Franco e ver as centenas de palmeiras de babaçu.

Figura 3.3.4 – 6: Paisagem do Boqueirão; babaçus.

As folhas da palmeira de babaçu, o leite e o óleo extraídos de suas sementes, a casca do fruto, praticamente todas as partes da planta tem um uso tradicionalmente empregado pelos moradores de Vila Bela. Durante nossa estadia em Vila Bela pudemos observar a construção de um galinheiro, cujo teto foi coberto com palmas de babaçu, nos mesmos moldes em que são construídas as casas de pau-a-pique existentes no quilombo. Também no Boqueirão pudemos acompanhar a produção de baquités (cestos), no sítio de D. Maria dos Anjos,

confeccionado por seu irmão, e que seria usado por ela como ninho para as galinhas. Seu Martinho também tem habilidade para trançar usando palma de babaçu.

Na Vila, durante os preparativos para a Festança, pude observar à construção de uma cobertura que serviria de cozinha, na casa da imperatriz, para suportar a demanda da enorme quantidade de refeições que ali seriam preparadas para alimentar os foliões e para preparar o jantar oferecido pela Imperatriz à comunidade. A técnica utilizada foi a mesma observada no Boqueirão, quando as folhas eram atadas aos postes com tiras de embira.

Com o leite do coco de babaçu se fazia a canjica para ser comida na sexta-feira santa, também se fazia o famoso bolo de arroz, porém esse costume foi sendo abandonado. Antigamente entre o leite do coco do babaçu e o de vaca, as pessoas preferiam o paladar do babaçu. Porém a dificuldade em sua manufatura é apontada como um dos motivos para o leite do babaçu cair em desuso, tanto no depoimento de Dona Gregória (MOURA, 2005, p. 242), quanto no de dona Sebastiana coletado no Boqueirão. Para se obter o leite, ou o óleo do babaçu é necessário pilar as sementes. No passado, muitos alimentos necessitavam ser "pisados no pilão", como o coco de babaçu, o milho entre muitos outros. Esse procedimento de "pisar no pilão" ainda é adotado em casas tradicionais de candomblé, na preparação dos quitutes religiosos oferecidos as divindades, como no caso do acarajé, que leva em sua massa o feijão fradinho pilado.

As propriedades do babaçu não se restringiram ao uso tradicional em pequena escala, mas foi industrializado e sua manufatura também foi considerada complexa:

> O magno problema industrial reside na estupenda dureza do endocarpo – um sério obstáculo à obtenção da semente oleaginosa. Predomina ainda hoje o processo primitivo dos íncolas, os quais apoiam o fruto contra o gume de um machado extremamente afiado e percutem sobre aquele com um rolete de madeira (RIZZINI e MORS, 1976, p. 18)

O modo "primitivo dos íncolas" ao qual se refere os autores foi o mesmo utilizado por D. Sebastiana para a retirada das sementes do coco para a preparação de óleo comestível. A seguir descrevemos a cadeia operatória dessa manufatura, que acompanhamos no Quilombo do Boqueirão. Foi um processo demorado que levou dois dias para a preparação de aproximadamente um litro de óleo. Atualmente a fabricação caseira desse óleo não é tão

difundida, pois além de ser um processo muito demorado, outros produtos industrializados são usados em substituição.

Figura 3.3.4 – 7: (a) O fruto do babaçu possui sementes oleaginosas, que podem ser utilizadas para vários fins, no caso registrado serviram para a preparação de óleo comestível (b); Após a colheita do coco é necessário quebrá-lo para a retirada das sementes (c); as sementes então são piladas exaustivamente até se alcançar o "ponto", ou seja, quando o processo de pilar leva ao desprendimento do óleo (obs. antes desse "ponto", as sementes piladas tem o aspecto de uma farofa branca, que é com a qual de fazem os doces, o bolo de arroz, a canjica); (d) a semente pilada é levada ao fogo – onde permanece por algumas horas – para dar continuidade ao processo de desprendimento do óleo (e); a produção do óleo é finalizada por um não menos trabalhoso processo de coagem; com o uso de peneira e água quente, as partículas são retiradas (f) até se obter o óleo pra consumo.

O babaçu também é empregado na construção de habitações e demais estruturas presentes nos quintais, como galinheiros e moquiços (galpões). As casas de pau-a-pique cobertas com folhas de babaçu, ainda são predominantes na paisagem do Boqueirão.

Além dos troncos de madeira que serviram para a armação da estrutura do galinheiro, o mesmo foi coberto com folhas de babaçu que foram amarradas à estrutura com embira, uma fibra vegetal extraída da árvore mandioqueira que veremos no item 5-AUD. A seguir são apresentados os registros fotográficos que dão ideia das etapas de construção:

(a)

(b)

(c)

Figura 3.3.4 – 8: As folhas de babaçu são colhidas ainda verdes (a) recebem um corte, são torcidas e trançada para que tenham o caimento ao serem colocadas no telhado de duas águas; (b) fibras de embira são utilizadas para atar as folhas da palmeira à estrutura de madeira (c) folhas da palma são trançadas e colocadas na cumeeira do telhado.

As folhas da palmeira do babaçu ainda são utilizadas na fabricação de esteiras, chapéus, abanos e baquités (cestos). As imagens a seguir são de dois momentos distintos captados durante as etapas de campo, na primeira sequencia de fotos o irmão de D. Maria dos Anjos trança baquités destinados a usos diversos, na segunda sequencia de imagens é a vez de Seu Martinho confeccionar um abano com a folha do babaçu.

Figura 3.3.4 – 9: O irmão de D. Sebastiana trança o baquité demonstrando bastante destreza; depois de pronto o baquité é utilizado para diversos fins, inclusive para ninho de galinhas.

Figura 3.3.4 – 10: Seu Martinho confeccionando um abano feito com folhas de baquité; o abano é usado principalmente para atiçar as brasas do fogão à lenha.

Sem dúvida tudo se aproveita. Era aniversário de D. Maria dos Anjos no dia em que seu irmão trançou os baquités para substituírem os antigos cestos de ninho para galinhas. Em comemoração à data foi feito um churrasco de carne de carneiro, parte da criação de seu Lino, que para a ocasião aproveitou as cascas do coco do babaçu como carvão que estavam armazenadas para serem usadas nessas ocasiões, e os talos da palma que foram descartadas na confecção dos baquités foram usados como espeto para carne.

Figura 3.3.4 – 11: As cascas do coco de babaçu usadas como carvão, e os talos frescos da palma, sobras da confecção dos baquités servindo de espetos para a carne.

3-AUD: Barbatimão

O barbatimão é tradicionalmente empregado na medicina popular. A tintura vermelha que se extrai da sua casca é rica em tanino (FERREIRA, 2004; RIZZINI e MORS, 1976), substância adstringente que tem ação cicatrizante.

Figura 3.3.4 – 12: Barbatimão.

De acordo com D. Maria dos Anjos e Seu Lino o Barbatimão é um antibiótico muito forte que combate qualquer tipo de inflamação. Ele deve ser bebido com moderação, pois é muito forte e "seca" tudo mesmo. A casca também pode ser usada na garrafada para tratar de reumatismo. Seu Martinho, que nesse dia também acompanhou parte da entrevista com Seu Lino e D. dos Anjos, afirmou que o barbatimão cura qualquer tipo de inflação e também pode ser usado para fazer limpeza íntima da mulher.

4-AUD: Jatobá

Do tronco do jatobá se obtém uma resina (jutaicica) usada na fabricação de verniz e madeira. Pode ser usada na construção civil e para acabamentos internos. O fruto é uma vagem que contém "arilo farináceo comestível" (FERREIRA, 2004, p. 1152), ainda é utilizado na construção pesada e sua casca servia aos indígenas na fabricação de "leves canoas" (RIZZINI e MORS, 1976, p. 128).

De acordo com a descrição analítica do sítio SArqPB, um jatobá fazia parte da engrenagem de uma prensa de mandioca na época em que a família Frazão vivia às margens do rio Alegre, no Porto Boqueirão. Essa árvore foi escolhida para esta finalidade, justamente porque a madeira é dura e resistente.

Figura 3.3.4 – 13: Jatobá (prensa de mandioca).

5-AUD: Mandioqueira

Da entrecasca da mandioqueira é retirada uma fibra chamada de “embira” que serve para fazer amarrações. Embira é a designação para várias espécies vegetais arbustivas da família das timeláceas (gênero *Daphnopsis*) que reúnem a capacidade de produção de fibra vegetal de boa qualidade em sua entrecasca. Também é conhecida de modo mais genérico como embira “qualquer casca ou cipó usado para amarrar” (FERREIRA, 2004, p. 729).

Além da embira ser utilizada diretamente para as amarrações após ser colhida, ela ainda pode ser curtida e usada na fabricação de cordas.

No quilombo do Boqueirão, durante a construção do galinheiro no sítio de D. Sebastiana, pudemos acompanhar a retirada da embira do pé de mandioqueira, como ilustramos a seguir:

Figura 3.3.4 – 14: (a) acompanhamos Rudi até a mata para ver o local no qual a embira havia sido apanhada; A árvore que se vê é uma mandioqueira; o tronco cerrado também é de uma mandioqueira; a parte superior do

tronco foi cortada para ser retirada a embira; (b e c) a embira é usada em todo processo de amarração na construção da estrutura.

3.4. Cruzamento de dados

A partir dos dados etnológicos e de paisagem, pudemos inferir sobre o passado deste grupo. Foi possível perceber que as técnicas construtivas vêm seguindo o mesmo padrão há muitas gerações, com o uso do mesmo tipo de matéria prima e algumas soluções arquitetônicas como a cozinha separada do quartos.

Algumas árvores podem ter sido plantadas em locais estratégicos, por questões simbólicas, como no caso da mangueira, como vimos, árvore considerada atrativa de energias negativas é eficaz nos banhos de descarrego. Outras árvores ainda podem tem adquirido um valor especifico como no caso do jatobá utilizado como prensa ou da aroeira usada na construção civil e na preparação de remédios.

Os dados observados no contexto sistêmico nos levaram a concluir que apesar da rapidez com que tem se dado os processos de mudança na comunidade, associados a uma conjunção de fatores, que levam a alteração da paisagem em função de questões econômicas (maior desmatamento, maior área de pastagem), os moradores do Boqueirão ainda vivem no que consideramos um modo de vida tradicional, pela forma como constroem suas casas, preparam seus próprios remédios, ou reproduzem suas crenças, tendo na natureza e na paisagem do entorno a matéria prima necessária.

A maioria dos moradores ainda vive em casas de pau-a-pique, mesmo alguns que já construíram casas de alvenaria mantém uma cozinha ou um galpão de pau-a-pique. Esse modo de fazer é, entre tantos outros o que remete a modos de vida tradicionais.

Figura 3.4 – 1: Cozinha da Kika soltando fumaça do fogão de lenha; e a cozinha vernacular ao lado dos dormitórios de alvenaria de Lidu e Edivirges resiste; a folha do babaçu e as várias utilidades ainda conhecidas e utilizadas.

Na alimentação, além do arroz e feijão, quando se mata um boi até a cabeça é apreciada, ao lado de pratos tradicionais como a galinhada e o arroz com pequi. A dieta tradicional também inclui animais silvestres, peixes, répteis e por eles caçados e pescados. Legumes e temperos ainda são plantados para o consumo dos moradores e até bem pouco tempo D. Sebastiana quebrava coco pra preparar o óleo de babaçu. E ainda tem o canjinjin, a bebida tradicional de Vila Bela, cuja receita é um segredo familiar.

Figura 3.4 – 2: (sentido horário a partir do canto superior esquerdo) A cabeça de boi assada no fogo de chão; a galinhada preparada; tatu, tracajá e jacarés também acabam na panela; a pescaria, a horta, a roça, o pomar e a coleta.

Os aspectos ligados a esse modo de vida tradicional também estão expressos nas crenças, na atribuição de significados simbólicos a determinadas árvores na natureza, por suas propriedades mágico-religiosas de proteção contra mal olhado, inveja e energias negativas.

O levantamento de dados no contexto arqueológico ofereceu alguns elementos para reflexões sobre o modo de vida dos antigos afrodescendentes que ocuparam esse espaço. Foi possível fazer algumas comparações entre os contextos do passado e do presente, que nos mostrou a continuidade de algumas práticas, que vão desde a técnica e a matéria prima utilizada na construção da casa, até a disposição de determinadas árvores na paisagem e seus significados.

Como vimos os descendentes da família Frazão de Almeida historicamente ocuparam as imediações do rio Alegre, desde seu ancestral mais antigo no Brasil, recuado no tempo em quatro gerações, o africano de etnia desconhecida Higino Frazão de Almeida, bisavô de Lino e Ádio.

Nessas quatro gerações o clã de afrodescendentes da família Frazão de Almeida tem ocupado, se integrado, modificado e atribuído significação para a paisagem que os rodeia. O conhecimento adquirido sobre modos de fazer, crenças, ou ainda, formas de expressão atravessaram quatro gerações se repetindo ou se perdendo, se mantendo ou se renovando.

Essas práticas culturais são elementos da identidade do grupo. Práticas culturais e identidade entendidos como elementos de um sistema de retroalimentação, no qual os modelos cognitivos simultaneamente se moldam e modelam. A expressão dessa identidade dos quilombolas remanescentes do Boqueirão, sobretudo os da família Frazão de Almeida é o que procuramos captar, por meio da observação e interpretação do modo como esses indivíduos percebem e atribuem significado a determinadas árvores.

Deste relato analítico dos sítios estudados, corresponde a primeira etapa da pesquisa. Nesse item comparamos os dados dos contextos arqueológico e sistêmico do Boqueirão, com aqueles relativos à religiosidade afro-brasileira.

No primeiro capítulo desta dissertação fizemos uma breve discussão acerca das raízes da religiosidade afro-brasileira e demos ênfase a importância do vegetal tanto na umbanda quanto no candomblé.

Agora retomamos a discussão sobre a religiosidade afro-brasileira a fim de expor algumas considerações sobre as divindades identificadas.

Na bibliografia consultada dominaram as referências sobre o candomblé de nação queto, de origem iorubana. As informações sobre o candomblé congo-angola, forma prestadas sobretudo pelos pais e mães de santo desta nação.

Na literatura sobre as nações de candomblé é comum encontrar a tabela de correspondência entre as entidades das diferentes nações, na qual tal orixá ioruba corresponderia a um inquice (*nkisi*) do congo-angola, e um vodum jêje, e ainda a um santo católico.

De acordo com Prandi (1997, p. 7) “a ‘nação’ angola, de origem banto, adotou o panteão dos orixás iorubas (embora os chame pelos nomes de seus esquecidos inquices, divindades”, porém, adotam a linguagem ritual originária das línguas banto quimbundo e quicongo”.

De fato o sincretismo existe e muitas vezes foi percebido no discurso do povo de santo, com o qual trabalhamos. Mãe Caçulinha, iniciada no candomblé queto, depois no angola, quando se refere às entidades, ora nomeia inquice, ora nomeia orixá, para quem as “energias” entre ambos são correspondentes.

Entre a nação queto e a angola-congo notamos muitas diferenças. Entre elas está a língua ritual adotada. Enquanto no queto se usa o ioruba na nação congo-angola a língua ritual é quicongo e o quimbundo

A língua quimbundo é falada entre Ambundos ou Bundos, grupo étnico de Angola, enquanto que o quicongo é a língua dos Bacongos ou Congos, hoje localizados na República do Congo, ex-Zaire, na porção setentrional de Angola (LOPES, 2004, p. 550, 552). Daí a diferenciação entre candomblé angola e congo-angola, como o de Tata Katuvanseji, de nação congo-angola, cuja língua ritual originária do quicongo.

O idioma, em nosso ponto de vista, já é um indicador de que a constituição do candomblé congo-angola não se resume simplesmente na *adoção* do panteão iorubano. É fato que sincretismos estão presentes, em todas as nações de candomblé, do mesmo modo que o movimento inverso em direção à africanização também existe e contribui para acentuar as diferenças entre as nações, já que são feitas pesquisas historiográficas e etnológicas e novos elementos são incorporados à ritualística, como pudemos observar no candomblé reafricanizado de Tata Katuvanjesi.

Os candomblés de nação congo e angola não surgiram do dia para noite, como friza Tata Katuvanjesi. Os negros bantos desde o século XVI estavam em solo brasileiro enfrentando a adversidade da escravidão, batendo tambores e entoando cantigas em língua banto, que transcorridos praticamente quinhentos anos, ainda podem ser ouvidas nos terreiros, ainda que diversa do idioma original, demonstrando a força da herança ancestral africana e da transmissão oral.

Alguns dos inquices existentes no terreiro de Tata Katuvanjesi partilham muitas características próximas a dos orixás do candomblé queto, em especial aqueles citados nessa pesquisa.

A seguir apresentamos os quadros do cruzamento entre árvores e herbáceas simbólicas e entidades, conforme consultado na bibliografia sobre o tema e nos depoimentos dos pais e mães de santo.

Quadro 3.4-1: Cruzamento de árvores e entidades das religiões afro-brasileiras.

Fonte bibliográfica e Oral	**Árvore/divindade**						
	Angico	**Cedro**	**Embaúba**	**Laranjeira**	**Lixeira**	**Mangueira**	**Tarumã**
Cabrera, 2002		Xangô					
Barros e Napoleão, 2003			Xangô (5) Ossaim				
Barros, 2011			Omulu Oxalá			(7)	
Amália			Iansã	Oxalá (2)		Exu Iansã (8) Ogum Oxóssi	
Kiangana			Ossaim Oxóssi	Iansã Oxóssi		Bambunjila Nkosi (9)	Ogum
Pai Francisco	Iansã	Ossóxi Ossaim	Iansã		Pambunijila		
Tata Katuvanjesi			Matamba (1) Vumbi	Dandalunda(3)		Matamba Nkondi Nkosi (10)	
Barcellos, 2010				Logunedé (4)		Exu Ogum (11)	
Verger, 1995				Xangô			
Mãe Caçulinha				Ogum (6)		Ogum	
Ritos Angola	Iansã						

(1) Além de pertencer a Matamba, a embaúba também pertence a Kaiango e Bamburucema, que são duas fases do *nkisi* Matamba; Vumbi é o espírito dos mortos e mantém relação com Kaiango que é a fase de Matamba que domina esses espíritos;

(2) A fruta pertence também a Nanã, Oxóssi, Iansã e Obaluaê.

(3) A fruta pertence a Mutacalambô e o caule a Njila.

(4) A folha é de Logunedé e os frutos são de Ogum, Ossain e Oxum.

(5) Pertence também as orixás femininas, chamadas Iabás, são elas: Euá, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá e Oxum.

(6) A fruta pertence a Oxóssi.

(7) Pertence também as orixás femininas, chamadas Iabás, são elas: Euá, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá e Oxum.

(8) A Iansã e Ogum pertencem as folhas da manga-espada.

(9) Pertence a Bumbunjila e Mavambo, entidades assemelhadas; a fruta é de Oxum.

(10) Nkondi Nkosi é o deus patrono da morte;

(11) Ogum (fruta manga-espada); Oxóssi (fruta manga-carlotinha); Iansã (fruta manga-carlotinha e rosa); Xangô (fruta manga-coração de boi).

Quadro 3.4-2: Cruzamento de herbáceas e divindades das religiões afro-brasileiras.

Fonte bibliográfica e Oral	Árvore/divindade				
	Comigo-ninguém-pode	**Dracena**	**Espada-de-são-jorge**	**Guiné**	**Pinhão**
Camargo, 2002	Eleguá				
Barros e Napoleão, 2003	Ifá Exu Logunedé		Ogum Oxóssi Ossaim Oiá (Iansã) Iemanjá	Orunmilá Oxóssi Ogum Exu	Ogum Oxóssi Oiá
Camargo, 1998				Ogum	Exu Oiá
Amália	Exu Ogum Oxóssi Xangô	Iansã Obaluaê	Ogum	(uso geral entre as entidades)	Exu Ogum
Kiangana	Exu Iemanjá Katende	Matamba Kaiango (Iansã Balé) Ogum Vumbi	Nkosi	Iansã Zumba (Nanã) Mutakalambô (Oxóssi)	Oxóssi Omulu Nanã Vumbi
Pai Francisco	Exu	Iansã	Ogum	Oxóssi	Exu
Tata Katuvanjesi	Exu	Matamba Vumbi Kalunga	Nkosi		Vumbi
Mãe Caçulinha		Iansã Obaluaê	Ogum	Oxóssi	

Com base nessas informações sobre a correspondência planta - entidade são apresentadas a seguir as árvores e herbáceas identificadas no quilombo do Boqueirão.

3.4.1. Árvores simbólicas (AS)

Nas religiões de matriz africana as árvores podem ser sagradas e também podem ser consagradas a uma divindade, entendendo a consagração como um processo pelo qual uma força sobrenatural é transladada a um objeto, “este ganha personalidade, adquire o poder, o axé do deus ou do espírito que nele se fixa” (CABRERA, 2004, p. 155). No caso das plantas herbáceas ou arbustivas não há essa consagração.

Quadro 3.4.1-1: Árvores simbólicas (AS) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT

	Nome popular	**Família botânica**
1-AS	**Angico**	**Leguminosa (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)**
2-AS	**Cedro**	**Meliácea (RIZZINI e MORS, 1976, p. 120-121)**
3-AS	**Embaúba**	**Morácea (FERREIRA, 2004, p. 1358, 2017)**
4-AS	**Laranjeira**	**Rutácea (FERREIRA, 2004, p. 1183, 1782)**

5-AS	**Lixeira**	**Dileniácea (MATTEUCCI, GUIMARÃES, et al., 1995, p. 18)**
6-AS	**Mangueira**	**Anacardiácea (FERREIRA, 2004, p. 127, 1266)**
7-AS	**Tarumã**	**Verbenácea (FERREIRA, 2004, p. 1920)**

De acordo com o cruzamento das tabelas acima julgamos ser possível fazer algumas inferências quanto às relações entre o simbolismo atribuído a determinadas árvores nas religiões de matriz africana, com os aspectos simbólicos percebidos nos depoimentos dos quilombolas, sejam esses significados atribuídos de forma direta (árvore-simbólica (ou propriedade "mágica" como a mangueira que é usada no banho de descarrego), seja indiretamente, como no caso do cedro que atrai raios.

1-AS: Angico

Ao angico não foi feita atribuição de significação simbólica por parte dos moradores de Vila Bela, porém algumas características fenotípicas e de propriedades dessa árvore remetem ao universo simbólico da religiosidade afro-brasileira, por isso foi incluída junto às árvores simbólicas, como dito anteriormente.

No Boqueirão nos chamou atenção uma árvore específica, o angico, que segundo vários informantes (D. Sebastiana, Kika, Ádio e Seu Lino) é ótima para ser usada como lenha, pois demora para queimar. D. Sebastiana disse ainda que a fuligem de sua queima quando utilizada no fogão de lenha, é mais fácil de tirar das panelas.

Ainda de acordo com D. Sebastiana o angico é uma árvore que "resseca as outras plantas" que estão ao seu redor, ela acredita que essa árvore deva beber muita água. Além de excelente combustível para o fogão a lenha, a casca do angico é um dos "paus" usado por D. Sebastiana na preparação do melote, remédio usado para combater a tosse.

Na comunidade acompanhamos o processo de preparação da "cabeça de vaca". Ádio preparou um buraco no chão colocou troncos de angico, após a lenha se encontrar em brasa, uma parte da lenha foi retirada, foi colocada a cabeça de vaca, o buraco foi tampado com uma chapa de ferro e as brasas retiradas foram colocadas em cima da chapa que também foi coberta com terra. A cabeça de vaca ficou pronta no outro dia de manhã.

Figura 3.4.1 – 1: sr. Augusto (irmão de D. Sebastiana) ao lado do pé de angico, em mata próxima ao sítio de d. Sebastiana. No detalhe as folhas e o pé de angico.

Figura 3.4.1 – 2: Kika reformando o fogão à lenha e no detalhe, troncos de angico queimando.

Figura 3.4.1 – 3: detalhe da casca do angico que viria a ser usado na fabricação do melote.

Figura 3.4.1 – 4: imagens do processo de fabricação do melote por D. Sebastiana. Entre outras ervas esse melote contém casca de angico, de aroeira e para-tudo.

Figura 3.4.1 – 5: o buraco no chão é preparado para receber a cabeça de vaca; logo após as brasas estarem de angico estar no ponto; a cabeça é colocada e o buraco é tampado com uma chapa metálica.

Figura 3.4.1 – 6: no outro dia a cabeça de vaca é retirada do buraco e levada para degustação.

Também observamos Kika usando a lenha do angico em seu fogão para a preparação de alimentos.

Nas imagens acima é possível notar que a madeira do angico é avermelhada. O vermelho é a cor associada aos orixás Xangô e Iansã, que compartilham o domínio do fogo.

Em seu terreiro Pai Francisco nos mostrou um pé de eucalipto que estaria relacionado a Xangô, pois solta uma resina marrom avermelhada, cor relacionada a essa entidade.

Figura 3.4.1 – 7: Eucalipto e detalhe de sua resina; árvore plantada no terreiro de Pai Francisco.

De acordo com Barros (2011, p. 88), Xangô está relacionado ao elemento fogo e sua companheira mítica ao elemento ar feminino, o vento que é complementar ao fogo de Xangô,

> Assim é que o vermelho que simboliza Xangô é, por complementaridade, de Oiá [Iansã]. Esse vermelho está também ligado a *inọ́n* (fogo [em ioruba]) e às *ewéinọ́n*, categoria que abrange a maioria das espécies vegetais pertencentes a Xangô, que podem também ser utilizadas para Oiá, esposa mítica desse Orixá (BARROS, 2011, p. 88).

De acordo com informações coletadas no sítio da comunidade de candomblé "Ritos de Angola", o angico-da-folha-miúda é uma erva de Iansã.

Em consulta ao manual de árvores brasileiras de Lorenzi (LORENZI, 2002, p. 176), por comparação, o angico usado pelos moradores do Boqueirão corresponderia ao catalogado pelo

pesquisador da espécie *Anadenanthera peregrina* (L.) Speg., cuja ocorrência engloba o estado do Mato Grosso e as áreas de cerrado.

Figura 3.4.1 – 8: Angico fotografado no Boqueirão, e ao lado imagem de angico registrado por Lorenzi, 2002: p.176 (da esquerda para a direita).

2 –AS: Cedro

Na comunidade Boqueirão D. Sebastiana , Seu Lino e D. Maria dos Anjos fizeram referencia ao cedro. Para D. Sebastiana o cedro é eficaz para combater qualquer inchaço no corpo. A pessoa que tem inchaço deve tomar banho com água onde foi fervida a casca do cedro.

Já de acordo com Lino e Maria, o cedro, assim como a aroeira são antibióticos naturais. Como visto na descrição do sítio de s. Lino (SLM), há um cedro na entrada, próximo à porteira, que é mantido por ser uma madeira nobre, porque o IBAMA proíbe seu corte.

O cedro também atrai raios, mas eles mantêm o cedro lá porque não pode mais cortar, e se cair um raio será longe da casa. Perguntamos a D. Maria se o cedro atrai raio por sua altura, porém ela disse que não é a altura da árvore que atrai o raio, o raio vem porque a árvore chama.

Esta árvore não foi recorrente nem na pesquisa bibliográfica, nem nos relatos orais da comunidade religiosa. Tata Katuvanjesi fez referência ao cedro como uma árvore sagrada usada na fabricação da cadeira do sacerdote e também de seu cajado. Amália também disse saber que a madeira é utilizada na fabricação de móveis.

Barros (2011, p. 40-41), não específica quais árvores, mas afirma que atabaques e demais objetos de culto são confeccionados com madeira de espécies consideradas sagradas, pois "servem de elo de ligação entre homens e deuses", além do que que, com a madeira de determinadas árvores são fabricados "os objetos que lembram lugares e nomes indispensáveis à continuação da crença nos ancestres, metáforas que conferem forma e sentido a esta abstração chamada identidade".

Pai Francisco nos disse que o cedro é uma árvore de Oxóssi e Ossaim, o senhor das folhas. Também pode ser usada por pessoas que estão "caídas", deprimidas, pois é uma árvore "reta" e por esse motivo poderia levantar o ânimo das pessoas.

Na bibliografia consultada o raio, que os moradores do Boqueirão se referiram ao falar do cedro, aparece associado a dois orixás do queto, Xangô e Iansã. Em um mito que narra as vestimentas e adornos usados pelos orixás quando se dirigiram a um importante evento no palácio de Olodumare "Iansã escolheu para vestir-se um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade", já "Xangô não fez por menos e cobriu-se com o trovão". Então Olodumare que pretendia fazer a divisão do mundo entre os orixás, disse que cada um já havia escolhido um elemento da natureza, assim "deu a Iansã o raio e a Xangô o trovão" (PRANDI, 2001a, p. 410-415).

Porém esse casal mítico partilha os elementos relacionados à tempestade e os raios mais fortes podem ser atribuídos a Xangô e os mais fracos a Iansã (LINARES, 2007, p. 48).

Ainda de acordo com Prandi (PRANDI, 2005, p. 110), na religião dos orixás as referencias à natureza estão representadas simbolicamente, por exemplo, nos assentamentos, que no caso de Xangô é costume ter uma pedra de raio.

Entre os pais e mães de santo entrevistados não foi feita a associação de Xangô ou Iansã ao cedro. Porém em Cabrera (2004, p. 156, 161), a autora discorrendo sobre religiosidade afro-cubana afirma que a pedra de Xangô, aquela que está em seu assentamento, deve ser lavada com folhas de "álamo, louro, *caisimón*, maravilha vermelha, *San Diego*, arruda, *bária*, *iroko*,

rompazaragüey, cedro, paraíso, *ponasí*, *itamo-real*, açafrão, *platanillo* etc", assim como também como o *apotí* é "feito habitualmente de cedro, este assento, em forma de pilão, é típico da cerimônia de um assentamento do deus do fogo, Xangô".

De acordo com Barros e Napoleão (2003, p. 13-14) houve um intercambio entre os negros iorubas que viviam no Brasil, na África e também em Cuba, assim algumas plantas passaram a ser comum nos rituais religiosos praticados nos três continentes.

A raiz desta associação do cedro pode ou não estar presente no Brasil, nas distintas casas de culto afro-brasileiro, como também pode ser apenas uma associação própria do ritual cubano. Porém, por ser uma madeira nobre essa árvore poderia estar ligada a Xangô, que gosta de coisas "sofisticadas", seguindo o raciocínio de Pai Francisco, segundo quem as cores das plantas também tem relação com a divindade que pertence.

No caso o cedro – e também a lixeira como veremos mais adiante – cuja cor no interior do caule é avermelhada. E dessa forma poderia ter alguma relação com essa divindade, como vimos na descrição do angico.

2-AS: Embaúba

Uma das árvores que surgiu no relato de D. Sebastiana foi a embaúba, cujas folhas servem para fazer um chá para tratar pessoas que tenham "problemas de nervos" e pressão alta. D. Sebastiana disse que inclusive não derrubou um exemplar que tem plantado no quintal, para o caso de alguém precisar.

Figura 3.4.1-9: Embaúba

Durante a visita que fizemos ao terreiro de pai Francisco, em Cuiabá verificamos que existiam vários espécimes de embaúba na área contigua ao terreiro, que segundo o sacerdote são consagrados ao orixá Iansã, também conhecida por Oiá. E que, as folhas da árvore podem ser usadas para preparar um banho para acalmar as pessoas tem esse orixá como "entidade de cabeça", ou seja, de acordo com as religiões afro-brasileiras, no caso de Pai Francisco, cada ser humano tem um orixá, ou um conjunto de orixás sendo um deles o "dono da cabeça" ou orixá principal. Esse entendimento pode variar dependendo do tipo de candomblé ou da visão do sacerdote.

Para Pai Francisco os filhos de Iansã podem ser pessoas nervosas, nesse caso a recomendação de D. Sebastiana indicando chá para tratamento dos nervos, confirmaria a associação dessa planta com a divindade do candomblé.

De acordo com Seu Lino, o chá com folha de embaúba é bom para curar "quebradura" (hérnia). Também com a folha é possível fazer pólvora, que deve ser torrada, socada até ficar toda moída e depois deve ser misturada com enxofre e pimenta.

Essa mistura deve ser posta pra secar e, então o pó ficará "envenenado, que é pra matar mesmo". Lino disse que a fruta da embaúba é muito bonitinha, é verde e se parece com um cacho de bananinhas.

Outra referência feita por D. Sebastiana a essa árvore é que em seu caule sempre pode se encontrar muitas formigas, cuja picada é a mais dolorida de todas. E de acordo com a bibliografia botânica, nos troncos e galhos ocos dessa árvore pioneira originária do Brasil tropical, frequentemente habitam formigas (SIMÕES, et. al, 1998, p. 97; NETO, 2009, p.197).

De posse das informações prestadas por D. Sebastiana e Pai Francisco, recorremos à análise de mitos relacionados a esta divindade. Um dos mitos narra a transformação de Iansã/Oiá num búfalo:

> Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo/ Ficou na espreita, pronto para abater a fera/ Qual foi a sua surpresa ao ver que, de repente sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda/ Era Oiá. E não se deu conta de estar sendo observada/ Ela escondeu a pele do búfalo [em um formigueiro] (PRANDI, 2001a, p. 297).

