

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CIDADE RELICÁRIO

Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert

2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CIDADE RELICÁRIO

Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Professora Dra. Antonádia Borges

2013

CIDADE RELICÁRIO

Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert

Orientadora: Professora Dra. Antonádia Borges

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Antonádia Borges (orientadora – DAN/UnB)

Profa. Dra. Olívia Maria Gomes da Cunha (Museu Nacional/UFRJ)

Profa. Dra. Mundicarmo Maria Rocha Ferretti (UFMA)

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho (DAN/UnB)

Prof. Dr. Sullivan Charles Barros (UFG)

Profa. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (suplente - SOL/UnB)

Profa. Dra. Soraya Fleischer (suplente - DAN/UnB)

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília. Acervo 1008348.

Ahlert, Martina.

A285c Cidade relicário : uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão) / Martina Ahlert . - - 2013.

282 f . : il . ; 30 cm.

Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais , Departamento de Antropologia, Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social , 2013.

Inclui bibliografia.

Orientação: Antonádia Borges.

1. Etnologia. 2. Cultos afro- brasileiros . 3. Família.
4. Política. I . Borges , Antonádia. II . Título.

CDU 39: 301

Para Luizinha, dos Reis, Chaguinha, Goi3 e Dona Dica - 'o mesmo tanto'.

Agradecimentos

A tese permitiu que eu tivesse o prazer de conviver com pessoas incríveis. Guardo com carinho a generosidade das pessoas de Codó. Agradeço à Luiza Lopes Duarte e seu povo (Dona Dica, Domingas, Chagas, dos Reis, Aleide, Bendita, Rosa, Seu Luís, Benedita, Amanda, a outra Rosa, Schirlei, Tina, Diana, Mikaéli, Gessi, Dona Maria do Antônio e seus tamborzeiros); Pedro e sua família (Eliane e as crianças, Wellington e Dona Janoca); Mestre Bitá do Barão, seus familiares (Janaína, Maria Eduarda, Ilvanira e Jussara), suas filhas de santo e seus funcionários (em especial Dona Dindinha, Maria Bastos, Sebastiana, Santinha, Maria Pelé, Lúcia, Cecília, Raimundinho, Evandro e Dudu); Seu Raimundinho Pombo Roxo, sua família (Zeca, Dona Mazé e seus filhos) e seu grande amigo Sebastião; Dona Jesus, Teresinha e Domingos Paiva, que me receberam em suas casas; Maria dos Santos, Zé Preto, Aluísio Mota, seus filhos de santo e diretoria de suas tendas; Seu Bigobar, Vanda, Suzete, Irene, Dona Concita, Bira e todos os “*brincantes*” de Santo Antônio dos Pretos; Dona Iracema e as pessoas de sua casa (Josi e Esmeralda); Seu Zé Willan, Dona Regina, seus filhos e amigos de Morada Nova; Café e sua esposa; Seu Jacaré e Dona Maria dos Santos – pelos belos toques de tambor e as qualidades culinárias; Seu João Tavares, sua família e seus filhos de santo. Dona Maria Alice me recebeu em sua reza. Mãe Nilza me recebeu em seu festejo - e assim agradeço a Marcelo Senzala, pela paciência e pelas informações sobre as religiões afro-brasileiras de Codó. Todo agradecimento a um “*brincante*” do tambor da Mata é também dirigido aos seus encantados, com os quais convivi nas casas, nas tendas e em caminhadas pela cidade.

Ainda em Codó, Seu Ribinha me mostrou sua casa, as alegorias do carnaval, os tambores de crioula. Seu Wildelano e Dona Fátima não cansaram de me contar a história da cidade e me receber na União – e assim agradeço a Dácia Abreu por compartilhar sua pesquisa sobre o local. Augusto Serra e os funcionários da Secretaria de Cultura e Igualdade Racial sempre conversaram comigo sobre o terecô. Dona Mariana e Dona Marita, rezadeiras da cidade, me fizeram companhia no caminho de casa. Rosalva se tornou uma grande amiga - suas provocações, o material que guardava sobre a história da cidade, os amigos que me apresentou foram fundamentais para a pesquisa de campo. Seu João Machado, historiador de Codó, compartilhou comigo suas memórias e seu material de pesquisa. A todos sou grata pelo tempo e pela atenção que me concederam enquanto estive na cidade.

Um agradecimento mais do que especial a Seu Louro, Marcos e Henrique, músicos da Banda Euterpe Municipal, que se tornaram grandes companhias em campo. Agradeço ainda aos funcionários, professores e direção do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA/Codó). No IFMA tive o prazer de ser pesquisadora colaboradora em um projeto sobre o Programa Bolsa Família e as quebradeiras de coco babaçu (MDS/CNPq/MCT 036/2010). No âmbito do projeto agradeço à professora Érika Albuquerque e aos bolsistas Tatiane Duarte, Marineide Ferreira, Joana Etienne Lima e Silva, Eliana Silva Teles, Khety Elane de Oliveira, Atalício Gomes de Sousa Moreira, Anderson Bezerra e Emanuely Karoline de Souza. Um especial agradecimento às quebradeiras das Associações de Quebradeiras de Coco de Nova Jerusalém e da Rua do Puraquer. No campus local da Universidade Federal do Maranhão agradeço ao professor Aniceto Cantanhede, por compartilhar seus textos e pesquisas na região.

Tatiane, Etienne, Crys, João e Roni merecem meu carinho e gratidão, pela companhia nas horas de lazer e de trabalho, quando aceitaram meus convites para giras, festejos, visitas e caminhadas pela cidade. Ainda em Codó, durante um festejo, tive a oportunidade de conhecer Ananias, Taís, Tiago e André, que compartilham imagens sobre o tererê e o encanto com as histórias de Codó.

Nos primeiros meses de pesquisa na cidade, recebi a visita de Éverton Pereira, meu amigo e colega de mestrado, que esteve comigo em festejos, rezas, consultas e nos forrós codoenses. Imensamente grata pela generosidade e o entusiasmo durante os últimos anos de nossas conversas antropológicas. A partir de Éverton agradeço a todos os meus colegas de mestrado na UFSC, pessoas que lembro com muito carinho e lamento encontrar tão pouco.

Do mestrado em Florianópolis fui para o doutorado em Brasília. Agradeço minha turma de doutorado e a turma de mestrado de 2009. Em especial agradeço a Amanda Farias, Carlos Alexandre Plínio dos Santos, Luís Cayon, Fabíola Gomes (e André), Diogo Pereira Neves, Michel Alcoforado, e Maria Soledad Castro. Com Anderson Vieira fiz o deslocamento para o Maranhão, onde fui muito bem recebida por sua família.

Na UnB agradeço ainda aos professores do Departamento de Antropologia e os secretários, em especial à minha orientadora Antonádia Borges. Sinto não encontrar as palavras adequadas para agradecer a paciência e o cuidado com que sempre conduziu nosso 'processo' de trabalho conjunto, nem para expressar meu encantamento com suas provocações. A partir de Antonádia agradeço aos professores Olívia Maria Gomes da Cunha, Mundicarmo Ferretti, José Jorge de Carvalho, Sullivan Barros, Tânia Mara Campos de

Almeida e Soraya Fleischer, pelo aceite do convite para compor minha banca de doutorado. Professora Mundicarmo e professor Sérgio Ferretti me receberam em sua casa, em São Luís, e por isso sou imensamente grata.

No movimento de lembrar pessoas importantes da minha trajetória, agradeço à Claudia Fonseca, minha orientadora de graduação na UFRGS. A partir dela agradeço às pessoas queridas que tenho encontrado nesses anos de aluna de antropologia, como Soraya Fleischer, Rozeli Porto, Pedro Guedes do Nascimento, Alinne Bonetti e Heloísa Paim. Na perspectiva Porto Alegre e afins, Beatriz Medeiros, Fernanda Tussi, Sharlene Marins, Fabiela Bigossi, Carolina Comandulli, Naiana Benetti e Maiara Camillo têm me lembrado da vida fora da universidade.

Nos últimos meses tenho trabalhado como professora substituta no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná e tenho contado com a paciência e a companhia dos secretários, dos colegas professores e dos meus alunos (especialmente agradeço à Karin pela ajuda com questões técnicas da tese). Ainda em Curitiba, Diogo e Rodrigo merecem meu carinho pela paciência dos últimos meses.

Por fim, não poderia deixar de expressar minha gratidão aos meus pais, Beth e Rosemar, e às minhas duas irmãs, Celina e Betina.

Durante o doutorado (parte da graduação e do mestrado) pude contar com bolsa do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

RESUMO

Esta tese é uma etnografia fruto da convivência com pais e mães de santo da cidade de Codó, no Maranhão. A cidade é conhecida como berço do terecô, uma religião afro-brasileira onde são recebidas, em transe, entidades chamadas de encantados. A tese enfoca as relações entre as pessoas, seus familiares e os encantados, que se encontram nas casas e nas tendas, em momentos ordinários e rituais. Nestes espaços são realizadas as festas, trabalhos e curas das pessoas que procuram pais e mães de santo (e seus encantados) para a solução dos seus problemas. Dedicar-se a estas atividades, com o passar do tempo, deixa os chefes das tendas envelhecidos e cansados, o que os leva à diminuição da relação com as entidades. Pensando em o que o terecô *faz*, a tese objetiva perceber como a religião coloca diferentes seres em relação e permite o reforço constante dessas relações, evitando a solidão. Perpassa toda a tese uma preocupação com o movimento – de pessoas, de “*forças*”, de encantados – que sugere uma forma de pensar experiências domésticas e religiosas como posicionamentos políticos e epistemológicos diante da vida.

Palavras-chave: etnografia, terecô, religiões afro-brasileiras, encantados, família, política.

Abstract

This thesis is an ethnography produced by the acquaintanceship with pais- and mães-de-santo from the city of Codó, in Maranhão. The city is known as the birthplace of terecô, an afro-brazilian religion in which are received, in trance, entities called 'encantados'. The thesis focuses the relations between the people, their relatives and the 'encantados', which are found at the houses and tents in ordinary moments and rituals. At these places are made the parties, works and healings of people who search pais- and mães-de-santo (and their 'encantados') to the solution of their problems. In the course of time, the chiefs devoting themselves to these activities, they are grown old and tired, leading them to the lowering of the relation with the entities. Thinking about what terecô *does*, the thesis aims to perceive how the religion places different beings in relation and allows the constant reinforcement of these relations, avoiding loneliness. It pervades all the thesis a worry about the movement – of people, forces, 'encantados' – which suggests a way of thinking home and religious experiences as political and epistemological positioning before life.

Keywords: ethnography, terecô, afro-brazilian religions, 'encantados', family, politics.

LISTA DE QUADROS E FIGURAS:

Figura 01: Mapa de Codó.....	49
Figura 02: Mapa de Codó.....	51
Figura 03: Mapa da Estrada de Ferro em 1927.....	60
Figura 04: Mapa do crescimento da área urbana de Codó.....	67
Figura 05: Casa de Pedro.....	134
Figura 06: Casa e tenda de Luiza.....	146
Figura 07: Casa e tenda de Seu Zé Preto.....	149
Figura 08: Entidades homenageadas na Tenda Rainha Iemanjá.....	150
Figura 09: Casa e tenda de Mestre Bitá do Barão.....	152

LISTA DE FOTOGRAFIAS:

Foto 01: Rua Afonso Pena (agosto/2011).....	52
Foto 02: Antiga imagem do prédio da Manufatureira	58
Foto 03: Antiga imagem da estação de trem, centro de Codó.....	61
Foto 04: Mãe de santo Maria dos Santos	79
Foto 05: Mãe de santo Dona Luizinha.....	93
Foto 06: Pedro, no quarto de santo de Chica Baiana	96
Foto 07: Bolo para Rei de Mina, na tenda de Teresinha	100
Foto 08: Tenda Santa Bárbara no povoado de Morada Nova	121
Foto 09: Parede da sala de Vanda.....	131
Foto 10: Mesa da sala da mãe de santo Maria dos Santos.....	133
Foto 11: Tenda de Raimundinho Pombo Roxo	139
Foto 12: Fogão do festejo de Pai Aluísio.....	157
Foto 13: Supriano, filhos de santo e encantados na Tenda São Cipriano.....	171
Foto 14: Rua da casa de Luiza.....	176
Foto 15: Trabalho realizado pelo Caboclo Ararum.....	180
Foto 16: As mãos de Concita, manchadas de “pegar menino”.....	211
Foto 17: Agência de viagem (dos “ônibus clandestinos”).....	215
Foto 18: Tenda São Raimundo Nonato e Santa Filomena	230

LISTA DE SIGLAS:

ARENA – Aliança Renovadora Nacional

BR – Rodovia Federal

CNPJ – Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica

CNPq – Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico

COC – Centro Operário Codoense

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

HGM - Hospital Geral Municipal de Codó

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFMA – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MEC – Ministério da Educação

MTE – Ministério do Trabalho e Emprego

PBF – Programa Bolsa Família

SEMCIR – Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial de Codó

SPMC – Sociedade Previdente Mutuária Codoense

SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia

SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

UFMA – Universidade Federal do Maranhão

UnB – Universidade de Brasília

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

Notações

Antes do texto, gostaria de indicar ao leitor e à leitora algumas opções de estilo presentes na escrita e esclarecer o uso de algumas palavras:

- Palavras e frases com aspas duplas: citações curtas de autores e pesquisadores;
- Aspas simples: geralmente indicam desconforto com o uso da palavra;
- Palavras em *itálico e com aspas duplas*: palavras e falas dos interlocutores da pesquisa. Opto por manter algumas delas com a notação durante todo o texto;
- Carregar, receber, incorporar, estar em cima de, não estar puro: são formas de se referir a uma pessoa quando está em posse. Estas palavras não estão em itálico por sua frequente repetição durante o texto;
 - “*Mediunidade*” e “*médium*” são palavras utilizadas para se referir à posse pelas entidades – não remetem ao sentido dado no Espiritismo Kardecista;
 - Mantive os nomes dos interlocutores porque entendo que gostariam de ver registrado seu conhecimento e sua contribuição à pesquisa. Optei pelo uso de nomes fictícios em situações que pudessem ser delicadas às pessoas mencionadas e explicito a opção em nota de rodapé;
 - Devido à presença de diferentes religiões afro-brasileiras na cidade e diante das dificuldades na definição clara de suas fronteiras (como indicarei nos primeiros capítulos), opto por fazer referências particulares às pessoas presentes nas situações narradas na tese. Todavia, também utilizo de duas denominações de maior amplitude, a de terecozeiro e brincante. As duas remetem ao terecô, religião da cidade, mas são utilizadas em situações diversas, fazendo referência aos adeptos e participantes de tendas de pais e mães de santo. Existe uma exceção neste uso, relacionada a uma das tendas de candomblé da cidade, que se diferencia das demais porque raramente toca o ritmo do tambor da Mata. Quando a menciono, me refiro ao seu nome ou ao de sua mãe de santo. Da mesma forma, diante do diversificado panteão de entidades recebidas nas tendas, busco, em situações específicas, me remeter aos seus nomes. Genericamente utilizo as palavras entidade e encantado, como sinônimos;
 - Durante a escrita da tese utilizo o nome dos encantados e também transcrevo pontos tocados durante os rituais das religiões afro-brasileiras da cidade. Busquei garantir ao máximo a correta transcrição das letras dos pontos, embora o leitor possa encontrar algumas

imperfeições, relacionadas tanto à possibilidade de múltiplas versões de um mesmo ponto, quanto ao fato de que não pude conferir a letra de todas as músicas com os “*brincantes*”. O mesmo se passa com nome de algumas entidades;

– Tenda, terreiro, barracão e salão são utilizadas como sinônimos e remetem aos espaços rituais onde se dança terecô. Rituais feitos nas tendas são chamados de toque, gira e também de tambor;

– Devido à profusão de pessoas e encantados no texto desta tese, organizei estas informações em um índice. Nos anexos também listo os pontos cantados que são mencionados nos capítulos;

– Durante o texto tenho alternado, propositalmente, a indicação de gênero de algumas palavras, como leitor/leitora, mãe/pai de santo.

SUMÁRIO

Nota preliminar.....	17
Introdução.....	18
1. As matas de Seu Léguas:	
progresso e decadência nas narrativas que compõem a cidade.....	50
1.1 A construção da cidade.....	54
1.2 Entre a mata e a cidade.....	66
1.3 Em tempo de roupas novas para santo.....	78
2. O mundo em ladainha:	
constituindo pessoas, famílias e seus encantados.....	89
2.1 Encantados e pessoas.....	90
2.2 Pais e mães de santo.....	102
2.3 Formando família.....	177
3. No pé do meu tambor:	
o movimento da mata para a tenda.....	127
3.1 Entre trânsitos, sob o mesmo teto.....	130
3.2 Ter uma tenda é ter um festejo.....	140
3.3 Nas casas, nas ruas e na cidade.....	154
4. Fazendo experiência:	
os trabalhos de pais e mães de santo.....	164
4.1 A menina na casa de Luiza: os clientes e o tempo da doença....	172
4.2 Caboclo Ararum: problemas e itinerários terapêuticos.....	177
4.3 Maria Padilha: fazendo e desfazendo trabalhos.....	186
4.4 Os perigos de Wilson: trabalhando com o que não se conhece..	192

5. Vida cheia:	
<i>“brincadeiras de tambor”</i> entre <i>“precisão”</i> e imprecisão.....	203
5.1 Solidão.....	205
5.2 Evitando a solidão.....	213
5.3 Voltando às tendas.....	225
Considerações finais.....	239
Referências bibliográficas.....	247
Anexos	261
Índice.....	272

Nota preliminar

Era sexta-feira santa e nós estávamos sentadas no chão da Tenda Santa Helena, que fica contígua à cozinha da casa de Luiza, mãe de santo de setenta e quatro anos. Suas oito filhas de santo (dentre as quais duas de suas irmãs consanguíneas), Luiza e eu, contávamos piadas, esperando chegar nove horas da noite. Era noite de “des-cobrir o santo”, momento em que se retiram os panos que cobrem os santos na quaresma e se abrem as correntes para que os encantados possam voltar a frequentar as tendas. As piadas remetiam a histórias jocosas e situações cômicas, protagonizadas por personagens ordinários, religiosos ou mesmo por animais domésticos. Uma das irmãs da mãe de santo era particularmente habilidosa na arte de contar piadas e imitar as pessoas. Entre uma brincadeira e outra, comentávamos as últimas notícias da cidade. E notícias não faltavam, não naquele momento em que Luiza e outras filhas de santo tinham voltado a estudar, no Programa Brasil Alfabetizado¹, do governo federal.

Em virtude da semana santa, sua professora pedira aos alunos que se lembrassem de como era a páscoa e a quaresma quando eram mais novos. Sugeri que pensassem nas transformações trazidas, pela passagem do tempo, a estes dois momentos importantes. Luiza tinha muito para contar, afinal, nasceu há décadas atrás, veio do interior para cidade e muitas coisas se alteraram em meio a tantas mudanças.

No dia seguinte ao da aula, a mãe de santo foi escrever seu texto sobre o tema. Dirigiu-se à moradia da filha na rua ao lado, perguntar à neta como se escrevia ‘quaresma’. Aprendeu e voltou para casa, animada com a tarefa. Sentou-se e foi escrever o título escolhido: “*O significado da quaresma*”. Parou depois do “O” - sabia o que queria escrever, apenas não lhe ocorria a grafia de ‘s-i-g-n-i-f-i-c-a-d-o’.