Ou ainda nessa versão difundida na Internet:

> Ogum foi um dia caçar na floresta/ ele ficou na espreita e viu um búfalo vindo em sua direção/ Ogum avaliou logo a distância que os separava/ e preparou-se para matar o animal com a sua espada/ Mas viu o búfalo parar e, de repente, baixar a cabeça e despir-se de sua pele/ desta pele saiu uma linda mulher/ era Iansã, vestida com elegância, coberta de belos panos/ um turbante luxuoso amarrado à cabeça/ e ornada de colares e braceletes/ Iansã enrolou sua pele e seus chifres/ fez uma trouxa e escondeu num formigueiro/ partiu, em seguida, um passo leve, em direção ao mercado da cidade/ sem desconfiar que Ogum tinha visto tudo.

De acordo com Prandi (2001a, p. 19), os mitos fornecem elementos para a organização da pratica religiosa no candomblé, definindo objetos rituais, cantigas, cores das roupas e colares e também os "arquétipos ou modelos de comportamento do filho-de-santo, que recordam no cotidiano as características e aventuras míticas do orixá do qual se crê descender o filho humano". Os iorubas acreditam que os seres humanos descendem dos orixás, logo, herdam suas "características, propensões e desejos, tudo como está relacionado nos mitos" (PRANDI, 2001a, p. 24)

3-AS: Laranjeira

Em um dos últimos dias da coleta de esmola pelos foliões do Divino realizada em setembro de 2009 em Vila Bela, observamos que em uma das casas os moradores jogaram folhas de laranjeira pelo chão para receber os foliões.

Figura 3.4.1 – 10: Folhas esparramadas pelo chão da casa de D. Maria das Neves em Vila Bela.

A explicação dada pela proprietária da casa e por Seu Leopoldo, como descrito no item anterior, foi de que as folhas atiradas ao chão e também nos foliões era uma tradição que no passado era comum entre os devotos.

Em pesquisa realizada atrás de informações sobre a Festa do Divino, localizamos um sítio da Internet[6], que faz referências folhas de laranjeira em uma quadra (versos) de cantoria típica do *tiração de esmola*, ou peditório, registrada no litoral catarinense, onde era costume enfeitar a casa para receber os foliões. Esses versos são de agradecimento após os foliões terem recebido a esmola para o Divino "Enfeitaste a tua casa/ com folhas de laranjeira/ decerto estavas esperando/ esta sagrada bandeira".

De acordo com D. Mancia, as laranjeiras de Vila Bela tinham a mesma função de proteção que as mangueiras (sobre as mangueiras veremos mais detalhadamente adiante). Quando plantadas na frente das casas as laranjeiras têm a propriedade de absorver a energia negativa que por ventura for enviada para os moradores da casa.

No quintal de Kika e Adio (SAK) há uma laranjeira plantada ao lado da mangueira na antiga entrada principal da casa. Uma das árvores que foram plantadas quando a família de Ádio vivia no Porto Boqueirão.

Figura 3.4.1-11: Vana ao lado da laranjeira no quintal de sua casa (SAK).

---

[6] Fonte: As quadras aqui transcritas foram coletadas pelo Prof. Doralécio Soares (autor do livro *Folclore brasileiro: Santa Catarina* (1979), de acordo com informação disponibilizada no site: <www.manezinhodailha.com.br/FestasFolguedos.htm>, página sobre a cultura, costumes e tradição da Ilha de Santa Catarina.

O local onde está plantada essa laranjeira pode sugerir uma intencionalidade de quem a plantou anos atrás.

Dona Mancia conta ainda que Vila Bela era repleta de laranjeiras, porém uma grande enchente atingiu a Vila e provocou a morte de muitos exemplares dessa árvore na década de 1970.

Já de acordo com Amália, as folhas de laranjeira são jogadas no chão do terreiro em dia de festa, pois traz energias positivas e perfuma o ambiente. Também estaria associado a divindade Oxalá, o deus da criação, em alguns casos sincretizado com Jesus Cristo (PRANDI, 1997, p. 139).

As folhas de laranjeira jogadas no chão, tanto no divino quanto nos terreiros afro-brasileiros, poderia encontrar ressonância no sincretismo entre o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras, por essa associação entre Oxalá e Jesus Cristo. Ou, talvez essa prática entre os devotos do divino seja apenas uma influência europeia, considerando-se que a laranjeira pode ser antiga conhecida dos europeus, que de acordo com Ficalho (1947).

> "Julga-se originária do Extremo Oriente, talvez da China. Não foi conhecida na Antiguidade, nem na Idade Média, e supôs-se mesmo que havia sido introduzida na Europa pelos Portugueses, depois de suas viagens. Galésio porém encontrou provas numerosas da sua frequente cultura na Espanha e Itália logo no começo do XVI século, o que denota uma introdução mais antiga" (FICALHO, 1947, p. 48).

No depoimento dos moradores do Boqueirão não houve nenhuma associação a significados simbólicos relacionados a laranjeira, todas as referências tratam das propriedades medicinais desta planta.

Dona Maria dos Anjos recomenda as folhas da laranjeira, tanto em forma de chá quanto de banho, para pessoas que estão resfriadas. O chá da casca torrada com açúcar é indicado para pessoas que estão com tosse. O chá da folha, ainda poder ser usado como calmante, ou para ser ingerido por pessoas que desejam emagrecer. E pra finalizar, dona Sebastiana diz que uma pessoa que está doente e não sabe o motivo, deve tomar chá da folha da laranjeira.

Propriedades medicinais também foram apontadas por Amália, para quem essa planta possui propriedades calmantes, e o banho feito com suas folhas é relaxante. Por ser uma erva

calmante está ligada, não apenas a Oxalá, mas também aos pretos-velhos e Cosme e Damião. Já seu fruto pertence a Nanã e Obaluaê e como todas as frutas, também a Oxóssi.

Já Kiangana e Mãe Lourdes associam essa planta a Matamba e Mutacalambo (ou Iansã e Oxóssi, como também dito por elas). Seu uso ritual está ligado ao processo de iniciação do filho de santo, que quando recolhido na camarinha – "aposento ao qual as [os] iniciadas [os] ficam recolhidas [os] durante os dias ou meses de aprendizado e realização de rituais de iniciação" (CACCIATORE, 1977, p. 76) – têm seus olhos lavados com o bagaço da laranja para lhe dar "visão espiritual". Já seu uso terapêutico é indicado para combater males do pulmão, como tosses, além de ser eficaz no combate a insônia.

De acordo com o levantamento bibliográfico e também as entrevistas realizadas, a laranjeira (caule, folha e frutos) está relacionada a muitas divindades – registramos treze, praticamente todas as divindades do panteão iorubano. Oxóssi foi mais vezes citado porque a essa divindade são oferecidas todas as frutas. Outra divindade recorrente foi Iansã, a divindade que rege os ventos, as tempestades, ciclones e furacões, nesse caso é possível fazer uma associação com as folhas da laranjeira, pois as propriedades calmantes das folhas da laranjeira, quase unanime entre os diversos entrevistados, poderia acalmar os ânimos desta divindade associada a agitação.

4-AS: Lixeira

A lixeira é uma árvore típica do cerrado, por onde se encontra dispersa. É caracterizada por suas folhas ásperas como uma lixa que servem até mesmo para lixar madeira, a casca pode ser usada para curtir o couro e a madeira pode ser usada na carpintaria, marcenaria e obras internas (FERREIRA, 2004, p. 1798).

Figura 3.4.1 – 12: Lixeira no cerrado do Boqueirão.

Todas as mulheres do Boqueirão alguma vez já usaram as folhas da lixeira para lavar as panelas manchadas pela fuligem deixada pelo fogão a lenha. Hoje o uso da palha de aço está difundido, mas sempre se pode recorrer numa emergência.

O caule raspado da lixeira deve ser misturado com água e administrado à pessoa que foi picada por cobra, de acordo com d. Sebastiana, d. Maria dos Anjos e s. Lino.

A lixeira, assim como o cedro, é uma daquelas árvores preferidas pelos raios. Dona Maria dos Anjos conta que já viu no capão uma lixeira ser totalmente destruída por um raio. E conclui dizendo que sempre que cai um raio, junto também vem uma machadinha, uma pedra de raio, que fica enterrada no local e após sete anos, outro raio volta para buscá-la.

Além da atribuição simbólica de atrair raios, uma semelhança entre o cedro e a lixeira é que o interior de seu tronco a madeira é de coloração avermelhada, cor que pode ser atribuída as divindades do candomblé, Xangô/Nzazi, Iansã/Matamba.

Seu Martinho que estava presente nesse dia disse que uma vez viu um raio cair próximo de sua casa. Ele conta que o raio bateu em duas árvores antes de cair no chão enterrando um machadinho numa profundidade de mais de vinte metros.

Não foi encontrada nenhuma referência à lixeira na literatura afro-religiosa e dos sacerdotes entrevistados, apenas Pai Francisco faz uso ritualístico dessa árvore do cerrado, inclusive tendo-a plantada em seu terreiro na Passagem da Conceição.

5-AS: Mangueira

A mangueira é uma árvore exótica que se adaptou muito bem no Brasil. É comum encontrá-la tanto em quintais de zonas rurais quanto em zonas urbanas. Em muitas cidades do nordeste é utilizada com fins ornamentais em ruas e avenidas. Em Vila Bela elas abundam nos quintais.

A mangueira é de origem asiática, o que foi comprovado pela presença de fósseis de uma espécie primitiva, M. pentandro, em Assam, na Índia, e de espécies mais primitivas filogeneticamente semelhantes, M. duperreana e M. longenifera no Laos, Camboja e Vietnã (CASTRO e KLUGE, 2003, p. 48).

Sua fácil adaptação aos climas tropicais e subtropicais das Américas, pode se explicar por sua capacidade de resistir a temperaturas extremas que podem variar de 0ºC a 48ºC, além de

também suportar longos períodos de estiagem, graças a sua capacidade de absorção de água, pois suas raízes podem chegar a 4 metros ultrapassando o lençol freático, como verificado numa mangueira com mais de 60 anos na Índia (MEDINA, 1981 *apud* CASTRO; KLUGE, 1997).

Nos sítios que estudamos na comunidade Boqueirão, as mangueiras se concentram em dois pontos nos quintais. Na frente é comum encontrar uma mangueira solitária e no fundo do quintal várias outras mangueiras estão distribuídas pelo pomar. Sempre lembrando que originalmente a entrada principal era aquela voltada para o rio Alegre, lado oposto da atual estrada.

No sítio arqueológico SArqPB a mangueira que lá ainda resiste está plantada na parte da frente do quintal, em relação ao rio Alegre.

Dona Maria dos Anjos (SLM), afirmou que as folhas da mangueira podem ser usadas em banhos de descarrego, porque "fazem bem para o corpo", são indicadas para quem está com dor no corpo e também indicadas para os banhos de limpeza de energias negativas. A mangueira é boa também para ser plantada na porta de casa, porque também serve como alimento e tem aplicação medicinal. Seu broto pode ser fervido e consumido por quem está com tosse, e suas folhas podem ser usadas para banhos de acento para quem está com inflamação.

Dona Sebastiana também ouviu dizer que as folhas da mangueira servem para fazer um banho para ser tomado naqueles casos em que a pessoa tem uma "febre muito forte que custa sarar" e não sabe o motivo. D. Sebastiana frisou que sabe, porém nunca tomou banho feito com as folhas dessa árvore.

Também D. Mancia Frazão nos disse que as folhas da mangueira podem ser utilizadas no preparo de banhos contra mal olhado. Disse também que se um pé de manga for plantado na porta de casa atrairá para ela todo o mal que por ventura seja direcionado para os moradores da casa. Nesse momento, D. Mancia disse que a mangueira tem essa propriedade de reter as energias negativas, tal qual os pés de laranjeira que no passado havia em todas as casas de Vila Bela, como vimos na descrição anteriormente feita sobre essa árvore.

De acordo com Amália, o fruto da mangueira pertence a Iansã e também a Oxóssi. Já as folhas pertencem a Ogum e Exu e podem ser usadas em banhos de descarrego e também para

forrar o chão do terreiro, pois além de ter um cheiro muito bom, essas folhas ajudam na "abertura de caminhos".

Tata Katuvanjesi também mencionou a mangueira relacionand0-a à abertura de caminhos. Segundo ele, as oferendas realizados com essa intenção podem ser colocadas ao pé de uma mangueira. O sacerdote também disse que as folhas podem ser esparramadas pelo chão em dias de cerimônia nos terreiros congo-angola para afugentar os maus espíritos, pois é uma folha de *Nkondi Nkosi*, deus patrono da morte.

Barros e Napoleão (2003, p. 298) também fazem referência as folhas de mangueira espalhadas pelo chão com o propósito de evitar a ação de "elementos mal-intencionados".

De acordo com Kiangana as folhas da mangueira também são dos exus da umbanda, por ela chamados de "exus da rua" ou "exu beberrão". Também pertencente a Nkosi e PambuNjila, entidades do candomblé congo-angola, sincretizados com Ogum e Exu, respectivamente. Kiangana disse ainda, que as folhas da mangueira podem ser usadas em banhos de descarrego, porém como é uma folha muito "forte e quente" ela prefere não usá-la nesses banhos de limpeza.

De acordo com a bibliografia consultada, as folhas da mangueira têm seu uso bastante difundido entre os praticantes de religiões afro-brasileiras. De acordo com Cacciatore (1977, p. 170), as folhas da mangueira são utilizadas nos rituais de iniciação.

Em Cuba, de acordo com Cabreira (2004, p. 162), no rito de iniciação, na "preparação da cabeça" do filho de santo, o neófito, um dos procedimentos consiste em utilizar um preparado com "ervas misturadas e úmidas, forma-se uma rodilha de consistência pastosa que se coloca no meio da cabeça e, no centro, põe o 'segredo', o axé". E que no axé considerado completo que serve a todos os santos, entre outro ingredientes se incluí "folhas de manga".

Já para Barros e Napoleão (2003, p. 298) as folhas da mangueira entram em rituais de iniciação e banhos nas casas de candomblé angola e angola. Ainda de acordo com os autores, por seu grande porte, na ausência da gameleira, a mangueira pode ser consagrada a divindade Iroko, dos ioruba.

Porém, em muitas casas de culto, também pertencentes a esse sistema jêje-nagô, ela está relacionada ao orixá Exu. Considerando que a transmissão do conhecimento nas religiões de matriz africana tradicionalmente se dá por meio da tradição oral, pode se dizer que em cada

região do país a religiosidade tem feições particulares. Tendo essas duas divindades muitos aspectos mitológicos que as aproximam.

Também na umbanda existe a figura de “exu”, porém não é o equivalente ao orixá do candomblé. Na divisão entre o entre o bem e o mal, as linhas da direita e da esquerda respectivamente, exu está à esquerda e foi sincretizado à figura do diabo do catolicismo. De acordo, com Reginaldo Prandi (1996) na literatura umbandística existe uma entidade suprema, o “Exu Maioral” ou “Exu Sombra” que é auxiliado por seus generais, dentre eles o Exu Mangueira. Uma das atribuições dos exus da umbanda é realizar os rituais de descarrego em pessoas e ambientes.

3.4.2. Herbáceas simbólicas (HS)

No projeto inicial, as herbáceas não faziam parte dos elementos da paisagem a serem analisados. Em comparação com as árvores, as herbáceas são de menor visibilidade em um sítio arqueológico, e realmente, no levantamento realizado no sítio arqueológico (SArqPB), não foi identificada nenhuma das espécies listadas neste tópico. Porém, no contexto sistêmico, além da presença dessas plantas, a maioria dos sujeitos da pesquisa fizeram referências às propriedades simbólicas de tais plantas, demonstrando sua importância no universo cognitivo do grupo estudado.

A existência de tais herbáceas no contexto arqueológico só pôde ser confirmada por meio do depoimento dos antigos moradores do Porto Boqueirão. E, somente estudos paleobotânicos poderiam oferecer dados que ratificassem essa informação. Porém, além do relato oral ser um dos métodos privilegiados de coleta de informação, considerando a escolha metodológica deste estudo, nos interessa o levantamento de elementos que nos aproxime no contexto simbólico relevante aos moradores do Boqueirão, e por este motivo, as plantas foram registradas e na análise de dados.

Essas herbáceas são apresentadas individualmente, porém como formam um conjunto, o de plantas de proteção, apresentamos algumas explicações gerais tais plantas.

As herbáceas simbólicas tratadas nesse item podem ser definidas como “plantas de proteção”, tomando por base não apenas os depoimentos dos quilombolas do Boqueirão e do povo de santo, além das informações bibliográficas, mas também pela difusão de seu uso que pode ser considerado como um conhecimento que domínio popular.

Porém, o uso de algumas dessas plantas com objetivos simbólicos de proteção encontra-se difundido na sociedade brasileira. A comigo-ninguém-pode, a guiné e a espada-de-são-jorge, relacionadas nesse item, ao lado do manjericão, da pimenta, do alecrim e da arruda, ajudam a compor o popular "vasinho das sete ervas", talvez sejam as mais populares.

Quadro 3.4.2-1: Herbáceas simbólicas (PS) – Quilombo do Boqueirão, Vila Bela da Santíssima Trindade/MT.

	Nome popular	Família botânica
1-PS	**Comigo-ninguém-pode**	***Arácea* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 95, 166)**
2-PS	**Dracena-vermelha**	***Liliácea* (FERREIRA, 2004, p. 703, 1208)**
3-PS	**Espada-de-são-jorge**	***Agavácea* (VERGER, 1995, p. 803; FERREIRA, 2004)**
4-PS	**Guiné**	***Fitolacácea* (CAMARGO, 1998, p. 112)**
5-PS	**Pinhão**	***Euforbiácea* (CAMARGO, 1999, p. 162)**

1-PS: Comigo-ninguém-pode

O cultivo da herbácea comigo-ninguém-pode é bastante difundido no Brasil, sendo possível vê-las plantadas em vasos e jardins, dentro e fora das casas. Essa dispersão pode estar relacionada às crenças em suas propriedades mágico-religiosas contra mau-olhado, a inveja, olho gordo ou qualquer tipo de energia negativa. Seu uso com essa finalidade de proteção é tão difundido que não é necessário que o usuário pertença a alguns dos seguimentos religiosos afro-brasileiros. Porém, durante nossas pesquisas de campo, em conversas informais já ouvimos a expressão pejorativa "planta de macumbeiro", dita por uma pessoa não praticante de religião afro-brasileira.

Além de suas sua propriedades simbólicas, ela também é uma planta de grande valor ornamental, pela beleza de suas folhagens, bastante variadas. Em Cuiabá-MT, em nossas incursões em busca de referências sobre as árvores típicas do cerrado vilabense encontramos um cultivador dessas plantas, chamado Adolar, que têm mais de vinte espécies diferentes de comigo-ninguém-pode em seu restaurante:

Figura 3.4.2 – 1: Adolar há anos cultiva em Cuiabá variadas espécies de comigo-ninguém-pode em seu

restaurante.

A aceitação de que essa planta teve nas casas dos brasileiros, contrasta com as suas propriedades altamente tóxicas. De acordo com Rizzini e Mors (1976, p.166), se tratam de plantas ornamentais venenosas que podem atingir até três metros de altura se plantadas diretamente no chão, no vaso tem o crescimento bem mais lento. Se o talo da planta for mascado poderá ser fatal, sobretudo para crianças, que pensam que esses talos da planta são cana-de-açúcar. Ao ser mascada a planta libera:

> miríades de finíssimas agulhas de oxalato de cálcio depositados no interior das células; estes cristais penetram na mucosa buco-faríngea, causando já por sí, grande irritação. A par disto, abrem caminho para a atuação da toxalbumina, esta muito ativa, gerando constrição da glote e asfixia mortal – se não houver socorro (RIZZINI e MORS, 1976, p. 96).

Essa planta de origem amazônica, segundo Rizzini e Mors (1976, p. 166) é usada no estado do Pará, onde é um dos ingredientes dos banhos de limpeza e também utilizada na terapêutica da população cabocla e de acordo com Correa (1984, p.420 *apud* CAMARGO, 1988, p. 97) está ligada ao mito de Jurupari que quer dizer “que fez o fecho na boca”, inclusive de acordo com o mito a própria mãe de Jurupari morreu por não ter obedecido as regras. O nome condiz com as propriedades tóxicas da planta, também chamada de cana-da-mudez, pois quando levada a boca, provoca uma irritação que se transforma em edema e impossibilita a fala. Ainda de acordo com CAMARGO (1988, p. 97) na Jamaica, onde é conhecida por cana-muda, era usada como castigo em escravos desobedientes, que eram forçados a ingerir a planta, que provocava irritação que dificultada à respiração e impedia a fala.

De acordo com BARROS, (2003, p. 335), a comigo-ninguém-pode-verde (de folha totalmente verde) é uma espécie nativa da Colômbia e Costa Rica, que possui as mesmas propriedades tóxicas da espécie com pintinhas claras. O veneno retirado de seu talo é usado na preparação da oferenda para o orixá Logunedé.

A espécie de comigo-ninguém-pode pintalgada de branco citada por Cacciatore (1997, p. 91-92), ou como demonstra a imagem disponível em Camargo (1985, p.67) da espécie *Dieffenbachiapicta* (Lodd) Schott, com pintinhas brancas, foi a mais recorrente no Boqueirão e também no relato do povo de santo. Seu uso litúrgico está associado ao orixá Exu, na composição de seu assentamento, "sendo também atribuída a Ifá" (BARROS e NAPOLEÃO, 2003, p. 336).

Figura 3.4.2 – 2: Dieffenbachia picta *(Lodd) Schott, (CAMARGO, 1985, p.67).*

Em Cuba, essa planta é dedicada a Eleguá e Ogum e seria usada para feitiços capazes de trocar a virilidade pela impotência (CABRERA, 1993, p. 494). Elégua é o "guardião dos caminhos", o correspondente ao Exu do candomblé de nação queto no Brasil.

Entre os sacerdotes entrevistados, apenas Mãe Caçulinha não faz uso da planta em seus rituais, pois segundo conta sua família de santo, com a qual aprendeu os ensinamentos do candomblé, não a usava. Já Amália, Kiangana e Mãe Lourdes, atribuem essa planta a Exu, enquanto Tata Katuvanjesi, diz pertencer a Nkosi. Tanto o orixá Exu, do queto quanto os exus da umbanda, são entidades ligados a limpeza espiritual.

Também no Boqueirão, as plantas tem essa conotação de proteção contra as energias negativas. D. Maria dos Anjos diz manter essas plantas ao redor da casa porque elas protegem contra o mau-olhado, mas que também podem ser usadas para fazer um banho de limpeza e proteção, cujos ingredientes são: comigo-ninguém-pode, arruda, guiné e sal grosso, o assa-peixe e o para-tudo (ipê-amarelo) também podem ser usados no preparo deste banho. D. Maria diz que os ingredientes devem ser colocados todos juntos que é "para descarregar mesmo".

Kika também tem a herbácea comigo-ninguém-pode plantada ao redor de sua casa, porque acredita que é bom para afastar mau-olhado.

Na Vila, como vimos, essas plantas herbáceas em geral estão plantadas em vasos e dispostas na frente das casas.

No Boqueirão a comigo-ninguém-pode, bem como outras plantas de poder, só foram identificadas nos quintais dos dois sítios definidos para descrição completa, SLM e SAK. Lembremos que os irmãos D. Sebastiana e Seu Martinho, do outro grupo familiar residente no

Boqueirão são evangélicos, e em seus sítios não havia nenhuma das plantas descritas nesse capítulo, e como bem frisou d. Sebastiana, ela não "acredita nessas bobagens". Isso também sugere que eles de alguma forma também associam essas plantas as propriedades de proteção que lhes são atribuídas pelas vizinhas D. Maria e Kika, porém da mesma forma, também se associa a algo maléfico.

2-PS: Dracena-vermelha

A dracena é uma planta exótica, também chamada de peregum pelo povo de santo. É um gênero de subarbustos ornamentais da família das liliáceas que apresentam folhagens de colorações variadas, como amarela e verde, somente verdes, vermelhas claras e escuras, que no caso, foi a variedade identificada no quintal de D. Maria dos Anjos no Boqueirão.

Já na Vila, além da espécie vermelha (*Cordilyneterminalis*) identificamos a dracena verde e amarela (*Dracena fragans)*, ao lado de espadas-de-são-jorge.

Figura 3.4.2 – 3: Dracena-vermelha no quintal de Dona Maria dos Anjos.

A dracena de D. Maria está ao lado de outras plantas de proteção próximo a parede, naquela que foi no passado, a parte da frente da casa, já que segundo D. Maria, a planta é especialmente cultivada nesse local por sua eficácia contra o mau olhado.

Dona Maria chama essa planta de pomba-gira, que na umbanda é um exu feminino, cuja cor vermelha é predominante em vestes, flores, velas e demais utensílios.

Das herbáceas investigadas a dracena é, ao lado da espada-de-são-jorge a planta que encontra maior correspondência planta/entidade entre os entrevistados.

Em nosso levantamento junto a comunidade religiosa a dracena-vermelha aparece relacionada a uma divindade que também faz uso da cor vermelha, Iansã nos candomblés matriz queto e Matamba, para os da nação congo-angola.

Entre os adeptos do candomblé queto, essa planta pertence a Iansã e também a Obaluaê. Tanto Amália, mãe de santo de um terreiro de umbanda, quanto Mãe Caçulinha, em seu candomblé congo-angola, com influências do queto, relacionam a dracena-vermelha a essas mesmas entidades. Amália diz que essa planta é usada para afugentar o espírito dos mortos.

De acordo com Tata Katuvanjesi a dracena-vermelha está relacionada a Matamba, que seria uma fase/qualidade de Bamburucema, entidade ligada ao vento e a tempestade. Também estaria ligado a Vumbi, que é o espírito dos ancestrais e a Kalunga, que recebe o espírito dos mortos.

Ainda relacionado ao candomblé congo-angola, Kiangana também atribui a dracena-vermelha a Matamba e Vumbi, e em alguns casos também a Ogum, já que se trata de uma “planta quente”. Para Kiangana e Mãe Lourdes, tudo que está relacionado a Vumbi, tem haver com Matamba, que também tem relação com os mortos, em sua fase Kaiango. Kiangana conhece a dracena como “para-raio”, daí também poderia vir a sua ligação com Matamba, que é sincretizada com Iansã a senhora das tempestades e raios, que também faz uso da cor vermelha.

Na bibliografia consultada a dracena-vermelha entre outras espécies de dracena foi uma espécie ornamental recorrente no cemitério Municipal de Ilha Solteira, de acordo com Renk *et al.* (2009).

Já na bibliografia consultada a dracena verde e amarela, é referenciada em vários momentos por Verger (1995) como uma planta usada entre os ioruba para atrair boa sorte (p. 87 e 369), também usada para agradar as feiticeiras e pedir a proteção de Exu (p. 87), para ajudar alguém a ser possuído por Xangô (p. 303), para pedir favores a Oxum (p. 315), conseguir dinheiro (p.

88) e ainda pode ser usada para tratar dores no corpo (pp.105 e 155), no tratamento de úlcera (p. 163), e também como calmante (p. 247).

Barros e Napoleão (2003, p. 311-313), afirmam que a espécie verde e amarela é originária da África sendo uma das plantas mais populares do candomblés afro-brasileiros, tendo vários usos rituais: é uma erva fixa do abô, um preparado com ervas maceradas em águas das quartinhas (recipiente ritual) do roncó (quarto de recolhimento), também é usada no preparado banhos com finalidades diversas e sacudimentos (limpeza espiritual). É uma planta de Ogum, que é usada em torno da casa, ou espaço destinado a esse orixá, e também pode servir como objeto ritual em danças, simulando a arma desse orixá. Ainda relativo a Ogum são as ferramentas feitas de ferro, que podem ser colocados no fogo até ficarem incandescentes, para em seguida serem resfriadas em água com folhas dessa planta.

Mãe Caçulinha e Amália atribuem o peregum verde a Ogum e ambas manifestaram o desejo de ter essa planta como cerca viva em seus terreiros, já que ela seria uma planta de proteção contra influências negativas. Ogum é uma entidade ligada à proteção, invocado por aqueles que se ausentam de casa.

3-PS: Espada-de-são-jorge

De acordo com Rizzini e Mors (1976, p. 107), várias espécies de *Sansevieria* existentes na África e Ásia tropicais propiciam fibras brancas, fortes e elásticas, que são empregadas na cordoaria bruta. No Brasil, plantas desse gênero são muito estimadas apenas como ornamentais.

Apesar de na literatura botânica consultada a espada-de-são-jorge aparecer *apenas* como uma planta ornamental, seu uso como uma planta de proteção é extremamente difundido por todo Brasil.

No quilombo do Boqueirão é cultivada por D. Maria dos Anjos para quem, essa é uma das melhores plantas contra o mau olhado, plantada com arruda e guiné na entrada da casa. Como vimos há muitas touceiras de espada-de-são-jorge no quintal de D. Maria, na horta e também no entorno dos quartos.

Figura 3.4.2 – 4: Espadas-de-são-jorge de Dona Maria.

A relação desta planta com a divindade Ogum é unânime entre o povo de santo, tanto que é também chamada de espada-de-ogum, que é um orixá sincretizado com o santo católico São Jorge e também São Sebastião.

Trata-se de uma planta de origem africana, mas ainda não temos claro se sua introdução no Brasil se deu por portugueses, ou se foi daquelas plantas que os próprios africanos mandavam buscar na África para suas práticas rituais. A espada-de-são-jorge tem propriedades protetoras e é usada em banhos de descarrego, também em amuletos, em defumações contra a magia-negra (CACCIATORE, 1977, p. 115) e em algumas casas de culto ela é "utilizada junto com outras espécies como cerca, em volta da casa dedicada" a Ogum (PESSOA DE BARROS, 1993).

Amália considera essa planta como uma "ferramenta vegetal" do senhor do ferro. Ela é usada como ferramenta de limpeza do corpo e da casa, sendo usada por todos os orixás, menos por Xangô, devido as disputas míticas entre os dois orixás.

A espada-de-são-jorge é muito utilizada no terreiro, na preparação de banhos diversos e na limpeza da casa e das pessoas, também podendo ser vista nas paredes dos terreiros, cruzadas e amarradas. Também é utilizada por outras entidades da umbanda, como é o caso de alguns caboclos que a utilizam para fazer limpeza de casa e pessoas. Existem muitas variedades dessa planta, uma delas possui a borda amarela e é conhecida por espada-de-iansã, que na umbanda usa a cor amarela; outra variedade é a lança-de-ogum por seu formato cilíndrico e pontiagudo.

Sobre a importância desta divindade nos trabalhos de descarrego, Amália se lembra do ponto de umbanda: “Se meu pai é Ogum vencedor demanda, ele vem de Aruanda pra salvar filhos de Umbanda”.

Tata Katuvanjesi utiliza a espada em banhos e Mãe Caçulinha diz usar somente para “bater ebó”. Já Kiangana, que também é do candomblé congo-angola que mantem fortes relações com os caboclos, espíritos de indígenas brasileiros, usa a planta para tudo, inclusive seu caboclo chamado Pena Verde usa para dar uma “coça” em seus filhos desobedientes.

4-PS: Guiné

A guiné é outra espécie bastante difundida como planta de proteção. Erva de origem nativa era usada pelos indígenas brasileiros. Um de seus nomes populares é *caá*, que vem do tupi folha. Martius (1978, p. 98 apud CAMARGO, 1998, p. 114), afirma que “amansa-senhor era no Ceará o nome pelo qual se conhecia a planta caaponga, de *caa* = folha e *pomong* = pegajoso, talvez por ser confundida com a guiné (Petiveriaalliaceae L.) o tipi, gerataca ou cangabá, na Bahia, ou por conter princípios semelhantes ao desse vegetal”.

Ainda sobre a referência da antiguidade do conhecimento dessa planta Almeida (1993, p. 73-74) que “*na época do escravidão* [grifo nosso], esta planta era usada em defumações e rituais religiosos”.

Não apenas no tempo da escravidão, mas até os dias atuais a guiné é amplamente utilizada pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. De acordo com Barros e Napoleão (2003, p. 197), a guiné, conhecida pelos escravos desde os tempos do Brasil colônia, essa erva era usada como remédio para “amansar os senhores de engenho”.

Ainda é usada no candomblé em banhos de sacudimento e em terreiros de umbanda também é usada na defumação, a fim de afastar os eguns e exus negativos. Também é usada para a lavagem de contas e da cabeça dos filhos de santo, sendo atribuída a Oxóssi e aos caboclos (BARROS e Napoleão, 2003, p. 198).

Na umbanda Amália diz ser de uso geral dos orixás, pertencendo também às crianças e pretos-velho.

No Boqueirão, D. Maria dos anjos mantém a guiné ao lado de suas outras plantas de proteção, e afirma que além de plantá-las na porta da casa para evitar a entrada de energias negativas, sua folhas podem também ser usadas na preparação do banho de descarrego.

5-PS: Pinhão

Existe pelo menos dois tipos de pinhão, o roxo e o branco.

Segundo D. Maria dos Anjos o pinhão também é bom para a pessoa tomar banho a fim de descarregar as energias negativas. Em seu quintal, depois do curral, onde antigamente era o caminho de entrada daqueles que chegavam até a comunidade pelo rio Alegre, há um grande pé de pinhão branco. Dona Maria disse que também tem plantado o pinhão-roxo, e ambos são usados com a finalidade de proteção. Quanto as propriedades medicinais, o pinhão-branco pode ser usado para tratamento de coceira na pele e também para regimes de emagrecimento.

Não podemos deixar de citar algumas constatações que fizemos durante atividades profissionais desenvolvidas no âmbito da arqueologia, junto a comunidades remanescentes de quilombos, ou ligadas a contexto religioso.

Em 2009, durante realização de diagnóstico arqueológico na Ilha do Marajó/PA, no município de Salvaterra, em visita à casa de Deusa, afrodescendente militante do movimento quilombola, notamos que toda a extensão da cerca que circundava o quintal da casa onde Deusa vive com a sua família, havia plantados diversos pés de pinhão-roxo.

Figura 3.4.2 – 5: Pinhão branco em Salvaterra/PA.

CONCLUSÃO: por uma arqueologia da diáspora africana no Brasil

No último capítulo desta dissertação, antecipamos várias considerações conclusivas enquanto apresentámos e analisávamos nossos dados de pesquisa, sobretudo quando fizemos um exercício de cruzamento entre os dados empíricos, orais e escritos entre si, e os dados arqueológicos e do contexto sistêmico do Boqueirão e dos candomblés estudados (item 3.5).

Mostramos que foi possível identificar, através de pressupostos da arqueologia, a especificidade da construção do conhecimento de africanos afrodescendentes em solo brasileiro – fundamentalmente perpassado pela resistência cultural do Negro face à escravidão, mas necessariamente referenciado em um pensamento ancestral, pensamento este realimentado pela memória do passado africano.

A identificação da origem étnica de práticas ou de elementos culturais presentes nos remanescentes de quilombo extrapola os limites da nossa pesquisa. Mas a partir de nossos estudos e outros estudos é possível supor que existe a possibilidade das culturas de origem banto ter grande influência na formação cultural do vilabelense, tendo na Festa do Congo, talvez sua mais conhecida expressão. No contexto específico do quilombo do Boqueirão, porém, não encontramos, pelo menos até o momento, elementos que permitam fazer uma ligação direta com a África, se não dados da memória familiar recente e mesmo muito distante, ancestral, da parte de alguns membros mais antigos da comunidade.

De qualquer maneira, o conhecimento correspondente àquilo em que apenas tocamos é um legado cultural que ultrapassa os limites das comunidades de cultos afro-brasileiros e que se perpetua nas crenças populares de uma parte da sociedade brasileira que pouco a pouco vem se impondo na sua condição de proprietários, pois que são eles os transmissores desse legado: os afrodescendentes quilombolas do Boqueirão, de Vila Bela da Santíssima Trindade.

Tomamos como linha orientadora o reconhecimento da atribuição de significação simbólica no contexto dos candomblés, sendo um dos objetivos desse trabalho verificar se isso podia ser transposto para o contexto dos quilombos. – A partir de nossas investigações no contexto arqueológico e sistêmico, vimos que existem árvores cujo significado simbólico tem correspondência com o modo de pensamento da comunidade, tanto dos terreiros estudados, como aponta a literatura sobre a religiosidade afro-brasileira, quanto no quilombo do Boqueirão.

A presença dos significados simbólicos atribuídos a determinadas árvores em Vila Bela – árvores estas também presentes nos espaços de culto afro-brasileiros – sugere que práticas de origem africana em Vila Bela vêm desde longa data e são relacionadas à origem cultural africana de seus habitantes. Pensamos que uma investigação acurada sobre a religiosidade do vilabelense, que deve ser tema de uma pesquisa específica de natureza antropológica ajudariam a esclarecer novos dados, e poderiam ser absorvidos em investigações arqueológicas futuras.

Diante da expectativa da continuidade de pesquisa a respeito de árvores e herbáceas na área, seria interessante fazer a identificação de espécies, já que aqui não pudemos incorporar preocupações específicas da botânica. É possível que isso, mais a coleta e análise de dados palinológicos do sítio arqueológico nos levaria a diferenças entre espécies já conhecidas e por nós elencadas, e, com isso, fosse possível precisar novas atribuições do uso de plantas por esses indivíduos, de modo a aprofundar considerações diacrônicas que aqui ficaram apenas esboçadas.

Esperamos, contudo que nossa pesquisa no Boqueirão, que apenas se inicia neste Mestrado, reforce a busca desses e de outros caminhos possíveis de interpretação de sítios afro-brasileiros, seja pela reflexão afro-diaspórica da arqueologia, seja por outros caminhos sugeridos por outras de suas ramificações como a arqueologia do presente e a arqueologia da paisagem que procuramos explorar como instrumentos metodológicos. Que isso se configure como mais uma contribuição para a inserção dos estudos afro-brasileiros na arqueologia, mas também como via para sua ampliação no campo das ciências humanas.

Esta dissertação teve como objetivo geral contribuir para o incremento dos *estudos africanos e africanistas* no campo da arqueologia, ainda que esses estudos tenham sido aqui correntemente chamamos de "estudos do Negro (ou sobre o Negro) no Brasil" pela sua especificidade cultural e historicidade própria concernente à diáspora africana no contexto da escravidão – que em certa medida independente da origem cultural africana, pois consideramos que tais estudos, predominantemente de natureza antropológica e sociológica, deveriam ser mais considerados pela arqueologia, e, sobretudo pela *arqueologia da diáspora africana*, uma das ramificações dessa disciplina em que se pautaram nossos estudos.

Finalmente, os resultados obtidos com a investigação proposta nos levaram também a reafirmar que os estudos arqueológicos que se propõem a interpretar sítios arqueológicos afro-

brasileiros devem requerer do pesquisador comprometimento com o saber tradicional das comunidades afrodescendentes, configuradas pelo território e o modo de vida de quem se apropria dele e nele habita, adequando-o e transformando-o – pois é isso que dá humanidade especial e única a ele, pois é isso que o torna humano, apesar dessa estranha e iluminadora presença do simbólico que caracteriza não apenas os espaços, mas também o sistema de crenças e de pensamento dos grupos afrodescendentes no Brasil. Daí vem a escolha do título do último capitulo em que apresentamos e analisamos os dados orais e empíricos cruzando-os com os da bibliografia especializada: tem mandinga no quilombo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA. (1996). - Sociedade Brasileira de Arqueologia. Documento do Grupo de Trabalho sobre as comunidades negras rurais. *Boletim Informativo NUER, 1*(1).

AB'SABER, A. N. (1967). Domínios morfoclimáticos e províncias fitogeográficas do Brasil. *Orientação - Depto. de Geografia USP, 3,* 45-48.

ADOLFO, S. (2010). *Nkisi Tata Dia Ngusu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola.* Londrina: Eduel - Editora da Unviersidade Estadual de Londrina.

AGOSTINI, C. (1998). Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX. *Revista de História Regional, 3(2),* 115-137.

ALLEN, S. (2000). Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga. In: A. L. de, & G. M. (eds) (Eds.), *Índios do Nordeste: Temas e Problemas 2* (pp. 245-275). Maceió: EDUFAL.

ALLEN, S. (2001). *Zumbi nunca vai morrer: history, the practice of archaeology, and race politics in Brazil.* Providence, Rhode Island: Doctor of Philosophy, Department of Anthropology Brown University.

ALLEN, S. (2006). As vozes do passado e do presente: arqueologia, política cultural e o público na Serra da Barriga. *Clio - Série Arqueológica, 20*(1), 81-101.

AMADO, J., & ANZAI, L. C. (2006). *Anais de Vila Bela 1734-1789.* Cuiabá: Carlini & Caniato, EdUFMT.

ANDRADE, M. C. (2001). *Geopolítica do Brasil.* Campinas: Papirus.

AQUINO, J. U., Gregori, C. N., Malafaia, O., Dietz, U. A., & Marcondes, J. (2006). Avaliação fitoterápica da Jatropha gossypiifolia L. na cicatrização de suturas na parede abdominal ventral de ratos. *Acta Cirúrgica Brasileira, 21 (suplemento 2).*

ASCHER, R., & FAIRBANKS, C. (1971). Excavation of a Slave Cabin. *Historical Archaeology, 5,* 3-17.

BANDEIRA, M. L. (1988). *Território Negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela.* São Paulo: Editora Brasiliense.

BARCELLOS, D. C. (2010). *Mãe Deusa: a cozinha alternativa dos orixás.* Rio de Janeiro: Pallas.

BARROS, J. F. (1993). *O segredo das folhas: sistema de Classificação de Vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil.* Rio de Janeiro: Pallas, UERJ.

BARROS, J. F. (2011). *A floresta Sagrada de Ossaim: o segredo das folhas.* Rio de Janeiro: Pallas.

BARROS, J. F., & NAPOLEÃO, E. (2003). *Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé Jêje-Nagô* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BASTIDE, R. (1950a). Medicina e magia nos candomblés. *Boletim Bibliografia*(16), 7-34.

BASTIDE, R. (abr de 1950b). O segredo das ervas. *Caderno da Bahia - Revista de Cultura e Divulgação, 1-2*(5).

BASTIDE, R. (1978). *O candomblé da Bahia.* São Paulo: Nacional.

BASTIDE, R., & FERNANDES, F. (1955). *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.* São Paulo: UNESCO/Anhembi.

BELTRÃO, M. C. M. C.; NEME, S. M. N.; ANDRADE, C. O. L C.; DORIA, F. A.;. (out de 1991). A astronomia do homem pré-histórico brasileiro. Região arqueológica de Central. *Revista Geográfica Universal*(203), 88-97.

BINFORD, L. (1962). Archaeology as Anthropology Southern Ilinois University. In: M. LEONE, *Contemporary Archaeology* (pp. 93-101). Carbondale: Southern Ilinois University.

BINFORD, L. R. (1978). *Nunamiut Ethnoarchaeology.* New York: Academic Press.

BINFORD, L. R. (1979). Organization and formation processes: looking at curated technologies. *Journal of Anthropological, 35*(3), 255-273.

BORGES, C. C. (2008). *Uma narrativa pré-histórica: o cotidiano de antigos grupos humanos no Sertão do Seridó.* UNESP-Assis.

BRASIL, M. d. (1979). *Folha SD 20. Guaporé: geologia, geomorfologia, pedologia, vegetação e uso potencial da terra.* Rio de Janeiro.

BRATHWAITE, E. K. (1971). *The development of creole society in Jamaica: 1770-1820.* Oxford: Clarendon Press.

CABRAL, L. O. (abr/out de 2007). Revisando as noções de espaço, lugar, paisagem e território, sob uma perspectiva geográfica. *Revista de Ciências Humanas*, 141-155.

CABRERA, L. (2004). *Iemanjá e Oxum: Ialorixás e Olorixás: iniciações, Ialorixás e Olorixás (tradução Carlos Eugênio M. de Moura).* São Paulo: EDUSP.

CACCIATORE, O. G. (1977). *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.

CALDEIRA, N. D. (mai de 2009). Escravidão negra em regiões de fronteira internacional: o caso da província de Mato Grosso - 1825-1870. *4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional.*

CAMARGO, M. T. (1985). *Medicina Popular: aspectos metodológicos para pesquisa, garrafada, objeto de pesquisa, componentes medicinais de origem vegetal, animal e mineral.* São Paulo: ALMED.

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

CAMARGO, M. T. (1999). *Herbanário etnobotânico: banco de dados; As plantas do catimbó em Meleagro de Luís da Câmara Cascudo.* São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1985). *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África.* São Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO, E. ([1984] 1978). *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO, E. (1936). *Candomblés da Bahia.* Rio de Janeiro: Tecnoprint.

CARNEIRO, E. (1947). *O quilombo dos Palmares, 1630-1695.* São Paulo: Brasiliense.

CARNEIRO, E. (1959). *Os cultos de origem africana no Brasil (separata).* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

CARNEIRO, E. (1991). *Religiões negras - Negros bantos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEY, J. (1999/2000/2001). Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. *Revista do Centro de Estudos Africanos USP*, 22-47.

CARNEY, J. . African traditional plant knowledge in the circum-Caribean region. *Journal of Ethnobiology, 2*(23), 167-185, Fall/Winter, 2003.

CAROSO, C., & BACELAR, J. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo,anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas , etnobotânica e comida* (2 ed.). Rio de Janeiro, Palas; Salvador, CEAO, 2006.

CAROSO, C., & BACELAR, J. (2006). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo,anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas , etnobotânica e comida.* Rio de Janeiro/Salvador: Palas/CEAO.

CASTRO, P. R., & KLUGE, R. A. (2003). *Ecofisiologia de fruteiras: abacateiro, aceroleira, maceira, pereira e videira.* ((org), Ed.) São Paulo: Agronômica Ceres.

CASTRO, Y. P. (1983). Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia, 14*.

CASTRO, Y. P. (2001). *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro.* Rio de Janeiro: Topbooks.

CHAVES, O. R. (2000). *Escravidão, fronteira e liberdade: resistência escrava em Mato Grosso, 1752-1850.* Salvador: Dissertaçã Mestrado, UFBA.

CORREA, P. M. (1984). *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das espécies cultivadas.* Rio de janeiro: Impresa Nacional.

COSTA e SILVA, A. d. (2003). *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, Ed. UFRJ.

COSTA LIMA, V. (jun de 1976). O conceito de nação nos canomblés da Bahia. *Afro-Ásia, 12,* 65-90.

CRAEMER, W., VANSINA, J., & FOX, C. (1976, October). Religious movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History, 18*.

CURTIN, P. D. (1969). *Atlantic Slave Trade: a census.* Winsconsin: University of Winsconsin Press.

DAVID, N. (jan.-abr. de 2009). Integrating ethnoarchaeology: a subtle realist perspective. Journal of Anthropological Archaeology, v. 11, p.330-359, 1992, apud SILVA, Fabíola A. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Bol. Mus. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 4 n. 1*, 27-37.

DAVID, N., & KRAMER, C. (dez de 2002). Teorizando a etnoarqueologia e a analogia. *Horizontes Antropológicos, 8*(18), 13-60.

DAVIES, C. E. (Ed.). (2008). *Encyclopedia of the African Diaspora: origins, experiences, and Culture* (Vol. 3). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

DOBRES, M.-A. (1999). Of paradigms and ways of seeing: artifact variability as if people mattered. In: E. Chilton (Ed.), *Material meanings: critical approaches to the interpretation on material culture* (pp. 7-23). Salt Lake City: The University of Utah Press.

ELBEIN, J. (1977). *Os nagô e a morte.* Rio de Janeiro: Vozes.

ELTIS, D. (1999). *The Atlantic Slave Trade, CD-ROM.* Madison: Cambridge University Press.

FERGUSON, L. (1980). Looking for the "Afro" in Colono-indian potery. *Annual Review Anthropological.*

FERGUSON, L. (1992). *Uncommon ground: archaeology and early African America - 1650-1800.* Washington: Smithsonian Institution Press.

FERGUSON, L. (1999). The cross is a magic sugn: marks on eighth-century bowls South Carolina. In T. SINGLETON, *I, too, am America: archaeological studies of African-American life.* (pp. 116-131). Virginia: The University Press of Virginia.

FERNANDES, F. (1972). *O negro no mundo dos brancos.* São Paulo: Difel.

FERREIRA, A. B. (2004). *Novo dicionário da língua portuguesa* (3a ed.). Curitiba: Positivo.

FERREIRA, R. (junho de 2010). A institucionalização dos estudos africanos nos Estados Unidos: advento, consolidação e transformações. *Revista Brasileira de História, 30*(59).

FERRI, M. G. (1969). *Plantas do Brasil: espécies do cerrado.* São Paulo: Editroa Edgard Blücher/EDUSP.

FICALHO, F. d. (1947). *Plantas úteis da África Portuguesa.* Lisboa, Portugal: Divisão de Publicações e Biblioteca - Agência Geral das Colônias.

FILGUEIRAS, T. S. (1989). Africanas no Brasil: gramíneas introduzidas da África. *Cadernos de Geociências, 5*, 57-63.

FREITAS, D. (1982). *Palmares: a guerra dos escravos* (4 ed.). Rio de Janeiro: Edições Graal.

FUNARI, P. (dez/fev de 1995/1996). A "República de Palmares" e a Arqueologia da Serra da Barriga. *Revista USP, 28*, 6-13.

FUNARI, P. P. (2002). A Arqueologia Histórica em uma perspectiva mundial. In: A. ZARANKIN, & M. X. SENATORE, *Arqueologia da sociedade moderna da América do Sul. Cultura materia,l discursos e práticas* (pp. 107-116). Buenos Aires: Ediciones del Tridente.

FUNARI, P. P. (2003). *Arqueologia.* São Paulo: Contexto.

FUNARI, P. P. (2003). Os avanços da arqueologia histórica no Brasil.

FUNARI, P. P., & CARVALHO, A. V. (2005). *Palmares, ontem e hoje.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GAETA, M. A. (1997). A cultura clerical e a folia popular. *Revista de Histórica Brasileira, 17*(34).

GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

GILROY, P. (2001). Atlântico negro. Rio de Janeiro: Editora 34.

GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2009). De la etnoarqueología a la arqueología del presente. En J. SALAZAR, I. DOMINGO, J. M. AZKÁRRAGA, & H. BONET, *Mundos tribales: una vision etnoarquelógica* (págs. 16-27). Valencia: Museo de Prehistoria.

GONZÁLEZ RUIBAL, A., AYÁN, X., FALQUINA, A., & SAHLE, Y. (2009). Arqueologia de los pueblos nilóticos: una prospección arqueológica y etnoarqueológica de la región de Gambela (Etiopia Occidental). *Informes y Trabajos, 3*, 53-62.

Grosso, U. –U. (2005/2006). *Os quilombos do Vale do Guaporé. Relatório Técnico 1a. Fase.* Projeto Guyagrofor: desenvolvimento de populações indígenas e quilombolas na região do Escudo das Guianas.

GUIMARÃES, A. S. (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil.* São Paulo: FUSP/Editora 34.

GUIMARÃES, C. M., & LANNA, A. L. (1980). Arqueologia de Quilombo em Minas Gerais. *Pesquisas, Antropologia*, 147-164.

GUIMARÃES, C. M., SANTOS, F. S., GOLÇALVES, B., & PORTO, L. (1990). O quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. *Estudos Ibero Americanos - PUCRS, 1 e 2*, 161-174.

HALE, T. (1998). *Griots and Griottes: masters of words music.* Indiana University Press: Bloomington.

HALL, S. (1994). Cultural identity and diaspora. In P. W. Chrisman (Ed.), *Colonial discourse & Postcolonial Theory: a reader.* London: Harvester Wheatsheaf.

HALL, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* (L. S. (org), Ed.) Belo Horizonte: UFMG.

HEATH, B. J., & BENNETT, A. (2000). The little spots allowed theme: the archaeological study of African American Yards. *istorical Archaeology*, 38-55.

HEYWOOD, L. (org). (2009). *Diáspora negra no Brasil.* (L. (. HEYWOOD, Ed.) São Paulo: Contexto.

HODDER, I. (. (2001). *Archaeological Theory Today.* Cambridge: Polity Press.

HODDER, I. (1986). *Reading the past: current approaches to interpretation in Archaeology* . Cambridge: Cambridge University Press.

HODDER, I. (1987). Converging traditions: the search for symbolic meanings in archaeology and geography. In J. M. WAGSTAFF, *Landscape of culture: geographical & archaeological perspective* (pp. 134-145). New York: Basil Blackwell.

HOEHNE, F. C. (1939). *Plantas e substâncias vegetais tóxicas e medicinais.* São Paulo: Graphicars.

HOFBAUER, A. (2001). Mitologia dos orixás. *Revista de Antropologia, 44*(2), 251-258.

HOWSON, J. E. (1990). Social Relations and Material Culture: A Critique of the Archaeology of Plantation Slavery. *Historical Archaeology, 24*(4), 78-91.

HUME, N. I. (1962). *Excavations at Rosewell in Gloucester Country, Virginia, 1957-1959 (Contributions from the Museum of History anf Tecnology.* Wahington D. C.: Smithson Institution.

JACOBUS, A. L. (1996). Louças e cerâmicas no sul do Brasil no século XVIII: o registro de Viamão como estudo de caso. *Revista do CEPA - UNISC, 20*(23), 7-58.

KARASCH, M. C. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850.* São Paulo: Companhia das Letras.

KLEIN, H. (jan-jul de 1989). Novas interpretações do tráfico de escravos do Atlântico. *Revista História, São Paulo*(120), 3-25.

LANDES, R. (1697). *A cidade das mulheres.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

LEITE, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnografia Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTEE, IV (2)*, 333-354.

LEONE, M. P., LAROCHE, C. J., & BABIARZ, J. (2005). The Archaeology of Black Americans in Recent Times. *Anuual Review of Archaeology, 34*, 578-598.

LIMA, T. A. (1993). Arqueologia histórica no Brasil: balanço bibliográfico (1960-1991). *Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material, 1*(Nova Série, 1), 225-262.

LIMA, T. A., C., B. M., & M. P., F. (1993). Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, sec. XIX: a Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. *Anais do Museu Paulista, História e Cultura, Nova série 1, 1*, 170-206.

LINARES, R. A. (2007). *Xangô e Inhançã.* Imbituba: Livropostal Distribuidora de Livros.

LITTLE, P. E. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*(322), 1-32.

LODY, R. (1998). *Santo também como.* Rio de Janeiro: Pallas.

LODY, R. (2008). *Brasil bom de boca: temas da antropologia da alimentação.* São Paulo: Senac.

LOPES, N. (2004). *Enciclopédia Brasileira da Diápora Africana.* São Paulo: Selo Negro.

LORENZI, H. (2002). *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas do Brasil* (2ª ed., Vol. 2). Nova Odessa, São Paulo: Instituto Plantarium.

LÜHNING, A. (2006). Ewé: as plantas brasileiras e seus parentes africanos. In: C. CORTOSO, & J. BACELAR, *Faces da tradição afro-brasileira: Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida* (pp. 303-346). Rio de Janeiro, Salvador: Palllas, CEAO.

MACGAFFEY, W. (1986). *Religion and society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire.* Chicago: The University of Chicago Press.

MAMIGONIAN, B. G. (2004). África no Brasil: mapa de uma área em expansão. *Topoi: Revista de História, Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ/7 Letras, 5*(9), 33-53.

Martin, G. (2005). *Pré-história do Nordeste do Brasil* (4a. ed.). Recife: Ed. Universitária da UFPE.

MARTINS, G. (2005). *Pré-história do Nordeste do Brasil* (4a. ed.). Recife: Ed. Universitária da UFPE.

MATTEUCCI, M. B., Guimarães, N. N., Filho, D. T., & Santos, C. (1995). Flora do Cerrado e suas formas de aproveitamento. *Anais Escola de Agronomia e Veterinária, 25 (1)*, 13-30.

MENDES, R. R. (2012). *Frutíferas [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <patymarinho@yahoo.com.br> em 23/04/2012.*

MENDONÇA, R. C., FELFILI, J. M., WALTER, B. N., SILVA JUNIOR, M. C., & SILVA, O. E. (1998). Flora vascular do cerrado. In: S. M. SANO, & S. S. ALMEIDA, *Cerrado: ambiente e flora.* . Planaltina/DF.

MENESES, U. B. (1983). A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*(115 (nova Série)), 103-117.

MENESES, U. B. (1998). Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. *Estudos Históricos, 11*(21), 89-103.

MINTZ, S. W., & PRICE, R. (2003). *O nascimento da cultura afro-americana* . Rio de Janeiro: Pallas, CEAB/UCAM.

MORAIS, J. L. (1999). A arqueologia e o fator geo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, MAE/USP*, 3-22.

MOTT, L. (jan/dez de 2008). Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. *Revista Pós Ciências Sociais, 5*(9/10), 85-104.

MOUER, L. D., Hodges, M. E., Potter, S. R., Renaud, S. L., Hume, I. N., Pogue, D. J., et al. (1999). Colonoware potter, Chesapeake pipes, and "uncritical assumptions". In T. SINGLETON (Ed.), *I, too, am America: archaeological studies of AfricanAmerican life* (pp. 311-350). Charlottesville: University Press of Virginia.

MOURA, C. (1989). *Quilombos: rsistência e escravismo.* São Paulo: Ática.

MOURA, M. d. (2005). *Construções culturais nas práticas alimentares da Festança em Vila Bela da Santíssima Trindade - Mato Grosso.* Cuiabá: Dissertação Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Mato Grosso - UFMT.

MOURÃO, F. (1974). *La contribution de l'Afrique bantoue à la formation de la société brésilienne : une tentative de rédefiniton methodologique.* São Paulo: Centro de Estudos Africanos - USP.

MUNANGA, K. (dez-fev de 1995/1996). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*(28), 28-56.

MUNANGA, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Rio de Janeiro: Vozes.

MUNANGA, K. (2009). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* Rio de Janeiro: Vozes.

NASCIMENTO, B. (2008). O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: E. L. NASCIMENTO, *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil.* (Vol. 2, pp. 71-92). São Paulo: Coleção: Sankofa – Matrizes africanas da cultura brasileira, Editora Selo Negro.

NEGRÃO, L. (1993). Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social - Revista de Sociologia/USP, 5*(1-2), 113-122.

NETO, S., GAGLIOTI, A., & GUIDO, B. (2009). Urticaceae Juss. do Parque Estadual das Fontes do Ipiranga, São Paulo, SP, Brasil. *Hoehnea, 1*(36), 193-205.

NOGUEIRA, O. (1954, 1985). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: O. (. NOGUEIRA, *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais.* São Paulo: T. A. Queiroz.

OKI, M. d. (2002). O conceito de elemento: da antiguidade à modernidade. *Quimica Nova na Escola (QNEsc) - Sociedade Brasileira de Química*(16).

ORSER, C. E. (1992). *Introdução à arqueologia histórica. Belo Horizonte.* Belo Horizonte: Oficina de Livros.

ORSER, C. E. (1998). The Archaeology of the Diáspora. *Anual Review of Anthropology, 27*, 63-82.

ORSER, C., & FUNARI, P. P. (1992). A pesquisa arqueológica incial em Palmares. *Estudos Ibero-Americanos, 18*, 53-69.

OTTO, J. (1984). *Cannon's Point Plantation, 1794-1860: living consditions and status patterns in the Old South.* Academic Press.

PARÉS, L. N. (2006). *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* Campinas: Editora da UNICAMP.

PASSOS, M. M. (2000). *A construção da paisagem no Mato Grosso - Brasil.* Maringá: Mestrado em Geografia - UEM; Presidente Prudente: PPGG-ECT-UNESP.

PINTO, A. (s/d). *Dicionário da Umbanda - Anexo Pequeno vocabulário da Língua Ioruba.* Rio de Janeiro: Eco.

POLITIS, G. G. (2002). Acerca de la etnoarqueologia en América del Sur. *Horizontes Antropológicos, 8*, 61-91.

POLITIS, G. G. (2004). Tendencias de la etnoarqueológia en América Latina. En G. G. POLITIS, & R. D. PERETTI, *Teoría Arqueológica en América sel Sur* (págs. 85-117). Olvarria: Série Teórica, n. 3, INCUA/UNICEN.

PRANDI, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole.* São Paulo: Hucitec - Ed. da Universidade de São Paulo.

PRANDI, R. (1997). *Herdeiras do Axé.* São Paulo: Hucitec.

PRANDI, R. (2001a). *Mitologia dos Orixás.* Companhia das Letras.

PRANDI, R. (2001b). O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 16*(47).

PRANDI, R. (2004). O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados, 18*(52), 223-238.

PRANDI, R. (2005). *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira.* São Paulo: Companhia das Letras.

PRICE, R. (1996). Palmares como poderia ter sido. In: J. J. REIS, & F. d. GOMES (Eds.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil* (pp. 52-59). São Paulo: Companhia das Letras.

PRICE, R. (2008). O milagre da crioulização: retrospectiva. *25*(3), 383-419.

PRINS, G. (1992). História oral. In: P. BURKE, *A escrita da história: novas perspectivas* (pp. 163-198). São Paulo: UNESP.

PROUS, A. (1992). *Arqueologia Brasileira.* Brasília: UnB.

RAFAEL, U. N. (2004). *Xangô rezado baixco: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.* Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Sociolofia e Antropologia - UFRJ.

RAMOS, A. (1937). *As culturas negras no Novo Mundo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RAPOPORT, A. (1993). Systems of Activities and Systems of Settings. In: S. Kent (Ed.), *Domestic architecture and the use of space, an interdisciplinary cross-cultural study* (pp. 9-20). Cambridge: Cambridge University Press.

REIS, J. J. (2008). *Domingos Sodré um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, J., & GOMES, F. (1996). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras.

RENFREW, C., & BAHN, P. (1993). *Arqueologia: teorías, métodos u práctica.* Madrid: Ediciones Akal.

RENK, J., CASTILHO, R., VIEIRA, & M.C. (2009). Plantas ornamentais dp cemitério de Ilha Solveira-SP. *<Disponivel em prope.unesp.br/xxi_cic/27_36849810871.pdf> Acessado em 30/01/12.*

RIBAS, Ó. (1975). *Ilundo: espíritos e ritos angolanos.* Luanda: Instituto de divulgação científica de Angola.

RIBEIRO JR, A. (2008). *Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades" secretas africanas no Recôncavo Baiano.* São Paulo: Dissertação (Mestradro) Museu de Arqueoalogia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).

RIZZINI, C. T., & MORS, W. B. (1976). *Botânica Econômica Brasileira.* São Paulo: EPR, Editora da Universidade de São Paulo.

RODRIGUES, R. N. ([1932] 2010). *Os africanos no Brasil.* Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

RODRIGUES, R. N. ([s/d] 1894). *As raças Humanas e a responsabilidade penal no Brazil.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

ROSA, C. A. (1996). *A Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá: vida urbana em Mato Grosso no século XVIII (1722-1808).* São Paulo: Tese de Doutorado USP.

SÁ JUNIOR, M. T. (2008). *Malungos do sertão: cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista.* Assis: Tese de Doutorado UNESP.

SALUM, M. H. (1996). *A Madeira e seu emprego na Arte Africana: um exercício de interpretação a partir da estatuária Bantu.* São Paulo: Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

SANTOS, J. A. (1979). *Os nagôs e a morte.* Petrópolis: Editora Vozes.

SANTOS, M. (1988). *Metamorfoses do espaço habitado, fundamentos teóricos metodológicos da geografia.* São Paulo: HUCITEC.

SCHWARCZ, L. M. (1996). Questão racial no Brasil, 1870-1930. In: L. M. SCHWARCZ, & L. V. REIS, *Negras imagens: ensaios sobre a cultura e escravidão no Brasil* (pp. 153-177). São Paulo: EDUSP.

SCHWARCZ, L. M. (2009). Nina Rodrigues: um radical do pessimismo. In: A. BOTELHO, & SCHWARCZ, *Um enigma chamado Brasil: 29 interpretes e um país* (pp. 183-230). São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARCZ, L. M., & REIS, L. V. (1996). *Negras imagens: ensaios sobre a cultura e escravidão no Brasil.* São Paulo: EDUSP/Estação Ciência.

SEPLAN, S. d. (2005). *Informativo de Mato Grosso 2005.* Mato Grosso: Disponível em: <www.seplan.mt.gov.br.arqueivos/A_f7d8a74ea3c43ffb50c8eae68f6f985dInformativo%20Socioeconomico.pdf> Acesso em 30/01/2012.

SHARER, R. J., & ASHMORE, W. (1979). *Fundamentals of archaeology.* Menlo Park, Calif: Benjamin/Cummings Pub. Co.

SILVA, F. A. (jan.-abr. de 2009). A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Bol. Mus. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 4 n. 1,* 27-37.

SILVA, V. G. (2005). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção* (2 ed.). São Paulo: Selo Negro.

SILVEIRA, R. (2006). *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.* Salvador: Edições Maianga.

SIMÕES, M. O., MENTZ, L. A., SCHENKEL, E. P., IRGANG, B. E., & STEHMANN, J. R. (1998). *Plantas da medicina popular no Rio Grande do Sul* (5a. ed.). Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.

SINGLETON, T. A. (1995). The Archaeology of Slavery in North America. *Annual Review of Anthropology, 24,* 119-140.

SINGLETON, T. A. (1999). An introduction to African-American archaeology. In T. A. SINGLETON (Ed.), *I, too, am America: archaeological studies of AfricanAmerican life* (pp. 1-20). Charlottesville: University Press of Virginia.

SINGLETON, T. A., & SOUZA, M. A. (2009). Archaeologies os the African Diaspora: Brazil, Cuba and United States. In T. MAJEWSKI, & D. GAIMSTER, *International Handbook of Historical Archaeology* (pp. 449-469). New York: Springer.

SOUSA, A. C. (jul/dez de 2005). Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. *Habitus*, 291-300.

SOUZA, M. A. (2000). *Ouro fino: Arqueolofia Histórica de um arraial de mineração no século XVIII em Góias.* (U. F. Goiás, Ed.) Goiânia: Dissertação (mestrado) .

SOUZA, M. A., & SYMANSKI, L. C. (2009). Slave Communities and pottry variability in Western Brazil: the plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology, 13*, 513-548.

Souza, M. d. (2002). Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia, no. 28*, 125-146.

SOUZA, M. d. (2002). Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia, 28*, 125-146.

SYMANSKI, L. C. (2007). O Domínio da tática: praticas religiosas de origem africana nos engenhos de Chapada dos Guimarães (MT). *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, 1*(2).