¹ Programa do governo federal, criado em 2003, no âmbito do Ministério da Educação. O Programa é voltado para alfabetização de jovens, adultos e idosos.

INTRODUÇÃO

Esta tese é uma etnografia escrita a partir da convivência com pessoas e encantados em Codó, no Maranhão. Com exceção do período de quaresma, quando silenciam os tambores e os foguetes, o restante do ano na cidade, é marcado pelos toques intensos do tambor da Mata, pelos pontos cantados que os acompanham, pelos foguetes que os anunciam e pelas rezas, benditos, ladainhas e terços que, cadenciados, são oferecidos aos santos. Codó ganhou notoriedade ao ser considerada a “*capital mundial da feitiçaria*” ou “*capital da magia negra no Brasil*”.

Esta fama surge de diversos elementos. Conta-se sobre a existência de antigos feiticeiros com poderes de fazer chover, curar doentes, transformar pessoas em objetos inanimados, prever a morte dos seus desafetos e mesmo causá-las (Machado, 1999; M. Ferretti, 2001, Barros, 2000). Afirma-se que quando esses homens encontravam seus rivais, com eles disputavam “*força*”, provocando raios, ventos e tempestades.

De igual maneira, se entende que os primeiros pais e mães de santo da cidade contribuíram para que Codó se tornasse conhecida como um lugar “*de força*”, ou seja, de energias surgidas da relação com as entidades. Seus poderes e sua fama, por sua vez, teriam se disseminado a partir do atendimento a “*clientes*” de outras partes do país, especialmente a políticos com visibilidade no cenário nacional.

A fama da cidade como “*capital da magia negra*” tem sido impulsionada também pela exploração midiática intensa - em grande parte estigmatizadora e preconceituosa - da profusão de tendas de religiões afro-brasileiras e dos atendimentos realizados por pais e mães de santo. Neste sentido, Codó aparece como a “*Meca dos políticos*” que a visitam para realizar trabalhos e vencer eleições, como terra do pai de santo de José Sarney² (Revista Época, 2002), como relacionada ao satanismo (Programa Super Pop, 2011³), como “*esquina do além*” (Revista National Geographic, 2010) – adjetivações que são tomadas por um ou outro pai de

² José Sarney é patriarca de uma família tradicional na política maranhense. Ingressou na carreira política em 1954, tendo sido eleito deputado federal em 1958 pela União Democrática Nacional. Em 1965 se tornou governador do Maranhão. Em 1970 foi eleito senador pela ARENA (Aliança Renovadora Nacional), permanecendo no cargo por dois mandatos consecutivos. Nas primeiras eleições pós-ditadura militar, foi eleito vice-presidente da República, assumindo a presidência em virtude da morte do presidente Tancredo Neves. Em 1990 transferiu seu domicílio eleitoral para o Amapá, estado que o elegeu senador por três mandatos diferentes. Entre 1995-1997, 2003-2005, 2009-2012 foi presidente do Senado Nacional. Sua principal herdeira política é sua filha, Roseana Sarney, governadora do Maranhão. José Sarney ainda possui uma carreira literária e é membro da Academia Brasileira de Letras desde 1980.

³ Programa Super Pop, Rede TV, exibido em 24 de fevereiro de 2011.

santo de maior renome, para incrementar a propaganda sobre seus trabalhos, mas, que não são necessariamente bem vistas por aqueles que participam das atividades das tendas.

Na literatura antropológica Codó é conhecida como a cidade berço do terecô (chamado ainda de tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira, Brinquedo⁴ de Santa Bárbara, Verequete)⁵, religião afro-brasileira de provável matriz banto, com elementos jeje e nagô (Costa Eduardo, 1948; Ferretti, M. 1998, 2000, 2001, 2003; Barros, S., 2000; Araújo, 2008). O terecô é uma religião de possessão, onde são incorporados, especialmente (porém não exclusivamente), encantados⁶ da Mata – ou seja, entidades residentes, em tempos idos, nas matas da região. É comum ouvir que eles vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil, adentraram o território, onde se encantaram.

Encantados da Mata foram homens e mulheres que em determinado momento de suas vidas, desapareceram, passando a viver na Encantaria. Eles não são vistos como mortos (ou eguns) e não vão voltar a viver entre os vivos através da reencarnação. A Encantaria é vista como um espaço limiar entre céu e terra, que se liga ao nosso plano de experiência por passagens estreitas como fendas de pedra, nascentes etc. (Barros, S. 2000, p. 54)⁷. Este outro mundo, contudo, não é uma cópia reproduzida do nosso, antes, é um mundo sem pecador (já que os pecadores vivem na terra) e sem santos (que, por sua vez, vivem no céu) (Ferretti, M.,

⁴ Sobre a ideia de brinquedo ou brincadeira, afirma Pacheco ao estudar a Pajelança em Cururupu, no Maranhão: “O uso de expressões como *brinquedo* ou *brincadeira*, como já mostrou Mundicarmo Ferretti, está ligado a estratégias de proteção contra a perseguição policial, na medida em que era utilizado, desde pelo menos o final do século XIX, para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (M. Ferretti 2000a). Por outro lado, a expressão *brinquedo* enfatiza de modo muito apropriado o caráter lúdico dos rituais de cura. Essa ludicidade, contudo, deve ser colocada em seu devido contexto: trata-se de uma *brincadeira séria* (...) Como ocorre em muitas outras formas de cura ditas “tradicionais” ou “alternativas” – isto é, aquelas que estão à margem da biomedicina – na pajelança maranhense é muito difícil distinguir com precisão onde termina o “sagrado” e onde começa o “profano”” (Pacheco, 2004, p. 23).

⁵ Atualmente o terecô é encontrado em outras cidades do Maranhão e em diferentes estados brasileiros.

⁶ “No Maranhão o termo encantado é encontrado nos terreiros de Mina, tanto nos fundados por africanos, quanto nos mais novos e sincréticos, e nos salões de curadores e pajés. Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos e sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. Os encantados, apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, tornam-se “visíveis” quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade. Apresentam-se à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se” (M. Ferretti, 2000b, p. 15).

⁷ Sobre os locais de Encantaria, afirma Mundicarmo Ferretti (2001a): “As histórias de encantados, como também as letras das músicas recolhidas em terreiros de São Luís, são cheias de referências a lugares de encantaria, onde se acredita que eles habitam: pedra, árvore, poço, rio, baía, praia, ilha e outros. Alguns desses lugares são localizáveis em mapas geográficos e em cartas náuticas do Maranhão e do Pará, como as praias dos Lençóis, de São José de Ribamar, do Olho d’Água; a Ilha dos Caranguejos; a Pedra do Itacolomi e o Boqueirão. Outros são conhecidos pelo povo da região como o pequizeiro da mulata, em Cururupu. Mas alguns dos lugares que são referidos nas histórias de encantados parecem desconhecidos” (Ferretti, M. 2001, p.08).

2000). Quem chefia a Encantaria Maranhense é Santa Bárbara, que é também considerada a dona de diversas tendas de Codó. Por isso em algumas casas, se pede que ela abra os trabalhos nos rituais de tambor:

*Liga as correntes Santa Barbara, foi na guna⁸ real.
Liga as correntes Santa Bárbara, ligue pra mim trabalhar.
Ligas as correntes Santa Bárbara, foi seus filhos na guna real.*

Os encantados de Codó são chefiados por uma entidade chamada Légua Boji Buá da Trindade, tido por alguns como de origem nobre, mas também como um importante vaqueiro, aguerrido e apegado à confusão, valente, duro e consumidor de bebida alcoólica. Légua Boji Buá⁹ comanda uma importante e numerosa família de encantados (ver capítulo um) que compõe parte da “linha da mata” – uma das linhas que constitui a Encantaria Maranhense. Além dela, os encantados recebidos no Maranhão são da “linha de água doce” (encantados da pajelança, encontrada especialmente na Baixada Maranhense) e da “linha da água salgada” (encantados que vieram pelo mar, como orixás, voduns, caboclos de origem europeia e africana, presentes no tambor de Mina¹⁰ de São Luís) (Pacheco, 2004, p. 54; Barros, 2000, p. 47).

À linha da mata pertencem entidades caboclas menos civilizadas e menos nobres, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que costumam vir beirando o mar ou igarapés (como o 'povo' de Codó, chefiado por Légua Boji, e o 'povo fulupa' chefiado por rei Surrupira) (Ferretti, M., 2000, p. 81).

⁸ Poste central que existia em salões de Codó. Atualmente algumas tendas ainda preservam a guna (ou guma), que é palavra recorrente em pontos cantados pelos “brincantes”.

⁹ A linguista Yeda Pessoa de Castro relaciona Légua Boji com Legba (designação equivalente ao Exu iorubá-nagô). Para a autora, em Codó Légua se apresenta como velho angolano e não como entidade fálica porque mudou de caráter devido a pressões da concepção de mundo judaico-cristão: “O fato é que essas invocações de Légua, na versão maranhense, são expressões sintagmáticas em língua fon ou daomeana de louvor ao vodum *Legba* cujo templo maior está na cidade de Cové ou Covetó, mas proximidades de Abomé, capital do antigo reino de Daomé, no Benin atual, que tem fortes ligações históricas com a fundação e o panteão da Casa das Minas” (Castro, 2004). Em Codó os terecozeiros não percebem essa semelhança entre as duas entidades, considerando Légua um encantado antigo e Exu uma entidade de presença mais recente na cidade.

¹⁰ Tambor de Mina é a designação da religião afro-brasileira (de origem mina-jeje, jeje-nagô) praticada em São Luís do Maranhão, hoje difundida em outras regiões do Brasil. É uma religião de possessão, onde são recebidas diferentes entidades (ver as categorias na próxima nota de rodapé). As casas de tambor de Mina mais referenciadas na bibliografia são a Casa das Minas e a Casa Nagô, provavelmente fundadas no século XIX (Barreto, 1977; Ferretti, S., 1996; Ferretti, M., 2000). Pelo que entendo, algumas casas de Tambor de Mina de São Luís recebem os encantados da Mata para dançar. As diferenças entre o tambor da Mata e o tambor de Mina são exploradas por Mundicarmo Ferretti (1998; 2003) e aparecem relacionadas, especialmente, ao ritmo do tambor e às entidades recebidas em cada uma das religiões.

Além da distinção entre as linhas (que estão ligadas a regiões geográficas do Maranhão), existem outras formas de classificar os encantados recebidos nas tendas do estado. Mundicarmo Ferretti (2000), em uma obra que analisa a presença do caboclo no tambor de Mina, mostra que as entidades recebidas em São Luís podem ser dispostas de acordo com sua categoria¹¹, com sua família extensa, com sua nação e com a região de sua procedência. Muitas dessas classificações são também referidas em Codó, onde os encantados podem ser relacionados à linha da Mata, mas também ser entendidos como caboclos¹² (enquanto categoria), como uma família extensa (a família de Légua, por exemplo), como o povo de Codó (quando relacionados à região de origem, diferente, portanto, do povo Bahia, do Pará, do Ceará etc.).

Além dos encantados da Mata e de outras famílias do tambor de Mina ‘tradicionalmente’ recebidas no terecô de Codó – que são lembradas em histórias do passado e em pontos antigos cantados nas tendas -, outras entidades também se fazem presentes nos barracões das religiões afro-brasileiras. A amplitude do panteão destes seres teria ainda aumentado significativamente com a chegada, na cidade, de pais e mães de santo iniciados na umbanda e no candomblé.

Estima-se que a umbanda foi introduzida em Codó na década de 1930, com a chegada de Maria Piauí¹³ – ou Maria Carinhosa (Ferretti, M., 2001; Barros, S., 2000) – mãe de santo que fundou a Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio, localizada à beira da linha de trem que a trouxe de Teresina para Codó. Segundo Iracema¹⁴, filha de criação de Maria Piauí e atual chefe de sua tenda, a mãe de santo chegou à cidade a convite de um amigo e pai de santo local, seu Eusébio Jansen¹⁵. A partir de sua chegada, muitos terecozeiros passaram a utilizar a

¹¹Em relação à categoria, segundo M. Ferretti (2000), as entidades podem ser classificadas como: i) voduns e orixás - entidades africanas que podem ser conhecidas por nome brasileiros, festejadas em dia de santos católicos; ii) gentis - nobres encantados, “normalmente europeus”, alguns são associados à orixás e a santos, como Dom João com Xangô; iii) gentilheiros “não pertencem a nobreza europeia cristã” (*ibid.*, p.74). Podem também ser confundidos com caboclos, como Rei da Turquia; iv) caboclos: nível hierárquico menor que os anteriores, não são confundidos com santos, não são índios ou eguns; v) índios e selvagens que têm acesso ao terreiro quando “vem como caboclo” - são “entidades pouco civilizadas, que não falam bem o português, nem pautam sua conduta pelas normas de ‘bom comportamento’” (*ibid.*, p.74); vi) Meninas: não são civilizadas, não participam dos rituais normais, só vem em festas específicas (*ibid.*, p. 75).

¹² Em Codó caboclo não é sinônimo de índio (que são referidos como índios ou como “caboclos de pena” e homenageados em algumas festas da cidade).

¹³ Maria Piauí trabalhava, entre outras entidades, com Mestre Maximiliano e Légua Boji. Segundo soube em campo, faleceu em 1982.

¹⁴ Na época da pesquisa de campo, em 2011, Iracema estava com 72 anos de idade. Chefiava a tenda que pertenceu à sua mãe de criação, Maria Piauí, depois de uma disputa pela herança entre ela e um dos seus irmãos. Tinha uma filha, que morava com ela e os netos, em uma casa ao lado da tenda.

¹⁵ Eusébio Jansen é tido como pai de santo do primeiro salão de terecô da cidade. Alguns o referenciam como filho de um antigo feiticeiro conhecido como Deus Quiser. Depois de seu falecimento, sua tenda foi cuidada,

palavra umbanda para descrever também as suas tendas, ainda que tocassem o tambor da Mata. Autores como M. Ferretti (2001a, 2003) e Araújo (2008) acreditam que a incorporação da umbanda pelos terecozeiros foi uma estratégia diante da perseguição policial, efetivada de forma mais intensa sobre o terecô. Enquanto viva, a fama da mãe de santo tornou a cidade de Codó conhecida dentro e fora do Maranhão.

Na década de 1980 foi fundada a primeira casa de candomblé na cidade. Eduardo era codoense, “*brincante*” do tambor da Mata. Durante anos viveu no estado de São Paulo e na Bahia, onde foi iniciado no candomblé. Junto com Julio, outro candomblecista que conhecera em suas viagens, instalou, no bairro São Pedro, uma tenda. Juntos fizeram alguns barcos de iniciação de filhos de santo, até a morte de Eduardo, quando Julio deixou a cidade. Atualmente cinco tendas de Codó se definem como de candomblé. Quatro trabalham também com encantados e tocam o tambor da Mata e Mina.

Retomo essas considerações, nos primeiros capítulos da tese, a partir da forma com que foram contadas pelos meus interlocutores de pesquisa. Por ora, minha intenção é demonstrar a heterogeneidade e multiplicidade de seres que podem ser recebidos em uma gira ou toque de tambor em Codó: além das entidades tidas como as tradicionais do terecô e do tambor de Mina – ou seja, caboclos, nobres, gentis, princesas, caboclos de pena (índios), voduns – existe um panteão que comporta pretos velhos, pombagiras, exus e orixás. Evidentemente, nem todas as casas trabalham com tamanho número de entidades, pelo contrário, apenas algumas grandes festas da cidade evocam essa diversidade de seres (ver capítulo três).

As entidades chamadas para um ritual têm relação com as linhas nas quais o pai de santo possui encantados ou preparação¹⁶ (ver capítulo dois). Podem estar relacionadas ainda com algum “*brincante*” de uma tenda que visite o salão na ocasião. Como em Codó cada pessoa recebe um número amplo (e normalmente desconhecido) de entidades, é possível que uma mesma pessoa receba, por exemplo, encantados da mata, algum orixá, encantados da Mina e uma pombagira. Cada entidade é vista como especialista em uma função específica, existem aqueles que são “*baiadores*” (ou bailadores), “*farristas*”, “*curadores*”, os que são peritos em “*desfazer feitiço*”. Estas funções ainda podem ser mencionadas como características da “*corrente*” ou “*linha*” a que cada encantado pertence (como a corrente de

por alguns anos, por um zelador. Depois da morte inesperada do zelador, a tenda foi abandonada e, com o passar do tempo, se deteriorou.

¹⁶ Palavra utilizada na cidade para referir-se aquilo que em outros contextos é chamado de iniciação. Ver capítulo dois.

cura, por exemplo – ainda que não exista uma forma unívoca de utilizar as palavras “*linha*” e “*corrente*” na cidade).

Uma das formas de perceber quais são as entidades recebidas nos toques, é prestar atenção à letra dos pontos, chamados ainda de doutrinas ou cantigas. Eles têm a dupla função de homenagear as entidades e de invocar sua presença na tenda (Ortiz, 1988). Se poderia dizer que são dialógicos em dois sentidos. Por clamarem pelos encantados por um lado, mas também por colocarem em diálogo puxador/tambor e brincantes, já que os pontos cantados por um puxador são repetidos ou respondidos pelos “*brincantes*”. Sua letra, comumente, é dada por algum encantado durante um toque de tambor. Trata-se, portanto de obra poética dos encantados. Em suas letras fazem alusões si mesmos – mencionando por vezes seus nomes, de suas famílias ou o seu lugar de Encantaria. Deixam para que sejam cantadas em seu nome, palavras que atenderão, versos que os farão comparecer aos toques de tambor.

Existem também diferentes ritmos do toque de tambor. Entre os pontos de umbanda, os de candomblé e os de tambor de Mina (cuja batida se divide em mina dobrada e mina corrida), os do terecô se destacam pela batida rápida e ritmo intenso. Dizem ser esse o motivo que leva as pessoas da cidade a preferirem o “*ritmo da mata*”. Suas letras são em português, cantadas e acompanhadas por um tambor com membrana de couro e um número indeterminado de cabaças. Tamborzeiros ou abatazeiros (cada casa costuma tem pelo menos um tocador de tambor) e cabaceiros tocam intermitentemente nas noites de terecô.

A Secretaria de Cultura e Igualdade Racial da Prefeitura Municipal de Codó (criada em 2009) estima que se pode encontrar, no município, um número aproximado de 200 tendas, sejam elas de terecô, candomblé ou umbanda. A Associação de Umbanda, Candomblé e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região realizou um levantamento sobre a quantidade destes locais e afirma que existem 294 tendas e 109 quartos de santo na cidade. Independente da discrepância entre os números encontrados é possível notar a grande presença destes espaços entre os 118.072 habitantes¹⁷, dispostos na zona rural e urbana.

A tese que segue é resultado de cerca de um ano de pesquisa de campo, em que morei em Codó, entre 2010 e 2011. Inclui ainda conversas que venho mantendo continuamente com interlocutores e amigos, por email, telefone ou em visita à cidade. Ela discorre sobre pais e mães de santo e seus engajamentos com as religiões afro-brasileiras. Trata das relações que tecem tramas entre familiares e encantados, nas suas casas e tendas. Perpassa a análise considerações sobre temporalidades, políticas e movimentos. Antes de expor as questões que

¹⁷ Dados do último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010.

nortearam a escrita, apresento algumas notas sobre a bibliografia que trata das religiões afro-brasileiras no Maranhão. Destaco os textos relacionados às experiências vividas em Codó, por mim e por meus anfitriões, para desenhar os objetivos desta pesquisa.

Notas sobre o Maranhão e as religiões afro-brasileiras de Codó

Quando, em setembro de 2010, cheguei ao Maranhão para a pesquisa de campo, permaneci durante duas semanas em São Luís, antes de ir para o interior. Eu estive no estado em uma experiência profissional anterior (sobre a qual escrevo na continuidade do texto), mas não conhecia Codó. Na capital, na companhia de um amigo maranhense, mestrando da Universidade de Brasília, pude acompanhar a Procissão dos Orixás, evento realizado dentro da programação oficial do aniversário da cidade - que naquele momento, completava 398 anos. A procissão teve como ponto de partida a Praça da Igreja da Sé, de onde os integrantes das tendas de religiões afro-brasileiras, juntamente com as cortes do Divino Espírito Santo e as caixeiras, partiram em caminhada, dando “*salvas*” aos santos, especialmente a São Luís Rei de França.

Seguimos a procissão pelo centro histórico até a Igreja do Desterro. Um carro de som tocava o hino da umbanda (anexo ‘A’) enquanto pais, mães e filhos de santo seguiam carregando flores em vasos perfumados. Levavam ainda bandeiras azuis, vermelhas e brancas, cores representativas da França, fazendo menção à única capital fundada por franceses no Brasil. Chegando à Igreja do Desterro, os andores coloridos foram depositados no altar. Permanecemos pouco tempo dentro da Igreja porque logo depois os tambores começaram a entoar pontos de tambor de Mina em frente à porta. Formou-se uma grande roda de dançantes, com saias rodadas e turbantes brancos.

Durante os toques de tambor uma tenda de Codó foi saudada como visitante, a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá, do pai de santo Mestre Bitá do Barão¹⁸. Algumas de suas filhas de santo estavam presentes na procissão. Aquele foi meu primeiro contato com o ‘ritmo da Mata’, quando meu anfitrião pacientemente me explicava a mudança do ritmo do tambor, então tocado de forma mais rápida do que na Mina. Eu ainda não sabia, mas o contato

¹⁸ Bitá do Barão é pai de santo mais conhecido da cidade. Em 1954 fundou a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá. Em 2011 afirmava ter 102 anos. Entre as entidades que recebe estão Barão de Guaré, Caboclo Ararum, Dona Rosa, Princesa Isaurina. Em sua tenda existem duas grandes festas, em novembro toca para Santa Bárbara e em agosto homenageia diferentes entidades. Diz ter mais de quinhentos filhos de santo em diferentes partes do Brasil.

entre as tendas da capital e as de Codó não era novidade, e sim um movimento contínuo, documentando há algum tempo. A Missão Folclórica comandada por Mário de Andrade, quando esteve em São Luís (Alvarenga, 1948), registrou no terreiro de Maximiana, pontos tocados para Légua Boji Buá, João Barabaia, Barão de Guaré e Rei de Mina, encantados homenageados no tambor da Mata de Codó (Ferretti, M., 2001; Barros, A., 2007). Além disso,

As ligações de Maximiana com Codó, apesar de não mencionadas no relatório da Missão Folclórica, são bastante conhecidas, tanto em São Luís como em Codó. Segundo ‘Seu’ Inácio, zelador do terreiro de Eusébio Jansen, foi em Codó que Enedino (filho de santo de Maximiana) recebeu pela primeira vez Légua Boji e foi ele (Inácio) quem levou para a casa dela o primeiro ‘tambor da mata’ tocado em São Luís (Ferretti, M. 2001, p. 66).

Na final da década de 1930 “o terecô, como se pode ver em Alvarenga (1948a; 1950) e Cascudo (1962, p. 291), já era difundido em São Luís, Belém do Pará (babassuê) e Teresina no Piauí (encantaria)” (Barros, A. 2007, p. 190), indicando um fluxo de relações entre encantados e pessoas. Apesar destes pontos de contato, interesses intelectuais e políticos relacionados à construção de uma identidade ‘maranhense’, enfatizaram a distância entre as manifestações religiosas da capital (especialmente o tambor de Mina) e as do interior (a pajelança e o terecô), diferenciando e hierarquizando suas práticas.

A diferenciação entre a capital e o interior não foi uma ênfase encontrada apenas nos estudos de religião. No início do século XX, com o declínio da elite rural no Maranhão, o estado foi visto como ingressando em um momento de decadência econômica e ‘cultural’. Neste cenário, um grupo de intelectuais e políticos colocou em primeiro plano as discussões sobre o progresso e sobre o renascimento do Maranhão. Duas imagens passaram a ser associadas à São Luís: a de “Atenas Brasileira” - numa referência à geração de Gonçalves Dias no século XIX; e a de “capital francesa” - remetendo à fundação da cidade a Daniel de La Touche (Barros, A., 2007).

No processo de ‘renascimento’ do Maranhão, São Luís passou a ter símbolos relacionados a uma intelectualidade branca e erudita, e a valores europeus – indiferentes à presença negra na cidade. Como resposta a este movimento da intelectualidade local, vozes dissidentes buscaram retomar elementos da cultura negra e popular, vistos como fundamentais à identidade maranhense. Desta forma, algumas manifestações populares e negras se tornaram valorizadas como parte positiva da imagem do estado. Essa valorização, entretanto, foi seletiva, já que outras manifestações negras continuaram sendo desqualificadas, esquecidas e

perseguidas pela polícia. Criou-se uma distinção entre as manifestações negras (religiosas, populares) do centro da capital e aquelas do interior, que continuaram sem valor.

Auto-identificando-se e demarcando a identidade da região, particularmente as elites e os letrados maranhenses, escolheram o que, em sua opinião, haveria de mais significativo no mundo europeu, os franceses oitocentistas e a Atenas do tempo de Péricles. Essa operação se repete no processo de definição da Casa das Minas como a mais pura e legítima tradição africana do Maranhão. Se há uma preocupação em destacar certos terreiros como os mais puramente africanos, as escolhas dos intelectuais revelam também uma preocupação em distinguir o afro-maranhense de outros afro-brasileiros (A. Barros, 2007, p. 262).

Antônio Barros (2007) ¹⁹ sugere a existência de uma relação entre a criação de uma identidade maranhense a partir de São Luís - que opera a distinção entre a capital (progressista) e o interior (atrasado) - e a valorização das manifestações negras da capital. O tambor de Mina, enquanto religião tradicional do centro da cidade, passa a ser mais valorizado do que o terecô e a pajelança, indicados como as principais religiões afro-brasileiras do interior do estado.

Em certo sentido, essa situação particular me parece relacionada à tendência de valorização da tradição religiosa jeje-nagô, realizada por diversos intelectuais brasileiros a partir do trabalho de Nina Rodrigues (Rodrigues, 1988, 2006; Ramos, 1979; Carneiro, 1991; Freyre, 2002). Para estes autores, a superioridade dos negros de origem sudanesa (onde estariam os mina, jeje e nagô) em contraposição aos negros banto (angola, congo, moçambique etc.) era evidente na história brasileira e se expressava no âmbito das religiões. As religiões identificadas como jeje e nagô – como o candomblé baiano, o xangô pernambucano, o batuque rio-grandense e o tambor de mina maranhense – foram consideradas mais elevadas, complexas e com maior grau de pureza do que as religiões de origem banto, por melhor conservarem sua herança africana a despeito da possibilidade de constante sincretismo com outras experiências (Rodrigues, 1988, 2006; Carneiro, 1991).

Desde a década de 1970, autoras como Dantas (1988) e Maggie (2001), por exemplo, têm feito crítica a esta distinção (às ênfases no purismo hierarquizante e na necessidade de explicar o que era visto nos terreiros brasileiros a partir da África), e neste sentido, têm expandido os campos de pesquisa e as preocupações da antropologia em relação às religiões afro-brasileiras. Não me filio diretamente a este debate, entretanto gostaria aqui de pensar

¹⁹ Antonio Evaldo Almeida Barros (2007), em sua dissertação de mestrado, analisa a construção e transformação da identidade maranhense entre 1937 e 1965.

como a distinção operou no Maranhão, reforçando as diferenças entre capital e interior, tambor de mina e pajelança/terecô. Para isso, trago apontamentos de dois trabalhos ‘inaugurais’ dos estudos sobre a presença negra e a religião no Maranhão, a pesquisa de Nunes Pereira (1947) e a de Costa Eduardo (1948).

Em 1947, Nunes Pereira publicou “A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil”, a partir de uma pesquisa sobre a tenda de mesmo nome, construída em meados do século XIX na região central de São Luís. Na obra, o autor – que frequentava a Casa - analisa diversos aspectos do local, desde o espaço físico, o culto aos voduns (como eram chamadas as entidades lá recebidas) e a culinária. Nesta análise destaca a permanência de traços africanos, afirmando ser uma “verdadeira sociedade africana” de negros caracterizados como ‘Mina-gege’, com traços ‘gege’ e nagô. Menciona que a “alta sociedade” frequentava a Casa, que, apesar da perseguição policial sofrida, recebeu apoio de meios de comunicação e dos intelectuais.

Nunes Pereira caracteriza a pureza da Casa das Minas, distinguindo-a de outras religiões e práticas. Neste esforço, mostra como a religião e a feitiçaria eram distantes, de forma que, “Na “*Casa das Minas*” não se cuida de *feitiçaria*, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de *filtros*, amuletos etc.” (Pereira, 1947, p. 49). Indicando ainda a ‘sobrevivência’ dos traços africanos, não vê semelhança entre os voduns e os santos católicos ou outras entidades caboclas e espíritas:

Para a gente da Casa das Minas as suas divindades pertencem exclusivamente e essencialmente à teogonia africana, podendo vir da concepção religiosa deste ou daquele povo do Continente, mas nunca do seio da religião católica, do mundo dos pagés amazônicos ou dos “círculos” e “tendas” dos médiuns espíritas (Pereira, 1947, p. 47).

Nestas passagens do seu texto, é possível notar como o autor constrói a identidade da Casa das Minas ao diferenciá-la de outras tendas de religiões afro-brasileiras que não seriam tão bem frequentadas e apoiadas; que trabalhariam com o que era considerado feitiçaria; que estavam misturadas com a religião católica, com o espiritismo e com o “mundo dos pajés amazônicos” – elementos que seriam característicos das religiões encontradas no interior do estado (Ferretti, M., 2001; Pacheco, 2004; Mota, 2009).

No mesmo período, também nos últimos anos da década de 1940, Octavio da Costa Eduardo, então orientando de Herskovitz, escreveu “The negro in Northern Brazil” (1948), a partir de uma pesquisa de campo que teve duração de nove meses, entre novembro de 1943 e

junho de 1944²⁰. Neste período, o autor esteve em São Luís e em Codó, onde permaneceu durante quinze dias na sede do município e dois meses no povoado de Santo Antonio dos Pretos. Nos dois locais realizou a pesquisa de campo que permitiu a comparação entre os negros da capital e os do interior, a partir dos eixos família, trabalho e religião. Seu interesse era demonstrar o processo de aculturação²¹, ou seja, desejava perceber como estes três eixos apareciam como “mais ou menos conservados” (mais ou menos ‘puros’ ou ‘africanos’) em cada uma das localidades.

Costa Eduardo concluiu que o modelo familiar, assim como as técnicas de cultivo e organização do trabalho dos negros eram mais ‘africanas’ em Santo Antônio dos Pretos do que na cidade de São Luís. O isolamento do povoado negro tornava maior a possibilidade da manutenção das relações de casamento sob a forma de ‘amasiamento’ ou ‘amigado’ (uniões sucessivas) que eram, para o autor, um mecanismo da dinâmica cultural comum no continente africano. Em São Luís, diante do olhar moralista dos brancos, era mais difícil manter essas relações de casamento.

O trabalho coletivo ou em mutirão, assim como a importância do trabalho das mulheres (ambos, para o autor, herança dos ancestrais africanos) também continuava existindo com mais força no interior, em virtude de menores constrangimentos dos brancos em relação à organização do trabalho. O isolamento do meio rural, maior do que na cidade²², ainda teria garantido aos negros do interior um nível maior de conservação das histórias do folclore negro e de muitos costumes.

Este enfoque cioso da permanência ou estabilidade cultural é desmentido apenas quando emergem nesses estudos as chamadas crenças religiosas. Falando sobre a religião dos negros de Santo Antônio dos Pretos, Costa Eduardo (1948) afirma existir uma “dança de possessão”, o terecô, onde as pessoas eram incorporadas por determinados espíritos chamados de encantados. O ritual do terecô era feito em um pavilhão aberto que possuía um segundo cômodo com um santuário para os santos católicos e também para guardar pedras tidas como sagradas. Em seu início, as pessoas se prostravam no chão e cantavam uma música que

²⁰ Segundo Mundicarmo Ferretti (2001), Costa Eduardo também publicou, em 1951, um livro com contos folclóricos de Santo Antônio dos Pretos.

²¹ Interessa ao autor “the preservation of African ways of life, the acceptance of European customs and institutions, the degrees of integration which have been achieved between African and European traditions to form the present culture of Maranhão Negroes” (Costa Eduardo, 1948, p. 01-02).

²² Nas palavras de Costa Eduardo: “...the fact that the rural Negro has been saved in his relative isolation from the cultural conflicts of the urban environment, where the European patterns so continuously dominate the scene” (1948, p. 44).

misturava o português com palavras africanas, conhecida como La Varie ou São Varie. O autor apresenta duas versões da música²³:

La Varie, riero
O Keta eta ae
O Mina nuezô, nuezô
La Varie, riero
Verequete usa no bão
O Mina nuezô, nuezô
Mae Sobia nus valê
Pedro Angaço
nos valê.

São Varie, meu Deus
São Varie, budunso do lago,
São Varie, eia
São Varie, Jakamado
São Varie, eia
São Varie, Mãe Sobo,
São Varie, eia
São Varie, Tinikaka,
São Varie, eia
São Varie, Maria Bárbara,
São Varie, eia
São Varie, Estrela Ferreira do Céu,
São Varie, eia
São Varie, Senhovunso do má
(Costa Eduardo, 1948, p. 63).

No salão de Santo Antônio dos Pretos, havia um poste central (a guma ou guna); a presença de instrumentos musicais - um tambor, um berimbau e um chocalho; lá se consumia bebida alcoólica. O autor afirma que eram poucos os requisitos para a admissão de um participante no ritual e sugere a inexistência de uma cerimônia de iniciação para os novos dançantes. Durante a dança, depois de incorporados, os encantados eram vestidos com uma espécie de uniforme. Para as mulheres, o uniforme era composto por blusa, touca e toalha brancas. Os homens também podiam ter uma toalha presa à cintura, mas dançavam de calça e com o torso nu.

²³ Mundicarmo Ferretti se refere à música de abertura como “Novariê”, onde “começa-se invocando Averequete (vodum da Casa Minas-jeje) e, depois dele, as principais entidades espirituais cultuadas pelo grupo” em Santo Antônio dos Pretos (Ferretti, M., 2001, p. 97). Averequete e Badé são duas entidades para as quais se toca constantemente em Codó. Eles são voduns da família de Queviossô, de origem nagô e hóspede na Casa das Minas em São Luís. Averequete é jovem, enquanto Badé é considerado adulto e chefe da família, que “que gosta de ‘Mata’ e de caboclo, e que vai em todo terreiro” (Ferretti, M. 2000, p. 18; 290).

Costa Eduardo ainda nos conta que, transcorrido algum tempo de sua primeira aparição, os encantados eram batizados, “da maneira católica”, quando informavam seus nomes. Os nomes em português, para o autor, eram um sinal do esquecimento dos nomes africanos, que somado a simplicidade da iniciação, das roupas e dos rituais, mostrava o processo de aculturação que fazia evidente a influência do catolicismo. O autor conclui que, no ambiente rural, diferentemente de São Luís, os negros estiveram em condições de menor liberdade para conservar suas práticas religiosas.

É sobre a zona rural do Maranhão o trecho da obra de Costa Eduardo comentado por Roger Bastide (1971), autor que enfatiza o contraste entre as religiões afro-brasileiras do interior e o tambor de Mina da capital. Para Bastide, em torno de uma “ilha de resistência africana”, que seria São Luís, existia uma “zona de transição onde o catimbó e o tambor de Mina abandonam-se às mais estranhas uniões” (*ibid.*, p. 256) e onde a religião africana havia se misturado com outras práticas, encontrando diálogo com a pajelança indígena. Nestes locais, se conservava vagamente a tradição africana e havia apenas uma “lembrança confusa da existência de alguns voduns daomeanos” (*ibid.*, p. 258-259).

Em sua análise, Bastide destaca a pobreza dos grupos negros rurais e o que considera a perda da exuberância dos trajes rituais e da complexidade dos processos de iniciação. A concepção da extrema simplicidade dessas práticas religiosas o permitiu concluir que, no interior, “Tem-se a impressão de se estar numa encruzilhada de religiões, ou antes, num beco sem saída em que se encontram as mais diversas místicas. Essas seitas em sua origem formaram-se provavelmente não sob o signo da fé, mas sob o manto da fraternidade na miséria” (*ibid.*, p. 261). A pobreza das pessoas – e das suas religiões misturadas – reforçava a tendência à valorização das expressões jeje-daomeanas da capital, que mantinham, para o autor, mais bem conservadas as sobrevivências africanas (valorização que aqui aparece de forma mais evidente do que no trabalho de Costa Eduardo (1948)).

Esta diferenciação hierarquizada entre interior e capital quiçá seja responsável pelo parco número de pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras ‘de fora’ de São Luís (Ferretti, S., 1996; Ferretti, M., 2001). Desde a década de 1970, o tambor de Mina tem sido estudado por alguns pesquisadores (como Barreto, 1977; Ferretti, S, 1996; Ferreti, M., 2000; Sogbossi, 2004, entre outros), mas pesquisas sobre o terecô de Codó ainda são raras. Embora Codó apareça nos trabalhos de Costa Eduardo na década de 1940, e seja, de alguma forma, mencionado no relatório da Missão Artística coordenada por Mário de Andrade (Alvarenga, 1948), até a década de 1990 apenas pequenos relatórios foram produzidos sobre a religião de

Codó, muitos deles hoje inacessíveis na cidade²⁴. Em 1999, João Machado²⁵, historiador codoense, publica o livro “Codó – histórias do fundo do baú”, que reúne importantes informações sobre a política da cidade e sobre personalidades, além de contos do folclore local, porém informações sobre religião afro-brasileira não são muito numerosas e aparecem relacionadas à colonização da região e a presença dos escravos (como indicarei no primeiro capítulo).

No final da década de 1980, Mundicarmo e Sérgio Ferretti iniciaram visitas de campo e entrevistas em Codó, que levaram à publicação de diversos artigos (ver, por exemplo, Ferretti, M., 1998; 2001a; 2001b; 2003) e do livro “Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?” (Ferretti, M., 2001). No livro, Mundicarmo Ferretti realiza um levantamento da produção sobre as religiões afro-brasileiras da cidade, destacando artigos de escritores regionais, vídeos e reportagens televisivas sobre Codó. Os relatos de campo são construídos a partir de entrevistas - em especial com Antoninha²⁶, mãe de santo conhecida pelo apego às tradições religiosas e até hoje muito lembrada na cidade - e da análise dos festejos da mesma mãe de santo e de Mestre Bitá do Barão.

O livro ainda se reporta à fama da cidade como “capital da magia negra”, buscando entender a complexidade desta notoriedade a partir de elementos como a ambiguidade de algumas entidades recebidas nas tendas de Codó – onde, por exemplo, encantados como os da família de Légua Boji Buá são vistos como fazendo o bem e o mal; a história dos antigos feiticeiros; os rituais que passam a ser realizados por determinadas tendas da cidade a partir da chegada da umbanda e da quimbanda, e que invocam exus e pombagiras.