SYMANSKI, L. C. (2009). Arqueologia Histórica no Brasil: uma revisão dos últimos vinte anos. In: W. F. MORALES, & F. P. MOI, *Cenários Regionais em Arqueologia Brasileira* (pp. 279-310). São Paulo: annablume.

SYMANSKI, L. C., & SOUZA, M. A. (2006). A arqueologia histórica: relações e construção de identidades na região do Rio Manso, séculos XVIII e XIX . In: L. Fraga (Ed.). Goiânia: Editora UCG.

SYMANSKI, L. C., & SOUZA, M. A. (2006). Arqueologia Histórica: Relações sociais e construção de identidade na região do Rio Manso, séculos XVIII e XIX. In: L. FRAGA (Ed.), *História e Antropologia do Vale do Rio Manso* (pp. 241-264). Goiânia: UCG.

SYMANSKI, L. C., & ZANETTINI, P. (s/d). Encuentros culturalesy etnogénesis: el caso de las comunidades afro-brasileras del valle del río Guaporé.

THOMAS, B. W. (1995). Source Criticism and the Interpretation of African-American Sites. *Southeastern Archaeology, 14*(2), 149-157.

THOMAS, J. S. (2001). Archaeologies of Place and Landscape. In I. Hodder (Ed.), *Archaeological Theory Toda.* Policy Press.

TRIGGER, B. (2004). *História do pensamento arqueológico.* São Paulo: Odysseus Editora.

UFMT, U. (2005/2006). *Os quilombos do Vale do Guaporé. Relatório Técnico 1a. Fase.* Projeto Guyagrofor: desenvolvimento de populações indígenas e quilombolas na região do Escudo das Guianas.

UFMT, U. F. (2005/2006). *Os quilombos do Vale do Guaporé. Relatório Técnico 1ª. fase, Projeto Guyagrofor: desenvolvimento de sistemas agroflorestais sustentáveis baseado nos conhecimentos de populações indígenas e quilombolas na região.*

V., F. J. (2001). *Mato Grosso e seus municípios.* Cuiabá: Secretaria de Estado da Educação.

VAILLANT, A. (1948). Milieu cultural et classification des varietés de ris des Guyanes français et hollandaise. *Revue Internationale de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale, XXXIII*, 520-529.

VAINFAS, R., & SOUZA, M. (1998). Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo, 6*, 95-118.

VALENTINI, C., Rodrigyez-Ortíz, C., & COELHO, M. (jan/mar 2010). Siparuna guianensis Aublet (negramina): uma revisão. *Rev. Bras. Plantas Medicinais, 12*(1), 96-104.

VARELA, A. C. (jan de 2008). Arqueologia e Identidade. *Citações 03 - NIA/ERA, 1.*

VERGER, P. (1981). *Orixás.* São Paulo: Difusão.

VERGER, P. F. (1995). *Ewé o uso das plantas na sociedade iorubá.* São Paulo: Companhia das Letras.

VERGER, P. F. (1999). *Notas sobre o culto aos orixás e voduns.* São Paulo: Edusp.

VOLPATO, L. R. (1996). Quilombos em Mato Grosso: resistência negra em área de fronteira. In: J. J. REOS, & F. S. GOMES, *Liberdade por um fio* (pp. 213-239).

WHEATON, T., & GARROW, P. H. (1985). Accuturation and archaeological record in Caralonia lowcountry. In T. SINGLETON (Ed.), *The Archaeology of Slavery and plantation life* (pp. 239-259). Orlando: Academic.

ZALUAR, A. (1983). *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.* Rio de Janeiro: Zahar.

ZANETTINI, A. (2002). *Arqueologia e história: Vila Bela da Santíssima Trindade. Projeto Fronteira Ocidental - Fase 1 - Índice Iconográfico (vol I).*

ZANETTINI, A. (2004). *Arqueologia e história: Vila Bela da Santíssima Trindade. Projeto Fronteira Ocidental - Fase 2 - Igreja da Matriz.*

ZANETTINI, A. (2006). *Arqueologia e história - Vila Bela da Santíssima Trindade-MT. Projeto Fronteira Ocidental: a presença africana no Vale do Guaporé (vol. IV).* São Paulo.

ZANETTINI, A. (2006a). *Arqueologia e história - Vila Bela da Santíssima Trindade-MT. Projeto Fronteira Ocidental: a presença africana no Vale do Guaporé (vol. IV).* São Paulo.

ZANETTINI, A. (2006b). *Arqueologia e história: Vila Bela da Santíssima Trindade. Projeto Fronteira Ocidental - Fase 3 - Educação Patrimonial e Acervos.*

ZANETTINI, P. E. (2005). *Maloqueiros e seus palácios de barro: o cotidiano doméstico na casa bandeirista.* (MAE-USP, Ed.) São Paulo: Tese (Doutorado).

ANEXO I

Fichas de árvores e herbáceas

Árvores simbólicas (AS)	
	Página
Angico	p.
Cedro	p.
Embaúba	p.
Laranjeira	p.
Lixeira	p.
Mangueira	p.
Tarumã	p.
Herbáceas simbólicas (HS)	
Comigo-ninguém-pode	p.
Dracena-vermelha	p.
Espada-de-são-jorge	p.
Guiné	p.
Pinhão	p.
Árvores com Usos Diversos (AUD)	
Aroeira	p.
Babaçu	p.
Barbatimão	p.
Jatobá	p.
Mandioqueira	p.

ANGICO	
Família	*Leguminosae* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)

Nomes populares	Angico-do-morro, angico-branco, paricá-de-curtume, paricá, paricá-de-terra-firme, angico e angico-vermelho (RIZZINI e MORS, 176, p. 68).

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	**Uso medicinal**	**Outros usos**
LORENZI, 2002, p 176; (RIZZINI e MORS, 176, p. 68, 101, 114).		
O Mato Grosso é um dos estados apontados por Lody para a ocorrência do angico em "mata semidecídua e na sua transição para o cerrado (cerradão). A madeira é bastante dura e durável, podendo ser empregada na construção civil, na fabricação de móveis e também usada como lenha e carvão. "A casca é muito rica em tanino e outrora foi muito usada para curtir couro. "As flores são apícolas e a planta é tida como medicinal". (LORENZI, 2002, p.176) Na Amazônia é conhecida por paricá e os indígenas torram suas sementes e reduzem a pó, que serve como rapé estupefaciente; seu componente ativo é uma "boa dose de alcaloide bufotenina" (RIZZINI e MORS, 176, p. 101); chamado também de angico-vermelho, se assemelha a canela; madeira pardo-avermelhada, muito dura e pesada" (RIZZINI e MORS, 176, p. 114).		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
PAI FRANCISCO	Iansã	X	X
Detalhamento: Angico-da-folha-miúda			

DOCUMENTO ELETRÔNICO

Referência eletrônica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
RITOS ANGOLA	Matamba	X	---
Detalhamento: Angico-da-folha-miúda			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Uso medicinal	**Outros usos**

X	X
Todos os entrevistados foram unânimes ao se referenciar a madeira do angico como um excelente comburente; trata-se de uma madeira boa para alimentar os fogões à lenha e porque a madeira demora mais tempo para ser consumida pelo fogo. De acordo com d. Sebastiana, quase sempre se usa o angico como lenha porque deixa uma fuligem mais fácil de ser removida das panelas. Em algumas oportunidades do cotidiano, tivemos a oportunidade de observar o uso dessa madeira no fogo à lenha, mas também, numa oportunidade especial, quando Ádio assou no chão uma cabeça. De acordo com d. Sebastiana, no melote com jatobá é usado para combater a anemia.	

CEDRO	
Família	*Meliaceae* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 120-121)
Nomes populares	Cedro, cedro-do-brejo, cedro-rosa, cedro-pardo, cedro-vermelho, acaju, cedro-branco, cedro-cheiroso.

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
LORENZI, 2002 (vol 2), p. 247	---	X
Detalhamento: Os ramos novos desprendem um cheiro de alho quando quebrados. Ocorre no Brasil todo, com exceção do Cerrado, mas particularmente frequente na Mata Atlântica e na Floresta Pluvial Amazônica. "A madeira é uma das melhores do país, com ótima utilização para laminados, móveis, lambris, compensados e para tabuado em geral".		

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
RIZZINI e MORS, 1976, p. 120-121	---	X
Detalhamento: A cor da madeira varia entre bege-rosado-escuro ao pardo-avermelhado-claro (p.120). [Cores de Xangô] "Lenho de amplíssimo uso, em contraplacados, carpintaria, marcenaria, esquadrias, forros, molduras, caixilhos, construção naval, e aeronáutica, caixas de charuto, arcas, instrumentos musicais, etc"; quando destilada fornece um óleo de cheiro desagradável; são grandes árvores silvestres.		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CABRERA, 2002, p. 161	XANGÔ	X	---
Detalhamento: A pedra de Xangô, aquela que está em seu assentamento, deve ser lavada com folhas de "álamo, louro, *caisimón*, maravilha vermelha, *San Diego*, arruda, *bária*, *iroko*, *rompazaragüey*, cedro, paraíso, *ponasí*, *itamo-real*, açafrão, *platanillo* etc." (p.156) "*APOTÍ*, O PILÃO. Feito habitualmente de cedro, este assento, em forma de pilão, é típico da cerimônia de um Assentamento do deus do fogo, Xangô" (p. 161).			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MARTINS, 2005, p. 35	---	X	---
Detalhamento: "77-ebó para diversos fins. [...] Se o ebó for para ire [odu ire], os bonecos têm de ser um de *cedro*, um de *adebesú* e outro de *caguangaco*. O de *cedro* é despachado, o de *adebesú* fica junto a Ogum e o de *caguangaco* junto com Xangô. Depois de 21 dias os bonecos que ficaram em Ogum e Xangô são enterrados" (p. 35). "87 – Para reforçar Exu. Colocam-se três bonecos de *cedro* em Exu com as seguintes cargas introduzidas pelas cabeças [dos bonecos]..." (p. 39):"Em um pedaço de pano preto marcam-se os signos de: *Oxeyeku – II lê Oyekuxe* – I. Em cima da panela coloca-se um boneco de cedro com braços e pernas articulados vestido de azul" (p. 65); "216 – Ebó para livrar uma pessoa da morte. São precisos um galo, um peixe fresco, um boneco de *cedro*, um pinto, uma pedra e um *ofá"* (p. 80); "coloca-se em Xangô ou em Orunmilá uma cabeça humana entalhada em *cedro*" (p. 179).			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	---	---	X
Detalhamento: desconhece o uso ritual, apenas sabe que é usada para a fabricação de móveis.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Oxóssi Ossaim	---	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	---	---	---
Detalhamento: de acordo com o sacerdote, a madeira do cedro, bem como do jacarandá, é usada para fazer as cadeiras do quimbanda (pai-de-santo) e também os cajados.			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
LINO e d. MARIA DOS ANJOS	X	X	---
Detalhamento: ao questionarmos o porquê de ter mantido algumas árvores em sua propriedade quando fez a limpeza do terreno para construção da casa, Lino afirmou que deixou o cedro porque é uma árvore nobre, mesmo sendo uma árvore que atrai raios, assim como a peúva (ipê). Além do que, o IBAMA não permite que essa árvore seja derrubada. Perguntei se outras árvores altas atraiam raio, mas ela disse que não é pela altura, mas sim porque o raio vem porque a árvore chama, "ele gosta" da árvore.			

Referência Oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
SEBASTIANA	---	X	---
Detalhamento: serve para pessoas que estão inchadas; para qualquer tipo de inchaço, pega a casca, põe para ferver e toma banho.			

Obs. "Os orixás", série de painéis esculpidos por Carybé, em 1968, são feitos de cedro. Cada prancha apresenta os orixás, suas ferramentas e animal litúrgico. Carybé nasceu na Argentina em 1911. No ano de 1938, conhece a cidade de Salvador, onde preparou as aquarelas de sua primeira exposição individual. Em 1944, retorna a Salvador, aprende capoeira com o mestre Bimba e passa a frequentar o Candomblé de Joãozinho da Goméia, onde passaria a viver definitivamente em 1950, tendo se naturalizado brasileiro em 1957, ano em que também foi confirmado *Obá* de Xangô do terreiro *Ilê Opó Afonjá*. Faleceu em 1997 no *Afonjá* (Disponível em: Wikipedia: Caribé Consultado em 02/02/2012).Ao lado do machado duplo (*oxé*), a coroa é um dos símbolos de Xangô, o orixá dos raios e trovões, orixá do fogo. No terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o *Ilê Axé Iyá Nassó Oká* possui no centro de seu barracão, em seu pilar, uma coroa dedicada ao orixá Xangô, confeccionada em 1972, por Julieta de Oxum, originalmente esculpida em madeira (não temos a informação da madeira utilizada). A coroa foi restaurada em 2011 e 70% da madeira utilizada foi o cedro (Disponível em: www.cultura.ba.gov/2011/06/14/casa-branca-finaliza-montagem-da-cora-de-xango/ capturado em 02/02/2012).

EMBAÚBA	
Família	*Moraceae* (FERREIRA, 2004, p. 1358, 2017)
Nomes populares	Embaúba, embaúva, baúna, árvore-da-preguiça (SIMÕES, et al., 1998, p. 96), imbaúba; umbaíba (BARROS e NAPOLEÃO, 2003, p. 64)

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
SIMÕES, et al., 1998 p.96	X	---
Detalhamento: eficaz no tratamento de bronquite, asma, diotônica e diurética e uso externo para a lavagem vaginal no caso de corrimento; parte utilizada: folhas. A denominação de árvore-da-preguiça é devida ao animal preguiça, que sobe pelo tronco para comer os seus frutos. O tronco e os galhos dessa árvore são ocos e frequentemente ocupados por formigas.		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS e NAPOLEÃO, 2003, p. 64	Ossaim Xangô	X	X
Detalhamento: oferendas no pé da embaúba para Ossaim para agradá-lo quando se quer localizar e recolher ervas (vinho moscatel, aguardente, fumo de rolo picado, mel e moedas), as oferendas para Ossaim são colocadas sobre folhas de embaúba; Nos terreiros, é comum encontrar oferendas de frutos dedicados a Ossaim depositados em folhas de embaúba; Rituais e banhos de purificação dos filhos de Xangô; Asma, bronquite (frutos), hipertensão, doenças respiratórias pulmonares, cardíacas, renais e diabetes;			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, P. 70	Omulu Oxalá	---	X
Detalhamento: planta de grande poder; em um dos cânticos aparece o termo *efun* (branco), o que coloca a planta na categoria *funfun*, categoria dos orixás da criação "suas folhas, vistas de longe, entre as copas das grandes árvores da floresta, brilham ao sol com uma tonalidade prateada que se destaca entre as demais" (p. 70). Em seu livro, Barros cita Lydia Cabrera, "El monte"; de acordo com essa autora, a embaúba, ou yagruna (*ceropia peltata. Lin.)* em espanhol, é de Obatalá (Oxalá), sendo indicada como expectorante e também no tratamento da asma (p. 524)			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Iansã	---	X
Detalhamento: usada para fazer lambedor (Xarope); como é uma árvore oca por dentro, o vento derruba se ela fica muito alta.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LOURDES	Ossaim Oxóssi	---	X
Detalhamento: Úlcera; garrafada (casca); De acordo com as duas referências, esses dois orixás sempre compartilham plantas, pois há uma relação com os mitos que envolvem ambos.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Iansã	---	---
Detalhamento: a sacerdotisa disse que a espécie de embaúba, que é de Iansã, é da chamada embaúba branca.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Iansã	---	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Matamba (Kaingo, Bamburucema)	X	---
Detalhamento: Kaingo e Bamburucema tem 2 fases (qualidades) do Nkisi Matamba; para Vumbi, as folhas são usadas para forrar o alguidar; Vumbi é o espírito do morto e mantém uma íntima relação com Kaiango, que é a fase de Matamba que domina esses espíritos			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
SEBASTIANA	X	X	---
Detalhamento: hipertensão e problemas no coração; bom para quem sofre de pressão alta; para tratar do coração é preciso juntar cabelo de milho, fazer chá; para pressão, usa-se só a folha. Também pode fazer só com a raiz, já que pode ser difícil pegar a folha.d. Sebastiana afirma que no pé de embaúba habitam a tucanguira, formiga que tem a ferroada mais doída de todas*;			

*Na Amazônia brasileira, os indígenas saterés-maués têm o mito de que "desde o início dos tempos, Sahu-watô, gerado do primeiro trovão que plasmou o mundo, ensinou-lhes o ritual de deixar-se picar pelas formigas tucandeiras [tucanguira, tucandira – *Paraponera clavata*], cuja picada é doloridíssima". Trata-se de um ritual de passagem masculino: após suportar as ferroadas da formiga, o adolescente é reconhecido pelo grupo como adulto. Também tem um aspecto propiciatório ligado às atividades agrícolas e a caça.
Esse ritual indígena brasileiro nos chamou atenção pelo fato de estar associado a "Sahu-watô, gerado no primeiro trovão". Iansã, senhora das tempestades, que foi mencionada por diversos entrevistados, se relaciona a este aspecto da natureza, o trovão, os raios a tempestade, o fogo, domínios compartilhados com seu marido mítico Xangô. E de acordo com o mito, Iansã é uma mulher que se transforma em búfalo, e quando retoma a sua forma feminina guarda a sua pele de animal em um formigueiro, provavelmente, com formigas agressivas como a tucanguira para ninguém mexer.

LARANJEIRA	
Família	*Rutaceae* (FERREIRA, 2004, p. 1183, 1782)
Nomes populares	A laranjeira tem diversas variedades.

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	**Uso medicinal**	**Outros usos**
FICALHO, 1980	---	---
Detalhamento: "julga-se originária do Extremo Oriente, talvez da China. Não foi conhecida na Antiguidade, nem na Idade Média, e supôs-se mesmo que havia sido introduzida na Europa pelos portugueses, depois de suas viagens. No entanto, Galésio encontrou provas numerosas da sua frequente cultura na Espanha e Itália no começo do século XVI, o que denota uma introdução mais antiga" (p. 48).		

Referência bibliográfica	**Uso medicinal**	**Outros usos**
SIMÕES, et al., 1998	---	---
Detalhamento: "internamente, em casos de bronquite e asma, também citada como cardiotônica e diurética. Externamente, serve para lavagens vaginais em casos de corrimento" (p. 96).		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
BARCELLOS, 2010	LOGUNEDÉ (p. 18) folha OGUM (p. 20) fruto OSSAIN (p. 20) fruto OXUM (p. 21) laranja-lima	X	X
Detalhamento: "Oferenda para Logun para aumentar o círculo de amizades (p.52)". As folhas da laranjeira são dedicadas a Logunedé (p.17-18); é recomendado colocar uma laranja-lima na oferenda para Logunedé (p.52); A fruta pertence a Ogum (p. 20), porém não há indicação de oferenda para Ogum que leve a fruta laranja. Já para Ossaim, ao			

qual se oferece a fruta, também não há indicação de oferendas que leve a fruta. Para Oxum é especificado laranja-lima, tal qual aparece na oferenda para Logunedé (p. 52). Esses dois orixás compartilham muitos símbolos e consequentemente folhas, pois, de acordo com os mitos, Logunedé é filho de Oxum com Oxóssi (ver Mitologia dos Orixás).

Referência bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
BARROS, 2003, p. 399	Xangô Orixás Iabás*: Euá Iansã Iemanjá Nanã Obá Oxum	X	---
Detalhamento: Origem: Ásia, arquipélago Malaio. Foi introduzida no Brasil por volta de 1540. O fruto é oferecido às Iabás (*Euá, Iansã, Iemanjá, Nanã, Obá e Oxum ref. CACCIATORE, 1977, p.138); nas festas de 8 de dezembro ou 2 de fevereiro. Também é encontrado sob as fogueiras oferecidas ao orixá Xangô (as variedades de laranja pêra, bahia e seleta).			

Referência bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
BARROS, 2011, p. 58, 114	---	---	---
Detalhamento: pertence ao elemento terra.			

Referência bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
VERGER, 1995	Xangô (p.303)	X	X
Detalhamento: são de três gêneros as laranjeiras que aparecem na obra: a lima-da-pérsia (Citrus Aurantifolia): páginas 133, 147, 165, 189, 193, 201, 209, 227, 261, 279; espécie identificada apenas por laranjeira (Citrus sp.): página 303; e outra laranjeira de gênero distinto: (Citrus Aurantium), páginas: 369, 437 (essa laranja também é conhecida como laranja-amarga, laranja-azeda e laranja-da-terra. As laranjas, suas folhas, frutos e raízes entram nas seguintes formulas: 1 – (p.133) Receita para tratar gonorreia (suco da fruta) 2 – (p.147) Receita para tratar coceira na vagina (a lima cortada) 3 – (p.165) Receita para acabar com a tosse (suco da fruta) 4 – (p.189) Receita para tratar dor de estômago (?) 5 – (p.193) Receita para tratar obesidade (folha) 6 – (p.201) Receita para tratar criancinha com vermes e diarreia forte (suco da fruta) 7 – (p. 209) Receita para tratar filaríase (fruto) 8 – (p.227) Receita para tratar torcicolo (folha) 9 – (p.261) Receita para tratar reumatismo (folha) 10 – (p.279) Receita para ajudar a mulher a engravidar (folha) 11 – (p.303) Trabalho para ajudar alguém a ser possuído por Xangô (folha)			

12 – (p.369) Trabalho para ter relações sexuais com uma mulher (folha) 13 = (p.437) Proteção contra cupim (suco da fruta)

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Oxalá (folhas) Nanã (fruta) Oxóssi (fruta) Iansã (fruta) Obaluaê (fruta)	X	X
Detalhamento: também é de preto-velho e das crianças (Cosme e Damião); é uma erva calmante; Usada para forrar o chão, é muito cheirosa; Limpeza dos olhos.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LOURDES	Iansã Oxóssi	X	X
Detalhamento: quando o iniciado está recolhido na camarinha os olhos dele são lavados com o bagaço da laranja para lhe dar "visão espiritual"; tosse, insônia, males do pulmão; lavagem dos olhos.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Ogum (folha) Oxóssi (fruta)	---	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Oxalá	X	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Njila (caule) Dandalunda (folha) Mutacalabô (fruta)	---	---
Detalhamento:			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MANCIA	X	---	---
Detalhamento: de acordo com Mancia, as laranjeiras de Vila Bela tinham a mesma função de proteção que as mangueiras. Plantadas na frente das casas, teriam a capacidade de sugar a energia negativa que, porventura, fosse enviada para os moradores da casa; uma grande enchente que teve em Vila Bela foi responsável pela morte de muitas laranjeiras.			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
SEBASTIANA	---	X	X
Têm vários tipos, a lima (chá maravilhoso), que é calmante e também sua folha é usada para emagrecer; também é usada quando se está doente e não sabe qual o motivo, então, se faz o chá com folha de laranja. Para dor de cabeça, toma-se junto com o comprimido. Também pode torrar a casca da laranja com açúcar quando está com tosse. Também a casca seca da laranja serve de combustível para acender o fogo, parece gasolina; o chá da casca seca também é gostoso, é bom para tosse também. Calmante, combate a tosse e suas folhas também são usadas para emagrecer; combustível para acender o fogo à lenha. [nesse momento o depoimento de d. Sebastiana remete a um universo simbólico que ela nega, pois frisou que sabe que se usa, mas nunca usou; ao dizer "febre muito forte que custa sarar", remete a alguns depoimentos que falam que o mau olhado provoca sintomas de dor no corpo, cansaço e febre, sem uma explicação. Sem a pessoa saber por que tem tais sintomas].			

LIXEIRA

Família	*Dilleneaceae* (MATTEUCCI, GUIMARÃES, *et al.*, 1995, p. 18)
Nomes populares	Sambaíba-de-minas-gerais, caimbé, cajueiro-bravo, cajueiro-bravo-do-campo, cambarba, craibeira, lixeira, marajoara, penteeira, sambaíba-do-rio-são-francisco, sobro (FERREIRA, 2004, p. 1798)

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
FERREIRA, 2004, p. 1798)		
Presente por todo o Cerrado é caracterizada por suas folhas ásperas como uma lixa que servem até mesmo para lixar madeira; a casca pode ser usada para curtir o couro, a madeira pode ser usada na carpintaria, marcenaria e obras internas (FERREIRA, 2004, p. 1798),		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal

PAI FRANCISCO	Exu	X	---
Detalhamento:			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
KIKA	---	---	X
Detalhamento: Kika disse que, se a situação financeira "apertar", ainda usa a folha para lavar panelas;			

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
MANCIA	X	---	---
Detalhamento: Mancia diz que o raio gosta de muitas árvores para deixar seu machadinho (a preferida é o tarumã), mas também a lixeira;			

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
MARIA DOS ANJOS	X	X	X
Detalhamento: a casca da lixeira pode ser raspada e utilizada para combater o veneno da cobra no organismo; também atrai raios, de acordo com d. Maria dos Anjos, o raio bate e o machadinho fica enterrado e, depois de 7 anos, o relâmpago volta para pegá-lo, sempre que cai um raio cai um machadinho que não pode ser guardado dentro de casa porque o raio vem buscá-lo. S. Martinho, presente na ocasião disse que já viu muitas árvores da lixeira queimadas no cerrado porque foram atingidas pelo raio, a lixeira é rosada por dentro do tronco.			

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
SEBASTIANA	---	X	X
Detalhamento: d. Sebastiana também usa no caso de picada de cobra; d. Sebastiana disse que usou muito a folha da lixeira na época em que não tinha "Bombril" (palha de aço).			

MANGUEIRA	
Família	*Anacardiaceae* (FERREIRA, 2004, p. 127, 1266)
Nomes populares	

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
CASTRO e KLUNGE, 2003, p.48	---	---
Detalhamento: a origem asiática da mangueira foi provada pela presença de fósseis de uma espécie primitiva, M. pentandro, em Assam, e das espécies mais primitivas filogeneticamente semelhantes, M. duperreana e M. longenifera no Laos, Camboja e Vietnã (CASTRO e KLUGE, 2003, p. 48). Adapta-se muito bem aos climas tropicais e subtropicais e resiste a temperaturas extremas que podem variar de 0ºC a 48ºC, também podendo suportar longos períodos de estiagem, graças a sua capacidade de absorção de água, pois as suas raízes podem chegar a 4 metros ultrapassando o lençol freático.		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARCELLOS, 2010	Exu (folha) p. 17 Ogum (folha) p.17 e 30 Ogum (fruta manga-espada) p.20 Oxóssi (fruta manga-carlotinha) p.20 Iansã (fruta manga-carlotinha e rosa) p.20 Xangô (fruta manga-coração de boi) p.20		
Detalhamento:			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS e NAPOLEÃO, 2003, P.298		X	X
Detalhamento: espalha-se folhas nos salões dos candomblés porque as folhas da mangueira evitam “demandas provocadas por elemento mal intencionado”. São usadas em sacudimento que acompanham ebós para melhorar a sorte. Na nação quetu, a fruta é interdito de Ogum. Subsitui a gameleira no culto de Iroco naqueles terreiros que não a tem; as frutas são das iabas. No candomblé Angola e umbandas, as folhas são usadas nos banhos purificatórios, lavagem de contas e cabela (p.289). Combate bronquite asmática, estomatite, gengivite e contusões. Já a casca da árvore é usada para combater leucorinéia e diarréia. O fruto é indicado para tratar pessoa com problema renais.			

Quando arrancados, as folhas e os frutos liberam um líquido que, em algumas pessoas, provoca urticária, que podem ser combatidas com a infusão das próprias folhas.

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, p. 141			
Detalhamento: compartimento terra.			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CACCIATORE, 1977, p. 170	---	X	---
Detalhamento: as folhas entram na iniciação do filho de santo.			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CABRERA, 2002, p. 162	---	X	---
Detalhamento: sobre o rito de iniciação na santeria cubana, Cabrera revela informações sobre as obrigações que são feitas para o filho de santo: "...com as ervas misturadas e úmidas, forma-se uma rodilha de consistência pastosa que se coloca no meio da cabeça e , no centro, põe o 'segredo', o axé (...) [em nota de rodapé] "O axé completo de santo (de todos) compreende também (...) folhas de manga, farinha de milho ligada com inhame". (p. 162)			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MARTINS, 2005, 172	---	---	X
Detalhamento: "520 – Medicina para leucemia. A pessoa deve tomar, todos os dias pela manhã, chá de folhas de *manga* e folhas de *jurubeba*. Depois do meio dia, tomar suco de laranja batido com a gema de um ovo" (p. 172)			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Exu Ogum (folha manga espada) Iansã (folha manga espada) Oxóssi.		
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LOURDES	Exu (Mavambo, Bambunijla); Nkosi; Oxum (fruta)		
Detalhamento: de acordo com Kiangana, as folhas da mangueira também são dos exus da umbanda que ela chama de "exu da rua" ou "exu beberrão". É uma folha forte muito quente usada para descarrego; ela não gosta de usar essa folha em banhos.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Ogum (sobretudo a manga espada)		
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Exu	X	X
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Matamba (manga rosa); Nkondi Nkosi (manga espada);		
Detalhamento: Nkondi Nkosi é o deus patrono da morte; as folhas da mangueira espalhadas pelo chão afugentam os maus espíritos e também possibilita a abertura de caminhos; as oferendas para abrir caminhos podem ser colocadas no pé da mangueira.			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MANCIA	X	---	---
Detalhamento: d. Mancia afirma que a mangueira quando é plantada na frente das casas tem uma função importante que é atrair para ela as energias negativas que, porventura, sejam direcionadas para os moradores da casa.			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MARIA DOS ANJOS	X	---	---
Detalhamento: de acordo com dona Maria dos Anjos, as folhas da mangueira podem ser usadas para banhos de limpeza para tirar o mal olhado, banhos de descarrego. Logo é boa pra se ter em casa. Ela também fornece da sombra e fruta.			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
SEBASTIANA	X	---	---
Detalhamento: d. Sebastiana disse saber que se usa para tomar banho para quando está com “febre muito forte que custa sarar”, porém nunca tomou banho com folhas de mangueira. [nesse momento o depoimento de d. Sebastiana remete a um universo simbólico que ela nega, pois frisou que sabe que se usa, mas nunca usou; ao dizer “febre muito forte que custa sarar”, remete a alguns depoimentos que falam que o mau olhado provoca sintomas de dor no corpo, cansaço e febre, sem uma explicação. Sem a pessoa saber por que tem tais sintomas; tal como observamos para a laranjeira].			

TARUMÃ (CINCO-FOLHAS)	
Família	*Verbenaceae* (FERREIRA, 2004, p. 1920)
Nomes populares	tarumã, tarumeiro, tarumã do alagado, tarumã-guaçu e jaramantaia (LOREZI, 2009, p. 354) azeitona do mato, azeitona brava, azeitona da terra, sombra de touro, tarumã tuira, tarumã pardo, tarumã vermelho, tarumã do norte, gratauba. (p. 190) (CAMARGO, 1999) terumã (Mãe Lourdes) cinco-folhas (www.tatazaze.com.br/ervas.htm)

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
LORENZI, 2009, p. 354	X	X
Região amazônica, Brasil Central, Mato Grosso do Sul, em matas ciliares e frequente nas várzeas do pantanal matogrossense. Madeira empregada apenas localmente como mourões para lugares brejosos, esteios, estacas, dormentes e celulose. Frutos e folhas são medicinais (p. 354).		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
CAMARGO, 1998, p. 44	---	X
Tarumã Vitex tarumã – citada pela autora como uma das plantas nativas do Brasil que, a partir do contato entre africanos e indígenas, passou a ser incorporada em rituais religiosos. Segundo a autora, esta planta foi citada no trabalho Meleagro de Câmara Cascudo sobre o Catimbó no Rio Grande do Norte.		

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
CAMARGO, 1999, p. 163	X	X
O Tarumã Vitex taruma, família verbenaceae é originário do Brasil. No catimbó é utilizado em banhos como anti-reumático (p.163). Aparece também na relação de plantas exclusivamente indígenas citadas em Meleagro: Tarumã, Vitex taruma, Verbenaceae (p.164) No item 4.2 Plantas indígenas citadas em Meleagro numa abordagem etnobotânica: "O uso do Tarumã como anti-reumático tal como foi indicado no Catimbó, segundo o Meleagro (91), foi encontrado na literatura pesquisada em Pereira (1929:695), que se refere ao fruto que produz óleo medicinal contra dores reumáticas, acrescentando que o cozimento das raízes é anti-sifilítico e a entrecasca e folhas são purgativas." (p.190).		