No período da publicação do livro de Mundicarmo Ferretti (2001), Sullivan Barros escreveu, a partir de um período de dois meses de pesquisa em Codó, a dissertação de mestrado em sociologia (na Universidade de Brasília) intitulada “Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA” (Barros, S., 2000; ver também Barros, S., 2004). Na dissertação, Barros analisa falas de moradores, pais de santo, pastores de

²⁴ Os poucos relatórios que existiam na cidade eram trabalhos de alunos e moradores locais, tendo sido perdidos na mudança de local da biblioteca municipal e do campus local da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

²⁵ Seu João Machado é escritor e historiador nascido em Codó. Entre 1950 e 1980 residiu no Rio de Janeiro, onde cursou história no Instituto Lafayette de Filosofia. Retornou a Codó em 1988 (Abreu, 2010). Escreveu um livro sobre a história local e organizou documentos sobre a política municipal (Machado, 1999).

²⁶ Antoninha foi mãe de santo da Tenda Santa Bárbara. É uma das mães de santo mais conhecidas da cidade e referenciada como “grande terecozeira”. Segundo Mundicarmo Ferretti (2001), a mãe de santo nasceu em 14 de fevereiro de 1915 em Codó e foi preparada em Santo Antônio dos Pretos, por sua tia Melânia (mãe de santo que antecedeu Dona Ana Moreira na chefia da Tenda Santo Antônio). Recebia as entidades Rei de Una, Lauro Boji, Leontino Preto Velho de Angola, Rosa de Maceodá, Sete Flechas, Zé de Amar a Deus, Zé Vaqueiro. Faleceu em janeiro de 1997 (*ibid.*, 2001, p. 115).

igrejas evangélicas neopentecostais e padres, sobre o imaginário em relação à feitiçaria e sobre as relações de poder e autoridade que este imaginário engendrava na cidade.

Ao escrever sobre a história do terecô, Barros indica que mesmo antes da chegada da umbanda e da quimbanda na cidade existiam grandes feiticeiros conhecidos por realizarem trabalhos tidos como ambíguos. Foi, entretanto, com a expansão do panteão das entidades recebidas na cidade, a partir da umbanda, que exus e pombagiras se tornam parte do que seria o imaginário sobre o medo e magia negra. Para o autor, este imaginário era experienciado no cotidiano dos sujeitos, onde funcionaria como um “operador lógico que estabelece relações de hierarquia” (a partir de Maggie, 1992, *apud.* Barros, 2000, p. 79) e que permite que pessoas vistas como inferiores na sociedade manipulem um importante poder (o sobrenatural).

Além destes dois trabalhos sobre a cidade, o artigo de Paulo Jeferson Pillar Araújo (2008)²⁷ destaca a chegada do candomblé em Codó e se interessa em perceber “para onde vai o terecô” diante do contato com as outras religiões afro-brasileiras na cidade. O autor analisa, em um primeiro momento, como se deu a chegada da umbanda, movimento que teria permitido a modernização do terecô e, ao mesmo tempo, a conservação de muitos dos seus elementos (porque ao se dizerem umbandistas, os pais de santo eram menos perseguidos e podiam conservar suas práticas). Em um segundo momento, o texto discorre sobre a chegada do candomblé na década de 1980, o estranhamento de muitas pessoas do terecô em relação a esta nova religião e a incorporação de seus elementos em algumas tendas. O autor ainda se pergunta sobre o impacto inverso, do terecô nas tendas de candomblé e em entrevistas com pais e mães de santo candomblecistas, percebe que eles tocam o ritmo da mata em suas casas. Justificam a incorporação do terecô nos festejos em virtude da popularidade e da preferência das pessoas em relação ao seu ritmo de tambor. Araújo conclui que ainda não era possível dizer, no momento de sua pesquisa, se o candomblé teria a influência que a umbanda teve, nas décadas anteriores, na cidade.

A ênfase na história do terecô e na presença negra na cidade, desde Costa Eduardo (1948), alcança a bibliografia escrita sobre Codó nas últimas décadas, onde a origem da religião aparece como gênese para contar sobre a chegada e o estabelecimento da umbanda e do candomblé no local. M. Ferretti (2001), Barros (2000) e Araújo (2008) se perguntam sobre o impacto e as remodelações que surgem dos processos históricos naquelas que seriam as

²⁷ O autor é linguista, doutorando da Universidade de São Paulo. A última publicação que pude acessar sobre a cidade é o estudo de um ritual de tambor, realizado por Vivian Brandin (2011). O texto, porém, é apenas um esboço do projeto de dissertação em história, pela Universidade Federal do Piauí, ainda não disponível ao acesso público.

características tradicionais do tambor da Mata. Em alguma medida estes autores também se interessam pelo destaque que Codó tem recebido como “*capital da magia negra*” e esboçam possíveis explicações para a associação entre o terecô e práticas tidas como feitiçaria. Embora com distintas ênfases, existe entre os trabalhos uma preocupação comum com a passagem do tempo e a possibilidade de transformações no terecô.

Essa bibliografia foi fundamental no meu processo de estudo sobre Codó, antes e durante o campo, assim como na escrita da tese. Em diversos sentidos - talvez pela minha trajetória acadêmica anterior, pelo período em que passei na cidade, pelo desconhecimento que tinha em relação à temática em questão - meu campo se desenhou a partir de outra perspectiva. Passo, neste momento do texto, à apresentação das ênfases que levei em conta na escrita da tese, de forma a tornar mais evidentes quais são os objetivos deste trabalho, constituídos gradualmente ao longo dos últimos anos.

Ênfases da tese

Em setembro de 2010, já com a intenção de realizar a pesquisa de campo do doutorado, tive meu primeiro encontro com a cidade de Codó. Este deslocamento indicava um alargamento dos interesses de pesquisa que marcavam a minha trajetória como aluna de antropologia. Até então, na graduação em ciências sociais e no mestrado em antropologia²⁸, eu havia pesquisado experiências de pessoas de grupo popular com alguns programas governamentais e políticas sociais. Estudei as políticas para egressos do sistema de abrigagem para crianças e adolescentes em Porto Alegre (Fonseca, Allebrandt e Ahlert, 2009) e também acompanhei um grupo de mulheres que formou o primeiro núcleo do Programa Fome Zero²⁹, em um loteamento popular, na mesma cidade (Ahlert, 2008a; 2008b).

Estas temáticas de pesquisa permitiram que eu participasse, depois do mestrado, de um projeto de um organismo internacional sobre outra iniciativa governamental, o Programa

²⁸ Durante a graduação tive bolsa da Iniciação Científica orientada pela Profa. Dra. Cláudia Fonseca, no âmbito do NACI – Núcleo de Antropologia e Cidadania, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Uma das pesquisas acompanhadas pela professora Cláudia se tornou o tema da minha dissertação de mestrado, sob orientação da Profa. Dra. Miriam Grossi, no NIGS – Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, na Universidade Federal de Santa Catarina. Nas duas ocasiões contei com bolsa do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

²⁹ O Programa Fome Zero foi criado no início do primeiro mandato de Luís Inácio Lula da Silva, na presidência da República, em 2003. Objetivava congregar diferentes medidas emergenciais e estruturais de combate à fome e redução da pobreza. Embora federal, se organizava de formas variadas nos municípios brasileiros e em Porto Alegre tinha por base os “núcleos” formados pelos moradores dos bairros da cidade.

Bolsa Família (PBF). O Bolsa Família é um programa federal de transferência condicionada de renda, que tem como público alvo famílias que recebem até cento e quarenta reais per capita/mês. Para que elas recebam o benefício (ou renda) precisam cumprir algumas condicionalidades - como manter a frequência escolar de crianças e adolescentes³⁰. A pesquisa que realizei envolvia entrevistas com gestores e professores de redes municipais que estavam em contato com os beneficiários do Programa. Por intermédio desta pesquisa, estive pela primeira vez no Maranhão.

No desenvolvimento do doutorado na Universidade de Brasília retomei impressões sobre as cidades maranhenses por onde passei durante a pesquisa sobre o Programa Bolsa Família. Em conversa com minha orientadora fui me aproximando de alguns trabalhos antropológicos que têm o estado como universo e, após ler alguns textos sobre Codó, ao fim das disciplinas do doutorado, decidi conhecer a cidade. Naquele momento, eu pouco sabia sobre religiões afro-brasileiras, tendas, pais e mães de santo, contudo, começava a imaginar o que se tornou a pesquisa dessa tese.

Esse relativo desconhecimento era percebido por aqueles que se tornaram os meus interlocutores e amigos durante o campo. Embora eu pouco soubesse sobre suas práticas, cometendo gafes e continuamente me esforçando para não repeti-las, minha condição era amenizada diante da constante paciência e generosidade dos meus anfitriões, que reconheciam em mim uma pessoa apta a conhecer e a contar para os outros (a partir da minha pesquisa) como era terecô da cidade. Evidentemente, eu não poderia saber de tudo e nem saber tudo de uma vez só – e tive que, muitas vezes, entender a hora de parar de perguntar e me satisfazer com as respostas possíveis para o momento atual da minha relação com a Encantaria (afinal, nem mesmo pais e mães de santo – depois de uma vida inteira dedicada às entidades – sabem tudo sobre ela).

A partir dessa mudança de tema de pesquisa, de elementos da minha trajetória anterior e da convivência com as pessoas da cidade, fui construindo as principais ênfases desta tese. Elas perpassam a escrita de todos os capítulos e vou apresentá-las ao leitor a partir de três eixos: i) a não separação entre as experiências religiosas e os outros domínios da vida social; ii) as interrogações sobre o significado, ao que aludo nota preliminar da tese; iii) a cadeia

³⁰ Existem condicionalidades nas áreas de saúde (acompanhamento da vacinação e da saúde de crianças menores de sete anos, pré-natal e acompanhamento de nutrízes), assistência social (participação de crianças e adolescentes, em situações de 'risco' de trabalho infantil, em programas de erradicação de tal prática) e educação (frequência escolar de 85% para crianças e adolescentes de até os quinze anos; e frequência de 75% para adolescentes de dezesseis e dezessete anos). As informações estão disponíveis no site do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (ver bibliografia).

associativa entre religião e política (e a pretensa e derogatória irracionalidade dos engajamentos com ambas).

Lendo a tese, a leitora vai perceber que esta é uma etnografia escrita a partir da convivência nas casas e tendas de pais e mães de santo. Apesar disso, eu não defino este trabalho como circunscrito a um estudo sobre religião afro-brasileira. Minha expectativa é que a tese acompanhe o ritmo das coisas que aconteceram em campo, não estabelecendo limites e fronteiras entre as experiências religiosas, domésticas, familiares, as preocupações materiais e financeiras. Este desejo é inspirado nas críticas de diferentes autores à forma com que a ciência ocidental provocou um achatamento do mundo e uma divisão entre as esferas ou os domínios que participam da vida dos sujeitos (desde Dumont, 1992; até os trabalhos de Ingold, 2006, 2012; no Brasil sobre a religião, ver Birman, 2003; e Giumbelli, 2008). Procede ainda de outras experiências etnográficas no Maranhão, como os trabalhos de Soares (1981), Mota (2009)³¹ e Pacheco (2004) que relatam as dificuldades em estabelecer divisões claras entre ordinário e extraordinário; doméstico/cotidiano e ritual no âmbito das experiências com os encantados no Maranhão.

Enquanto estive em Codó fui percebendo como as religiões afro-brasileiras participavam do ambiente doméstico, engajando os familiares e os amigos; como a rotina da casa incluía as atividades das tendas; como o som da televisão se misturava com os pontos cantados nos rituais; como os encantados estavam presentes, assim como os parentes, nas fotos nas paredes da sala das casas (elementos que menciono, especialmente, no terceiro capítulo). Percebi ainda que nas memórias de pais e mães de santo, as experiências religiosas faziam parte das histórias sobre as famílias, sobre seus trabalhos, sobre sua saúde. Ou seja, tal como acontecia e se *fazia*, as experiências das religiões afro-brasileiras não se apresentavam de forma separada das condições materiais de vida, das memórias do passado, dos desejos para o futuro. Ser “*brincante*” não era uma parte da vida, mas a própria vida, em uma forma

³¹ Algumas passagens destes textos indicaram a dificuldade em estabelecer limites e distinções entre os domínios da vida social. Soares indica a “indissociabilidade entre o que se poderia chamar religioso – domínio da produção, distribuição e consumo de bens simbólicos definidos por sua marca distintiva sagrada/espiritual, domínio das crenças e das práticas que regulam o acesso ao plano divino ou diabólico, regido por forças singulares, segundo desígnios próprios – e o que se convencionou inscrever sob o rótulo da ludicidade, da jocosidade, do lazer, da informalidade, da irresponsabilidade, conjunto de práticas vistas, preconceitualmente, como indeterminadas, não submetidas a codificações sociais ou em que as regras seriam relaxadas” (Soares, 1981, p. 155). Já Mota (2009) indica a dificuldade do uso da categoria “entidade sobrenatural”, que segundo a autora, “se revela como conceito ambíguo, na medida em que o domínio religioso cobre uma extensão tão vasta da vida social dessas pessoas que o limite entre o profano-sagrado ou o natural-sobrenatural se torna extremamente difuso” (Mota, 2009, p. 132).

de ver o mundo que não fazia sentido sem a presença dos encantados e das entidades (Cardoso, 2007)³².

Uma segunda perspectiva da tese está relacionada com o que chamei acima de ‘as interrogações sobre o significado’. Imbuída de algumas leituras e estudos sobre religião e religiões afro-brasileiras, fui a campo bastante motivada com a questão do significado. Pensava naquelas razões e explicações latentes para as escolhas e as ações dos sujeitos – quando, olhando para um ‘comportamento’ seria plausível e desejável buscar uma explicação que relacione o que presenciamos a uma lógica, a uma razão que existiria para além de sua ‘mera’ aparência.

Não é muito difícil imaginar a profusão de significados em um contexto de pesquisa de onde florescem movimentos e gestos ritualizados, cores de roupas, turbantes e colares definidos para cada evento, rezas indecifráveis, pontos de abertura e saudações específicas às entidades. Em pouquíssimo tempo, entretanto, percebi que as ‘perguntas do significado’ – quando, por exemplo, eu indagava por que se cantava um ponto de determinada forma, por que as velas ficavam em tal posição – causavam constrangimento e costumavam ser respondidas com afirmações como “*é assim porque é*”.

Em sentido semelhante, certo dia, perguntei a uma mãe de santo porque o colar de contas (rosário ou guia) que utilizavam na abertura de uma festa era nas cores vermelho, verde e branco. Ela me respondeu que “*é dessa cor pra combinar com a roupa da festa*” – o que me surpreendeu porque eu sabia – da literatura e também de outras poucas experiências com religião afro-brasileira – haver uma relação entre a cor do colar e determinada entidade. A resposta, contudo, me fez pensar em (pelo menos) duas coisas. A primeira é a possibilidade de que sempre existiriam informações que não deveriam ser compartilhadas comigo - então, tudo o que eu conseguiria com algumas perguntas era causar constrangimento. Por outro lado, ao me dizer que era para “*combinar com a roupa*”, minha interlocutora me descortinava um elemento levado em conta quando se está preparando uma festa. Preferi assumir que ao invés de ser uma afirmação meramente fática, o que me era dito deveria ser tratado de forma simétrica, valorizado igualmente, como qualquer outra fala.

Como antropólogas, aprendemos ser importante levar a sério as considerações dos interlocutores de pesquisa. Pareceu-me evidente, a partir da situação da cor do colar de contas

³² Digo isto inspirada em uma citação de Vânia Cardoso (2007) sobre a macumba carioca. Sobre aquele contexto, afirma a autora: “Ao invés de evocar uma identidade religiosa distinta, *macumba* marca uma *socialidade* – um imaginário e um “ver o mundo” – inextricavelmente marcada pela presença dos espíritos” (*ibid.*, p. 317).

e de tantos outros momentos em campo, que eu não deveria considerar importantes apenas os significados que poderiam ser ‘encontrados’ ou ‘revelados’ a partir das práticas. A tese é, neste sentido, uma aposta na emergência pragmática das coisas (Peirano, 2001). Não descarto a possibilidade de serem realizadas pesquisas na cidade que busquem os ‘princípios organizadores’ das experiências religiosas. A contribuição desta tese, contudo, é distinta – ela não se debruça sobre as razões implícitas, o desvendar dos significados e nem a busca das origens. Essa foi uma opção que fiz em campo, buscando levar a sério o que meus interlocutores queriam/ou não compartilhar comigo, dentro dos seus e dos nossos limites de interlocução e questionamento.

Evidentemente, existem elementos talvez relacionados com essa ‘busca do significado e das origens’ que meus interlocutores de pesquisa desejariam ver nessa tese – especialmente aqueles que têm se engajado com maior afinco com o cenário municipal da política institucional, com a possibilidade de angariar recursos através de projetos ‘culturais’ ou que têm reforçado a necessidade de se reagir ante situações de preconceito e intolerância que têm sofrido. Para não deixar dúvidas neste sentido, escrevo que o terecô é a religião tradicional da cidade e vem das fazendas onde os escravos trabalhavam; afirmo que é vista pelos praticantes ou adeptos como uma religião distanciada do que vem sendo tratado, de forma acusatória e estigmatizadora na cidade, como feitiçaria. Meu desejo é contribuir por outros caminhos para esses argumentos.

O terceiro elemento que está presente, ainda que não de forma explícita, em toda a tese, é meu estranhamento diante de uma explicação recorrentemente fornecida para o envolvimento/pertencimento/prática religiosa dos interlocutores da pesquisa. Essa explicação pode ser encontrada na cidade – entre pessoas externas às religiões afro-brasileiras – mas, também em outros cenários. Entre suas diferentes formas de expressão, ela basicamente anuncia uma relação de causa e efeito entre a pobreza e a religião (e vice-versa) – dizendo que as pessoas são pobres por causa de sua religião, ou, que são ‘dessa’ religião porque são pobres. Nessa explicação, a pobreza explicaria as ‘opções’ religiosas das pessoas, mas, não apenas isso, ao mesmo tempo, a religião operaria sobre a pobreza, reproduzindo-a.

Sullivan Barros (2000), ao entrevistar padres e pastores de Codó sobre as religiões afro-brasileiras, ouviu dizer que a pobreza como explicação para que os codoenses frequentassem os terecôs, assim como ouviu serem os tambores uma forma de “escravidão” que vinculava às pessoas à miséria. Evidentemente essa explicação não dá conta de falar sobre as relações estabelecidas entre os encantados e as pessoas, os aspectos cosmopráticos das experiências

dos terecozeiros. Ela antes aciona uma cadeia associativa entre religião, pobreza e falta de conhecimento – relacionando um duplo estigma (ser pobre, ser de religião afro-brasileira) a um comportamento considerado, senão irracional, pelo menos equivocado.

De variadas formas, a tese pretende mostrar como as experiências do “*fazer terecô*” são complexas – ou seja, pretende transmitir ao leitor algo que já está lá, na experiência dos sujeitos (buscando uma inspiração em Favret-Saada, 1980). Por outro lado, a escrita tenta levar em conta as condições materiais (sociais e financeiras) das pessoas, que são chamadas localmente de “*precisão*”. Minha intenção, contudo, nada tem a ver com afirmar a cadeia associativa simplista entre religião, pobreza e conhecimento. Ao trazer as condições de pobreza da cidade meu desejo é contextualizar as experiências (Sitas, 2002), chamando atenção para uma posição de subalternidade ocupada pelos sujeitos (aqui inspirada pelos estudos pós-coloniais) que permitem trazer uma fala a partir das margens (Das e Poole, 2008; Velho, s/d³³). Nesse sentido, entendo que essa tese trata também de política, pensando a partir de autores que têm enfatizado a importância da dimensão da vida ‘ordinária’ para o entendimento dos múltiplos sentidos que a política comporta (ver Borges, 2004; Goldman, 2006; Goldman e Cruz da Silva, 1999; Goldman e Sant’Anna, 1999). Diante destas diferentes ênfases, a tese é antes sobre o que o terecô “faz” e menos o que o terecô “é”.

A pesquisa de campo

Pesquisadores, jornalistas, estudantes e curiosos se deslocam para Codó para conhecer tendas, mães e pais de santo. Quando cheguei à cidade, percebi que existia uma espécie de roteiro previsto e sugerido pelas pessoas que recebiam quem chega “*de fora*” (como os donos de estabelecimentos de hospedagem e os taxistas). Este roteiro aconselhava que eu fosse às grandes tendas dos pais de santo Bitá do Barão, Domingos Paiva³⁴, Aluísio Mota; mencionava aqueles que herdaram as tendas mais antigas, como Iracema (cuja tenda pertenceu à Maria Piauí) e Maria dos Santos (tenda de Antoninha); fazia referência aos pais de santo jovens e de destaque, como Pedro e Café – contudo, trazia raras informações sobre quem eram e o que faziam essas pessoas.

³³ Cito Otávio Velho a partir de uma comunicação oral, proferida na aula inaugural do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (março, 2013).

³⁴ Destes apenas não convivi com Domingos Paiva, porque já se encontrava adoentado quando o procurei e infelizmente faleceu durante a pesquisa de campo.

No começo da minha estada na cidade, sem contatos de referência anteriores à chegada, eu segui, em parte, estas sugestões. A partir delas, foi possível conhecer outros pais de santo, rezadores e festeiros, que me deslocaram do circuito do roteiro e tornaram a pesquisa de campo uma andança aberta e inclusiva, um movimento de deslocamento entre tendas, consultas e festejos. Desta forma, embora tenha convivido mais intensamente em algumas casas – como a de Luiza e a de Pedro – visitei diversos barracões da cidade durante o tempo em que nela residi.

Na medida em que me deslocava (no espaço) e permanecia na cidade (me deslocando também no tempo) percebi que, muito além daquele primeiro roteiro sugerido, as pessoas das religiões afro-brasileiras acreditavam que eu deveria conhecer diversas tendas, pois concebiam que a experiência de cada pai de santo era particular (em cada casa se “*fazia de um jeito*”, ideia que retomo em alguns momentos da tese). Até o final do campo continuei conhecendo novas pessoas, novas tendas e novos festejos, porque os convites nunca cessaram. A minha posição de pesquisadora, mimeticamente, se assemelhava ao movimento das próprias pessoas (Cardoso, 2007), entre a cidade e o campo (onde muitas trabalhavam), entre as tendas em celebração, entre os amigos e familiares, entre as alternativas de tratamento e cura. Em virtude desta ‘escolha metodológica’ (inconsciente durante algum tempo e posteriormente mais ‘controlada’) opto por introduzir a leitora na escrita da tese apresentando os meus principais interlocutores e amigos a partir do momento em que os conheci e visitei suas tendas.

Seguindo as sugestões das primeiras pessoas que encontrei na cidade, visitei a Loja de Umbanda Rainha Iemanjá, local onde o pai de santo Bitá do Barão realizava o atendimento aos seus “*clientes*”. Conversei com o pai de santo no mesmo dia e ele me levou para conhecer um sítio (conhecido como “*Mistério dos Encantados*”) onde efetuava parte dos seus rituais, na beira de um rio, na estrada de acesso à Codó. Lá permanecemos pouco tempo, mas o suficiente para que o pai de santo me mostrasse alguns altares e assentamentos, e pagasse os funcionários que cuidavam da limpeza do local.

Também neste período, enquanto me hospedava na cidade, procurei uma casa para alugar. Havia algumas quitinetes disponíveis para professores e funcionários públicos que, vindos de “*fora*”, buscavam moradia em Codó. Elas estavam localizadas, na época, em um bairro chamado Dallas, onde residiam as pessoas de maior poder aquisitivo (donas das quitinetes). Nos primeiros meses da pesquisa, morei neste bairro, que, como indicarei no primeiro capítulo, tem uma dinâmica particular, pois suas casas são apartadas da rua por

muros com cercas elétricas. Nele as pessoas não tem o costume de “*sentar na porta*”, para ver o andar das pessoas e da vida, nos fins de tarde.

No período da minha chegada, em setembro de 2010, havia um intenso movimento em torno das eleições para o governo federal e estadual. Caminhadas com as bandeiras dos partidos (a longa lista das alianças de Roseana Sarney), trios elétricos, motos e carros desfilavam em campanha. O início de outubro por sua vez foi marcado pelo dia da saída dos romeiros de São Francisco de Assis em direção ao santuário em Canindé, no estado do Ceará. Diversos ônibus e paus-de-arara deixaram Codó naqueles dias, para percorrer os mais de setecentos quilômetros que separam as cidades. A maior comitiva de devotos foi organizada pelo empresário Francisco Oliveira³⁵, cujos caminhões levaram cerca de duas mil pessoas para celebrar o santo.

No mesmo dia da saída dos paus-de-arara do empresário, três ônibus partiram da casa de Mestre Bitá do Barão. Esperando para ver o deslocamento, conheci algumas mulheres, vestidas com roupas de cor marrom, sinal do pagamento de promessa ao Santo. Entre elas estava Luiza³⁶, que além de dançar na tenda de Bitá, era mãe de santo de um pequeno salão nos fundos da sua casa. Sua tenda se chamava Santa Helena e, com setenta e quatro anos, ela ainda possuía oito filhas de santo. No retorno de Canindé, fazia uma “*brincadeira*” para São Francisco no local – celebrando o Santo também com seu terecô, dentro de casa. Até o final do campo, convivi intensamente com Luiza e seus familiares.

Alguns dias depois, a caminho da casa de Seu Ribinha Muniz, um morador da cidade conhecido por coordenar um grupo de tambor de crioula³⁷, encontrei uma procissão em homenagem a Todos os Santos, realizada por uma senhora católica. Aquela era a última noite do seu festejo e ela sugeriu que eu conhecesse um pai de santo de uma rua próxima à sua, que estaria fazendo a festa de sua tenda em breve. Quando voltei para visitá-la fui até a casa do pai de santo vizinho. Seu Zé Preto³⁸ fazia uma festa no final do mês, para Nossa Senhora da Graça, em sua tenda no bairro Codó Novo. Ele era de Caxias, cidade distante cem quilômetros

³⁵ Francisco Oliveira nasceu no Ceará (em 1953) e vive em Codó desde 1972. É presidente do Grupo FC, formado por uma grande empresa (de produtos de limpeza, velas, copos plásticos e óleo babaçu) e um sistema de comunicação, que compreende um canal de televisão e uma emissora de rádio.

³⁶ Luiza recebe, entre outras entidades, Bambu Verde (chefe de croa), João da Cruz, Duardo Légua, Sebastiãozinho, Cabocla Juliana. Anos atrás se despediu de Ernesto, um encantado que não a visita mais.

³⁷ Tambor de Crioula é uma dança feita ao som de três diferentes tambores. É tida como uma manifestação de origem negra, realizada em diferentes partes do Brasil. No Maranhão, “tem inúmeras conexões com a religiosidade popular” (Ferretti, S., 2002, p. 129).

³⁸ A tenda de seu Zé Preto é de São Domingos e se localiza no bairro Codó Novo. Festeja Nossa Senhora da Graça, em novembro, e São Domingos, em agosto. O certificado de sua tenda é de 21 de abril de 1979, mas antes de ter salão, o pai de santo trabalhava com “*mesinha*”. Cinco filhos de santo seus já possuem suas próprias tendas.

de Codó e entrou na umbanda sob os cuidados de Zé Bruno, notório pai de santo que criou, em torno de sua figura, uma localidade chamada Nazaré do Bruno³⁹.

Em seguida conheci Pedro⁴⁰, por intermédio de alguns professores do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA/Codó). Estávamos em uma festa de forró promovida pelo Instituto, quando um dos professores, sabendo da pesquisa, me apresentou para o pai de santo que fora cozinheiro do campus. Naquela noite Pedro me convidou para ir à sua casa e combinamos que me pegaria, de moto, nos próximos dias. Fui a uma noite de consulta, quando encontrei seus familiares, seus “*clientes*” e as entidades Chica Baiana e Maria Padilha. Na época Pedro estava com trinta e quatro anos, e atendia na casa de sua mãe. Apesar de ser jovem, era bastante conhecido, entre outros fatores, por ser neto de Seu Gili, um senhor considerado um dos grandes terecozeiros do passado.

Por sugestão de Luiza, procurei Dona Jesus⁴¹, mãe de santo que também dançava na tenda de Mestre Bitá (há quarenta e três anos) e possuía um salão no terreno de sua residência, chamado “Casa de Cura Cabana de Preto Velho”. Luiza sugeriu que eu a procurasse no festejo que fazia em homenagem à Santa Maria, um pagamento de promessa que herdou de sua falecida mãe. O salão era novo, havia sido construído há apenas quatro anos. Nele dançavam cinco mulheres.

Na mesma semana fui, pela primeira vez, ao salão que é tido como a primeira tenda de umbanda de Codó, hoje chefiada por Iracema - a Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio, que pertenceu à Maria Piauí. Foi na tenda de Iracema que vi, pela primeira vez, os pais de santo Raimundinho Pombo Roxo e Café. Eles dançaram acompanhados de seus filhos de santo, provavelmente retribuindo uma visita. Depois de vê-los no barracão de Iracema, os procurei em suas casas, retornando para conversas posteriores, visitas diversas e também para seus festejos.

Seu Raimundinho Pombo Roxo tem uma tenda dedicada a São Domingos, em uma rua próxima a uma das casas em que eu morei. Aos setenta e quatro anos, ele não fazia mais “*linhas de roça*” no interior e se dedicava integralmente aos seus vinte e oito filhos de santo. Em uma das ocasiões nas quais estive em sua casa - um festejo para Cosme e Damião (além

³⁹ Zé Bruno nasceu no interior do Piauí, provavelmente no ano de 1897. Em 1938 mudou-se para uma localidade há sessenta quilômetros da sede do município de Caxias. Desde criança apresentava sinais de “*mediunidade*” e no povoado que ficou conhecido como “Nazaré do Bruno” estabeleceu sua tenda, fazia curas e trabalhos, adquirindo fama na região (Menezes, 2012).

⁴⁰ Pedro recebe Lobo do Mar, Dona Baiana Chapéu de Couro, Seu Tropeira (?), Teresa Légua, um preto velho codoense (cujo nome não sei) e Lionesa Légua (sempre vem “*de passagem*”).

⁴¹ Dona Jesus me disse que tem Oxum como chefe de croa (cabeça), mas que trabalha mais com João Marabaia (por isso é conhecida, por algumas pessoas, como Jesus de João Marabaia).

dos gêmeos, nela se festeja São Domingos e Santa Luiza) - conheci o pai de santo Sebastião, padrinho do local e amigo de Raimundinho. Sebastião morava em um povoado chamado São Cristóvão, onde possuía uma tenda própria, que nunca cheguei a visitar.

O pai de santo Café⁴², que vi dançar na mesma noite na tenda de Iracema, tinha apenas vinte e oito anos. Sua tenda, dedicada a São Cipriano, ficava em um morro da cidade, ao lado da Igreja de São Pedro. Embora tenha acompanhando apenas uma gira e parte dos festejos da tenda, encontrei Café diversas vezes, pois, juntamente com seus filhos de santo, visitava e dançava em muitas tendas da cidade.

A primeira conversa que tive com Raimundinho Pombo Roxo foi depois de uma reunião da Associação de Candomblé, Umbanda e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região. Participei de duas ou três reuniões na sede da Associação que ficava na vizinhança de uma das casas onde residi. Lá ainda conheci outros pais de santo e visitei, no término do período que passei na cidade, as mães de santo Beata⁴³ e Nilza. Mãe Nilza foi iniciada no candomblé e sua tenda (Ylé Axé de Oxosse e Ogum) raramente toca o tambor da Mata. Mãe Beata, na época com sessenta e dois anos, tinha sido preparada na Mina, na Mata e no candomblé, três ritmos que tocava na tenda Casa de Candomblé Xangô e Iemanjá. Foi na Associação que fiquei sabendo da festa de Dona Teresinha⁴⁴, mãe de santo de sessenta e quatro anos, que possuía uma pequena tenda na esquina da ‘minha’ rua.

Em diversos eventos na cidade, conheci outros pais e mães de santo. Seu João Tavares e Dona Maria dos Santos participaram de uma celebração inter-religiosa realizada no Dia do Negro, no Centro Operário Codoense⁴⁵. Já haviam sugerido, diversas vezes, que eu conversasse com Maria dos Santos⁴⁶ e fui a sua procura em um fim de tarde. Sua casa fica ao lado da Tenda Santa Bárbara e foi nela que a mãe de santo me contou sobre sua trajetória no terecô, relatando os primeiros sinais de “*mediunidade*” aos dez anos de idade (quando a conheci estava com setenta e dois anos).

⁴² Café, em uma entrevista, contou-me que sua cabeça era de Oxumaré, mas o encantado com quem mais trabalhava era Supriano, da família de Légua Boji Buá.

⁴³ Mãe Beata faz obrigação para Xangô e Iemanjá (nos dias 29 de junho e 22 de fevereiro), mas sua tenda também toca o tambor da Mata.

⁴⁴ Teresinha tem como chefe de croa Rei de Mina e recebe, entre outras entidades, Caboclo Tupinaré. Em dezembro festeja Nossa Senhora da Conceição e em setembro comemora o aniversário de Rei de Mina.

⁴⁵ O Centro Operário Codoense é uma entidade negra fundada em 1953. É uma das mutuiárias da cidade (me refiro novamente a elas no quinto capítulo). Além de prestar assistência aos seus sócios e familiares disponibilizando serviços funerários e caixões, realiza todo dia 13 de maio, uma festa tradicional na cidade.

⁴⁶ Maria dos Santos trabalha com a corrente de Légua e também com a “linha astral” (espiritismo de mesa branca). Morou em São Luís, de onde retornou no início dos anos oitenta.

Seu João passava parte do dia no Centro Operário Codoense, porque era tesoureiro do local. Como era caminho da terceira casa em que morei, no centro de Codó, sempre nos encontrávamos pela rua. Em um desses encontros, marquei uma visita à sua casa e tenda. A Tenda Espírita de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros São Benedito e São José de Ribamar é designada desta maneira, com o acréscimo de “cultos afro-brasileiros”, porque além da umbanda e da Mata, o pai de santo faz iniciação no candomblé. Seu João estava com setenta e cinco anos e tinha filhos de santo em Codó (oito pessoas) e também em São Luís (doze), cidade onde residiu grande parte da vida.

Nos últimos meses de campo ainda acompanhei a festa de Pai Aluísio Mota⁴⁷, chefe da Tenda São Raimundo e Santa Filomena, localizada perto da casa de Luiza. Ele foi preparado aos quatorze anos de idade, por Mãe Antoninha, em cujo salão dançava. Da mesma forma, neste período estive com Seu Bigobar, pai de santo da Tenda Santa Barba e São José, localizada no povoado de Santo Antônio dos Pretos. Desloquei-me para seu festejo com Seu Raimundinho Pombo Roxo e alguns de seus filhos de santo, em uma caminhonete que alugamos para realizar o trajeto. Pouco antes de deixar a cidade, conheci o pai de santo Zé Willan, chefe da Tenda Santa Bárbara, salão localizado no povoado de Morada Nova, na cidade de Lima Campos - distante noventa quilômetros de Codó. A primeira vez que o vi, juntamente com seus filhos de santo, foi dançando em salões codoenses. Com exceção das tendas de Seu Bigobar e de Zé Willan, os outros barracões que frequentei estavam localizados no perímetro urbano.

Sempre que compartilhei do tempo destes pais e mães de santo, também tive oportunidade de conhecer seus familiares e parte de seus encantados. Em algumas casas retornei poucas vezes, mas, na maioria delas, passava para conversas informais, voltava para assistir toques de tambor, ajudava nos preparativos dos festejos. Quando sabia de algum evento, visita ao cemitério ou enterro de pessoa conhecida, buscava acompanhar meus interlocutores e amigos (temas que retomo no capítulo cinco).

Circular entre diferentes tendas é uma mimese do movimento das pessoas e dos encantados e tal movimentação se revelou como uma forma interessante de ‘driblar’ algumas dificuldades do campo. Uma crítica constante realizada por pais e mães de santo é a ênfase dada por outros pesquisadores/jornalistas, a Mestre Bitá do Barão, pai de santo de maior renome na cidade. Para eles, existe um apagamento das atividades de outros chefes de tenda de Codó, que não conseguem destaque e não têm acesso a recursos para a melhoria de seus

⁴⁷ Pai Aluísio recebe, entre outras entidades, Dona Rosinha (chefe de croa), Caboclo Pena Roxa, Seu Mensageiro de Lei (?) e Maria Lina (guia da casa).

barracões. Circular entre as tendas, portanto, é uma postura ‘bem vista’ pelas pessoas com as quais convivi, pois permite conhecer e destacar outros pais e mães de santo. Igualmente permite conhecer mais sobre a religião, já que os pais e mães de santo “fazem” suas atividades de forma diferente. Menos como um campo em determinado espaço específico, esta experiência etnográfica em Codó se apresenta enquanto calcada em “lugares evento” (Daniel, 1996, p. 56), o que permite lançar um olhar aos “lugares ou objetos que se manifestam como ações” (Borges, 2004, p. 11) ou mesmo como uma etnografia do movimento (que acompanha encantados e pessoas). Remeto nesse sentido a uma ideia de movimento em que o deslocamento no espaço é também um deslocamento no tempo, de tal forma que a configuração dos fenômenos é revelada à medida que o viajante/caminhante se movimenta, em um “terreno imensamente variado, de idas e vindas, que se forma continuamente em torno do viajante, mesmo enquanto os movimentos deste contribuem para sua formação” (Ingold, 2005, p. 81; 2011).

Na perspectiva de que todo deslocamento no espaço é também um deslocamento no tempo, sugiro que o caminhar desta pesquisa – que poderia ser quantificado em meses – foi uma passagem entre o momento em que se esperava que a minha presença nos locais implicasse em perguntas e o tempo em que eu poderia ficar sentada, apenas conversando e acompanhando as conversas das pessoas. Evidentemente, neste percurso, também aqueles com quem eu convivi criaram teorias sobre mim e sobre a minha presença na cidade (ou inventaram uma cultura para a pesquisadora, nas palavras de Wagner (2010)). Desde Evans-Pritchard (2005) ⁴⁸, passando por diversas outras abordagens e autores, sabemos que as características do pesquisador impactam sobre sua pesquisa de campo. Com a crítica pós-colonial somos lembrados que toda pessoa é localizada (tanto a antropóloga, no caso, como os interlocutores) – primeiro em um corpo, que fala sobre categorias como gênero e raça (Spivak, 1998; Lorde, 2003; Rich, 2003; Haraway, 1995). Nos primeiros meses em Codó eu percebi que, antes mesmo da minha chegada, havia um ‘lugar’ pré-determinado no qual eu me encaixava. Como mulher jovem e branca, eu lembrava as mulheres da elite local, as “doutoras” que atendiam em serviços de saúde, por exemplo. Transformei-me em uma “doutora que gostava de conversar” e ser colocada nesse ‘lugar’ me causava incômodo. Ao mesmo tempo, ele ‘escancarava’ uma cidade marcada por uma clivagem de classe e raça,

⁴⁸ Lembro-me, por exemplo, dessa passagem do livro “Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande” (2005): “Além disso, pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudo são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amigos e assim por diante” (p. 244).

onde a elite muito pouco convivia (fechada nas casas dos bairros como o Dallas) com a maioria das pessoas da cidade. Neste sentido, o tempo passado em campo (a passagem do ‘perguntar’ para o ‘conversar’) foi também um movimento de tentativa de desconstrução desse ‘lugar’ predeterminado.