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MARTINS, 2005	---	X	---
Detalhamento: Nome científico: Vitex spp; Família: Verbanáceas; nome ioruba: Óri; nome brasileiro: tarumã (p. 232); "547 – Patuá de segurança. Passa-se um morcego seco no peito e nas costas da pessoa. Coloca-se o morcego em um saquinho com *bejerecum*, *obi*, *orobô*, folhas de *tarumã*, pó de madeira de *cuaba*, *comigo-ninguém- pode* e 21 formigas grandes" (p. 181); "563 – Sabão de defesa. A pessoa tem que preparar um sabão branco ao qual acrescenta folhas de *tarumã*, pó de crânio de galinha-d'angola, pó de *bejerecum* e *obi* ralado, para tomar banho sempre que sentir necessidade" (p. 186).			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA			
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA e MÃE-LOURDES	Ogum	---	X
Detalhamento: Mãe Lourdes chama de Terumã, diz que tem uma frutinha preta que parece olho de boi; é usado para tratar de doenças em animais, boi, cachorro, feridas, lepra de animal; é uma árvore de Ogum;			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Ogum	---	---
Detalhamento: é uma das árvores preferida pelos raios.			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

DOCUMENTO ELETRÔNICO

Referência eletrônica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA ZAZE	---	X	---
Detalhamento: Tarumã é a mesma erva popularmente conhecida por cinco-folhas; é usada em obrigações de ori (cabeça) e banhos (www.tatazaze.com.br);			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MANCIA	X		
Detalhamento: Em meu primeiro trabalho de campo, antes mesmo de conhecer o quilombo do Boqueirão, fiquei hospedada na casa de Mario Friedlander na Vila, onde recebi a colaboração, entre outros, de Biguá, apelido pelo qual é conhecido o Rogério, que agilizou minha ida para o Boqueirão. Ao saber que eu queria ir até o quilombo para fazer uma pesquisa sobre árvores, Biguá disse: "você tem que pesquisar o TARUMÃ, porque o quilombola gosta muito dessa árvore; onde tem um quilombola tem um pé de TARUMÃ". Essa árvore foi identificada no SArqPB e também no SAK, além de outras em locais diversos.			

COMIGO-NINGUÉM-PODE	
Família	Araceae (RIZZINI e MORS, 1976, p. 95, 166)
Nomes populares	Bananeira-d'água (CE), cana-de-imbé, cana-marona, cana-marrom, cana-de-mudez (CAMARGO, 1985 p. 67-68; 1998m p. 96) aningapara (FERREIRA, 2004; 505).

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
RIZZINI e MORS, 1976, p. 95, 166	---	X
Detalhamento: os autores dão destaque para essa planta em dois momentos, quanto tratam de "plantas ornamentais" (p. 166) e "plantas ornamentais venenosas". Uma vez mascado o talo dessa planta, a reação pode ser fatal, sobretudo, para crianças, que mascam pensando ser cana de açúcar. Ao ser mascada, a planta libera "miríades de finíssimas agulhas de oxalato de cálcio depositados no interior das células. Estes cristais penetram na mucosa buco-faríngea, causando grande irritação. A partir disso, abrem caminho para a atuação da toxalbumina, substância muito ativa, gerando constrição da glote e asfixia mortal – se não houver socorro" (p. 96). Essas plantas podem alcançar até 3 metros de altura, mas, quando plantadas em vaso, crescem lentamente (p. 166).		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS; NAPOLEÃO 2003, p. 335-336	Ifá Exu Logunedé (a verde)	X	X
Detalhamento: De acordo com o autor, trata-se de uma planta nativa do Brasil, da Índia e da África, mas de acordo com alguns autores essa planta tem origem na Colômbia e Costa Rica [o autor não cita os autores]; É usada no "assentamento" de Exu; pertence também a Ifá; "No culto umbandista, o comigo-ninguém-pode é misturado a outras ervas em banhos para combater feitiços e a planta em vasos disfarçada como ornamental, para proteger pessoas e ambientes". No passado foi usada na medicina popular em gargarejos para combater a angina; a planta é ligada ao elemento fogo/feminino (p.336) O autor cita outra variação dessa planta, a comigo-ninguém-pode-verde, que pertence ao elemento água/feminino; nativa da Colômbia e Costa Rica, nasce na beira de lagos e rios, também é tóxica e provoca as mesmas reações que a espécie acima descrita, se levada à boca; "A planta entra no ritual de iniciação de Logun-Edé. Sua folha é colocada dentro do assentamento, e o veneno extraído do talo serve para preparar os axés (comidas) oferecidas a este orixá, que não podem ser consumidos pelos filhos-de-santo". (p. 335);			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, p. 124			
Detalhamento: o autor cataloga duas espécies, tal qual publicada em seu livro anterior (BARROS, 2003, p. 335-336), a comigo-ninguém-pode e a comigo-ninguém-pode-verde; a primeira recebe o nome ioruba de WOBOMÚ (me matando) FUNFUN (branco); o que sugere que é a espécie "pintalgada de branco", citada por Cacciatore (1997, p. 91-92); Esta espécie é a *Dieffenbachia picta* (Lodd) Schott, mesma espécie que é citada por Camargo (1985, p.67), cuja imagem mostra a espécie com pintinhas brancas.			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CACCIATORE, 1997, p. 91-92	X	(USO SIMBÓLICO)	X
Detalhamento: "planta ornamental, verde pintalgada de branco, usada para proteger as pessoas e ambientes" (p. 91-92).			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CAMARGO, 1985, p.67-68	---	(USO SIMBÓLICO)	X
Detalhamento: planta cáustica e venenosa, que, se ingerida, provoca lesões no aparelho digestivo, o simples contato com a língua causa dores e inchaço impedindo a pessoa de falar; De acordo com Hoehne (1939, p. 234) o decocto das folhas é usado em hidropsia (retenção de líquidos); na medicina popular o decocto das folhas é usado como abortivo. Nos cultos afro-brasileiros, a planta é utilizada para proteger os ambientes (citando Cacciatore, 1997).			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CAMARGO, 1998, p. 96-97		X (USO SIMBÓLICO)	
Detalhamento: levada à boca provoca um edema que impede a fala; é uma planta com "poderes mágicos", usada como planta ornamental, serve para proteger os ambientes de "ações maléficas"; Sobre seu uso nas religiões afro-brasileiras, a autora cita o seu uso no estado do Pará, onde é um dos ingredientes dos banhos de limpeza. Também é usada contra aborrecimento e mau-olhado. A autora cita Cascudo (1979 [1980], p. 420), o qual afirma que a planta está ligada ao mito de Jurupari, aqueles que a vêem são castigados com a planta e sobre a origem do nome: "fez o fecho da boca" [tupi?]. Na Jamaica era usada como castigo em escravos e no Haiti faz parte do "pó-de-zumbi", usado na "criação de um zumbi", citando Davis, 1985, p.154); A autora ainda cita Cabrera (1975, p. 70, 522), que afirma que a planta é dedicada a Eleguá, "guardião dos caminhos e tem personalidade maquiavélica".			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MARTINS, 2005	---	X	X
Detalhamento: "547 – Patuá de segurança. Passa-se um morcego seco no peito e nas costas da pessoa. Coloca-se o morcego em um saquinho com *bejerecum, obi, orobô,* folhas de *tarumã*, pó de madeira de *cuaba, comigo-ninguém- pode* e 21 formigas grandes" (p. 181); "561 – Trabalho para derrotas os arajés [nocivo, ignorante]. (...) Sobre o papel coloca-se pó de madeira de *cuaba, pau-de-resposta, comigo-ninguém-pode* (...) (p. 185).			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PINTO, s/d, p.155	---	X	---
Detalhamento: "Excelente destruidor nocivo de miasmas psíquicos. Protege pessoas e ambientes destruindo a força dos obsessores e perseguições espirituais ou de inimigos ocultos" (p. 155)			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Exu Ogum Oxóssi Xangô	X	---
Detalhamento: a planta é usada em banhos de limpeza para proteger contra o mal olhado e a inveja. É considerada por Amália uma planta bastante poderosa e que deve ser usada com atenção, já que é venenosa e deve ser colocada em poucas quantidades nos banhos, com os quais não se pode lavar a cabeça.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LOURDES	Exu Iemanjá (*); Katendê (**)	X	---
Detalhamento: (*) é de Iemanjá a qualidade que é pintadinha de branco; (**) sobre Catendê Kiangana falou uma frase ao ser questionada sobre as qualidades tóxicas dessa planta "Katendê é a cura, é a vida e é o veneno"; as folhas da planta são usadas em defumações de descarrego, ou sacudimentos. Sobre o descarrego Kiangana esclarece que tem vários tipos.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	---	---	---
Detalhamento: não usa; seu pai-de-santo não usava essa planta.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Exu	X	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Nkosi	X	---
Detalhamento: Limpeza			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
KIKA	X	---	---
Detalhamento: Kika preserva no entorno de sua casa as plantas comigo-ninguém-pode porque acredita em sua eficácia para afastar o olho gordo.			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MANCIA	X	---	---
Detalhamento:			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MARIA DOS ANJOS	X	---	---
Detalhamento: d. Maria conserva a comigo-ninguém-pode, além de outras plantas ao redor de sua casa, porque acredita que elas são plantas eficazes na proteção.			

DRACENA-VERMELHA	
Família	*Liliaceae* (FERREIRA, 2004, p. 703, 1208)
Nomes populares	Coqueiro-de-vênus, dracena draco (FERREIRA, 2004, p. 703), peregum, pomba-gira (a vermelha), para-raios (avermelha) (relato oral);

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
FERREIRA, 2004, p. 703	---	---
Detalhamento: interessante notar que a palavra dracena vem do latim "dragão fêmea". Gênero de subarbustos ornamentais da família das liliáceas, de folhas variegadas, flores alvas, amarelo-pálidas, alvo-esverdeadas ou purpúreas, exteriormente, e alvas interiormente, dispostas em panículas terminais e cujos frutos são bagas carnosas, pequenas e alaranjadas. Qualquer espécie desse gênero.		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2003, p. 311- 313	---	---	---
Detalhamento: Originária da África a Dracena Frahnas (coqueiro-de-vênus) "é, provavelmente, a planta mais popular nos candomblés afro-brasileiros. Sua utilização é variada, entra no àgbo (pois é uma das folhas fixas), banhos para diversos fins, sacudimentos e diversos rituais" [àgbo, também conhecido abô é uma mistura de ervas sagradas amplamente utilizada nos ritos afro-brasileiros]; trata-se de uma planta de Ogum; está presente nos rituais de iniciação sendo a primeira erva do abô; "é utilizada em cercas-vivas que circundam a casa de Ogum, ou ao seu pé são colocados os objetos rituais deste orixá", também são utilizados nas danças de orixás representando armas; usada "na sacralização dos objetos rituais de Ogum, Ossaim, Oxóssi ou Omulu; as representações feitas em ferro são também colocadas no fogo para que fiquem incandescentes e, em seguida, retiradas e resfriadas com água sobre folhas de peregum"; (p. 312); A outra espécie é a que seria a dracena-verde-e-amarela (contém listras amarelas nos contornos das folhas), pertence a Oxumaré (ritual de iniciação e banhos purificatórios), Logunedé e Ossaim (pode ser colocada no cesto que contém oferendas a este orixá). Ambas são do elemento terra/masculino e têm propriedades medicinais, sendo indicadas para o combate ao reumatismo, usadas maceradas, "sob forma de banho ou em compressa".			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, p. 125			
Detalhamento: as mesmas espécies tratadas por esse autor em BARROS, 2003, p. 311-313.			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
VERGER, 1995,	Exu Iá Mi Oxorongá		
Detalhamento: Páginas: 39, 50, 87-88, 105, 155, 163, 247, 303, 315, 369, 381, 443.			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Iansã Obaluaê	X	---
Detalhamento: A dracena-vermelha é considerada por Amália uma planta de Iansã e Obaluaê, sendo utilizada para afastar eguns (espíritos dos mortos). Amália diz que existe também o peregum verde e amarelo, que é uma planta de Oxóssi e o peregum verde que é de Ogum, sendo esse excelente para ser plantado como cerca viva no entorno das casas; como é de Ogum, protege a casa contra todas as influências negativas. Ela diz ter vontade de ter plantas peregum verde em toda a volta do terreiro, porém alerta que o peregum, principalmente as espécies verde e verde e amarelo, não pode crescer mais do que o teto das casas, pois, caso isso ocorra, pode trazer doenças.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LOURDES	Matamba (Kaiango: Iansã Balé) Ogum (*) Vumbi (**)	---	---
Detalhamento: essa planta também é chamada pára-raios; (*) em algumas vezes essa planta também pode ser dedicada a Ogum, por ser uma erva quente, depende da intuição; (**) tudo que é ligado a Iansã/Matamba é também ligado a Vumbi.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Iansã Obaluaê	---	---
Detalhamento: a mais clara é de Iansã e a qualidade mais escura é de Obaluaê Das cinco plantas relacionadas nesse levantamento, a dracena é a única planta que Mãe Caçulinha usa em seus rituais, pois ela disse que segue os preceitos de sua família-de-santo, que nunca usaram essas ervas. Ela disse que o peregum verde é de Ogum e é bom quando usado como cerca viva no entorno da casa para proteção.			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Iansã	X	---
Detalhamento:			

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Matamba Vumbi (o escuro) Kalunga (*)		
Detalhamento: (*) Kalunga recebe os corpos e manda para Kamorosi			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MARIA DOS ANJOS	X	---	---
Detalhamento: possui a dracena vermelha no entorno de sua casa, pois acredita ser esta uma planta de proteção contra mau-olhado, chama-a de pomba-gira.			
ESPADA-DE-SÃO-JORGE			
Família	*Agavaceae* (VERGER, 1995, p. 803; FERREIRA, 2004)		
Nomes populares	Lança-de-ogun (CACCIATORE, 1977, p. 159), espada-de-são-jorge, espada-de-ogum, língua-de-sogra, rabo-de-lagarto (BARROS, 2003, p. 168), bastão de ogum, zebrina (PINTO, s/d, 29).		

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência Bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
RIZZINI e MORS, 1976, p. 107	---	X
Detalhamento: "Bowstring hemp – várias [espécies] de *Sansevieria* (Liliáceas), vigentes na África e Ásia tropicais propiciam fibras brancas, fortes e elásticas, cujo emprego é na cordoaria bruta. No Brasil, plantas desse gênero são muito estimadas **apenas** [grifo nosso] como ornamentais.		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referências	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, NAPOLEÃO 2003, p. 168	Ogum Oxóssi Ossaim Oiá (Iansã) Iemanja	X	---
Detalhamento: cultivada em todo Brasil, possui uso litúrgico e ornamental; "embora atribuída a Ogum, a espada-de-são-jorge pode ser usada ainda para Oxóssi, Ossaim, Oiá, e Iemanjá, na sacralização dos objetos rituais. É empregada nos rituais afro-brasileiros em sacudimentos. Também plantada em vasos na entrada das casas ou afixada nas portas, disfarçada como ornamental, serve para proteger os ambientes dos terreiros e 'gongas'. Na umbanda e nos candomblés de Angola, suas folhas entram nos rituais de 'lavagem de cabeça e guias', sendo também utilizada em 'banhos de descarrego'". (p. 168). [Na página seguinte o autor trata da espada-de-santa-bárbara, porém trata-se de outra espécie (Tradescantia spathacea Sw. Commelinaceae) citada nos depoimentos orais como sendo uma planta de Iansã; uma sansevieria de borda amarela]			

Referência Bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, p. 162	---	---	---
Detalhamento: compartimento terra.			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PINTO, s/d	---	X	---
Detalhamento: "a confirmação do protetor tem lugar depois da lavagem da cabeça (...) O Babalorixá ou chefe do terreiro coloca na cabeça do médium uma coroa feita com espadas-de-são-jorge, guiné e ramos de arruda" (p. 49, 57, 114); "Espada-de-ogum – é o nome da planta fibrosa e de excelentes propriedades mágico-protetoras. É muito empregada na confecção de amuletos, defumações, banhos de descarga, sendo ainda de grande utilidade para proteção contra qualquer trabalho de corrente maléfica" (p. 77); Gungun – objetos usados em trabalhos de Umbanda e Quimbanda. São eles: Espada-de-são-jorge, pedras de raio, estrela do mar, figas, flechas e muitos outros" (p. 93); Espada-de-são-jorge – afugenta os maus espíritos, protege contra a magia negra, absorve fluídos nocivos e cargas negativas de pessoas e ambientes aos quais protege com grande eficácia; espada-de-santa-bárbara – idênticas propriedades da espada-de-são-jorge" (p. 155); zebrina – planta muito cultivada e conhecida com o nome de espada-de-são-jorge e espada-de-ogum" (p. 210).			

Referência Bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
VERGER, 1995, p. 319	---	X	---
Detalhamento: "trabalho para obter favores de Xangô".			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Ogum	---	X
Detalhamento: Amália considera essa planta como uma "ferramenta vegetal" do senhor do ferro, Ogum; ela é usada como ferramenta de limpeza do corpo e da casa; é usada por todos os orixás, menos por Xangô, devido as disputas míticas entre os dois orixás. A espada-de-são-jorge é muito utilizada no terreiro, na preparação de banhos diversos e a limpeza da casa e das pessoas, também é usada para proteção e pode ser vista nas paredes dos terreiros., cruzadas e amarradas. Também é utilizada por outras entidades da umbanda, como é o caso de alguns caboclos que a utilizam para fazer limpeza de casa e pessoas. Existem muitas variedades dessa planta, uma delas possui a borda amarela e é conhecida por espada-de-iansã, que na umbanda usa a cor amarela; outra variedade é a lança-de-ogum, em virtude de seu formato cilíndrico e pontiagudo.			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LURDES	Nkosi	X	---
Detalhamento: também é do caboclo; se usa para tudo; o Caboclo Pena Verde de Kiangana usa até pra dar "coça".			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Ogum	X	---
Detalhamento: só usa a espada para bater ebó;			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO			
Detalhamento:			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	Nkosi	X	---
Detalhamento: usa para banho entre outros;			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

DOCUMENTO ELETRÔNICO

Referência eletrônica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
Ritos de Angola (homepage institucional), 2005			
Detalhamento:			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MANCIA			
Detalhamento:			

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MARIA DOS ANJOS	X	---	---
Detalhamento: tem a espada-de-são-jorge no entorno de sua casa, pois acredita ser uma planta de proteção contra o mau-olhado.			

GUINÉ	
Família	*Phytolaccaceae* (CAMARGO, 1998, p. 112)
Nomes populares	Amansa-senhor, erva-pipi, tipi, tipu, tipuana (FERREIRA, 2004, p.1016), gambá (ALMEIDA, 1993, p. 73), erva-de-alho, tipi-verdadeiro (BARROS, 2003, p. 197); raiz-da-guiné, erva-da-guiné (VERGER, 1995, p. 41), caá (AM), cagambá, cangambá (BA), embiaiendo, embirembo (BA), emboaembo (BA), emburembo (BA), enraiembo (BA), gerataca, gorana-timbó, gorarema, gorazema, iratacaca, macura, ocoembro, paraacaca, raiz-de-gambá (BA, SP), raiz-de-pipi, raiz-do-congo (BA) (CAMARGO, 1985, p. 84).

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
ALMEIDA, 1993, p. 73-74	X	X
Detalhamento: "**Na época da escravidão** [grifo nosso], esta planta era usada em defumações e rituais religiosos" (p. 73); Indicada para dor reumática, da coluna, dor muscular e de cabeça, fortalece a gengiva e a garganta, indicada em casos de inchaço, inflamações na boca e falta de memória Usada em homens e animais; combate doenças venéreas, é um antisséptico, combate a "artrite, dor, cancro, inflamações do ventre", é diurético e coagulante, usada em casos de picada de cobra e mordida de morcego (raiva), combate gripe, histeria, paralisia e febre, é repelente de insetos e é usado como abortivo (p. 74).		

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
FERREIRA, 2004, p. 1016	X	---
Detalhamento: "planta fitolacácea (*Petiveria tetranda*), tida como medicinal" (p. 73);		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referências	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, NAPOLEÃO, 2003, p. 197, 198	Orumilá Oxóssi Ogum Exu	X	X
Detalhamento: conhecida dos escravos desde o Brasil Colônia, é usada como remédio para "amansar os senhores de engenho"; usado no candomblé em banhos e sacudimentos de pessoas e casas, na umbanda entra na defumação feita para afastar os eguns e exus negativos, também usada para lavar as contas e a cabeça dos filhos de santo, sendo atribuída a Oxóssi e aos caboclos. Na África é de Ifá (Orumilá); Na medicina popular é usada contra dores de cabeça e enxaquecas, nervosismo e falta de memória; no entanto, "acredita-se que, em demasia, pode afetar os olhos, inclusive provocando cegueira, pois é considerada tóxica, principalmente as raízes. A tintura obtida dessa planta tem uso externo, em fricções, no combate à paralisia em geral e reumatismo. A raiz é usada contra dor de dente". (p. 198).			

Referência Bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal

BARROS, 2011, p. 152	---	---	---
Detalhamento: compartimento terra.			

Referência Bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
CAMARGO, 1995, p.83-85	---	X	X
Detalhamento: a autora aponta a origem da planta como sendo o continente africano e a América Tropical; diurético, diaforético, antiespasmódico, anti-reumático, emenagogo, abortivo (o decocto), usado para dor de dente. Provoca, em doses fracionadas, insônia, excitação, a "embecilidade" e até a morte. Usada para afastar maus espíritos, mau-olhado e quebranto; defumação.			

Referência Bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
CAMARGO, 1998, p. 112-114	Ogum	X	
Detalhamento: é uma planta perene; nesse livro, a autora afirma que a guiné é proveniente do Brasil e foi introduzida na África na metade do século XIX pelo negro retornado; um dos nomes populares da guiné (Phytolaccaceae) é Caá, que vem do tupi folha. MARTIUS, 1978, p. 98 apud CAMARGO, 1998, p. 114: "amansa-senhor era no Ceará o nome pelo qual se conhecia a planta caaponga, de caa = folha e pomong = pegajoso, talvez por ser confundida com a guiné (Petiveria alliaceae L.) o tipi, gerataca ou cangabá, na Bahia, ou por conter princípios semelhantes ao desse vegetal". [no caso a caaponga corresponde a beldroega, outra planta de uso ritualístico]. Planta de ogum, citando BARROS, 1983, p. 115; na umbanda é usada em defumações; Contra quebranto e mau-olhado;			

Referência Bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
CAMARGO, 1999, p. 15, 90	---	---	---
Detalhamento: a raiz é grossa, de gosto acre e odor de alho.			

Referência bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
PINTO, s/d	---	X	---
Detalhamento: "a confirmação do protetor tem lugar depois da lavagem da cabeça (...) O Babalorixá ou chefe do terreiro coloca na cabeça do médium uma coroa feita com espadas-de-são-jorge, guiné e ramos de arruda" (p. 49, 57, 114);			

Referência Bibliográfica	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
VERGER, 1995, p. 40-41		X	X
Detalhamento: foi levada do Brasil para a África, utilizadas em trabalhos para obter compaixão das feiticeiras, em trabalho para ter boa sorte e também numa receita para tratar a dor nos olhos (p. 41)			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

ORAL

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	X	X	X
Detalhamento: é de uso geral entre os orixás, também está ligada aos pretos-velhos e crianças da umbanda.			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MÃE CAÇULINHA	Oxóssi	---	---
Detalhamento:			

‘

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
KIANGANA E MÃE LURDES	Iansã Zumba (Nanã) Oxóssi		
Detalhamento: Defumação, descarrego, sacudimento, kusaka e assentamento.			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PAI FRANCISCO	Oxóssi	X	---
Detalhamento:			

Referência Oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
TATA KATUVANJESI	---	---	---
Detalhamento:			

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

DOCUMENTO ELETRÔNICO

Referência eletrônica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
Ritos de Angola (homepage institucional), 2005			
Detalhamento:			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	Atribuição simbólica	Uso medicinal	Outros usos
MARIA DOS ANJOS	X	---	---
Detalhamento: d. Maria tem a guiné plantada junto com as suas outras plantas de proteção. Para ela, a guiné é muito eficaz e deve ser plantada na entrada da casa, bem como ser usada nos banhos de limpeza.			

PINHÃO	
Família	*Euphorbiaceae* (CAMARGO, 1999, p. 162)
Nomes populares	[adotamos as duas espécies, o roxo e o branco, pois ambos apareceram com o mesmo significado no quilombo do BoqueirãoMonduiguassu (PINTO, s/d, p. 128), pinhão-paraguai, purgueira, pinhão-de-purga, mandubiguaçu (FERREIRA, 2004, p. 1562), mandobi-guaçum maduri, peão, peão-branco (AM), pião, pião-branco, pinhão-manso (CE), pinhão paraguaio, pinhão roxo (CAMARGO, 1998, p. 147), batata-de-teiú, jalapão (BARROS, 2003, p. 114).

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
FERREIRA, 2004, p. 1294	---	---
"mandubiguaçu: arbusto euforbiáceo (Jatropha curcas), **que é cultivado em jardins em virtude das inflorescências rubras e folhagem ornamental** [grifo nosso], e cujas sementes dão 40% a 60% de um óleo que contém uma proteína tóxica, responsável por um violento efeito purgativo. (p. 1294).		

CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA

BIBLIOGRÁFICA

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CAMARGO, 1998, p.147	Exu Oyá	X	X
Detalhamento: no Brasil do século XVI, o pinhão era usado em substituição a avelã europeia em práticas de feitiçaria. Em forma de pó também era utilizado pelos negros em práticas mágicas; os índios também utilizavam a planta para matar uma pessoa durante o sono, sendo uma planta mítica indígena. Chá de pinhão é indicado para "sangue agitado" e alergia; o pinhão tem nove sementes que as rezadeiras e benzedeiras da Amazônia usam como purgante. Foi relacionado entre as plantas rituais na casa das minas no Maranhão, onde também se costuma plantar na porta das casas; é planta dos rituais afro-brasileiros também em Recife; de acordo com Barros (1983) é do compartimento ar e está ligado a Oyá, classificação jeje-nagô; "numa casa de candomblé de tradição queto verificou-se a presença da *Jathropha curcas* L. na preparação de banhos de descarrego onde são empregadas as folhas. Os frutos são usados na confecção do *iatm* de Exu, a fim de ser colocado em seu assentamento, com a finalidade de torná-lo mais forte e atuante. Outros pós são também preparados com esses frutos com finalidades mágicas. É planta pertencente a Exu e denomina-se botuje pupa em ioruba", é usado no catimbó e se diz que uma surra com o galho do pinhão tira as forças do catimbozeiro (em Cuba também se acredita nessa função do galho do pinhão), e também o "catimbozeiro recomenda plantar na porta da casa para espantar feitiço"; em Cuba pertence a Elegua e Xangô [se pensarmos nas correspondências, Elegua é o Exu e Xangô, marido de Oya/Iansã, partilha com ele muitas plantas, entre outros elementos]; os pós eram muito utilizados pelos europeus para fazer bruxarias, porém indígenas e negros os manejavam muito bem, mas é fato que a cultura européia influenciou as práticas afro-brasileiras; muitos autores dizem que se trata da mesma planta, porém a autora concorda que se trata de espécies diferentes (p. 148-151)			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
CAMARGO, 1999	---	X	X
Detalhamento: Pinhão é usado no Catimbó como emético (provoca vômito) e purgativo (p. 162);			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, NAPOLEÃO, 2003, p. 114	Ogum Oxóssi Oyá	X	X
Detalhamento: aqui o autor faz referência ao pinhão-roxo; "fogo feminino" [discordando da citação de CAMARGO, 1998 p. 149, que afirma que essa planta pertence ao compartimento ar]; Dedicado a Iansã, patrona do Eguns, os galhos das plantas são utilizados em sacudimentos (banhos de descarrego) também para pessoas de Ogum e Oxóssi, nos terreiros jeje-nagô; na casa-das-minas (MA), as filhas servem para banhos para adquirir sorte e prosperidade; na umbanda no Rio é usado em banhos de descarrego e por rezadeiras para benzer; o suco cura feridas pois é" hemostático não cáustico, é indolor e coagula o sangue, estancando as hemorragias externas" (p. 114).			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
BARROS, 2011, p. 36, 98, 99, 137	---	---	---
Detalhamento: o pinhão-branco é uma planta americana que foi introduzida na África durante o período colonial (p. 36); compartimento ar [retomando a classificação de 1983] (p. 137)			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
MARTINS, 2005	---	X	---
Detalhamento: "233 – Para desfazer feitiço. Para livrar-se de feitiços que lhe fizeram, a pessoa tem que ser limpa com uma franga preta que deve ser solta com vida dentro do mato. Depois toma-se banho de omieró de pinhão-roxo (p. 84).; "240 – Para a mulher que está com a praga de Abikú [natimortos, ou crianças que morrem nos primeiros meses de vida]. Para que a mulher se livre de gerar um filho Abikú, tem que fazer um ebó com um galo dentro da mata. Sua cabeça e sua barriga são lavadas com as folhas ritualísticas de Abikú, que são: *cascaveleira, vassourinha, amendoeira,* folhas de *ija, mamona-roxa, pinhão-roxo e dobradinha do campo.* (...) Tem que oferecer também um favo de mel para Xangô (p. 86); "434 – Para limpeza de casa. A pessoa tem que limpar a casa durante três dias seguidos com omieró de pinhão-roxo, sálvia, alfavaca e gengibre. Depois é preciso oferecer a Exu um inhame regado com azeite-de-dendê" (p. 148);			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
PINTO, s/d	---	X	---
Detalhamento: "Monduiguassu – é o nome do Pinhão branco, que tem as propriedades especiais de desfazer o poder maléfico dos trabalhos de quimbandeiros" (p. 128),			

Referência bibliográfica	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
VERGER, 198, p. 131, 271, 287, 459	---	X	X
Detalhamento: receitas para menstruação descer; para tratar obesidade; proteção contra ganância;			

<u>CLASSIFICAÇÃO RELIGIOSA</u>

ORAL

Referência oral	Entidade	Uso litúrgico	Uso medicinal
AMÁLIA	Exu	X	---

	Ogum		
Detalhamento: é uma planta usada contra mau-olhado; deve ser plantada na frente da casa. Também usada em banhos de limpeza.			

Referência Oral	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
KIANGANA E MÃE LOURDES	Oxóssi Omulu Nanã Vumbi	---	Coceira; ferida; sarna.
Detalhamento:			

Referência Oral	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
PAI FRANCISCO	Exu		
Detalhamento:			

Referência Oral	**Entidade**	**Uso litúrgico**	**Uso medicinal**
TATA KATUVANJESI	Vumbi		---
Detalhamento:			

USOS E SIMBOLISMO – QUILOMBO DO BOQUEIRÃO/VILA BELA

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
MANCIA	X	|---	---
Detalhamento: é uma planta de proteção contra energias negativas que deve ser plantada na porta das casas.			

Referência oral	**Atribuição simbólica**	**Uso medicinal**	**Outros usos**
MARIA DOS ANJOS	X	X	---
Detalhamento: tanto o pinhão branco quanto o roxo são plantas de proteção e servem para banho de descarrego; o pinhão-branco serve para combater coceira e também para emagrecer.			

AROEIRA	
Família	*Anacardiaceae* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)
Nomes populares	Aroeira-do-sertão (RIZZINI e MORS, 1976, p. 115), abaraíba, aguaraiobá-guaçu, aroeira-do-amazonas, aroeira-folha-de-salso, corneíba, pimenteira-do-peru, urundeúva (FERREIRA, 2004, p. 190).

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	**Uso medicinal**	**Outros usos**

FERREIRA, 2004, p. 190; RIZZINI e MORS, 1976, p. 68 e 115)	X	X
Contém tanino; a casca tem usos medicinais e os frutos tem "matéria tintoral rosa" (FERREIRA, 2004, p. 190); no litoral é muito usada no tingimento de redes; árvore de porte médio ou pequeno, que, encontrada nas matas, é de grande porte; pode ser encontrada no Cerrado e na Caatinga, do Ceará até a Argentina; a madeira é de coloração "pardo-avermelhada até muito escura", ideal para obras externas.		

CLASSIFICAÇÃO ORAL

Depoimentos gerais coletados no Boqueirão e na Vila

Uso medicinal	Outros usos
X	X
Seu Lino disse que é útil para fazer os mourões, os postes de sustentações nas casas. No SArqPB, havia alguns postes da casa da família Frazão de Almeida, mas aqueles eram feitos, provavelmente, de aroeira, e foram aproveitados para fazer a outra casa quando a família se mudou por causa da enchente na década de 1980. Essa é uma das cascas de árvore que compõe o melote preparado por d. Sebastiana, ela conta que não sabia que a árvore tinha propriedades medicinais, sabia apenas que servia para fazer cercas. Nessa época, d. Sebastiana tentou cortar a árvore, que está em seu quintal, por diversas vezes; além do melote, ela diz que a aroeira é útil para pessoas e animais que tiveram algum tipo de fratura; nesses casos, a forma correta de aplicação é colocar as cascas para ferver até sair toda a tinta, tira-se a casca e deixa ferver até tornar-se bem espesso, aplicando na fratura e com um pano enrolado; esse procedimento também foi descrito por d. Maria dos Anjos e s. Lino, ambos concordaram com d. Sebastiana ao dizer que dói demais aplicar esse remédio, mas que é eficaz e coloca o osso quebrado "no lugar".	

BABAÇU	
Família	*Palmaceae* (FERREIRA, 2004, p. 245, 1473)
Nomes populares	Bauaçu, baguaçu, auaçu, guaguaçu, oauaçu, uauaçu, coco-de-macaco, coco-de-palmeira, coco-naiá, coco-pindoba, palha-branca (FERREIRA, 2004, p. 245),

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
(FERREIRA, 2004; RIZZINI e MORS, 1976)		
Os frutos possuem sementes oleaginosas e comestíveis, suas folhas são usadas na fabricação de esteiras, cestos etc. (FERREIRA, 2004, p. 245). Existem diferentes espécies de babaçu, inclusive aquela que não produz óleo. O nome uauaçu é de origem tupi; além do óleo, a "torta residual" é bastante nutritiva e utilizada na alimentação do gado. O autor ainda faz uma observação com relação à exploração do babaçu, mostrando preocupação com as consequências ecológicas e sociais da exploração do produto, visto que pode significar a derrubada indiscriminada de matas nativas para o plantio do babaçu, além da baixíssima remuneração destinada à mão-de-obra utilizada em seu plantio e colheita, perpetuando um baixo padrão de vida.		

CLASSIFICAÇÃO ORAL

Depoimentos gerais coletados no Boqueirão e na Vila

Uso medicinal	Outros usos
---	X
O babaçu é dominante na paisagem de Vila Bela, aliás, na região, mesmo antes de se chegar a Vila é possível olhar para o horizonte em direção a Serra Ricardo Franco e ver as centenas de palmeiras de babaçu. Em Vila Bela e no Boqueirão, tive a oportunidade de acompanhar o uso do babaçu na fabricação de utensílios e também de alimentos. D. Sebastiana fabricou óleo de babaçu em sua propriedade, onde foi possível observar a construção de um galinheiro, cujo teto foi coberto com palmas de babaçu, assim como são cobertas as casas de pau-a-pique existentes no quilombo. No Boqueirão pude acompanhar a produção de cestos ou baquité (como é chamado) no sítio de d. Maria dos Anjos, confeccionado por seu irmão, e que seria usado por d. Maria como ninho para as galinhas; também pude ver o s. Martinho fabricando abanos com as folhas do babaçu; a casca do coco do babaçu também é utilizada como lenha para alimentar os fogões; na Vila, durante o período da Festança, pude observar a construção de uma cobertura que serviria de cozinha na casa da imperatriz para suportar a demanda da enorme quantidade de alimentos que ali seriam preparados para os dias de comemoração. A técnica utilizada foi a mesma observada no Boqueirão, em que as folhas eram atadas aos postes com tiras de embira; o babaçu é uma das árvores ainda amplamente utilizada pelas populações tradicionais de Vila Bela.	

BARBATIMÃO

Família	*Leguminosae* (RIZZINI e MORS, 1976, p. 68)
Nomes populares	Barbatimão verdadeiro (FERREIRA, 2004, p. 266)

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
FERREIRA, 2004; RIZZINI e MORS, 1976	X	X
É um arbusto cuja madeira é ideal para obras expostas e também marcenaria; a casca tem propriedades adstringentes, da casca se extrai uma tintura vermelha considerada medicinal (FERREIRA, 2004, p. 266); contém tanino; ocorre em todo o Cerrado central (RIZZINI e MORS, 1976, 68).		

CLASSIFICAÇÃO ORAL

Depoimentos gerais coletados no Boqueirão e na Vila

Uso medicinal	Outros usos
X	---
De acordo com d. Maria e s. Lino, o Barbatimão é um antibiótico muito forte, que combate qualquer tipo de inflamação, devendo ser bebido com moderação, pois é muito forte e "seca tudo mesmo"; também pode ser usado na garrafada para tratar de reumatismo; S. Martinho, que também acompanhou parte da entrevista com s. Lino e d. dos Anjos, nos ofereceu uma série de plantas medicinais, entre elas, cascas de barbatimão, que são boas para curar qualquer tipo de inflamação e também pode ser usada para fazer limpeza na mulher.	

JATOBÁ	
Família	*Caesalpiniaceae* (FERREIRA, 2004, p. 444, 1152)
Nomes populares	Abati-timbaí, jataí, jutaipeba, jutaí, pão-de-ló-de-mico (FEREIRA, 2004, p. 1152),

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
(FERREIRA, 2004, p. 1152), (RIZZINI e MORS, 1976, p. 41, 127, 184)		
O fruto é uma vagem que contém "arilo farináceo comestível", do tronco se obtém uma resina chamada jutaicica para fabricação de verniz e a madeira pode ser usada na construção civil e para acabamentos internos (FEREIRA, 2004, p. 1152) A sua casca servia aos indígenas para a fabricação de canoas leves; o Jatobá pode ser encontrado em todo o cerrado do Brasil (IRIZZINI e MORS, 1976, p.41, 127, 184).		

CLASSIFICAÇÃO ORAL

Depoimentos gerais coletados no Boqueirão e na Vila

Uso medicinal	Outros usos
X	X
De acordo com d. Sebastiana, o Jatobá pode ser usado no melote ou ainda em forma de chá para combater a tosse, também pode ser usado como um refresco para combater a anemia e, nesse caso, não precisa nem ferver, é só colocar na água, a qual ficará bem corada. O melote com jatobá também serve para anemia, é só juntar um pedaço de angico também. Dona Maria diz que o jatobá é fortificante e pode ser usado para combater a anemia: tem que colocar a casca de molho ou colocar pra ferver; Deve-se tomar o dia todo, é fortificante e depurativo do sangue e abre o apetite. Para fazer o xarope para tosse e para doenças do pulmão, deve raspar a casca, picar e colocar para ferver, depois é só fazer o melado. No SArqPB ainda existe um pé de jatobá que foi utilizado no passado como apoio para uma prensa de mandioca.	

MANDIOQUEIRA	
Família	*Araliaceae* (FERREIRA, 2004, p. 176, 1263)
Nomes populares	Mandioquinha (FERRI, 1969, p. 96), mandioqueiro-do-cerrado, mandioca-brava, verga-d'anta (LORENZI, 2002, p. 52)

CLASSIFICAÇÃO BOTÂNICA

Referência bibliográfica	Uso medicinal	Outros usos
(FERREIRA, 2004, p. 1263); (LORENZI, 2002, p. 52)	---	X
O tronco é ramoso só no ápice (FERREIRA, 2004, p. 1263); "a madeira é empregada apenas na confecção de embalagens (caixas), brinquedos, carretéis, miolo de portas e painéis, bem como para lenha e carvão" (LORENZI, 2002, p. 52).		

CLASSIFICAÇÃO ORAL

Depoimentos gerais coletados no Boqueirão e na Vila

Uso medicinal	Outros usos
---	X
Em mais de uma oportunidade, pudemos ver o uso da fibra do tronco da mandioqueira nas amarrações de estruturas construídas no quilombo e na Vila. Na construção do galinheiro de d. Sebastiana vimos a retirada das fibras do tronco.	

ANEXO II

Lista de correspondência PLANTAS – NKISE’

Fonte: Ritos de Angola, 2005 – documento eletrônico Disponível em www.ritosdeangola.com.br (acesso 20/05/2005).

Ervas e árvores ritos[1] — Kicabar Zambobi (Ervas Sagradas

ANGORÔ			
1 – Alcaparreira – Galeata	2 – Alteia – Malvarisco	3 – Angélico – Mil-homens	4 - Araticum-de-areia – Maloiô ÁRVORE
5 – Cavalinha – Milho de cobra	6 – Graviola (corosol) ÁRVORE	7 – Ingá-bravo ÁRVORE	8 – Língua de vaca/erva de sangue
KAIÁ			
1 – Alcaparreira – Galeata	2 – Alteia – Malvarisco	3 – Araçá-da-praia ÁRVORE	4 - Araticum-de-areia – Maloiô ÁRVORE
5 – Coco-de-iri	6 – Erva-de-santa-luzia	7 – Fruta-da-condessa ÁRVORE	8 – Graviola (corosol) ÁRVORE
9 – Guabiraba-anis	10 – Jequitibá-rosa ÁRVORE	11 – Maçã-de-cobra	12 – Muago-marinho
13 – Pata-de-vaca ÁRVORE	14 – Trapoeraba azul-mariannha	15 – Unha-de-vaca ÁRVORE	
KATENDÊ			
1 – Amendoim – mandobi	2 – Aroeira ÁRVORE	3 – Café – ifeli	4 – Celidônia maior
5 – Coco-de-dende ÁRVORE	6 – Erva-de-passarinho	7 – Erva-de-santa-luzia	8 – Gitó – carrapeta
9 – Guabira ÁRVORE	10 – Lágrima-de-nossa-senhora	11 – Narciso-dos-jardins	
KAVUNGO			
1 - Alfazema	4 - Araticum-de-areia – Maloiô ÁRVORE	3 – Arrebenta-cavalo	4 – Assa-peixe
5 – Beldroega	6 – Canena-coirana	7 – Capinxingui ÁRVORE	8 – Carobinha-do-campo ÁRVORE
9 – Cipó-chumbo	10 – Cordão-de-frade	11 – Cebola-do-mato	12 – Celidônia maior
13 – Coentro	14 – Cobeira ÁRVORE	15 – Erva-moura	16 – Estoraque-brasileiro
17 – Figo Benjamim	18 – Guararema ÁRVORE	19 – Mangue-cebola	20 – Mangue-vermelho
21 – Manjericão-roxo	22 – Pitaira-imperial	23 – Quitoco	24 – Sumaré
25 – Trombeteira branca	26 – Urtiga-mamão	27 – Velame-do-campo	28 – Velame-verdadeiro
KISSIMBI			
1 – Alfavaca-de-cobra	2 – Arapoca-branca ÁRVORE	3 – Arnica – erva-lanceta	4 – Azedinha – Trevo-3-corações
5 – Bananeira	6 - Brio-de-estudante/mimo de venus	7 – Caferana alumã	8 – Camará – cambará
9 – Cana-Fístula – chuva-de-ouro ÁRVORE	9 – Chamana/9h/manjericona	11 – erva-cidreira – melissa	12 – Erva-santa-maria
KITEMBU			
1 – Alamanda	2 – Amor-do-campo	3 – Aroeira-branca ÁRVORE	4 – Boldo
5 – Cajueiro ÁRVORE	6 – Cajazeiro ÁRVORE	7 – Copo-de-leite – dionga maiana	8 – Jenipapo ÁRVORE
9 – Manjerona-lumbua	10 - Melancia		
LEMBÁ			
1 – Alecrim-de-cabocio	2 – Alecrim-do-campo	3 – Angélica	4 – Araçá
5 – Barba-de-velho	6 – Baunilha verdadeira	7 – Calistemo Fênico	8 – Camélia
9 – Camomila marcela	10 – Carnaúba ÁRVORE	11 – Caroba-branca – 5 folhas	12 – Cipó-cravo
13 – Colônia	14 – Cravo-da-Índia	15 – Erva-de-bicho	16 – Espirradeira
17 – Estoraque-brasileiro ÁRVORE	18 – Eucalipto ÁRVORE	19 – Fava-de-tonca ÁRVORE	20 – Fava-pichuri
21 – Folha-da-fortuna	22 – Funcho	23 – Girassol	24 – Golfo-de-flor-branca
25 – Guaco cheiroso	26 – Hortelã de horta	27 – Jasmim do cabo	28 – Laranjeira ÁRVORE
29 – Lírio-do-brejo	30 – Malva-cheirosa	31 – Manjericão miúdo	32 – Manjerona
33 – Mastruz	34 – Mil-em-rama	35 – Narciso-dos-jardins	36 – Noz-de-cola – makesu

[1] www.ritosdeangola.com.br – Última atualização em 20/05/2005.

37 – Noz-moscada	38 - Patchuli		
MATAMBA			
1 – Alface	2 – Alteia – malvaisco	3 – Angico de folha miúda – Cambul ÁRVORE	4 – Bambu
5 – Cazimbul-amarelo	6 – Castinga-de-mulata	7 – Cordão-de-frade verdadeiro	8 – Cravo-da-índia ÁRVORE
9 – Dormideira sensitiva	10 – Espiradeira – Folha de S. José	11 – Eucalipto-limão ÁRVORE	12 – Flamboyant ÁRVORE
13 – Gengibre zingiber	14 – Hortelã de horta – verde	15 – Inhame	16 – Jenipapo ÁRVORE
17 – Lírio-do-brejo	18 – Louro – loureiro ÁRVORE	19 – Mãe-boa	20 – Manjericão-roxo
MUTAKALAMBÔ			
1 – Acácia-jurema ÁRVORE	2 – Alfazema-de-cabocio	3 – Cabelo-de-milho	4 – Cana-de-macaco Muenge Mujólo
5 – Cipó-cravo	6 – Goiabeira (mungaiaua) ÁRVORE	7 – Groselha-vermelha e branca	8 – Guiné-cabocio
9 – Jaborandi	10 – Peregum-verde (Dracena)	11-Peregum-verde-amarelo dracena rajada	
MVUMBI			
1 – Alface	2 – Aipo	3 – Amendoeira ÁRVORE	4 – Amoreira – amora ÁRVORE
5 – Baleeira – caimbi	6 – Bambu	7 – Beladona	8 – Erva-preá
NDANDA NLUNDA			
1 – Abiu – abieiro ÁRVORE	2 – Agrião-do-pará - Jambuaçu	3 – Amor agarradinho	4 – Arnica montana
5 – Azedinha – Trevo-3-corações	6 – Bul-de-estudante	7 – Camomila marcela	8 – Gengibre zingiber
9 – Ipê-amarelo ÁRVORE	10 – Macaca	11 – Malmequer – calêndula	
NKOSI			
1 – Açoita-cavalo – Ivitinga	2 – Açucena-rajada cebola-cencém	3 – Agrião	4 – Arnica-erva lanceta
5 – Aroeira ÁRVORE	6 – Cabeluda-bacula	7 – Cana-de-brejo / Ubacaia	8 – Cana-de-macaco Muenge Mujólo
9 – Canjerana / Pau-santo	10 – Dragoeiro/Sangue-de-dragão	11 – Erva-tostão	12 – Grumixameira
13 – Guarabu / Pau-roxo	14 – Helicônia	15 – Jabuticaba ÁRVORE	16 – Jambo-amarelo ÁRVORE
17 – Jambo-encarnado ÁRVORE	18 – Limão-bravo ÁRVORE	19 – Losna	20 – Óleo-pardo
21 – Piri-piri	22 – Poincétia	23 – Porangaba	24 – Sangue-de-dragão
25 – São-gonçalinho	26 – Tanchagem	27 – Vassourinha-de-igreja	
NZAZI			
1 – Alevante	2 – Alfavaca-roxo	3 – Angélico – mil-homens	4 – Aperta rulão
5 – Azedinha – Trevo 3 corações	6 – Caferana – alumã	5 – Cavalinha – milho-de-cobra	8 – Erva das lavadeiras Melão de S.C
7 – Erva-de-São-João	8 – Erva-grossa – fumo-bravo	9 – Morangueiro	10 – Mulungu ÁRVORE
11 – Musgo de pedreira	12 – Nega-mina	13 – Noz-moscada	14 – Panacéia – Açougue de pobre
PAMBU NJILA			
1 – Amendoeira ÁRVORE	2 – Amoreira ÁRVORE	3 – Argelim-amargoso ÁRVORE	4 - Aroeira ÁRVORE
5 – Arrebenta cavalo	6 - Arruda	7 – Avelóe(figueira-do-diabo)	8 – Azevinho
9 – Bardana	10 – Beladona	11 – Beldroega	12 - Brinco-de-princesa
13 – Cabeça-de-nego	14 – Cajueiro ÁRVORE	15 – Cana-de-açúcar	16 – Cardo-santo
17 – Catingueira	18 – Cebola-cencém	19 - Crista-de-galo	20 – Cunanã
21 – Erva-preá	22 – Facheiro-preto	23 – Fedegoso	24 – Figo Benjamim
25 – Figo do inferno	26 – Folha da fortuna	27 – Juá-Juazeiro ÁRVORE	28 – Jurema Preta ÁRVORE
29 – Jurubeba	30 – Lanterna Chinesa	31 – Laranjeira do Mato ÁRVORE	32 – Mamão Bravo

33 – Maminha de porca	34 – Mamona	35 – Mangue cebola	36 – Mangueira (Mumanga) Árvore
37 – Mangaloba	38 – Maria Mole	39 – Mata cabras	40 – Mata Pasto
41 – Musambé de cinco folhas	42 – Ora-pro-nobis	43 – Palmeira Africana Árvore	44 – Pau d'alho
45 – Pimenta Darda	46 – Pinhão Branco	47 – Pinhão coral	48 – Pinhão Roxo
49 – Pixirica Tapixirica	50 – Quixambeira	51 – Tajujá – Tayuya	52 – Tamaranga
53 – Tinbureira	54 – Tiririca	55 – Urtiga Branca	56 – Urtiga Vermelha
57 – Vassourinha de Botão	58 – Vassourinha de relógio	59 – Xiquexique	
TEREKU MPENSU			
1 – Angico da folha miúda –Cambui ÁRVORE	2 – Ilno de estudante mimo Vênus	3 – Cana-de-macaco muenje nunjilo	4 – Dracena verde-amarela
5 – Folha da Indep. Ufoió kinsaba	6 – Folha de chuchu	7 – Folha da fortuna jimbongo	8 – Fruta-do-conde ÁRVORE
9 – Ipê-amarelo Árvore			
ZUMBARANDÁ			
1 – Agapanto	2 – Alteia – malvarisco	3 – Angelim-amargoso Moruegueira ÁRVORE	4 – Assa-peixe
5 – Avenca	6 – Cedrinho ÁRVORE	7 – Cipreste ÁRVORE	8 – Gervão
9 – Manacá ÁRVORE	10 – Quaresma – quaresmeira ÁRVORE	11 - Quitoco	

Ervas e Plantas dos ritos angola

PAMBU NJILA (arrebenta-cavalo arruda; avelós – Figueira-do-diabo; azevinho; bardana; Beladona; Beldroega; Brinco-de-princesa; cabeça-de-nego; cana-de-açucar; cardo-santo; catingueira; cebola-cencém; crista-de-galo; cunanã; erva-preá; facheiro-preto; fedegoso; figo Benjamim[1]; figo do inferno; folha da fortuna; lanterna-chinesa, laranjeira do mato;[2] mamoeiro (chamado no dicionário de planta); maminha de porca; mamona; Mangue cebola; mangueira (mumanga) – não aparece em Lorenzi, logo, não deve ser nativa; manjerioba; Maria mole; mata cabras; mata pasto; mussambê de cinco folhas; ora-pro-nobis; palmeira africana (pode ser várias....); pau d'alho; pimenta darda; pinhão branco; pinhão coral; pinhão roxo (verificar pois pinhão é o fruto de uma árvore); Pixirica, Tapixirica; tajujá, tayuya; tamiaranga; tintureira; tiririca; urtiga branca; urtiga vermelha; vassourinha de botão; vassourinha de relógio; xiquexique).

Amendoeira (dic.)
a.men.do.ei.ra
sf (*amêndoa + eira*) 1 **Nome comum de muitas árvores frutíferas.** 2 *Bot* **Árvore da família das Rosáceas, subfamília das Prunóides (***Prunus amygdalus***).** *A.-da-américa:* **o mesmo que** *castanheiro-do-pará. A.-da-índia, Bot:* **árvore combretácea, de madeira excelente e rica em qualidades medicinais (***Terminalia catappa***), também chamada** *castanhola, chapéu-de-sol, guarda-sol. A.-do-mato:* **pequeno arbusto da família das Hipocratoáceas (***Hipocratea ovata***), da América tropical; bejuco.**
Seus galhos são usados nos locais em que o homem exerce suas atividades lucrativas. Na medicina caseira, seus frutos são comestíveis, porém em grande quantidade causam diarréia de sangue. Das sementes fabrica-se o óleo de amêndoas, muito usado para fazer sabonetes por ter efeitos emolientes, além de amacias a pele.

Amoreira (dic.)
a.mo.rei.ra
sf (*amora + eira*) *Bot* 1 **Qualquer árvore do gênero Moro.** 2 **Denominação comum a várias silvas do gênero Rubo, cujos frutos são amoras.** *A.-branca:* **a) amoreira asiática (***Morus alba***), com frutos comestíveis, e cuja cor varia de branca a rosada, largamente cultivada por suas folhas, preferidas como alimento do bicho-da-seda; b) silva brasileira (***Rubus brasiliensis***), de fruto branco, comestível, que forma brenhas densas nos lugares de culturas abandonadas e nos campos sujos e que também é chamada** *amoreira-da-silva, amoreira-do-mato, apê-do-sertão, sarça-amoreira* **e** *silva-branca. A.-preta:* **a) amoreira européia (***Morus nigra***) com fruto roxo-escuro e folhagem escura, que também serve de alimento ao bicho-da-seda; b) silva européia e brasileira (***Rubus urticaefolius***), com frutas escuras de paladar apreciado.**
Planta que armazena fluidos negativos e os solta ao entardecer; é usada pelos sacerdotes no culto a Yombes. Na medicina caseira, é usada para debelar as inflamações da boca e garganta.

Argelim-amargoso (Ver Lorenzi Vol. 01 p.191)
"Muito usado em marcenaria, por tratar-se de madeira de lei. Nos rituais, suas folhas e flores são utilizadas nos banhos dos filhos de Zumba, e as cascas são utilizadas em banhos fortes com finalidade de destruir os fluidos negativos que possa haver, realizando um excelente descarrego nos filhos de Njila. A medicina caseira indica o pó de suas sementes contra vermes. Mas cuidado! Deve ser usada em doses Pequenas."

Aroeira (ver Lorenzi vol. 01 p.8)

---

[1] Verificar se não se trata do fruto da figueira
[2] Verificar se trata-se de árvore.

"É aplicada nas obrigações de caboça, e nos sacudimentos, nos banhos fortes de descarrego e nas purificações de pedras. Usada como adstringente na medicina caseira, apressa a cura de feridas e úlceras, e resolve casos de inflamações do aparelho genital."[3]
sf (*ár dará+eira*) *Bot* **Nome comum a várias árvores ou arbustos da família das Anacardiáceas.** *A.-branca:* **planta da família das Anacardiáceas (***Lithraea molleoides***).** *A.-brava:* **árvore da família das Anacardiáceas (***Lithraea brasiliensis***), de folhas simples e casca rica em tanino; aroeira-de-bugre.** *A.-da-mata:* **arbusto anacardiáceo, variedade de aroeira (***Schinus areira***).** *A.-da-praia:* **o mesmo que** *a.-vermelha.* *A.-da-serra:* **variedade de aroeira-vermelha (***Schinus glazioviana***).** *A.-de-bugre:* **o mesmo que** *a.-brava.* *A.-de-folha-branca:* **variedade de aroeira, cujos ramos, pedúnculos e folíolos são revestidos de pêlos prateados (***Schinus argentifolia***).** *A.-de-minas:* **variedade de aroeira-vermelha.** *A.-do-campo:* **planta da família das Anacardiáceas (***Schinus lentiscifolius***); aroeira-do-rio-grande.** *A.-do-mato:* **o mesmo que** *a.-brava.* *A.-do-rio-grande:* **o mesmo que** *a.-do-campo.* *A.-do-sertão:* **o mesmo que** *a.-preta.* *A.-folha-de-salvo:* **o mesmo que** *a.-branca.* *A.-mansa:* **árvore ou arbusto das Anacardiáceas (***Schinus molle***), comum em todo o Brasil; usada na medicina popular como purgante para fazer emplastro contra o reumatismo; aroeira-folha-de-salvo, aroeira-mole, corneíba.** *A.-mole:* **o mesmo que** *a.-mansa.* *A.-preta:* **árvore de grande porte, também denominada** *urundeiva***, cuja madeira, muito resistente, é própria para obras hidráulicas (***Astronium urundeuva***).** *A.-rajada:* **variedade de aroeira-vermelha (***Schinus pohliana***).** *A.-rasteira:* **planta da família das Anacardiáceas (***Schinus weinmanniaefolius***).** *A.-vermelha:* **pequena árvore ou arbusto da família das Anacardiáceas (***Schinus terebinthifolius***), comum no Sul do Brasil, tanto no planalto como na praia, às vezes usada para arborização das ruas em face da beleza dos frutinhos vermelhos; aroeirinha-do-campo, aroeira-da-praia.** *Bom dia, comadre aroeira, Folc:* **frase que, segundo a crendice popular, se deve dizer três vezes ao passar perto dessa árvore, para evitar uma espécie de urticária que os eflúvios dela produzem.** *Var: areira, anneiro.*

Cajueiro (ver Lorenzi Vol. 01 p.1)
ca.ju.ei.ro
sm (*caju+eiro*) *Bot* **Árvore frutífera da família das Anacardiáceas (***Anacardium occidentale***), originariamente brasileira, cultivada em todos os países de clima tropical; cajuzeiro.** *Var: acajueiro.* *C.-bravo:* **a) planta dileniácea, também chamada** *caimbé, cajueiro-bravo-do-campo, cajupeba, cajueiro-do-mato, cambarba, liceira, mangovara, penteeira, sambaíba, sobro (Curatella americana)*; **b) arbusto da família das Ocnáceas (***Ouratea solieifolia***).** *C.-bravo-da-serra: V carvalho-do-brasil,* **acepção 2.** *C.-bravo-do-campo:* **o mesmo que** *cajueiro-bravo.* *C.-do-campo:* **nome de duas árvores anacardiáceas (***Anacardium humile* **e** *A. pumilum***); caju-do-campo, camboatã.** *C.-do-mato:* **o mesmo que** *caju-gigante.*
"Suas folhas são utilizadas pelo Tata Pokó, para a osacrifício ritual de animais quadrúpedes. Em seu uso caseiro, ele combate correimentos e flores brancas. Põe fim a diabetes. Cozinhar as cascas em um litro e meio de água por cinco minutos e depois fazer gargarejos, põe fim ao mau hálito".

Juazeiro[4] (Ver Lorenzi vol. 01 p.299)
ju.a.zei.ro
sm (*juá+z+eiro*) *Bot* **1 Planta da família das Ramnáceas (***Zizyphus joazeiro***), de galhos armados de espinhos, que produz drupas amareladas comestíveis, de gosto doce aciculado. 2 O mesmo que** *grão-de-galo (Zizyphus undulata)*.

---

[3] No livro de Lorenzi podemos observar que existem vários tipos de aroeira. A foto que aparece como referencia no site dos Ritos de Angola é a que tem os frutos vermelhos.
[4] No site Ritos de Angola na refência aparece Juá-juazeiro, o que pode indicar que a parte da árvore utilizada é o fruto.

"É usada como complemento de banhos forte, e raramente está incluída nos banhos de limpeza e descarrego. A medicina caseira a indica nas doenças do peito, nos ferimentos e contusões, aplicando as cascas, por natureza, amargas.

Jurema (ver Lorenzi vol. 01 p.185)[5]
ju.re.ma
sf (*tupi turéma*) 1 *Bot* Árvore leguminosa-mimosácea brasileira (*Acacia jurema*), cuja casca tem propriedades adstringentes e narcóticas. 2 *Bot* Árvore leguminosa-mimosácea (*Mimosa schomburgkii*), do Brasil e das Guianas. 3 *Folc* Bebida sagrada, capitosa, feita da jurema-branca, servida em reuniões especiais e secretas, benéfica apenas aos que têm sangue índio. É considerada "amarração" dos espíritos brancos. 4 Beberagem enfeitiçada. 5 Tarefa difícil, trabalho penoso. 6 *gir* Amásia de gatuno. *J.-branca:* planta leguminosa (*Pithecolobium acocioides*), também chamada *esponjeira*.
"É usada nos banhos de descarrego e nos saculupembas de defesa. O povo a indica no cambate a úlceras e cancros, usando o chá das cascas.

Quixabeira (ver Lorenzi vol. 2 p.323)[6]
qui.xa.bei.ra
sf (*quixaba+eira*) *Bot* Árvore sapotácea frutífera (*Bumelia obtusifolia*), também denominada *quixaba*.
"É aplicada em banhos de descarrego e limpeza para a destruição de yombes e ao pé desta planta são arriadas obrigações a Njila e a Yombe. Na medicina caseira, com suas cascas em cozimento, atua como energético adstringente. Lavando as feridas, ela apressa a cicatrização."

NKOSI (Açoita-cavalo, Ivitinga; açucena-rajada, cebola-cencém; Agrião; Arnica-erca lanceta; cabeluda-bacuica; Cana-de-brejo-Ubacaia; Cana-de-macaco (Muenge Mujolo); Canjerana-Pau-santo; Dragoeiro, sangue-de-dragão
Aroeira
Canjerana (Ver Lorenzi Vol. 01 p. 239)
can.je.ra.na (dic.)
sf (*tupi akaiarána*, parecido com cajá) *Bot* 1 Nome dado a várias árvores da família das Meliáceas, especialmente às espécies *Cabralea glaberrima*, *C. oblongifolia* e *C. canjerana*, que fornecem madeira vermelha semelhante ao cedro, empregada na fabricação de móveis; canjarana, canharana, caiarana, cajarana. *C.-do-brejo:* árvore meliácea (*Guarea coriacea*). *C.-falsa:* árvore meliácea (*Cabralea pallescens*). *C.-grande:* árvore meliácea (*Cabralea silvatica*). *C.-mirim:* designação comum a dois arbustos das Meliáceas (*Cabralea montana* e *Cabralea sulcata*). *C.-miúda:* carrapeta-verdadeira.

MUTAKALAMBÔ (alfazema-de-caboclo; cabelo-de-milho; cana-de-macaco - Muenge Mujolo -; Cipó-cravo; Groselha-vermelha, groselha-branca; Guiné-caboclo; Jaborandi; Peregum-verde, Dracena; Peregum-verde-e-amarelo, Dracena Rajada).
Acácia[7]

---

[5] Atentar para o fato que em Lorenzi não faz referencia da origem da Jurema no norte do Brasil, o que pode indicar que não seja a mesma jurema em questão, no site o nome que aparece é Jurema Preta.
[6] No site aparece quixambeira
[7] No site não aparece fotos e no Lorenzi não aparece referencia à acácia (pode ser exótica). Verificar se trata-se de uma árvores.

A.cá.cia (dic.)
sf (*a4 + gr kakia*, maldade) 1 *Bot* Gênero (*Acacia*) de plantas lenhosas, da família das Leguminosas, com folhas pinuladas e racemos de flores brancas ou amarelas. O produto principal de muitas espécies, mormente da acácia-arábica e acácia-do-senegal, é a goma-arábica, enquanto outras fornecem cauchu, tanino e madeiras valiosas. 2 Qualquer planta desse gênero. 3 *Numism* Espécie de saquinho, comprido e estreito, que se vê nas medalhas e moedas bizantinas, desde o séc. V na mão dos cônsules e imperadores. *A.-arábica:* acácia (*Acacia arabica*) largamente distribuída no Norte da África e na Ásia e que é uma fonte de goma-arábica e de tanino; também chamada *acácia-verdadeira*. *A.-bastarda:* árvore alta (*Robinia pseudoacacia*) da América do Norte, com folhas pinuladas, racemos pendentes de flores brancas fragrantes e madeira rija, notavelmente resistente à deterioração; acácia-falsa, robínia. *A.-catechu:* árvore espinhosa da Índia (*Acacia catechu*), com folhas duplamente pinuladas, flores amarelas, vagens chatas e que produz cauchu. *A.-do-nilo:* o mesmo que *árvore-da-goma-arábica*. *A.-do-senegal:* acácia (*Acacia senegal*) que cresce nas vizinhanças do rio Senegal e é, ao lado da acácia-arábica, a principal fornecedora de goma-arábica. *A.-falsa:* o mesmo que *acácia-bastarda*. *A.-negra:* árvore da família das Leguminosas, subfamília das Mimosóideas (*Acacia mollissima*), originária da Austrália, cultivada no Brasil, e que constitui uma das grandes riquezas do Rio Grande do Sul. Sua casca, muito rica em tanino, é empregada na indústria do curtume. *A.-verdadeira:* o mesmo que *acácia-arábica*.

Goiabeira (Ver Lorenzi vol. 01 p. 269)
goi.a.bei.ra (dic.)
sf (*goiaba + eira*) *Bot* 1 Planta mirtácea de fruto comestível, casca rica em tanino e folhas medicinais (*Psidium guajava*, *P. pomiferum* ou *P. vulgare*), goiaba comum, branca ou vermelha. *G.-azeda:* planta mirtácea (*Psidium densicomum*). *G.-brava:* planta mirtácea (*Myrcia longipes*). *G.-de-cutia:* planta mirtácea (*Myrtus quadricularis*). *G.-de-paca:* planta mirtácea (*Myrtus alagoensis*). *G.-do-mato:* planta mirtácea (*Eugenia gardneriana*). *G.-serrana:* o mesmo que *feijoa*. *G.-preta:* planta rubiácea (*Amaioua guyanensis*).
"É utilizada em quaisquer obrigações de cabeça, no kijauá e nos banhos de puirificação dos filhos de Muta. A medicina caseira usa a goiabeira como adstrigente. Cura cólicas e disinterias. Excelente ns diarréias infantis. (goiabeira – mungaiaua)."

KATENDÊ (Amendoim – mandobi; Aroeira; Café – ifeli ; Celidônia maior; Côco de Dendê; Erva de Passarinho; Erva de Santa Luzia; Gitó-carrapeta; Guabira; Lágrima de nossa senhora; Narciso dos Jardins.

den.de.zei.ro
sm (*dendê+z+eiro*) 1 Palmeira alta, de folhas pinuladas (*Elaeis guineensis*), originária da África, mas aclimada no Brasil. Seu fruto é uma drupa monospérmica de cuja polpa se obtém uma gordura semi-sólida ou sólida, comestível, vermelha ou marrom-amarelada, usada principalmente no fabrico de sabão, velas, graxas lubrificantes e para revestimento de chapas de ferro ou aço a serem estanhadas. Das amêndoas obtém-se uma gordura comestível, branca ou amarelada, que se assemelha mais ao óleo de coco do que ao do fruto do dendezeiro e é usada principalmente no fabrico de sabão e de margarina; coqueiro-de-dendê. 2 Fruto da palmeira dendê. *D.-do-pará:* caiaué.