Além dos pais de santo e dos seus familiares eu convivi com diversas outras pessoas no período em que morei em Codó. Elas conversaram comigo sobre a pesquisa, compartilharam informações, me fizeram companhia. Algumas me concederam suas próprias pesquisas e o material que guardavam sobre a história da cidade (base de parte do primeiro capítulo). Outras pessoas me receberam em casa, quando eu acompanhava as suas procissões pela rua. Parte da tese também nasce de uma pesquisa que realizei, como colaboradora, com bolsistas e professores do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA/ Campus Codó), sobre as percepções das quebradeiras de coco babaçu em relação ao recebimento do benefício do Programa Bolsa Família⁴⁹. As pesquisas sobre o Programa Bolsa Família tem me instigado a pensar uma ideia que também utilizo na tese, a de desconstruir a falácia de que o comportamento das pessoas é apolitizado e resignado, quando não se encaixa em um constructo exterior (acadêmico e elitista) do que seria ‘política’.

A estrutura da tese

A escrita desta tese se deu imitando o movimento do campo – uma andança aberta, um tanto desapegada dos grandes problemas da pesquisa, mas paradoxalmente os retomando constantemente, na medida em que me parece, perpassam todas as coisas escritas neste texto. Os capítulos nascem das histórias e das situações vividas com as pessoas em Codó, buscando dar ênfase àquilo que apreciavam nas suas experiências e consideraram possível de ser, naquele momento, dividido comigo.

O primeiro capítulo se chama “A mata de Seu Léguas”, mas também poderia se chamar “o paradoxo de Rosalva”, uma professora com quem convivi durante a pesquisa de campo. Início a escrita com uma breve descrição da rotina do que seria considerado um dia ordinário

⁴⁹ O projeto ao qual me refiro se chama “Estratégias de enfrentamento da fome e construções de gênero: o cotidiano das quebradeiras de coco babaçu na Região dos Cocais”, foi financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e pelo Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico, por intermédio do Edital MDS/CNPq/MCT 036/2010. Participaram do projeto a Profa. Ms. Erika Albuquerque e os bolsistas: Tatiane Duarte, Marineide Ferreira, Joana Etienne Lima e Silva, Eliana Silva Teles, Khetly Elane de Oliveira, Atalício Gomes de Sousa Moreira, Anderson Bezerra e Emanuely Karoline de Souza. Ver Ahlert (no prelo).

na cidade – que nasce com os moradores indo para o campo para trabalhar e se encerra com os terecôs que adentram a madrugada. O capítulo apresenta Codó ao leitor, a partir das falas dos moradores, pesquisadores e narradores de sua história. Nestas falas eu recupero elementos recorrentes sobre a colonização da região que enfatizam o que seriam os símbolos do progresso alcançado em meio à mata – como o trem de passageiros da Estrada de Ferro São Luís-Teresina e a grande fábrica de exportação de algodão.

Estes símbolos marcam um tempo que foi de progresso, ainda que, paradoxalmente, o tempo presente é visto como de menor pobreza. Chegamos à frase dita por Rosalva, quando lembrava que embora as pessoas não passassem mais fome como no passado, a cidade parecia ser menos rica do que antigamente. Cabe lembrar que a riqueza do passado, efetivamente, era compartilhada apenas por uma pequena elite branca local. O que me inquietava era o fato de que todos continuavam reafirmando o ‘glamour’ perdido e só com o tempo percebi que esse recontar era uma forma de reafirmar-se como participante da história e abrir novas possibilidades interpretativas na narrativa ‘oficial’ sobre Codó.

Além desta ênfase, o capítulo se estrutura em torno da ideia da ‘mata’. Vista como espaço a ser conquistado pelo progresso, a mata é também um local ‘especial’ para os “*brincantes*” do tambor. No âmbito do terecô, as matas aparecem como o lugar onde os rituais eram realizados quando proibidos e perseguidos pelo Estado, ou seja, como espaço protegido pelos encantados. Com a passagem do tempo, o lugar dos rituais se altera para as tendas, seguindo o movimento de muitos pais e mães de santo para a cidade. Essas mudanças falam também de um tempo de “*roupas novas*” – o momento atual – quando as vestimentas dos festejos se tornam mais grandiosas e o comportamento dos encantados é visto como mais brando.

No segundo capítulo, discorro sobre as memórias de pais e mães de santo com os quais convivi durante a pesquisa de campo. A partir delas teço considerações sobre os primeiros sinais de “*mediunidade*”, que, normalmente, aparecem sob a forma de doenças e aflições que incidem sobre mente e corpo. Estes sinais lançam os sujeitos na busca de ajuda de médicos, rezadores e de outros pais e mães de santo. O diagnóstico de “*problema com encantado*” é a constatação do caminho pelo qual a vida se desenvolverá, na medida em que a “*mediunidade*” é vista como de nascença.

Neste capítulo ainda escrevo sobre a relação entre pais de santo e seus encantados, que se desenvolve durante o andamento de suas vidas. Enfatizo que as entidades fazem parte das tramas de parentesco, participando de histórias de família e mesmo auxiliando no aumento

delas. O conceito de família acionado remete a uma família aberta, passível da inclusão de pessoas diversas, desde que sejam compartilhados alguns comportamentos. Sugiro que a partir da relação com os encantados (com os quais se compartilha “*força*”) e com os familiares, podemos pensar em uma noção de pessoa que é relacional - entendida enquanto tal a partir das relações das quais participa e nas quais investe constantemente.

O terceiro capítulo se chama “No pé do meu tambor”, ideia que remete ao instrumento musical, à tenda de um pai ou mãe de santo e também aos seus festejos. Nele escrevo sobre a transição entre a mata e as tendas das religiões afro-brasileiras, que se tornam espaços de convivialidade e reunião de diferentes seres que estão em constante movimento. Em Codó os pais e mães de santo começam a trabalhar dentro de suas casas, colocando “*mesinhas*” para fazer curas e construindo suas tendas – normalmente no fundo do terreno ou de forma contígua à própria casa. Logo, as tendas envolvem os familiares na realização das consultas aos “*clientes*” e na feitura dos festejos.

Ter uma tenda, para qualquer pai ou mãe de santo da cidade, é também ter um festejo. Cada tenda possui pelo menos um festejo anual, quando recebe a visita de mães e filhos de santo de outros salões da cidade – em uma dialética entre ser visitante e ser visitado, chamada localmente de “*pagar noite*” ou “*pagar tambor*”. As festas são um momento interessante para pensar a apropriação da casa por parte das atividades ligadas à religião. A partir dela as pessoas se colocam em movimento, tomando a rua com serestas e procissões.

Na escrita do quarto capítulo apresento casos de trabalhos realizados por pais e mães de santo da cidade. Grande parte do tempo dos chefes das tendas é ocupado com consultas, diagnósticos e trabalhos, realizados para filhos de santo, familiares ou “*clientes*”. Para conseguir aproximar ou separar um casal, acabar com uma desavença, curar pessoas doentes etc., pais e mães de santo lançam mão do conhecimento compartilhado com os seus encantados. Para eles endereçam perguntas, por intermédio das “*experiências*”, do dom da visão, do jogo de búzios. Cada caso apresentado no capítulo destaca alguns elementos importantes da dinâmica dos atendimentos e consultas. A partir deles destaco a importância do tempo como um agravador das doenças, capaz de tornar uma enfermidade simples uma situação crônica; a colaboração dos encantados na resolução de um caso; o itinerário terapêutico que inclui pais e mães de santo; a possibilidade de fazer “*pedidos para o bem e para o mal*”; o “*ter problema*” como uma condição compartilhada por todas as pessoas.

Quanto mais um pai de santo trabalha, mais expedito ele se torna, pois investe nas relações com os encantados e conseqüentemente, no aumento de sua “*força*”. Contudo, todo

trabalho realizado durante a trajetória de um pai ou mãe de santo guarda perigos, pois algum resíduo dos trabalhos sempre permanece em seu corpo. Estes resíduos contribuem para o caráter “*pesado*” de suas atividades e provocam cansaço. Os trabalhos que são considerados “*para o mal*” apresentam perigo ainda maior, porque podem retornar sobre o pai de santo que não os souber fazer direito ou se proteger de suas energias.

Escrevo o último capítulo a partir da “*vida cheia de bonitezas e feiuras*”, frase dita por um pai de santo no enterro de uma filha de sua casa. Exploro essa dupla composição da vida a partir do desejo de alguns dos meus interlocutores de pesquisar de encerrarem suas carreiras como pais e mães de santo, se distanciando das entidades e desta forma, diminuindo suas obrigações e funções. Quanto mais velhos, mais sentem o “*peso*” de uma vida dedicada a cultivar uma relação com as entidades. Esse peso se encarna em seus corpos, provocando o envelhecimento, o cansaço e as doenças. Nestes momentos, sua trajetória “*no santo*” é percebida como um sacrifício e como um sofrimento. Ao mesmo tempo, reconhecem que a vida não teria sentido sem “*baiar*” terecô, ou seja, sem a dedicação aos encantados.

Para aquelas com as quais convivi, a solidão é a pior coisa que pode acontecer a uma pessoa, e talvez por isso insistam tanto na feitura de parentes e no aumento da família. Também por isso lembram à importância de fazer companhia, cuidar das pessoas e de sempre lembrar-se dos próximos e distantes, dos vivos e dos mortos. É preciso investir em relações durante toda a vida e o problema é ainda assim correr o risco de “*ter solidão*”. Finalizando o capítulo, tomo duas situações etnográficas para imaginar como as tendas sentem a despedida dos seus “*brincantes*” e sofrem coletivamente.

O primeiro capítulo é sobre o tempo, sobre o contar das histórias da cidade e das religiões afro-brasileiras. Neste contar, as pessoas e as entidades se deslocam entre espaços e temporalidades diferentes: entre a mata e a tenda, entre o campo e a cidade, entre diferentes casas de pais e mães de santo. O segundo capítulo narra o “*mundo em ladainha*”, os seres que o habitam e o visitam, as tramas de relações que, durante a vida (e mesmo com a morte), entrelaçam pessoas conhecidas e familiares, desconhecidos e encantados. O terceiro capítulo fala das tendas e das casas em que moram pessoas e por onde transitam as entidades. O quarto capítulo discorre sobre os trabalhos e as experiências realizadas pelos chefes das tendas com a ajuda das suas entidades. O quinto capítulo, por sua vez, lida com o deslocamento do passar dos anos da vida de dedicação às entidades, fala do medo da solidão e dos comportamentos que podem evitá-la. Toda a escrita é perpassada por movimentos entre temporalidades e espaços. Toda ela ressalta o investimento na beleza - das roupas, das casas e tendas, das

despedidas – que compõe relicários habitados por diferentes seres que se movimentam no tempo e no espaço. Beleza que, nesta tese, é entendida como uma postura política, de coragem diante da “*precisão*” e das imprecisões da vida.

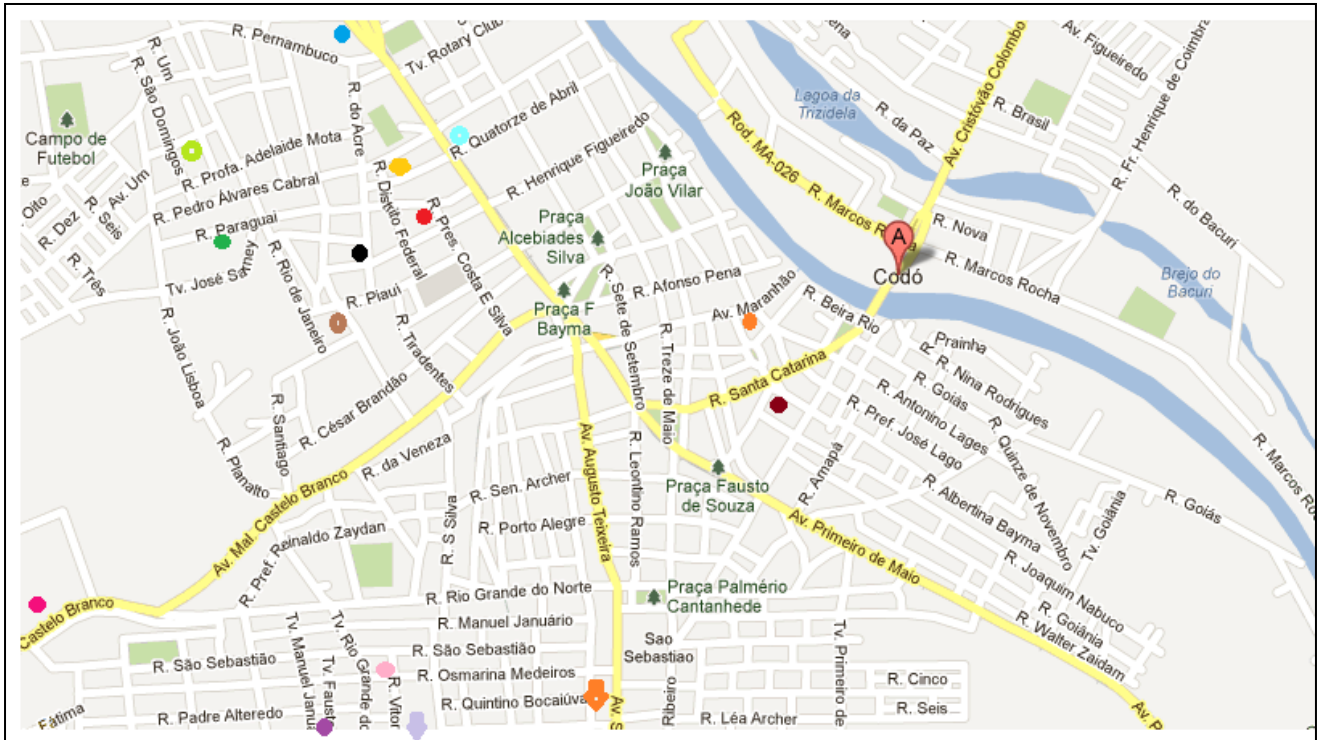


Figura 1: Mapa de Codó com uma visão aproximada da localização das tendas visitadas na tese (www.maps.google.com.br).

Legenda:	
Preto:	Raimundinho;
Vermelho:	Teresinha;
Azul escuro:	direção Pedro;
Azul Claro:	Iracema;
Verde escuro:	Beata;
Verde claro:	João Tavares;
Rosa escuro:	Café;
Rosa Claro:	Luiza;
Roxo:	Aluísio;
Marrom escuro:	Maria dos Santos;
Marrom claro:	Nilza
Laranja:	Bitá do Barão;
Amarelo:	Jesus;
Seta laranja:	direção Bigobar e Zé Willan;
Seta lilás:	direção Zé Preto.

1.

A MATA DE SEU LÉGUA:

Progresso e decadência nas narrativas que compõem a cidade

Boa tarde Codó, do folclore e do catimbó (...)
O trem danou-se naquelas brenhas,
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa, tanto queima como atrasa
(De Teresina a São Luís/ João do Vale)⁵⁰

Para o visitante não acostumado, a rotina em Codó é marcada por um conjunto de elementos que deixam a cidade com uma interessante profusão de sons. São alto-falantes nos postes, caixas de som acopladas a bicicletas ou empurradas sobre uma estrutura com rodinhas, carros, trios elétricos, buzinas de motos e muitos foguetes. Essa forma de comunicação marca o ritmo constante do movimento das ruas. É possível saber sobre eventos, promoções comerciais, mortes, atendimentos de caridade de pais de santo, retorno das caravanas de romeiros que seguem à Canindé e Juazeiro. É através dela que podemos ouvir os convites para os “*grandíssimos festejos*” em homenagem aos santos e encantados que balizam o calendário de muitos codoenses, além do anúncio de serestas, shows de forró, reggae e technomelody.

Se esta comunicação ocupa as ruas, a maneira de se movimentar em Codó é feita, em sua maior parte, a pé ou de moto⁵¹, por não existir transporte público na cidade. Diversos caminhões “*paus-de-arara*” chegam do interior do município e das cidades vizinhas com pessoas que vêm vender, comprar, ir aos bancos ou utilizar serviços de médicos e também de pais de santo. Pra quase tudo se caminha: para campanhas (sejam políticas, sejam contra a violência ou para arrecadação de algum donativo), para cortejos ou visitas aos mortos, para homenagear e agradecer aos santos em procissão, para mostrar que “*Codó é de Jesus*”. E todos esses movimentos vêm acompanhados de algum som característico, sejam rezas, cantos religiosos ou músicas tidas como profanas.

⁵⁰ Música do final dos anos 50, gravada em uma parceria com Luiz Gonzaga.

⁵¹ Na época da pesquisa de campo cada viagem de mototáxi dentro do perímetro urbano custava três reais. Para o Quilômetro Dezessete, povoado ao qual me refiro na sequência do texto, o preço da corrida era quinze reais. O preço dos caminhões que fazem transporte para o interior variava, de acordo com a localidade de destino.

Codó está localizada na região leste do estado do Maranhão, no caminho da BR 316, que faz o trajeto entre a capital São Luís (distante trezentos quilômetros) e a cidade de Teresina no Piauí (a cento e setenta quilômetros). A sede do município se encontra a dezessete quilômetros da BR, que cruza seu território no povoado de nome Quilômetro Dezessete, local do desembarque de passageiros dos ônibus que possuem Codó em seu itinerário. Para chegar ao centro da cidade é preciso pegar um ‘táxi’ que por vinte ou trinta reais, deixa o visitante no perímetro urbano. Se esse não se importa em dividir o carro, a lotação custa cinco reais. Esse deslocamento ainda pode ser feito com uso de um mototáxi - inegavelmente o transporte mais utilizado na cidade e fonte de renda de muitos homens jovens. O mapa que segue mostra a localização de Codó no estado do Maranhão e alguns dos municípios com os quais se limita, na chamada Região dos Cocais, nome dado devido à abundância da presença das palmeiras de babaçu na área. .

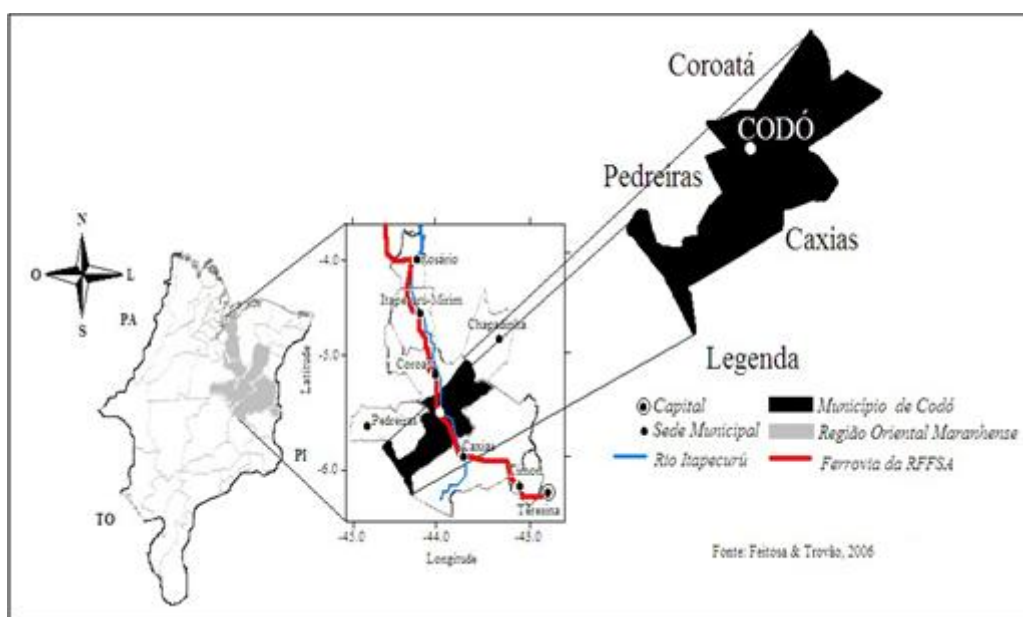


Figura 02: Mapa de Codó (ABREU, 2010).

Codó é a quinta maior cidade do interior do Maranhão, com 118.072 mil habitantes. Destes, 68% residem no perímetro urbano (IBGE, 2010). Apesar das referências ao tamanho da cidade e sua pretensa ‘grandeza’, ela é marcada pela presença de diversos elementos que lembram a zona rural, como os animais criados nos pátios nos fundos das casas (em geral porcos e galinhas), no arroz que é secado no meio das ruas, nos sacos de coco babaçu trazidos do interior pelas quebradeiras. Os percursos entre o campo e a cidade participam da rotina

diária de muitos moradores. Codó amanhece cedo, com o deslocamento de homens e mulheres para a zona rural, para quebrar coco e “colocar roça”, normalmente em terra “alheia”.

O maior movimento da cidade é no centro, onde ficam os bancos, os prédios de alguns serviços públicos, as lojas do comércio local (a grande maioria de roupas e de eletrodomésticos) e o mercado municipal – um conjunto de pequenas barracas de madeira, cobertas de telhas improvisadas, aglomeradas na beira de um canal (chamado de Água Fria, obra de urbanização da prefeitura em um importante riacho) onde são vendidas frutas, verduras, carnes, temperos, roupas, calçados e utensílios domésticos. Entretanto, a vida nos bairros não é destituída de movimento, das vendas de porta em porta, da contínua comunicação entre os vizinhos e dos pequenos mercados nas garagens das casas. Carros e caixas de som que circulam no centro também incluem as principais ruas dos bairros em seus itinerários, anunciando, convidando e vendendo coisas diversas.



Foto 01: Rua Afonso Pena.
Rua de maior concentração do comércio no centro da cidade (agosto/2011).

Estando em Codó não é difícil perceber uma grande concentração de renda em determinadas famílias da cidade – aquelas que ocupam, tradicionalmente, os postos políticos, possuem fazendas e algumas das poucas indústrias do local. Segundo dados do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010, entre as pessoas com dez anos ou mais de idade, 86,11% não possui renda ou recebe até um salário mínimo. A

renda per capita de Codó, em 2000, era de 76,65 reais, e a incidência de pobreza (em 2003) era de 59,37%. A maior parte da cidade carece de diversos serviços de infraestrutura urbana, como de um sistema de coleta e tratamento de esgoto, evidente nas pequenas valas para o escoamento destes resíduos, construídas nas laterais e cruzamentos das ruas.

Se Codó amanhece com a ida de muitos trabalhadores para o campo, o dia termina com seu retorno. Ao mesmo tempo, pessoas fazem exercícios físicos no calçadão construído à beira do Canal Água Fria ou na pista do aeroporto, que é raramente utilizada por algum pequeno avião particular. É também no fim da tarde que as pessoas colocam as cadeiras na frente das casas, para “*sentar na porta*”, evitar o calor que permanece mesmo à noite e acompanhar o movimento da rua, conversando com familiares e vizinhos.

Com a noite inicia a movimentação para os tambores tocados nas tendas da cidade. As giras e festas normalmente acontecem no período noturno e podem adentrar a madrugada terminando ao amanhecer. Os foguetes anunciam os festejos de santos e de encantados – no âmbito das religiões afro-brasileiras e também do ‘catolicismo popular’⁵². É à noite que acontecem muitas das procissões que saem das igrejas ou das próprias casas, tomam a rua e voltam para suas moradas. Codó, além do grande número das tendas, tem cinco paróquias da Igreja Católica e, segundo a Secretaria de Cultura e Igualdade Racial (SEMCIR), dois centros de Espiritismo Kardecista e cerca de trinta diferentes denominações evangélicas (históricas e neopentecostais)⁵³. A noite ainda é o momento das serestas, animadas por cantores, tecladistas e dançarinos, que fazem das ruas pistas de dança.

Como indiquei acima, em Codó “*para tudo se caminha*”, para celebrar vivos e mortos, santos e encantados. Nessa ‘andança rotineira’, os moradores constituem a própria cidade a partir dos seus deslocamentos (Ingold, 2005). Este capítulo é um convite para dois outros movimentos. O primeiro deles é através das diferentes narrativas sobre a história da cidade, que ouvi ou pude ler enquanto estive em campo⁵⁴. A narração de histórias tem força política,

⁵² Utilizo o termo para me referir às pessoas que se consideram católicas, realizam novenários e rezas nas suas casas sem a participação de padres ou membros do clero da Igreja Católica. Em muitos casos, apesar do engajamento com seus santos e a devoção nas casas, essas pessoas não chegam a pertencer ou frequentar uma paróquia. O termo é controverso, para uma discussão sobre seu uso, ver Saez (2009).

⁵³ O Secretário de Cultura e Igualdade Racial, em uma conversa que tivemos na Secretaria, me informou haver trinta denominações religiosas ‘evangélicas’ em Codó. Em um periódico local é mencionado o número de cento e nove igrejas na cidade, mas, não é feita referência às suas denominações (É Agora Codó, set/2010). Segundo dados do Censo 2010 do IBGE, 98.439 habitantes de Codó se declararam como sendo católicos, 13.162 como evangélicos de missão e 7.359 como evangélicos neopentecostais; 650 pessoas se declararam como sendo da umbanda e do candomblé.

⁵⁴ Cabe deixar claro que estes narradores ‘oficiais’ são pessoas que foram referenciadas, durante a pesquisa de campo, como conhecendo a história da cidade. Neste sentido, fiz entrevistas com Seu Wildelano João de Sousa Lima (presidente da União Artístico Operária Codoense, tido como conhecedor das histórias dos negros de

capaz de classificar os sujeitos (Taussig, 1993) e assim, definir (ainda que não de forma absoluta ou imutável) as características que lhe correspondem na formação/construção da identidade local. Contudo, as narrativas, ao mesmo tempo em que recuperam as histórias, abrem novas possibilidades de interpretação, novos significados e transformações (Taussig, 1993; Bhabha, 1998; Cardoso, 2007). Neste capítulo, portanto, busco pensar estas histórias e sua capacidade de criar uma narrativa ‘oficial’ sobre a cidade, que mesmo esquecendo ou não mencionando diversos grupos de pessoas, é também apropriada por estes mesmos grupos.

Intento pensar como esse contar sobre a cidade menciona temáticas relacionadas às religiões afro-brasileiras e cria argumentos a fim de legitimar a atual existência dos terecôs. Neste sentido, remeto à importância da mata como um eixo recorrente que concerne i) às narrativas sobre o progresso de Codó e o movimento de migração; ii) à percepção do que seriam as ‘contribuições’ dos negros na constituição da cidade⁵⁵. Em seguida, procuro me referir ao espaço da mata a partir do que me foi dito por pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras e seus encantados, em suas falas e nas doutrinas cantadas em giras de tambor. Destas histórias sobre o passado, busco pensar o momento atual, marcado por ‘novidades’ nas experiências ligadas à religião, como as “*roupas novas para santo*”.

1.1 – A CONSTRUÇÃO DA CIDADE

No movimento de trazer histórias e memórias sobre Codó e de seus habitantes, busco analisar as narrativas apresentadas por moradores e pesquisadores da cidade, em conversas e

Codó) e Seu Ribinha Muniz (presidente do Grupo de Tambor de Crioula Afro Codó e de uma escola de samba da cidade). Além da convivência e das entrevistas com estas duas ‘lideranças culturais’, conversei algumas vezes com Seu João Machado, autor do livro “Codó: histórias do fundo do Baú” (1999). Além do livro de seu João, penso aqui nas informações que acessei em livros de José Ribamar Reis sobre o folclore maranhense (1980, 2004) e sobre uma história ficcional de um terreiro da cidade (2007); utilizo ainda o trabalho de conclusão do curso de História/UFMA de Dácia Abreu (2010) sobre a União Artístico Operária Codoense e o filme “Uma codorna me contou” (1996) de Candido Sousa, produzido na comemoração dos 100 anos de emancipação do município. Faço referência a notícias de jornais locais, matérias escritas por professores da cidade e informativos produzidos pela prefeitura nos aniversários de Codó. Evidentemente, estas fontes não esgotam os dados sobre a história da cidade. Importante dizer que os autores destas obras são também pesquisadores de sua cidade (Myasaki, 2004). Antonádia Borges (2009) sugere pensar estes cenários a partir da noção de “etnografia popular”, como “uma atuação etnográfica que busca fazer pesquisa junto/com as pessoas que nos recebem em campo, as quais compartilham conosco seu cotidiano de investigação constante” (*ibid.*, p. 24).

⁵⁵ Mundicarmo Ferretti cita alguns trabalhos que eu desconheço e por isso os utilizo a partir de sua leitura, são as pesquisas de Risalva Jorge Campos (de 1996); uma pesquisa da UFMA sobre o folclore codoense (Araújo, 1974); o relato do professor da UFMA Olavo Correia Lima, que esteve em Santo Antônio dos Pretos em 1978; o artigo do Padre Benedito Everton Costa (1985) que menciona a fama da cidade como Terra de Feitiço; e o texto do Padre Rubens de Moraes (de 1988), líder da pastoral do negro, que menciona o terecô, a umbanda, a quimbanda (*apud.*, Ferretti, M., 2001).

em material escrito para periódicos locais. Na medida em que trago esse rico material, busco pensá-lo a partir da categoria ‘mata’ – em uma referência à mata da zona rural, a mata onde começa o terecô, a mata de babaçu, a mata onde os encantados se encantaram – enquanto estratégia analítica que fornece contexto à minha experiência em campo e também permite pensar a retomada de elementos destas narrativas no presente. Aposto nesta estratégia analítica como uma forma de ‘escapar’ de uma historiografia econômica ou de uma perspectiva estática da relação entre oprimidos e opressores, sem apagar as relações de dominação e poder que efetivamente se colocam nestas narrativas.

Neste conhecimento compartilhado comigo, eu continuamente ouvia histórias sobre as origens da cidade. Segundo Dácia Abreu (2010) existem diferentes versões sobre o povoamento do território onde hoje se localiza o município de Codó. A primeira versão remete à presença de um depósito de mercadorias, construído de taipa e palha, na margem do maior rio local, o Itapecuru. Por intermédio desse rio era realizado o transporte fluvial e o comércio na região. Uma segunda versão associa “... a formação da cidade à existência do povoado Urubu localizado à margem direita do rio que posteriormente deu origem ao, hoje, município de Timbiras⁵⁶” (Abreu, 2010, p. 39). As duas versões são apresentadas como não excludentes, em revistas e materiais que divulgam a origem do município (O Sucesso, 1990; Leia Hoje, 2000) e também nas falas de meus interlocutores de pesquisa.

De forma semelhante à maneira com que se relata a formação de outras cidades no Brasil e também a constituição da nação (Romero, 2003; Rodrigues, 1988; Freyre, 2002; Ortiz, 2003; Schwarcz, 1995) afirma-se que Codó foi formada por três diferentes ‘povos’ – os brancos (portugueses e sírio-libaneses⁵⁷), os negros e os indígenas (Machado, 1999, Souza, 1996, Leia Hoje, 2000, Reis, 1980). Cada um desses grupos teria contribuído de forma específica (ou com suas peculiaridades) para a formação da cidade. Dois eventos são continuamente lembrados como fundamentais na história da colonização e eles são exemplares porque acionam estes diferentes grupos.

No primeiro deles, indígenas e brancos portugueses são personagens do mito de origem da cidade. Conta-se que Padre Antônio Vieira teria designado seu congênere português João Villar, da Companhia de Jesus, para se deslocar à Aldeia da Paz de São

⁵⁶ Município vizinho, localizado a vinte quatro quilômetros de Codó.

⁵⁷ Além dos portugueses, a partir do ano de 1887, chegam à cidade, sírio-libaneses (Ferretti, M. 2001, p. 64), que passam a se destacar no comércio e em cargos políticos (Machado, 1999; Abreu, 2010).

Miguel, atual município de Rosário (Sousa, 1996)⁵⁸, no ano 1719. O transporte do padre João Villar foi feito pelo Rio Itapecuru, na companhia de índios guaraná, então cristianizados. Nas proximidades da atual cidade de Codó, a expedição que foi atacada por indígenas de um grupo conhecido como barbado, que teria atentado contra a vida do padre e jogado seu corpo no rio.

Mais de duzentos anos depois, com base neste episódio, o nome do padre João Villar batizou à praça que fica ao lado da Igreja Matriz, às margens do Itapecuru (Machado, 1999, p. 85), por meio do Decreto de 06 de agosto de 1935. Em seu texto, João Villar é reconhecido como um dos primeiros colonizadores da cidade, “aqui morrendo martirizado pelos ferozes barbados, que habitavam estas terras no ano de 1719” (Leia Hoje, 2000, p.44). Neste mito de origem de Codó, os índios são referidos como ‘silvícolas’ não civilizados, selvagens e ferozes, um empecilho à colonização da região.

O segundo evento, continuamente mencionado nas memórias sobre a cidade, aconteceu no período de maior presença portuguesa, que se estima ter-se intensificado em torno de 1780, com a chegada do português José Luis Nicolau Henrique, conhecido como Paul Real. Os colonizadores teriam se dedicado a atividades ligadas à agricultura, passando a domesticar as matas da região (selvagens, tal como os índios) a partir do trabalho dos escravos que trouxeram consigo. Com a presença dos portugueses, os indígenas passaram a ser expulsos de Codó e, juntamente com os negros foragidos das fazendas dos colonizadores, figuram outro ataque aos brancos, no evento conhecido como “*apertada hora*”. Em uma das suas incursões pela mata, Paul Real, fora interceptado por “índios e escravos foragidos” (Sousa, 1996) e diante dos perigos do ‘bárbaro’ ataque, apegou-se à Santa Filomena, prometendo que construiria uma capela em sua homenagem caso saísse com vida do conflito. Tendo sobrevivido, a capela tornou-se o primeiro espaço de culto católico em Codó e Santa Filomena, até hoje, é uma das padroeiras da cidade.

Os dois eventos continuamente rememorados nas falas e memórias dos moradores contam sobre a invenção de uma localidade, que nasce católica e precisando da proteção dos santos diante de grupos – negros e indígenas – que viviam foragidos e escondidos na perigosa mata. Nestes momentos que se tornam marcos de fundação da cidade, a religião e a política se mostram imbricadas, formando um contexto político, um espaço domesticado e inscrito no Brasil Colônia. Comércio, agricultura e colonização fundam a cidade, assim como a religião e as experiências metafísicas.

⁵⁸ A Aldeia da Paz de São Miguel foi um reduto jesuíta na margem do Rio Itapecuru, a cerca de trinta quilômetros da atual sede do município (Assad, 1979, *apud.*, Ferretti, M., 2001).

Os grupos indígenas, continuamente expulsos das terras com o aumento da colonização portuguesa, deixam de ser mencionados na história sobre Codó. Os negros, por sua vez, se tornam personagens constantes de determinadas narrativas (Machado, 1999). A Região dos Cocais foi um dos três polos que concentrou a chegada e distribuição de escravos no Maranhão⁵⁹ (Machado, 1999; Sousa, 1996; Barros, 2000; Eduardo, 1948)⁶⁰. Em Codó, se estima que eles tenham constituído 57% da população da cidade⁶¹, destinados, inicialmente, ao trabalho nas fazendas ou a serviços domésticos no povoado. Posteriormente, foram empregados nas plantações de algodão e também na produção têxtil, atividades que deram destaque ao município no cenário maranhense.

Sob o viés do desenvolvimento econômico da região e da inscrição da cidade no cenário nacional, os negros são aludidos como importante força de trabalho. Contudo, o progresso e o desenvolvimento da cidade são apresentados como resultado do fazer de grandes homens brancos – políticos e coronéis. Duas obras constantemente mencionadas na história de Codó, fazem referência ao espírito progressista branco: a Fábrica de Tecidos e a Estrada de Ferro São Luís-Teresina. Ambas podem ser lidas como ações humanas que domesticam a mata e afastam o atraso e a selvageria.

A Companhia Manufatureira e Agrícola do Maranhão fundou a Fábrica de Tecidos em Codó, no ano de 1892⁶². A grandiosidade da iniciativa é continuamente mencionada na bibliografia sobre a cidade, que sugere que “Os benefícios sociais para a região foram notáveis. O impacto foi estupendo...” (Leia Hoje, 2000, p. 16). A intensidade do impacto foi sentida já na construção da Fábrica, com a chegada do maquinário, quando “O povo, em pequenas aglomerações, nas esquivas, observava, tomado de curiosidade, o desfile das máquinas” (Machado, 1999, p. 32). O momento é visto pelos pesquisadores locais, como a

⁵⁹ Os negros que chegaram ao Maranhão foram concentrados em três regiões: a capital São Luís, a região de Cururupu e Turiaçu no litoral norte do estado, e a região de Codó e Caxias. Para saber mais sobre a chegada dos negros escravizados no estado do Maranhão, ver Chambouleyron (2006). Para uma análise das redes e alianças estabelecidas entre negros (fugidos e mocambeiros) e entre outros grupos (fazendeiros, recrutas da polícia etc.) no Maranhão oitocentista, ver Gomes (2007).

⁶⁰ Costa Eduardo cita um inventário sobre a origem dos escravos do Maranhão. Sobre Codó o inventário enumera (em 1838) 16 negros nascidos no Brasil, 10 negros angola-congo, 03 senegaleses, 02 da Costa da Guiné (mina) e 01 ‘moçambique’. No ano de 1847 o inventário registra 05 negros nascidos no Brasil, 01 angolês e 1 mina (Costa Eduardo, 1948, p. 07).

⁶¹ Segundo dados do IBGE, sobre a chegada de escravos em Codó até o ano de 1790.

⁶² Em 1928 a maioria das ações da Fábrica de Tecidos passou a pertencer ao Coronel Sebastião Archer (Leia Hoje, 2000, p. 06), cuja família é central na política da cidade até hoje. Sebastião Archer foi vereador (1915-1919), deputado federal (1924-1929), prefeito de São Luís (1940-1945), governador do Maranhão (1946-1951) e senador (1955-1963; 1963-1971). Seu filho Renato Archer, foi oficial da Marinha Brasileira, deputado federal e ministro de Estado. Ruy Archer, outro de seus filhos, foi diretor da Estrada de Ferro São Luís – Teresina.

chegada do progresso⁶³, que “Despertaria e promoveria o desenvolvimento local, a cidade certamente tomaria novo rumo, adquiriria nova fisionomia econômica” (*ibid.* p. 32).