Côco de Dendê
Sua semente, desprovida da polpa, fornece um óleo branco, sólido, e serve para substituir a manteiga. É a chamada manteiga de karité. Este coco é muito prestigiado pela medicina caseira, pois debela cefaléias, anginas, fraqueza dos órgãos visuais e cólicas abdominais.

KAVUNGO (Alfazema; Araticum de areia – Malolô (parece árvore); Arrbenta cavalo; assa-peixe; Beldroega; Canena Coirana; Capixingui (tem no Lorenzi); Caraobinha do campo; cipó-chumbo; Cordão de frade; Cebola do mato; Celidônia maior; Coentro; Cotieira; Erva-moura; Estoraque brasileiro; figo Benjamim; Guararema; Mangue cebola; Mangue vermelho; Manjericão rojo; Piteira Imperial; Quitoco; Sumaré; Trombeteira branca; Urtiga mamão; Velame do campo; velame verdadeiro;

ca.pi.xin.gui
sm (de *capixingui*) *Bot* **Árvore da família das Euforbiáceas** (*Croton floribundus; Croton stipulanus*). *C.-de-bicho:* **arbusto das Compostas** (*Vernonia discolor*).
ca.ro.bi.nha
sf (*caroba+inha*) *Bot* 1 Árvore bignoniácea, também chamada *cambotá-pequeno, cambotá-pequena, cambotê, caroba-do-campo, caroba-do-carrasco* e *caroba-miúda* (*Jacaranda caroba*). 2 **Árvore bignoniácea, também chamada** *carobeira, caroba-da-mata, caroba-do-mato* e *jacarandá-caroba* (*Jacaranda semiserrata*). 3 **Arbusto bignoniáceo, também chamado** *caroba-miúda, casco-de-cavalo* e *carobeira* (*Jacaranda puberula*). 4 Arbusto bignoniáceo, também chamado *caroba-do-campo* (*Jacaranda rufa*). 5 **Nome comum dado a outras espécies de árvores da família das Bignoniáceas.** 6 *V casco-de-cavalo. C.-do-campo:* **designação comum a duas árvores bignoniáceas** (*Jacaranda ulei, Memora nodosa*). *C.-do-mato:* **arbusto bignoniáceo** (*Jacaranda densicoma*).
co.ti.ei.ra
sf Bot **Árvore euforbiácea** (*Johannesia princeps*).
es.to.ra.que
sm (*gr styrax*) *Bot* 1 **Resina derivada de várias árvores do gênero Estirace (do** *Styrax officinalis, p ex*) e outrora usada como incenso. 2 **Bálsamo obtido da casca de uma árvore asiática** (*Liquidambar orientalis*), **em forma de um líquido fragrante, de cor marrom-acinzentada, que contém resina,** estireno e ácido cinâmico. 3 Arbusto ou árvore do gênero Estirace.

Capixingui
Empregada em todas as obrigações de cabeça, no kijauá, nos banhos de purificação e limpeza e, também nos nsalos. Bons efeitos no reumatismo e no artritismo (reumatismo articular), matismo, utilizado em canhos, mais ou menos quantes, colocando-se nas juntas doloridas.

Carobinha do Campo
A medicina caseira indica o chá de suas folhas para combater coceiras no corpo e, principalmente coceiras nas partes genitais.

Cotieira
Não sabemos ao certo se esta erva tem aplicação ritualística. Na medicina caseira ela é estritamente de uso veterinário. Muito aplicada em cães para purgar e purificar feridas.

Estoraque Brasileiro
Sua resina é colhida e reduzida a pó. Este pó, misturado com benjoim, é usado em defumações pessoais. A defumação destina-se a arrancar males. O povo aconselha o pó desta no tratamento das feridas rebeldes ou ulcerações, colocando o mesmo sobre as lesões.

ANGORO (Alcaparreira – Galeata; Alteia-malva-risco; Angélico mil-homens; Araticum de areia – Malolô; Cavalhinha milho-de-cobra; Graviola – corosol; *ngá-bravo*; Língua-de-vaca – erva-de-sangue;

gra.vi.o.la
sf 1 *V cherimólia.* 2 Peça de madeira em que, nos estaleiros, repousa a quilha dos navios. 3 Fruto da graviola-do-norte. *G.-do-norte:* árvore anonácea frutífera (*Anona muricata*). *Var: gravéola.*

In.gá
s m + f (*tupi ingá*) *Bot* 1 Gênero (*Inga*) de arbustos e árvores, da família das Mimosáceas, originários das zonas tropicais das Américas. O fruto é uma vagem de polpa carnosa, doce e comestível. 2 Árvore desse gênero. *Var: ingazeira, ingazeiro.* 3 Fruto dessas plantas. *I.-açu:* árvore da família das Mimosáceas (*Inga cinnamomea*), de vagens grandes. *I.-cipó:* árvore da família das Mimosáceas (*Inga edulis*), alta e copada; também chamada *ingá-rabo-de-macaco. I.-cururu:* o mesmo que *ingá-xixi. I.-de fogo:* árvore da família das Mimosáceas (*Inga velutina*). *I.-doce:* árvore da família das Mimosáceas (*Inga affinis*). *I.-ferradura:* planta da família das Mimosáceas (*Inga sessilis*). *I.-rabo-de-macaco:* o mesmo que *ingá-cipó. I.-xixi:* árvore da família das Mimosáceas (*Inga fagifolia*); sua casca fornece tanino; também chamada *ingá-cururu.*

Graviola – corosol
Tem plena aplicação nos banhos dos minkisi, no kijuá e nos de limpeza e descarrego. É indispensável aos filhos recolhidos para obrigações de cabeça beberem uma dose de suco pela manhã. O povo usa a graviola no combate de diabetes, aplicando o chá.

Ingá-bravo
O povo a consagra como sério adstringente e, por isso, indica o uso das cascas, em cozimento, na cura das úlceras e refidas rebeldes, banhando-as.

NZAZI (Alevante – levante; alfavaca-roxa; Angélico mil-homens; aperta-ruão; Azedinha, trevo azedo, três corações; Caferana alumã; Cavalinha, milho-de-cobra; Erva das lavadeiras, melão de São Caetano; Erva de são João; Erva-grossa, fumo-bravo; Mimo de Vênus, amor agarradinho (Rosatina!); morangueira; Mulungu; Musgo-da-pedreira; Nega-mina; Noz-moscada; Panacéia, Azougue de pobre; pau-de-colher; pau-pereira (não achei verbete, mas é árvore); Pessegueiro; Pixirica – tapixirica; Romã; Sensitiva, dormideira; Taioba; Taquaruçu, bambu-amarelo, bambu-dourado; Tiririca, dandá da costa; Umbaúba; Urucu

mu.lun.gu
sm 1 *Bot* Nome comum de várias árvores papilionáceas, particularmente das espécies: *Erythrina reticulata, E. mulungu* e *E. xinguensis.* 2 Ídolo africano que era venerado pelos negros nas macumbas. 3 Pandeiro ou tambor dos negros com um só tampo de couro. *M.-crista-de-galo:* o mesmo que *corticeira.*

noz
sf (*lat nuce*) 1 *Bot* Fruto da nogueira. 2 Qualquer fruto seco, indeiscente, com uma só semente. *N.-americana:* pecã. *N.-da-índia:* o fruto do coqueiro. *N.-de-bancul:* árvore euforbiácea (*Aleurites moluccana*). *N.-de-banda:* o mesmo que *noz-moscada. N.-de-batanã:* o mesmo que *noz-de-patanã. N.-de-bugre:* o mesmo que *andá-açu. N.-de-cola:* planta esterculiácea medicinal (*Cola acuminata*). *N.-de-galha:* galha de carvalho, rica em tanino, outrora usada no preparo da tinta de escrever; bugalho. *N.-de-patanã:* a) planta palmácea (*Cenocarpus batavo*); b) fruto dessa árvore. *N.-do-pará:* o fruto do pixurim. *N.-moscada:* a) árvore miristicácea (*Myristica fragrans*), cujo fruto tem aroma muito agradável, lembrando o do almíscar; b) fruto dessa árvore. *N.-moscada-de-calabache:* árvore anonácea (*Monadora myristica*). *N.-moscada-do-brasil:* árvore laurácea (*Cryptocarya moscata*). *N.-vômica:* a) árvore apocinácea (*Strychnos nux-vomica*); b) o fruto desta árvore, do qual se extrai a estricnina. *N.-vômica-do-brasil:* planta loganiácea (*Strychnos guyanensis*).

u.ru.cu.zei.ro
sm (*urucu + z + eiro*) *Bot* Nome brasileiro do anote, arbusto da América tropical da família das

Bixáceas (*Bixa orellana*), de propriedades medicinais e valor econômico; de seu fruto se obtém o corante anato; urucueiro, urucuuba.

Mulungu
Empregada em obrigações de cabeça, em banhos de descarrego e no kihuá. O povo indica como pacificador dos nervos, propiciando sono tranqüilo. Tem ação eficaz no tratamento do fígado, das hepatites e obstruções. Usa-se o chá.

Noz (Nogueira)
Seu uso ritualístico se limita a utilização do pó que, espalhado ao ambiente, exerce atividade para melhoria das condições financeiras. É também usado como defumador. Este pó, usado nos braços e nas mãos ao sair à rua, atrai fluidos benéficos. Não possui uso na medicina popular.

Urucu (Urucuzeiro)
Desta planta somente são utilizadas as sementes, que socadas e misturadas com um pouquinho de água e pó de pemba branca, resulta numa pasta que se utiliza para pintar o muinzenza. O povo indica as sementes verdes para os males do coração e para debelar hemorragias.

MATAMBA (Alface; Alteia, malcarisco; Angico da folha miúda, Cambui; Bambu; Cambui amarelo; Cordão de frade verdadeiro; Cravo da India; Cravo de doce; Dormideira sensitiva; Espirradeira, flor de são José; Eucalipto limão; Flamboyant; Gengibre, zingiber; Hortelã da hora, hortelã verde; Inhame; Jenipapo; Lírio do Brejo; Louro , Loureiro; Mãe boa; Manjericão roxo; Maravilha bonina; (Em Nzazi diz que a rosatina é de Matamba).

cra.vo1

C.-da-índia: a) árvore tropical sempre verde, de altura moderada, da **família das Mirtáceas** (*Eugenia caryophyllata*). **com flores vermelhas, provavelmente originária das Molucas, mas agora largamente cultivada nas regiões tropicais por seus botões florais, fonte da especiaria do mesmo nome; b)** especiaria aromática, que consiste nos botões florais secos, marrom-avermelhados, dessa árvore; **também chamada** *cravinho. C.-do-roca:* **o mesmo que** *ambrósia-americana. C.-da-terra-de-minas:* **planta mirtácea** (*Eugenia pseudo-caryophyllata*). *C.-da-terra-de-são-paulo:* **cravo-da-terra-de-minas.** *C.-da-terra-do-rio-de-janeiro:* planta mirtácea (*Calyptranthus aromatica*). *C.-de-amor:* planta cariofilácea (*Gypsophila paniculata*). *C.-de-cabecinha:* cravo-da-índia. *C.-de-defunto:* nome **de três plantas compostas** (*Tagetes patula, T. erecta* e *T. lucida*). *C.-do-maranhão:* **a) nome de duas árvores laurineas** (*Laurus cannela* e *Laurus burbonia*). **b) casca dessas árvores, usada como** especiaria. *C.-do-mato:* craveiro-do-maranhão; denominação dada a várias plantas bromeliáceas. *Uma no cravo, outra na ferradura:* dar um golpe certo e outro errado.

eu.ca.lip.to
sm (*eu*2+*gr kalyptós*) *Bot* 1 **Gênero** (*Eucalyptus*) da família das Mirtáceas, constituído de árvores e raras vezes de arbustos, sempre verdes, de que há várias espécies, quase todas originárias da Austrália e cultivadas no Brasil, geralmente de grande porte e crescimento rápido, fornecedores de **lenha, polpa, dormentes, gomas, resinas, óleos, alcatrão etc. São também plantas medicinais,** mormente a espécie *Eucalyptus globulus*, **de que se extrai o eucaliptol.** 2 **Qualquer árvore ou** arbusto desse gênero. *E.-gigante:* (*Eucalyptus obliqua*), **eucalipto notável por sua grande altura de quase 100 m e diâmetro de 3 m, mas de madeira pouco durável em contato com o solo.** *E.-limão:* (*Eucalyptus citriodora*), **eucalipto que alcança cerca de 30 m de altura, fornece boa madeira para construção, carpintaria, marcenaria e fabricação de papel e se caracteriza pelo cheiro de suas folhas,** semelhante ao da erva-cidreira. *E.-vermelho:* (*Eucalyptus resinifera*), eucalipto com cerca de 30 m de altura e 2 de diâmetro, que fornece boa madeira para estacarias, carpintaria e marcenaria; também chamado *caoba-rosa.*

flam.boy.ant
(*bocaiú*) *sm* (*fr*) *Bot* Nome de duas árvores de belas flores, originárias de Madagáscar (*Poinciana regia* e *Colvillea racemosa*), da família das Leguminosas-cesalpiniáceas; flor-do-paraíso. *adj Arquit* Qualifica uma modalidade de estilo ogival caracterizado por formas lanceoladas, imitantes a chamas.

je.ni.pa.pei.ro
sm (*jenipapo+eiro*) *Bot* Árvore rubiácea (*Genipa americana*) da região setentrional da América do Sul e das Antilhas, que fornece boa madeira de construção e marcenaria e cujos frutos são comestíveis e têm propriedades tintoriais; caruto. *J.-das-guianas:* o mesmo que *jenipapo-bravo*. *J.-de-surinã:* o mesmo que *jenipapo-bravo*.

li.rio1
sm (*gr leirios*) 1 *Bot* Planta ornamental da família das Liliáceas (*Lilium candidum*), cultivada desde tempos antigos por suas flores, belas e aromáticas. 2 Nome vulgar dado a plantas das famílias Amarilidáceas e Iridáceas por causa de suas flores parecidas na forma com os lírios verdadeiros. 3 *Ictiol* Variedade de peixe-espada (*Trichiurus lepturus*). 4 *Mil* Ferro de três pontas que se armava em estacas, no fundo dos fossos de fortificações para espetar quem nestes caísse. 5 *pop* Memória: *Guardar no lírio* = decorar. *L.-amarelo-dos-pântanos:* planta iridácea (*Iris pseudacorus*). *L.-branco:* o mesmo que *copo-de-leite*, acepção 1. *L.-cabrilho:* o mesmo que *açucena*, acepção 1. *L.-convale:* erva perene, baixa, da família das Liliáceas (*Convallaria majalis*), que tem comumente duas folhas grandes, oblongas, lanceoladas, e um racemo de flores brancas, campanuliformes, pendentes; flor-de-maio. *L.-cravinho:* planta iridácea (*Iris scorpioides*). *L.-d'água:* o mesmo que *gólfão-branco*. *L.-da-índia:* o mesmo que *cinamomo*, acepção 2. *L.-da-pérsia:* planta iridácea (*Iris persica*). *L.-de-petrópolis:* o mesmo que *lírio-do-brejo*. *L.-de-santo-antônio:* planta ornamental da família das Zingiberáceas (*Alpinia* ou *Elettaria speciosa*), originária da Ilha de Java. *L.-de-tigre:* planta da família das Liliáceas (*Lilium tigrinum*), originária do Japão e da China, freqüentemente cultivada nos jardins sul-brasileiros; tem pétalas cor de carne, salpicadas de manchas escuras. *L.-do-brejo:* planta ornamental da família das Zingiberáceas (*Hedychium coronarium*), originária do Nepal, de flores brancas, muito perfumadas, e que medra em lugares bastante úmidos; escalda-mão, lágrima-de-moça, lírio-de-petrópolis. *L.-do-mato:* planta iridácea (*Cypella cruba*). *L.-do-mato-do-brasil:* planta iridácea (*Pardanthus tricolor*). *L.-dos-incas:* o mesmo que *carajuru*, acepção 3. *L.-dos-tintureiros:* planta resedácea (*Reseda luteola*). *L.-do-vale:* o mesmo que *lírio-convale*. *L.-esqualido:* planta iridácea (*Iris squalosus*). *L.-fétido:* planta iridácea (*Iris foetidissima*). *L.-florentino:* planta iridácea (*Iris florentina*), cujo rizoma, ou raiz, é usado em perfumaria, dentifrícios etc. *L.-folha-do-capim:* planta iridácea (*Pohlia gracilis*). *L.-franciscano:* o mesmo que *lírio-triste*. *L.-roxo:* planta iridácea (*Homeria elegans*). *L.-roxo-dos-montes:* o mesmo que *lírio-teutônico*. *L.-teutônico:* planta ornamental da família das Iridáceas (*Iris germanica*); lírio-roxo-dos-montes, íris. *L.-triste:* planta iridácea (*Iris susiana*). *L.-turco:* planta ornamental da família das Liliáceas (*Lilium martagon*), originária da Europa, de flores encarnadas com pontos escuros. *L.-vermelho:* planta liliácea (*Hemerocallis fulva*).

lou.rei.ro
sm (*louro+eiro*) *Bot* 1 Arbusto arbóreo (*Laurus nobilis*), cujas folhas são muito empregadas em culinária, e são também o símbolo da vitória e do mérito intelectual ou artístico, desde a Antiguidade; louro. 2 Qualquer uma de várias árvores ou arbustos com folhas semelhantes às do loureiro, como o *loureiro-cerejo* ou o *loendro* ou *loureiro-rosa*. *L.-cerejo:* o mesmo que *louro-cereja*. *L.-de-apolo:* o mesmo que *loureiro*. *L.-de-portugal:* planta rosácea (*Prunus lusitanica*). *L.-rosa:* o mesmo que *loendro*. *L.-tim:* arbusto caprifoliáceo (*Viburnum tinus*), também chamado *folhado*. *Var: loireiro*.

Cravo da Índia
Entra em quaisquer obrigações de cabeça e nos banhos. O povo indica suas folhas e cascas em banhos de assento para debelar a fadiga das pernas. Ótimo nos banhos aromáticos.

Eucalipto limão
De grande aplicação nas obrigações de cabeça e nos banhos de descarrego de cabeça e nos banhos de descarrego ou limpeza dos filhos de nkisi. A medicina caseira indica-o nas febres e para suavizar dores. Usado em banhos de assento, é também emoliente.

Flamboyant
Não é utilizado em obrigações de cabeça, sendo usado somente em alguns de banhos de purificação dos filhos de nkisi. Porém suas flores têm vasto uso, como ornamento, enfeite de obrigações ou de mesas em que estejam arriadas as obrigações. Sem uso na medicina popular.

Jenipapeiro
As folhas servem para banhos de descarrego e limpeza. A medicina caseira aplica o cozimento das cascas no tratamento das úlceras, o caldo dos frutos é combatente de hidropsia.

Lírio do Brejo
São usadas folhas e flores nas obrigações de cabeça e ns banhos de limpeza ou descarrego. O povo emprega o chá das raízes, rizomas, como estomacal e expectorante. (Na foto aparece como uma planta – verificar).

Louro – Loureiro
Planta que simboliza a vitória, por isso pertence a Matamba. Não tem aplicação nas obrigações de cabeça, mas é usada nas defumações caseiras para atrair recursos financeiros. Suas folhas também são utilizadas para ornamentar a orla de travessas em que se coloca as mukudiá em oferenda a Matamba.

ANEXO III

ENTREVISTAS

a) Mancia
b) Maria dos Anjos e Lino
c) Sebastiana
d) Amália
e) Kiangana e Mãe Lourdes
f) Mãe Caçulinha
g) Tata Katuvanjesi

a)Mancia Frazão de Almeida

Jardim Aeroporto – Vila Bela da Santíssima Trindade

De acordo com Mancia, a folha da manga possui efeito expectorante, antibiótico e antiinflamatório, bom para o pulmão, fígado e rins. A casca é usada contra hemorragia e também para fazer banho para limpeza de corpo, contra mau-olhado, contra tudo (a casca). E também para menstruação descontrolada, quando está descendo muito, cozinha por pouco tempo e põe pouca casca.

A mangueira apara o mau-olhado se plantada na frente da casa, "apara tudo". Dona Mancia diz que tinha uma mangueira na frente da casa, mas foi derrubada quando ampliou a casa. Ela não queria que derrubassem, mas o marido era cabeça dura. Mas no fundo do quintal.

Já o pinhão-roxo e o pinhão-branco também são bons para "aparar tudo". Até para os casos daquelas pessoas que tem o sangue que não está muito bem e entrou em algum lugar caiu toda a folha, o roxo e o branco "ele apara tudo". Ela tem um pé de pinhão plantado e diz que as folhas não param (caem o tempo todo), porque entra muita gente lá, então caiu em todas as folhas. Às vezes basta apertar a mão de determinadas pessoas que estão carregadas.

Antigamente havia muito mais mangueira em Vila Bela, cada casa tinha 3 e 4 pés de mangueira em cada quintal. E o povo sabia. Não era só pela sombra, era aparar tudo. Também outras árvores tinham essa função: a de tangerina, a de lima-embiguda; a de lima-da-persia "era pra aparar, todo quintal tinha antigamente". Depois que veio o desmatamento de 1970 pra cá, que o povo estrangeiro veio chegando, que foi devastando e Vila Bela ficou baixo, que aqueles pés de laranja morreram, veio uma enchente que matou tudo na época. Agora tem, mas não tem mais aquela laranja comum que nós trata, que é do tempo nosso, que é dessa grossura [de caule grosso]. (...) É aí que ficou assim que matou quase tudo pé de laranjeira antigo. Tinha pé que era isso de grossura [muito grosso, como o de uma mangueira adulta, dona Mancia demonstra com a mão], cada casa. Quando é pinhão, tangerina, lima-embiguda, lima-da-pérsia, aquela... é... uma laranja... uh! meu deus, como chama... cidra (Patrícia fala: cidra, aquela de fazer doce, uma grandona) é, mas pra você entender o significado é que ela apara tudo, cidra. Hojé em dia a gente planta nem vinga mais, muito difícil, só no sítio. (Patrícia diz: mas hoje em dia tem gente que não acredita mais). Mas eis que ainda hoje eu estava conversando com meu irmão, com ele sentado aqui, nós não importa... a gente fala que as pessoas que vieram, principalmente, crente, ele põe muitas coisas na cabeça das pessoas, que isso daí é feitiçaria, que é isso é aquilo, nós não soma com nada, porque isso aí é realidade nossa, nossos ancestrais, nós não podemos deixar. Esse dia teve um causo com meu irmão. Ele... teve um cara que ameaçou ele (...) porque alguém foi falar pra ele que era da fiscalização de meio ambiente" [omitido essa passagem da historia particular da família de d. Mancia]. D. Mancia exalta a união da família e também a força espiritual deles, ela disse sobre os familiares: "eu trabalho com eles na mente, na mente nosso, se tem algum doente, longe da família ou filho, minha irmã, a gente pressente, no ato (...) A gente vai reuni, vai reunião... vai fazer uma reunião entre meu irmão, pra gente saber quem é quem, liga pra um, liga pra outro, ou notícia. A ligação da gente é muito forte com os espíritos". [omitido essa passagem da história particular da família de d. Mancia] (...).

Dona Mancia fala do seu parente Lino do Boqueirão e eu lembro que d. Maria dos Anjos, esposa de Lino Frasão de Almeida, reclamou que a mangueira não estava dando frutos, então ela disse que a Mangueira deveria ser abraçada por uma mulher grávida de primeira barriga, assim como falou D. Maria dos Anjos, o abraço da mulher grávida segura a manga no pé.

Mancia diz que o pai pediu para a irmã de d. Mancia, que é enteada dele, pediu que abraçasse a mangueira, de manhã bem cedinho. Ela diz ainda que devemos abraçar uma árvore pela manhã, sem falar nada, isso faz uma limpeza no corpo, trás vida longa, e onde você estiver o espírito te ampara, qualquer árvore. Dona Mancia abraça mangueira que tem no seu quintal, que está plantada em seu quintal há mais de 15 anos. Três anos antes de se mudar de Vila Bela para o Jd. Aeroporto, ela plantou a árvore. "Árvore é vida. Árvore tem um poder que Deus deixou".

Perguntei para d. Mancia sobre o raio, ela disse que o tarumã atrai raio, "tarumã é a árvore que ELE mais apita [ou bater] o raio e sempre eu deixo o machadinho dele no pé de tarumã". Além do tarumã, d. Mancia fala que ele também gosta de bater o raio no jenipapeiro.

b) Maria dos Anjos e Lino Frazão de Almeida
Quilombo do Boqueirão – Vila Bela da Santíssima Trindade
Manga, goiabeira, pokã, foram as primeiras árvores que o casal Lino e Maria dos Anjos plantaram. Ela conta que só havia mata quando eles vieram morar nesse lugar, só havia o Bom Futuro, lá no sítio arqueológico mangueiras (SArqM), morava a comadre Maria Rosa, (Mãe de d. Sebastiana), onde tem aquelas mangueiras velhas, antigas; a casa foi derrubada para a construção do Linhão, diz d. Maria. Eles moravam no Porto Boqueirão, onde morava a maioria do pessoal. Ela é de (1944) e ele é de (1947), nasceram no Alegre, ela mudou com 17 anos e ele, com 2 anos.
A porta da frente da casa, antigamente era do outro lado, já que a estrada era desse outro lado. Era uma estradinha que ligava o porto a essa parte onde hoje é o quilombo do Boqueirão. Lá era a rua.
O ipê é uma árvore que já existia, bem como os cedros, o jenipapo, a bacaiuvera, já todas as árvore frutíferas foram plantadas. O tarumã tem dois pés, nasceu e eles deixaram, dona Maria gosta da fruta, principalmente, o suco, já seu Lino acha a fruta enjoativa.
Perguntando sobre doenças e qual a erva, no caso preferencialmente as árvores que são boas para o tratamento;
PIUVA (IPÊ)
Febre, curar malária, para emagrecer, para reumatismo, cura até câncer; com o chá da casca.
CAFERANA
Bom para o fígado, só tem em Vl. Bela na casa de Vafilda, e também na fazenda, aqui no Boqueirão ninguém plantou; já de plantas resteiras, o gerbão é muito bom.
ERVA: Macela, feijão-andu, gerbão; = estômago;
ERVA: alecrim = coração, hipertensão, diabete; o nativo fica bem grande;
DOR DE DENTE
Folha de batata e tomate cozido, para bocejar;
OUVIDO
Óleo de máquina; a banha do lagarto, teiu;
DOR NAS PERNAS
Espada-de-são-jorge e gengibre, colocar no álcool;
REUMATISMO
Semente de faveiro, na pinga ou no vinho branco; para fazer garrafada, deixa descansar 9 dias; pode colocar couro de jacaré, unha de capivara, babosa, barbatimão.
BARBATIMÃO
É um antibiótico muito forte que serve para qualquer tipo de inflamação; nem se pode tomar muito dele, pois seca; é muito forte;
MENSTRUAÇÃO
Se estiver atrasada, faz uma garrafada, coloca alecrim arruda, guiné, chifre queimado, cordão de são-francisco, 9 ou 10 dias, de descanso; mas tem que tomar cuidado porque depois de tomar a garrafada a pessoa engravida [porque faz uma limpeza geral];
ABORTO
Já de quina para limpar depois que aborta; para limpeza; coloca no vinho branco; e cravo também; depois ajuda a engravidar;
COCEIRA, DOENÇA DE PELE
Cavalar, uma árvore de lagoa de brejo; folha de mangueira; erva-de-bicho que é uma planta rasteira de brejo também é bom, só dá na água, e são-caetano (dá uma bananinha), é também indicado para a coceira, amassa e passa a pasta na coceira; aroeira;
AROEIRA
Além de curar a coceira, é bom para passar quando se quebra um braço, uma coisa qualquer, faz um melado; faz uma esteira, uma tala, põe o melado e coloca no lugar quebrado e amarra; ninguém ia ao médico antigamente, dói muito, mas coloca no lugar;
DOR-DE-CABEÇA
Faz um pavio de algodão, e vai cheirando a fumacinha; qualquer tipo de algodão
LARANJEIRA
Para tratar insônia, a laranja mesmo; seu Lino diz que a folha também serve;
ENERGIA
Já de canela; não é nativa; o irmão dela comprou um pé; em Lacerda tem muito;
--------- CHEGADA DE MARTINHO E MARIA----------
Agora invertendo, árvore e suas propriedades;
Banhos de limpeza para proteção: arruda, guiné, comigo-ninguém-pode, tem que cozinhar fazer um banho de limpeza, também pode colocar para-tudo, e até assa-peixe, coloca um punhadinho de sal grosso. Quando indagada sobre se deveria colocar tudo junto, dona Maria disse: “pode por tudo. nos fala para descarregar

mesmo". Disse do pinhão, que também é bom para descarregar. Ela disse que tem plantado no seu quintal o pinhão branco, mas que tem o roxo. O pinhão branco é bom também para curar a coceira e emagrecer.
Outra coisa contra mau-olhado é a espada-de-são-jorge, plantada com arruda e guiné na entrada da casa. Ela diz que o povo antigo, alecrim também é bom, mas ninguém pode pegar na planta.
Cedro e aroeira são também árvores boas como antibiótico. Eu perguntei se essas árvores eram boas contra o mau-olhado, mas ela disse que não, que contra o mau-olhado só conhece a guiné, arruda e chifre: "pode botar chifre na sua porta... esse eu sei, é muito bom [não dá para entender] se a pessoa tiver ódio, ou mandar alguma coisa pra você, vai pegar é nele. Ele mata, ele mata que nem pé de ninguém-pode, mata e amarelinho, ele morre, a arruda morre também.
Ao contrário, planta que não é bom ter perto de casa, ela disse que é o cedro, porque é bom pra chamar relâmpago e a lixeira também. O cedro não pode tirar (IBAMA). Seu Martinho conta que já viu, na LIXEIRA, ipê, e pau-terra... já viu. Questionei então que havia árvores mais altas que o cedro, então seu Martinho e d. Maria dos Anjos disseram que o raio não vem pela altura das árvores, mas porque gosta mesmo "ele chama".

Abacateiro

Caroço ralado é bom pro rim, a folha também, serve pra creme de cabelo, tem muita serventia.

Amescla

Dor de cabeça; se for de cabeça de vento coloca a resina do papel e põe na testa; mas hoje em dia não se acha mais amescla por aí; o angico também é bom.

-------3ª. Parte da entrevista----------

Cupaúba

É para gastrite, gripe, bronquite. Seu Martinho disse que é bom para sarar ferida, quando está por fora da árvore.

Embaúba

É bom para quebradura (hérnia), diz s. Lino; ele diz que com a folha dá pra fazer pólvora: torra a folha, soca, mói bem, põe enxofre, soca, pimenta, pra ficar envenenado, que é pra matar mesmo, depois de misturado, põe para secar; a fruta da embaúba é muito bonitinha, é verde parece um cacho de bananinhas.

Embiruçu

É bom para tirar a embira;

Favero

Para curar dor de dente, cozinhar junto com a aroeira;

Figueira

Figueira é para quebradura; quebra e depois amarra;

Amoreira

Nasceu depois no SArqPB

Goiabeira

Serve pra desinteira, o broto;

Guarantão

Cabo de machado; pra malária já com a casca, fazer chá

Ingá de casa

Pra comer, dor de barriga, disenteria, rapa a casca, coa com água;

Ipê ou peúva amarelo e roxo

Contra a malária, reumatismo; o roxo é o melhor;

Jenipapo

Tintura de roupa, para comer e fazer licor; doce; tintura preta, para segurar a cor suja de lama e enterrar a roupa; antigamente ninguém comprava roupa para luto; com a fruta se faz a tintura, com a fruta verde;

Laranjeira

Para quando se está gripado cozinha-se a folha e toma banho e também tomar o chá; (não sabe por que se jogou folha de laranjeira no chão);

Jatobá

Deve ser usado contra anemia, é fortificante, bom para tosse. Põe a casca de molho, ou coloca-se para ferver; bebe o dia todo; é depurativo do sangue, fortificante; dá apetite para comer; xarope para tosse, doença no pulmão, raspa o grosso da casca, depois pica, põe pra ferver, coa, faz aquele melado, põe no vidro e todo dia; tem água no pé; a fruta é boa contra a anemia também;

Lima

É bom para baixar a pressão, é calmante, serve até contra a depressão cozinhada com suspiro (flor vermelha)

Lixeira

Serve pra combater o veneno de cobra, raspando a casca; "serve de Bombril" e chama raio também, de acordo com d. Maria dos Anjos o machadinho fica enterrado, depois de 7 anos o relâmpago volta pra buscar o machadinho; todo raio que cai vem um machadinho, que não pode ser guardado dentro de casa porque o raio vem buscar; a lixeira é rosa dentro do tronco; o cedro é meio rosado também;

Mandioqueira

Serve para tirar embira;

Mangabeira

O leite da mangabeira serve pra reumatismo, apara na vasilha ou pega o leite com a seringa é bom para dor nas costas;

Mangueira

É bom para tosse, o broto, ferve e toma; banho de assento; é bom pra colocar no banho de descarrego; faz bem para o corpo também.

Dracena vermelha; pomba-gira

É bom contra mau-olhado, faz banho

Pinhão branco

É bom pra descarrego, assim como o roxo;

Para-tudo

É pra anemia e paludão;

Pururuca

Serve pra lenha e na construção de casa

Tangerina

Pra comer, fazer licor

Tarumã

A casca põe de molho e bate no liquidificador, é bom pra combater disenteria;

Urucum

Para curar bronquite e colesterol alto;

c)Sebastiana Ribeiro de Paula

Quilombo do Boqueirão – Vila Bela da Santíssima Trindade

Parte 1

Abacateiro: ela plantou 3 pés de abacateiro, na frente da casa velha, quando essa área ainda era de roça, mora aqui há 20 anos; banquinhos debaixo do abacateiro para aproveitar a sombra.
Usos: suco com leite, arroz com carne; remédio: caroço do abacate serve para curar o reumatismo, dor nas pernas, ralado, põe no álcool e passa onde dói. Também serve para usar no cabelo.

Angico: essa árvore resseca as outras plantas, deve beber muita água; o **coqueiro** também resseca as plantas, já o **acuri** é bom para o pasto.
Usos: remédio contra tosse, sendo um dos paus de que entra no melote, junto com o **jatobá**; a **favinha** é bastante amarga, também é contra tosse.
A lenha do angico é a melhor lenha, dura mais no fogo. Fica fácil de lavar a panela.

Aroeira: aroeira também vai no melote; a aroeira já estava plantada; tentou cortar mais de 6 vezes, mas cortava e nascia novamente, desistiu quando lhe falaram que ela é remédio; essa árvore que está plantada lá tem vários galhos, mas geralmente ela não os tem, é reta; mas como ela tentou cortar muitas vezes, ficou assim; ela sabia apenas que seu uso era para fazer cercas. Sabia que era remédio, mas não sabia ao certo para que servia. Também é utilizada em pessoas e animais que tiveram fratura, em forma de melote que é feito com a casca: põe a casca para ferver na água que ficará "corada", bem vermelha, tira a casca e vai deixando a água secar até ficar um líquido espesso, um melado, então passa no local da fratura e enrola um pano branco, dói demais;

Babaçu: a acodia, a farinha da casca do babaçu tem muita serventia, foi feita uma oficina pela equipe do projeto Guyagrofor e ensinaram muitas formas de aproveitá-la; D. Sebastiana já sabia de alguns usos para essa farinha, na oficina aprendeu outros; mas essa farinha era usada nos momentos de precisão nas secas, a mãe dela fazia mingau (pão, engrossar o caldo, fritar peixe, fazer pão). Pega a casca de cima do fruto do babaçu verde, a partir branquinha põe para secar ao sol. Pode ser usado cru ou torrado no fogo.
Bocaiúva: d. Sebastiana fez doce da frutinha, socando na água até obter a gosma e leva ao fogo com açúcar, fica um melado bastante gostoso, ela disse que em alguma cidade já se faz farinha desse coquinho.
O broto serve para fazer saladinha, a codia. Também se usa para comer com galinha; ela acha muito gostoso. Depois ela fala em aguaçu, e coqueiro, que é dele que se come a saladinha, que de bocaiúva pode, mas ela nunca fez.

Cedro: serve para pessoas que estão inchadas, qualquer tipo de inchaço, pega a casca, põe para ferver e toma banho.

Cupaúva: inflamação na barriga, no útero; tira a semente; ela comprou óleo; diz que o óleo é retirado do caule, assim como é feito com a seringueira: se faz uma "cintura" no caule sem derrubá-lo, com a colher recolhe, depois coa. Bebe misturado na água. Também é usado para curar feridas, mas é preciso colocar quando o machucado já estiver quase secando, pois caso contrário só cicatriza por fora.

Cumbaru: já acabou na região, antes tinha muito, é gostoso para comer, inclusive a castanha que tem gosto de castanha-do-brasil; quando ela era pequena e aqui era tudo mato, ela pegava bastante dessa fruta, assim como colhia **ovaio**, uma fruta muito apreciada, redondinha e verdinha; Tem 3 pés de cumbaru no SAarqPB. É bom para remédio, raspa-se a casca, bem fininho põe óleo, e prepara um supositório, encapa com algodão, ela conta um episódio em que seu pai estava muito doente (tinha muita febre, estava de cama) e uma mulher fez o supositório para ele que acabou se curando.

Gonçalo, gonçalinho: também é bom para banho, é cheiroso, é fortificante; dá uma árvore bem grande; é bom para dar banho em criança que está "molão-molão", mas também em adulto quando a febre não quer cortar; faz banho da folha e toma banho; o primeiro marido de sua irmã Adelair, uma vez estava bem doente, e elas fizeram o banho para ele, que sarou; a hortelã do campo também cortou a febre; também é fortificante, quando a criança está com o corpo "molão-molão", faz banho endurece o corpo.

Embaúba: bom para quem sofre de pressão alta e coração; para tratar do coração é preciso juntar cabelo de milho, faz chá; para pressão, usa só a folha. Também pode fazer só com a raiz, já que pode ser difícil pegar a folha. Ela é alta e dá uns galhos com umas folhas grandes, é muito bonito. [Em outro momento de conversas com

d. Sebastiana, que nos hospedou em sua casa, disse que no pé da embaúba habita uma formiga que dá a ferroada mais doída de todas, o nome da formiga é tocanguira];

Embiruçu: não é muito grande nem grosso, mas D. Sebastiana não conhece esse com a flor amarela. Ângela possui um pé no seu sítio e disse que também serve para tirar embira, mas dá muito trabalho, então preferem tirar da mandioqueira. D. Sebastiana conhece o embiruçu que dá na beira do "pântano", que não é um pau grosso;

Faveiro: outros chamam de favinho; usado para tosse, e se agüentar o amargor pode colocar uma sementinha na boca e vai engolindo a saliva para resolver a dor de garganta. Também é usado para quem está com dor de dente; pára de doer se machucar a sementinha, coloca no algodão e põe no dente.

Figueira: tem vários tipos, da folha grande, folha miúda; antigamente se usava para tirar o berne; colocava o leite num pedadinho de papel e depois colocava em cima do buraco da berne, quando secava puxava e a berne saia.

Cada árvore serve para alguma coisa, muitas vezes não sabemos

Goiabeira: é nativa, é usada para dor de barriga, disenteira; faz chá da fruta ou do caule. Também pode comer a goiaba verdinha.

Pinha: serve para comer (mês de janeiro)

Gurantão: é usado para aquelas pessoas que estão com malária e para diabete. É muito amargo, o chá se faz com a casca.

Ingá: o ingá do campo/mato (vagem feijão) pode ser usado para pessoas que estão com feridas na boca, raspa a casca ferve e lava a boca. O ingá de casa não é remédio, mas é muito bom para comer.

Peúva/Ipê: usada para qualquer tipo de inflamação, pode ferver a casca e ir bebendo, mas também pode fazer melote. Babosa cura câncer no início e o chá de canjiru também. Ela nunca ouviu falar que Peúva amarela é bom para alguma coisa.

Carijó: é muito bonito, com sua florzinha vermelha (roxas); não é remédio, é usado para construir casa;

Jatobá: pode fazer melote para tosse, ou chá, e vai tomando como refresco, é usado para curar anemia. Nem precisa ferver, é só por na água, quando ele ta novatão, grosso, fica bem corada a água. O melote também é usado para anemia; pode fazer o melote com um pedaço de angico também... É usado na construção também;

Peroba: não sabe se é remédio;

Jenipapo: é nativo, e pode plantar (o passarinho); é bom para comer; também faz melote da fruta para quem tem bronquite; o suco é muito bom e para quem tem anemia pode beber direto;

Cajueiro: é nativa

Laranjeira: tem vários tipos, a lima (chá maravilhoso), que é calmante e também a folha dele é usada para emagrecer; também é usada quando se está doente e não sabe qual o motivo, então faz chá com folha de laranja. Para dor de cabeça, toma-se junto com o comprimido. Também pode torrar a casca da laranja com açúcar quando está com tosse. Também a casca seca da laranja serve de combustível para acender o fogo, parece gasolina (como a Tia Olga). O chá da casca seca também é gostoso, é bom para tosse também.

Lixeira: a folha era usada como "Bombril", quando se machuca, tem alguma machucadura, (mau jeito), ferve a folha e toma banho; serve de remédio para picada de cobra, raspa a casca e mistura com água para beber;

Conta a história da cobra... Tomou suco de limão...

Amescla: dor de cabeça (misturada com cupaúva), mói a cupaúva com a resina da amescla, mistura em um óleo qualquer, põe no papel e coloca na testa;
Eucalipto: fazer banho para quem está gripado – usa a folha;
Mandioqueira: só serve para tirar embira;

Mangabeira: para comer e tirar leite para beber, para quem tem problema de próstata. A mulher também pode beber para prevenir câncer;
Mangueira: d. Sebastiana disse que já ouviu falar que é bom para banho para quando se está com febre e nada faz parar a febre, mas ela nunca fez.
Para-tudo: para banho se algum inseto pica e também para melote, ou colocar no leite; é um fortificante, purifica o sangue.
Pequizeiro: para comer, faz doce, arroz com pequi e farinha também; muito trabalhosos; também se faz bolo e picolé. Nada de remédio.
Peroba: nunca ouviu falar que é para remédio;
Pindaiúva: indicado para hipertensão, coração;
Pururuca: só para lenha; é bom porque assim com o angico fica mais fácil de tirar a fuligem das panelas; o angico é melhor, pois a madeira dura mais tempo no fogo;
Tarumã: é bom para dor de barriga; pega a casca, raspa e põe na água fria para beber; se quiser pode ferver. E tem uma fruta pretinha e gostosa.
Urucuzeiro: soca, coa e coloca na comida para corar. Mistura o urucum com a folha da pimenta malagueta para colocar em ferida;

d)Amália

Amália Aparecida Chica – mãe de santo

Tenda de Umbanda Pai das Matas e Mãe D'água – umbanda

Rua Ataíde Garcia de oliveira, 178 – Eldorado, São Paulo, SP, CEP – telefone: 5674-0656

Este entrevista foi gravada em 28-12-2011, porém há 12 anos conheço a Amália, com quem sempre conversei sobre as plantas, e, anteriormente, já havia coletado dados em uma entrevista formal para a pesquisa iniciada na graduação (A travessia atlântica de árvores sagradas – SIICUSP, 2003).

ÁRVORES				
Cedro	Embaúba	Laranjeira	Mangueira	Tarumã
	IANSÃ	OXALÁ NANÃ (fruta) OBALUAIÊ (fruta) OXÓSSI (fruta)	EXU OGUM (IANSÃ) fruta) OXÓSSI (fruta)	
PLANTAS				
Comigo-ninguém-pode	Dracena vermelha (Peregum vermelho)	Espada-de-são-jorge	Guiné	Pinhão roxo
OGUM, EXÚ, XANGÔ e OXÓSSI.	IANSÃ, OBALUAIÊ	OGUM	TODOS	OGUM EXU

De acordo com a Amália, a umbanda não é um culto de nação, fazendo referência ao candomblé. Em seu terreiro não existe sacrifício animal. Segundo ela, é uma miscelânea, em seu conga (altar) existe imagens de santos católicos e também de orixás, Trata-se de uma tradição que vem desde o tempo dos escravos quando os orixás foram sincretizados com os santos católicos para poderem ser cultuados. Por exemplo, Santo Antônio pode ser sincretizado com Ogum.

Apesar de as entidades mais importantes da umbanda no trabalho cotidiano seja pretos-velhos, caboclos, baianos, etc., pois são aqueles que dão consulta e orientam os fiéis, os orixás também tem sua importância e segue alguns fundamentos, porém diferentes do candomblé. Por exemplo, Obaluaê e Nanã não deveriam estar no altar e, sim, do lado de fora, de acordo com o candomblé. Amália também toma alguns cuidados especiais quando vai mexer com determinado orixá, por exemplo, quando dá comida, ou acende velas para Oxalá, não mexe com outro orixá, como Obaluaê, Nanã, ou ainda com o Preto Velho.

Segundo Amália existem muitas ervas para cada orixá, porém as pessoas costumam manipular sempre as mesmas, pois não conhecem muitas ervas.

Ogum, Exú e Oxóssi mantém muita relação entre eles. Oxum tem forte ligação com Exu pela adivinhação, porém a maior ligação nesse aspecto é com Iansã. Os caboclos tem forte ligação com os exus, por exemplo, existe o Exu Mangueira e o Caboclo Mangueira, o Caboclo das sete encruzilhadas e o Exu sete encruzilhadas.

Na linha dos baianos é preciso conhecer bem para trabalhar. Alguns terreiros não gostam de trabalhar com os baianos, pois depois da meia-noite eles viram de banda, de banda da esquerda tornam-se banda da direita.

Existe uma planta chamada MANGUEIRA, essa planta, diferentemente da árvore, é dedicada a Xangô. Amália comentou que esse orixá gosta de frutas sofisticadas, como fruta-do-conde, melão, uvas, entre outras.

Uma informação dada por Amália mostra o contraste entre Umbanda e Candomblé. Amália deu um exemplo de um melão que foi oferecido por uma fiel a Iansã. A fiel julgou que por ser amarelo, cor da entidade na Umbanda, poderia lhe oferecer um melão. Amália diz que aceitou, apesar de saber que o melão não é fruta de Iansã, pois não poderia recusar a oferenda, dada com boa intenção pela fiel. O melão pertenceria a Oxum e também a Xangô que come frutas "sofisticadas".

Amália cita ainda que em um banho em que se usam muitas folhas diferentes, é interessante acrescentar a carobinha, que ajuda a abrandar as propriedades desse conjunto de ervas selecionadas.

Essa informação passada pela Amália me fez refletir sobre uma citação de Pierre Verger:

> *Nessas encantações, os nomes de folhas são acompanhados de duas ou três linhas descrevendo suas qualidades naquele caso em particular. "A certa folha pode ser atribuída virtudes diferentes segundo sua associação com um ou outro conjunto de folhas, pois elas entram na composição de diferentes preparações medicinais". (Verger, 1995,* p. 25).

ÁRVORES

a) Angico: desconhece uso ritual. Conhece o uso medicinal para limpeza intima da mulher.
b) Cedro: desconhece uso ritual. Sabe que é utilizado na fabricação de móveis.

c) Embaúba: árvore de Iansã também utilizada para fazer lambedor (xarope). Como a árvore é oca por dentro, o vento derruba quando ela fica muito alta.
d) Laranjeira: a árvore é de Oxalá. Também de Preto-velho e Cosme-Damião, pois é uma erva calmante. O banho dessas erva é relaxante. O fruto é de Nanã e Obaluaê e também de Oxóssi, já que esse come todas as frutas.
e) Mangueira: Ogum, Exu (descarrego, abertura de caminhos, para forrar o chão do terreiro (cheiro bom). A fruta é de Oxóssi e Iansã.

PLANTAS

a) Comigo-ninguém-pode: no terreiro de umbanda da Amália, a planta comigo-ninguém-pode está associada aos orixás Ogum, Exu, Xangô e Oxóssi. É usada em banhos de limpeza para proteger contra mau-olhado e a inveja. É considerada uma planta bastante poderosa que deve ser usada com atenção, já que também é venenosa e deve ser colocada em poucas quantidades nos banhos, com os quais não se pode lavar a cabeça.
b) Dracena-vermelha, também chamada de peregum vermelho é considerada por Amália como uma erva de Iansã e também de Obaluaê. É utilizada por Iansã para afastar os eguns, (espírito dos mortos), Amália ainda alerta que também existe o peregum verde e amarelo que é de Oxóssi e o Peregum verde que é de Ogum, sendo que, principalmente, este último é ideal para ser plantado como cerca-viva no entorno das casas, já que, por estar ligado a Ogum, protege as casas contra todas as influências negativas. Amália diz ter vontade de ter peregum verde plantada como cerca viva em todo o entorno de sua casa para proteção. Ainda sobre o peregum, Amália alerta sobre as variedades verde e verde e amarelo, que são as que mais crescem: devem ser podadas antes que ultrapassem o teto das casas, pois, caso contrário, atraem doenças.
c) Espada de São Jorge, também chamada de espada-de-ogum, é considerada por Amália uma espécie de "ferramenta vegetal" deste orixá, senhor do ferro, ao qual se associam todo tipo de ferramenta, essa planta é usada como uma ferramenta de limpeza da casa e do corpo. Todos os outros orixás utilizam-se desta planta, com exceção de Xangô, devido aos mitos de disputa entre os dois orixás. A espada-de-são-jorge é muito utilizada nos terreiros: para preparação de banhos diversos e a limpeza da casa e das pessoas, também é usada para proteção, e pode ser vista nas paredes dos terreiros, cruzadas e amarradas. Também é utilizada por outras entidades da umbanda, como é o caso de alguns caboclos que a utilizam para fazer limpeza de casa e pessoas. Existem muitas variedades dessa planta, uma delas possui a borda amarela, é conhecida como espada-de-iansã, que usa amarelo na umbanda, outra variedade é conhecida por lança-de-ogum por seu formato cilíndrico e pontiagudo.
d) Guiné: de acordo com Amália, essa erva é de uso geral entre os orixás. Está também associada às entidades Preto-velho e as Crianças e é utilizado na preparação de amaci. É um ótimo antiinflamatório.
e) Pinhão: é uma planta de Ogum e Exu usada contra mau-olhado, deve ser plantada na frente da casa. Também é usada em banhos de limpeza.

e) Mameto Kiangana e Mãe Lourdes
Regiane Batista (mameto mãe de santo Kiangana) candomblé angola
Maria de Lourdes Batista
Kuabata Mameto Ndandalunda Ngunzo Katende (Aldeia de Mamãe Oxum e a Força de Katende) - candomblé angola
Rua dos Escultores, 323, Jd. Ressaca, Embu das Artes, São Paulo.
Este entrevista foi gravada em 10-02-2012. Desde 2011 temos travado contato com Kiangana e Mãe Lourdes. Porém, conheço a Kiangana desde 2003, porque ela já frequentava o terreiro de Tata Katuvanjesi em 2003, quando o procuramos para fazer um trabalho acadêmico para a disciplina antropológica do curso de graduação em Ciências Sociais.
Com o falecimento do pai de santo de Kiangana, foi Tata Katuvanseji quem a confirmou na nação angola, da qual hoje já é mameto; Kiangana em sua trajetória religiosa segue as orientações de sua mãe carnal, que também é mãe de santo e que tem amplo conhecimento das ervas, e que também participou dessa entrevista, Kiangana é a sucessora da casa de Mãe Lourdes. Além dos conhecimentos adquiridos por meio da convivência no terreiro de Tata Katuvanjesi.

ÁRVORES				
Cedro	Embaúba	Laranjeira	Mangueira	Tarumã
---	Ogum Oxóssi	Iansã Oxóssi (fruta)	Mavambo, Bambujla (Exu) Nkosi Oxum (fruta)	OGUM
PLANTAS				
Comigo-ninguém-pode	Dracena vermelha	Espada-de-são-jorge	Guiné	Pinhão roxo
Exu Iemanja Katende	Iansã Kaiango (Iansã Balé)	Ogum	Zumba (Nanã) Iansã Oxóssi	Oxóssi Omulu Nanã Vumbi

ÁRVORES SIMBÓLICAS

1) CEDRO: desconhecem;
2) EMBAÚBA: associado a Ogum e Oxóssi, que sempre dois sempre compartilham; seu uso medicinal é indicado para tratar úlcera e com ela é feita uma garrafada;
3) LARANJEIRA: de Iansã e de Oxóssi a fruta; seu uso medicinal é indicado para tratar da insônia e também problemas no pulmão. Também para tratar problemas nos olhos. Quando o filho de santo se encontra recolhido na camarinha, lava-se o olho dele com o bagaço da laranja para que ele tenha visão espiritual;
4) MANGUEIRA: Mavambo, Bambonijla (Exu) e Nkosi. Também é dedicada a todos os "exus de rua", "exu beberão", de acordo com Kiangana; suas folhas são fortes e muito quentes e são usadas para descarrego; não gosta para banho; a fruta é dedicada a Oxum.
5) TERUMÃ: Mãe Lourdes chama de Terumã, diz que tem uma frutinha preta que parece olho de boi; é usada para tratar de doenças em animais, boi, cachorro, feridas, lepra de animal; é uma árvore de Ogum;

PLANTAS SIMBÓLICAS

1) COMIGO-NINGUÉM PODE: Iemanjá (a que é pintadinha de branco), Katende e Exu; Ao falar de Katende Kiangana diz a seguinte frase: "é a cura, é a vida, é o veneno", ao ser questionada sobre as propriedades tóxicas desta planta; é usada em banhos de descarrego, limpeza em geral de ambiente e também na defumação.
2) DRACENA VERMELHA: Iansã, Kaiango (Iansã Balé) e Vumbi. Tudo que é ligado a Iansã é ligado a Vumbi, o espírito dos mortos. Kiangana chama esta planta de pára-raios. É uma erva quente, por isso usa somente para banho; em alguns casos, pode ser usada para Ogum, pois Kiangana diz que segue sua intuição na hora de definir uma folha para realizar um determinado rito.
3) ESPADA-DE-SÃO-JORGE: Ogum, porém é uma planta usada pra tudo, Caboclo Pena-verde (caboclo da Kiangana) usa até caboclo usa para dar coça;
4) GUINÉ: está relacionada a vários nkice: Zumba (Nanã), Matamba, Mutacalambô (Oxóssi); é usada em defumação, descarrego, sacudimento e também vai no assentamento;

5) PINHÃO ROXO: é associado a Oxóssi, Omulu, Nanã e Vumbi; é usado para tratar de coceiras, ferida e também da sarna;

Kiangana explicou sobre os diferentes tipos de descarrego:

Kusaca é o descarrego completo, uma limpeza pesada, que envolve dar comida para todas as entidades; já **sakulupemba** não é tão completo, e o **sacudimento** é a limpeza mais simples;

Outra frase de Kiangana: "Folha puxa folha": caminho.

Kiangana fez questão de frisar que existem plantas que ela não conhece pelo nome, mas que na mata sabe reconhecê-las. Disse que não estudou nada sobre plantas, aprendeu o que sabe no cotidiano do candomblé e com sua mãe, a sacerdotisa Mãe Lourdes. Kiangana afirma que segue a sua intuição na hora em que tem que escolher determinada planta.

Mãe Lourdes é mãe-de-santo há mais de 40 anos e vai cumprir 70 anos de idade no mês de fevereiro de 2012?. Foi feita no Nagô, assim como a Kiangana, que após o falecimento de seu pai-de-santo foi confirmada por Tata Katuvanjesi e passando a seguir o candomblé congo-angola. Ela é a sucessora de mãe Lourdes, e já é Mameto e já iniciou filhos de santo. Mãe Lourdes é profunda conhecedora das plantas e quer que a filha Kiangana faça um livro e uma coleção de plantas para registrar todo esse conhecimento.

Kiangana e Mãe Lourdes dizem que a maioria das folhas de drenagem de parasita é de Katende, tais como as bromélias, orquídeas e as samambaias.

O Jatobá é uma árvore de Xangô e suas folhas servem para curar bronquite.

O boldo-do-chile, aquele como uma suculenta, com florzinha roxa é de Nanã e serve para desinflamar o dente.

O pai de santo de Mãe Lourdes se chama Américo Monteiro e vive em Araraquara.

f)Caçulinha d'Oxum, Mãe (Carlita Gomes)
Abassá Oxum Oxóssi - candomblé angola
Rua Lúcio Paim, 124 — Cangaíba — CEP 03732-090 - São Paulo – SP, telefone: (11) 2642-5823 – e-mail: abassaoxumoxossi@hotmail.com

ÁRVORES				
Cedro	Embaúba	Laranjeira	Mangueira	Tarumã
	IANSÃ Da chamada embaúba -branca	Oxóssi e Ogum	OGUM Sobretudo a manga-espada	
PLANTAS				
Comigo-ninguém-pode	Dracena vermelha	Espada-de-são-jorge	Guiné	Pinhão roxo
	IANSÃ, OBALUAIÊ	OGUM	Oxóssi	

Na entrevista com mãe Caçulinha, além das plantas de interesse para a pesquisa, também coletamos informações sobre outras apresentadas pela zeladora.
Mãe Caçulinha falou sobre a sua iniciação feita pelo Pai Belarmino, inicialmente no ketu, porém seu terreiro é de candomblé-angola. Ela conta que nasceu em Campos dos Goytacazes, no Estado do Rio de Janeiro, e era casada com um jogador de futebol que foi vendido para um time de São Paulo. Foi dessa maneira que ela veio morar aqui. Conta que desde os 7 anos já recebia incorporação (o erê Raio-de-sol), e que sua verdadeira família é a família de santo. Ela não tem contato com sua família biológica. Mãe Caçulinha contou que uma de suas filhas e uma neta se tornaram evangélicas.
As festas no terreiro eram frequentes. Algumas eu pude acompanhar, como as "Águas de Oxalá", nas quais a sacerdotisa sai pelas ruas do bairro com o povo-de-santo. Muitos moradores se aproximam de mãe Caçulinha e ainda de outros filhos-de-santo para receber um pouco da água e da benção purificadora de Oxalá. Mãe conta que no início das festas teve que pedir autorização para o DETRAN e que durante 4 anos a polícia acompanhou/fiscalizou a festa, e ao findar esse período, considerou que as festas não precisariam ser mais acompanhadas pelas autoridades, já que o terreiro não fazia algazarra na rua.
Mãe conta que após a festa de Oxalá, vinham a festa de Oxóssi e Ogum (pois Oxóssi é comemorado em 23 de abril, dia de São Jorge, e Ogum, que é sincretizado com Santo Antônio, é festejado no dia 13 de junho).
Já em junho vinha a festa para Xangô, sincretizado com São João Batista, o Xangô Irá, que se veste de Branco, e o Agodô, que é sincretizado com São Pedro, comemorado no dia 24 de junho.
Assim a festa para os três orixás era sempre feita no mês de junho.
Neste ano (2012?), Mãe Caçulinha ainda não sabe se será possível seguir o mesmo calendário de festa. Ela diz ter muita saudade das "Águas", mas acredita que não fará. Por problemas de saúde e também financeiros, pois as festas são muito custosas.
Em julho o abaçá fará 40 anos.
Mãe Caçulinha considera que se uma folha é boa para remédio, ela também é boa para o banho. E a maioria das folhas que serve para Oxossi, também é de Ogum, devido à proximidade desses orixás irmãos.
Sobre as folhas, a sacerdotisa afirmou durante vários momentos de nossa entrevista que todas elas pertencem a Katende ou Ossaim (a sacerdotisa utiliza-se das duas denominações dadas às entidades), assim, antes de pertencer a qualquer outra divindade, pertence ao "Dono das folhas". Em um momento, citou Oxalá dizendo que as folhas passam primeiro por ele.
Mãe Caçulinha não falou muito de ervas de Exú, quando questionada sobre se a MANGUEIRA seria uma árvore de Exú, ela respondeu que para esse orixá as folhas provém de ervas pequenas.
A seguir apresentamos todas as árvores e plantas que foram comentadas ao longo da entrevista. Primeiramente aquelas árvores e plantas de interesse simbólico (AS), bem como aquelas que se encaixam na categoria de árvores com utilidades diversas, porém não simbólicas (AUD), as plantas com significado simbólico (OS), folhas que foram citadas ao longo da pesquisa e, ao final, aquelas plantas que fotografamos no terreiro de Mãe Caçulinha.
Deixa o grifo acima?

ÁRVORES

a) Cedro
b) Embaúba
c) Laranjeira
d) Mangueira

a) Angico

De Obaluaê/Omulu. Usada para banhos de descarrego e também é um componente da garrafada.

b) Aroeira
c) Babaçu
d) Barbatimão
e) Jatobá
f) Lixeira

PLANTAS

Sobre as plantas é necessário frisar que das 5 (cinco) espécies por nós relacionadas, Mãe Caçulinha trabalha apenas com a Dracena, sendo que as outras plantas ela não usa, não gosta de trabalhar com elas e diz que, em sua família de santo, ela nunca viu ninguém trabalhar com essas plantas, adicionando também a arruda. Usa apenas a espada-de-são-jorge para bater ebó; não utiliza para banho ou outros fundamentos.

a) Comigo-ninguém-pode
b) Dracena-vermelha
c) Espada-de-são-jorge
d) Guiné

Apesar de não usar as folhas da guiné em seus cultos, a sacerdotisa afirma que essa planta é de Oxóssi.

e) Pinhão-roxo

LISTA GERAL DE FOLHAS

Não fotografadas:

Caju = é de Ogum, também usada em todo fundamento;
Acoco/Acoco[7] **=** Oxum;
Figo = Oxumaré
Gameleira branca = de todos os orixás
Macaça = Oxum; não tem em São Paulo essa planta. É utilizada também como remédio para lavar os olhos. As que ela utiliza vêm do Rio de Janeiro; nascem em beira de lagoas, terrenos mais úmidos. De acordo com a sacerdotisa, como essa planta serve para lavar os olhos, ela também serve para todos os orixás.
Folha de obi branco = Oxalá
Cravo = Oxalá
Canela = Oxalá
Laranjeira = Oxóssi e Ogum
Goiabeira = Iansã
Aroeira branca = Iansã ("não a aroeira venenosa")
Mamona = Obaluaê-Omulu; usada para limpar ferimentos, feridas na pele e também para benzimentos,
Sabugueiro = Omulu e Oxalá
Elevante/Alevante = "trás a força" de Oxóssi e Ogum
Alecrim-de-casa = Oxóssi
Manjericão = Oxóssi
Poejo = Oxalá
Hortelã = Ogum
Para-de-vaca = Iansã
Jambolão = é usada para remédio para diabete e banhos de descarrego;
Arrebenta-cavalo = Exú
Folha-do-fogo = Exú
Feijão-guando = Ogum e Oxóssi;
Melão-de-são-caetano = Xangô, é uma folha de grande fundamento.
Lírio-branco = Oxalá
Jambo = Iansã
Amora = banho pra refrescar
Roma = Oxalá
Louro = Iansã; fica lindo na oferenda/ Xangô não gosta.

---

[7] Akoko também é conhecida por primeria-folha, uma árvore africana aclimatada no Brasil, sobretudo na Bahia. Para maiores informações consultar: http://www.flogao.com.br/czeiger/87991988

Saião ou folha-da-costa = em substituição já que esse não é o saião verdadeiro, que é a verdadeira folha-da-costa.
Peregum-verde = Ogum, bom para fazer cerca viva no entorno da casa para proteção (o mesmo que disse a Amália).

g)Tata Katuvanjesdi (Walmir Damasceno dos Santos)
Nzo Tumbansi Twa Nzambi Ngana Kavungu "Casa Pedaço de Terra do Deus Senhor dos Mistérios" – Itapecerica da Serra - SP

ÁRVORES				
Cedro	Embaúba	Laranjeira	Mangueira	
---	Kaingo Bamburucema Vumbi	Njilan(caule) Dandalunda (folha) Mutacalambo (fruta)	Nkondi Nkosi (manga-espada) Matamba (manga-rosa)	
PLANTAS				
Comigo-ninguém-pode	Dracena vermelha	Espada-de-são-jorge	Guiné	Pinhão roxo
Nkosi	Matamba (a mais clara) Vumbi (a escura)	Nkosi	Matamba	Vumbi

ÁRVORES SIMBÓLICAS

6) CEDRO: não associou a nenhum nkise, mas disse que as cadeiras e os cajados dos quimbandas (pai de santo) são feitos com a madeira do cedro e também do jacarandá; representa a imponência sacerdotal e a maestria.
7) EMBAÚBA: as folhas de embaúba forram o alguidar de Vumbi; é de Kaiango e Bamburucema, fases de Matamba. Kaiango está relacionado com os Vumbi, espíritos ancestrais.
8) LARANJEIRA: Njila (Exu), o caule; Dandalunda (Iemanjá), folha e Mutacalambo (Oxóssi);
9) MANGUEIRA: está ligado ao nkise Nkondi Nkosi, o deus patrono da morte, a qualidade da manga-espada e a manga-rosa de Matamba. É usado em banhos de descarrego; forra-se o chão com folhas de manga para afugentar os maus espíritos e abrir os caminhos; se pede no pé da mangueira.

PLANTAS SIMBÓLICAS

6) COMIGO-NINGUÉM PODE: Nkosi; é usada em trabalhos de limpeza.
7) DRACENA VERMELHA: Matamba (a mais clara); Vumbi (a escura)
8) ESPADA-DE-SÃO-JORGE: Nkosi; usada em banho de descarrego;
9) GUINÉ: Matamba
10) PINHÃO ROXO: Vumbi, também espanta;

Tata chama os banhos de descarrego e purificação de banhos lustrais;
De acordo com Tata Katuvanjesi Katende, o que está ligado? está ligado a ciência das folhas e das ervas, ligado a cura, mas o deus das folhas e Kavungo (Omulu), as plantas nascem e brotam pela força da magia de Kavungo, o Senhor dos Mistérios, que tem ligação com a terra por conta de um parente, o nkise Nsi.
Tata disse que a principal folha de Katende é a folha de fumo.
Palavras iniciadas com “N” tem som de “I” no Congo e som de “U” em Angola. O candomblé de Tata está relacionado à tradição congo-angola, logo a presença de mais referências sobre o Congo.
Tata afirma que Kaiango é uma fase de Matamba e está ligada ao espírito dos mortos, e Kalunga é quem recebe os corpos e manda para caramosi.
Lucombo = cerimônia de reverência aos mortos é realizada em novembro;
Bango = carrego, peso;
Amaci = banho de cabeça;