Foto 02: Antiga imagem do prédio da Manufatureira
(Fonte: Jorge, M., 1950. In: Abreu, 2010).

A Fábrica era resultado do árduo trabalho dos colonizadores portugueses sobre as matas da região, que se tornaram local de cultivo do algodão, provavelmente feito, em sua grande maioria, pelos negros. Como a construção da Fábrica foi posterior à Abolição da Escravatura (1888), parte da população negra, do campo e da cidade, foi empregada também na confecção dos tecidos, para o mercado interno e externo. A indústria chegou a ter cento e setenta teares e quatrocentos empregados. No livro de João Machado (1999) e também no trabalho de Mundicarmo Ferretti (2001), aparecem informações de que a mãe de santo Antoninha, falecida em 1997, teria trabalhado na Fábrica⁶⁴ durante muitos anos. Como

⁶³ Segundo Abreu (2010): “Somos levados a ter por certo o fato de que se tratava de importante peça do parque fabril têxtil do Estado mesmo quando este atravessava momentos de indefinição como os anos trazidos após 1929. Um dos fatores que nos possibilita apreciar essa suposição faz alusão não somente ao tamanho e imponência do prédio que podem ser percebidos ao se observar a porção alta da cidade, mas, sobretudo, pela importância adquirida política e socialmente por seu administrador no período - o coronel Sebastião Archer da Silva” (*ibid.*, p. 47).

⁶⁴ Seu João Machado, Mãe Antoninha trabalhou na Manufatureira de sua infância até o ano de 1954 (Machado, 1999, p. 190). Mundicarmo Ferretti, a partir de entrevistas com a mãe de santo, sugere que ela tenha trabalhado até o ano de 1963. Além disso, escreve que “... (Antoninha) trabalhou 36 anos (?) na fábrica de Tecelagem de Codó, era fiandeira – o patrão, Sebastião Archer, a quem chamava de “pai da pobreza”, deu a ela casa “de papel passado”; (...) a fábrica tinha 12 máquinas de fuso e seis de trama; trabalhava uma equipe das 6h às 12h e outra das 12h às 22h, quando tinha serão ficavam lá das 6h às 22h; comia lá, o patrão dava lanche

contam os autores e também Maria dos Santos, atual mãe de santo da tenda de Antoninha, foi o Coronel Sebastião Archer, na época diretor da Fábrica de Tecidos, quem teria ‘dado’ o terreno onde a mãe de santo construiu sua tenda, em uma rua próxima à indústria, onde eram despejados resíduos do processo da produção.

Segundo Sousa (1996), Codó foi a maior produtora de algodão do Maranhão durante o período do auge da Fábrica de Tecidos. A decadência da indústria têxtil alcançou a região algumas décadas depois de outras cidades do estado (Almeida, 2006) e a Fábrica encerrou seus trabalhos no ano de 1962. Persistem as histórias sobre a sua grandeza: a chegada das máquinas da Inglaterra que foram deslocadas de barco, os tipos de tecidos produzidos no local, os primeiros caminhões comprados para o uso industrial, os bailes grandiosos, o Cinema Mudo e a agremiação de futebol Fabril, fundada pelos funcionários de alto escalão da Fábrica (time que ainda existe). Apesar da importância e recorrência da Manufactureira na memória oral e escrita, hoje resta apenas a carcaça do grande prédio, em ruínas⁶⁵, na região da cidade conhecida como “Alto da Fábrica”, onde a maioria dos terrenos ainda pertence à família Archer.

Outro símbolo do desenvolvimento e progresso da cidade é a Estrada de Ferro que realiza o trajeto entre Teresina e São Luís. O projeto de sua construção foi apresentado em 1903, mas a referida estrada iniciou seu funcionamento apenas em 1921. Segundo contam os escritores regionais, um dos impulsos para sua construção a passagem pela cidade, em 1906, do Presidente Afonso Pena e do então governador do estado do Maranhão, Benedito Leite, passagem lembrada, cem anos depois, pelo jornal “O Estado do Maranhão”. Em um encarte, Buzar (2006), lembrou que “Há 100 anos, o presidente Afonso Pena e o governador Benedito Leite fizeram uma expedição ao Itapecuru, com o intuito de viabilizar a construção da ferrovia entre São Luís e Caxias” (*idem*, p. 03). A reportagem traz o itinerário da expedição, descrevendo as atividades realizadas pela comitiva em cada uma das cidades pelas quais passou em viagem.

Em Codó, a comitiva permaneceu durante uma tarde, momento em que se anunciou que a “Rua da Conceição”, principal via do centro da cidade, teria seu nome alterado para Rua Afonso Pena, em homenagem à presença do Presidente da República em terras codoenses (rua da primeira foto deste capítulo). Naquela tarde, Nossa Senhora da Conceição, da cidade que

(café com bolo, cuscuz); trabalhavam até sexta-feira ao meio-dia, quando a fábrica parava para a limpeza das máquinas...” (Ferretti, M. 2001, p. 109).

⁶⁵ Apesar da importância da Fábrica na memória da cidade, sua conservação não parece ser importante para a família Archer. José Sérgio Leite Lopes e Rosilene Alwin (2009) apontam para a recorrência de processos semelhantes de desindustrialização em todo o país (*ibid.*, p. 235).

trouxe à Codó a mãe de santo Maria Piauí, que, como indiquei na introdução, foi responsável pela instalação da primeira tenda de umbanda na cidade. Segundo Iracema (atual mãe de santo da Tenda Santo Antônio) foi o trem que trouxe parte do material de construção da tenda, especialmente a cerâmica do piso por onde dançam pessoas e encantados, ainda hoje exemplar único na cidade.



Foto 03: Estação de trem, centro de Codó
(Imagem de Sousa, 1996).

Até dezenove de novembro de 1987, nos 452 quilômetros da Estrada de Ferro que percorrem a distância entre as capitais maranhense e piauiense, havia transporte de carga e de passageiros. Por causa disso, como lembra Abreu (2010) - e fica evidente na imagem anterior - a estação localizada no centro da cidade era marcada pelo movimento das pessoas, constituindo-se ponto de encontro, despedida e comércio.

A Fábrica de Tecidos e a Estrada de Ferro são constantemente lembradas pelas “lideranças culturais”, pelos escritores regionais e jornalistas locais como símbolos do passado glorioso de Codó. Intencionalmente fiz alusão ao emprego da mãe de santo Antoninha na Fábrica de Tecidos e sua relação com o Coronel Sebastião Archer; assim como à chegada da mãe de santo Maria Piauí pela Estrada de Ferro. Enquanto ícones do desenvolvimento econômico e elementos que inscrevem o progresso na cidade, e a essa em um cenário mais amplo, as duas obras falam de um momento de prosperidade. Se deslocarmos nosso olhar desta narrativa hegemônica, sem, todavia, abandoná-la, podemos imaginar que os dois símbolos falam sobre várias acepções do progresso – desde ligações

entre estados, comércio e exportação, recepção de migrantes, até um desenvolvimento ‘espiritual’ da religião afro-brasileira, pois, também conduziram à construção das tendas, à vinda de pais de santo e suas entidades. E então, nos deparamos novamente, com as imbricadas relações entre política e religião.

A diminuição da importância da Estrada de Ferro e a desativação da Fábrica são os maiores sinais de que o tempo de prosperidade de Codó ficou para trás. É o passado da cidade que é grandioso e não o seu presente. Nessa narrativa de declínio, a religião se cruza novamente com as narrativas de progresso, já que também o tempo dos grandes feiticeiros e pais de santo parece ter ficado para trás.

Já não se fazem feiticeiros como antigamente (ou o paradoxo de Rosalva)

Um texto que li durante o campo - provindo dos arquivos de Rosalva, professora da cidade⁶⁶, escrito pelo ex-secretário de educação e também pesquisador local, professor Carlos Gomes⁶⁷ - talvez seja exemplar para pensar o atual ‘sentimento’ de decadência, que caracteriza o passado como momento de prosperidade. Ele foi escrito em 2001, em virtude do aniversário de Codó e parece se endereçar à própria cidade:

Entende-se que, ao fazeres uma retrospectiva no teu passado bem distante, nos teus anos cinquenta até os dias atuais, vês que muitas coisas que fomentaram o teu desenvolvimento não existem mais, por exemplo, a Fábrica de Tecidos, o Trem de São Luís a Teresina, e outras tantas (...) Não ficas triste, pelo contrário, encorajas-te, a tua história continua bela e majestosa, o que te dá o direito de pedires aos governantes, políticos, empresários, religiosos, professores, estudantes e o povo em geral para formarem o grande Mutirão da Cidadania, e com um só pensamento, continuarem trabalhando e te amando com mais dedicação e apreço pela tua grandeza (Gomes, C., 2001, s/d).

No texto de Carlos Gomes a cidade é um ente vivo, que percebe o momento atual como de declínio em relação às grandes obras que inseriram o progresso nas matas da região. É a própria cidade que deve se encorajar e perceber-se majestosa no momento atual. Ela – em

⁶⁶ Rosalva é professora em Codó, onde reside a cerca de trinta anos. É, assim como diversos outros moradores, uma pesquisadora. Por causa de seu interesse, reuniu durante anos diversos encartes, jornais, boletins e folders que circularam na cidade. Durante a pesquisa me apresentou para diversos moradores locais e nutria longas conversas comigo sobre nossas pesquisas.

⁶⁷ Carlos Gomes da Silva nasceu em 1935, é pedagogo formado na Universidade Federal do Piauí e foi secretário de educação em Codó no período de 1989 até 1992 (Leia Hoje, 2000, p. 59).

virtude de sua história próspera e majestosa – deve exigir do povo em geral que se recorde do seu valor. Cidade que cresce apesar dos ataques dos selvagens e se consolida como exportadora de algodão, visitada por diferentes presidentes da República, sinal do progresso regional. Dácia Abreu, em uma monografia sobre a União Artístico-Operária Codoense⁶⁸, fala deste momento de prosperidade da cidade e do atual sentimento em relação à história local:

E é acerca das memórias da “riqueza” produzida e que circulava na cidade, principalmente pela presença da Manufatureira que se conta ser a cidade de Codó a “terra do já teve tudo”, assim como inúmeras vezes ouvi meus próprios pais fazerem referência a terem existido fábrica, cinemas, aeroporto, estrada de ferro em pleno funcionamento entre outros fatores que destacavam este, em meio aos demais municípios maranhenses (Abreu, 2010, p. 55)⁶⁹.

Como no relato de Abreu (2010), é recorrente ouvir referências ao passado da cidade como o momento em que ela possuía maior número de estabelecimentos comerciais e de serviços de entretenimento à disposição dos moradores. O passado é rememorado como o tempo da prosperidade econômica que se encarnava na Fábrica de Tecidos e na Estrada de Ferro, nos cinemas e nos bailes sociais majestosos. A atual Codó é a cidade do “já teve” – ela possuiu todos estes estabelecimentos e serviços, que hoje não existem mais.

Este sentimento de decadência me parecia ser constante e compartilhado pelos moradores. A força desse discurso me causava estranhamento, porque ao mesmo tempo eu ouvia sobre uma apropriação bastante seletiva dos ‘frutos’ do progresso. Seu João Machado, Seu Wildelano e Dona Fátima (presidente e secretária da União Artístico Operária Codoense), por exemplo, possuíam em suas memórias lembranças claras de uma divisão entre ricos e pobres, brancos e negros, que marcava o acesso ao entretenimento local. Eles me contaram que na União, por exemplo, havia duas pistas de dança, uma destinada aos ricos e outra aos pobres, ou uma aos brancos e outra aos negros⁷⁰. Contaram ainda episódios em que pessoas

⁶⁸ A União é uma das mutuárias da cidade, criada em 1932. Tinha como principal objetivo atender trabalhadores e lhes proporcionar os serviços fúnebres. Paralelamente, organizava festas e bailes sociais. Para mais informações, ver Abreu (2010)

⁶⁹ O cinema mudo ficava próximo à Fábrica de Tecidos e não tenho dados sobre o mesmo. No centro, próximo à Igreja Matriz, existiram o Cinema Olinda - que provavelmente surgiu nos anos trinta e pertencia à família Buzar - e o Cinema São Luís, que surgiu nos anos 50 e pertencia à família Murad. Os dois funcionaram até a década de 1990 (Abreu, 2010, Machado, 1999). João Machado menciona ainda uma sala de projeção chamada Cinema Iris (Machado, 1999, p. 169).

⁷⁰ Segundo Abreu (2010): “Em frente ao palco, no salão maior, concentravam-se as famílias de Silva, Souza, Sousa, Salazar, Muniz, Rosa, Coqueiro e há ainda os Bayma, cidadãos que provinham de famílias que herdaram o traço triste da escravidão e por isso os sobrenomes dos antigos senhores proprietários de fazendas de arroz e algodão da cidade. Esses sócios eram marcadamente negros, desenvolviam profissões dignas, mas

negras eram proibidas de entrar em determinados clubes ou tinham que ficar do lado contrário da rua em ‘festas de brancos’.

Estes episódios são posteriores à Abolição da Escravatura e mostram a persistência da divisão entre brancos e negros, tal como aconteceu em outras cidades no Maranhão (Almeida, 2006; Soares, 1981) e no Brasil (Cunha, O., GOMES, 2007)⁷¹. A continuidade desta estrutura de divisão racial me levava a pensar que o ‘glamour’ da cidade não era compartilhado igualmente por seus moradores, mas, efetivamente ‘consumido’ por uma elite local (Velho, 1995)⁷². Neste sentido, repetir o discurso do passado próspero me parecia paradoxal para muitos dos moradores. Em suas próprias palavras, Rosalva expressava paradoxo semelhante, quando tentava me explicar que no momento atual as pessoas eram menos pobres (não passavam fome como acontecia quando ela chegara à Codó, há trinta anos), mas, a cidade era menos rica.

Em certo sentido, o terecô e os grandes feiticeiros participam das narrativas que apregoam o passado próspero em face da atual decadência. Nas conversas e nas leituras que fiz sobre a cidade, uma das menções mais constante aos negros era o destaque dado a alguns personagens do passado (e, portanto, do período majestoso da cidade). Seu João Machado, historiador local, cita em seu livro o nome de pessoas consideradas importantes na história de Codó. Entre elas menciona grandes coronéis, políticos, médicos e professores. Lista também a mãe de santo Maria Piauí, o pai de santo Eusébio Jansen e o afamado Deus Quiser. O escritor os chama de “grandes estrelas” e pede desculpas por não poder citar “todas as grandes estrelas que de certa forma são um capítulo essencial e irrecusável da história codoense” (Machado, 1999, p. 80). Deus Quiser é referido como um grande feiticeiro, Maria Piauí como a primeira macumbeira da cidade, enquanto Eusébio Jansen é citado como dono do primeiro barracão de

consideradas menores, tais com construção civil e lavoura, sendo vistos por seus “opositores”, pessoas do outro salão, como pessoas sem berço, sem cultura e que não faziam parte da alta sociedade. Já no salão menor, assim chamado, se aglomeravam os Murad, Beliche, Araújo, Assem e Salem, algumas das famílias abastadas da cidade - carcamanos vindos do Líbano e da Síria - tidos como exímios comerciantes além de estarem envolvidos com a política local e também comerciantes de famílias locais como o outro ramo dos Bayma, os Mourão e os Coelho” (*idem*, p. 27 e 28).

⁷¹ Olivia Maria Gomes da Cunha e Flávio dos Santos Gomes enfatizam a importância de entender a Abolição e os atos subsequentes e ela como múltiplas possibilidades de inscrição social, onde é possível questionar o discurso de ruptura e mudança (visto a liberdade não ter se colocado como avesso da escravidão) (Cunha, O., Gomes, F., 2007).

⁷² Otávio Velho discorre sobre a fascinação da elite brasileira com a modernização e com a ideia de ter como modelo os países considerados mais desenvolvidos. Afirma o autor que “Diversos episódios da história política mostraram como essas percepções por parte das elites seguidamente não foram compartilhadas por amplas camadas da população” (Velho, 1995, p. 160).

terecô do perímetro urbano. No livro, a falecida Antoninha também é mencionada como uma mãe de santo muito conhecida.

Com exceção de Antoninha, no filme de Sousa (1996), recebem destaque os mesmos personagens - Deus Quiser, Maria Piauí e Eusébio Jansen. Igualmente, as duas obras destacam apenas um pai de santo do presente: Mestre Bitá do Barão de Guaré. Referências a Mestre Bitá, assim como pequenas biografias do mesmo, aparecem em revistas e nos livros de José Ribamar dos Reis (1980, 2004 e 2007) sobre o Folclore Maranhense. Nesta literatura, Bitá do Barão é mencionado como maior babalorixá da cidade, como uma pessoa que faz muita caridade, como alguém procurado pelos políticos e também como conhecedor de trabalhos para o mal. Apesar de Mestre Bitá ser bastante conhecido, na opinião dos moradores, ele não foge do que seria uma atual ‘regra geral’ da religião afro-brasileira da cidade, que preconiza que pais de santo contemporâneos não têm a mesma “força” dos antigos chefes de tenda. Neste sentido, Bitá teria sido muito poderoso quando mais novo, mas agora já não tem tanta “força”. Os pais e mães de santo de hoje não são mais fortes do que os do passado, apesar de existirem em maior número.

Nesta perspectiva, os personagens negros da cidade se tornam parte da narrativa que entende que a época de prosperidade e de grandeza de Codó ficou para trás: eles também são figuras do passado. A narrativa da decadência conecta os diferentes elementos da cidade e o declínio econômico é visto também como um tempo de declínio religioso ou espiritual. Na conexão, o paradoxo de Rosalva, se recoloca: as pessoas são menos pobres, mas a cidade é menos rica; existem mais pais de santo, mas a cidade tem menor “força”. A pobreza do passado é invisibilizada, assim como a perseguição e o estigma pelos quais passaram os ‘grandes’ pais e mães de santo. Para além do paradoxo, o que me intrigava era que a reprodução deste contar ultrapassava as elites a quem poderia parecer evidente a opção por esta historiografia e se generalizava entre os moradores da cidade.

Com o passar do tempo em campo, fui percebendo que a contínua recorrência a este discurso, por parte dos “brincantes” do tambor, não era uma reprodução pura e simples, mas se colocava como um lembrete ao ouvinte, de que outros sujeitos estiveram presentes na linha de produção de Fábrica, nos trilhos e vagões da Estrada de Ferro, na ‘outra’ pista de dança, nos olhares curiosos para com o passar das máquinas. Esse contar abre novas possibilidades interpretativas (Cardoso, 2007), não se coloca como um questionamento da narrativa ‘oficial’, mas exige a inclusão de outros sujeitos na construção da cidade.

1.2 ENTRE A MATA E A CIDADE

Com o declínio do algodão, a Fábrica de Tecidos fecha suas portas e deixa de funcionar. Em sua substituição, o governo municipal, destaca a palmeira de babaçu como fonte da riqueza da cidade e a sugere como a “*solução brasileira*” na produção de óleo combustível (Reis, 1980). A palmeira de babaçu se reproduz sem a participação humana e é totalmente aproveitável – utilizada para cobertura de casas, extração de azeite, feitura de carvão, farinha e cosméticos.

Embora minha intenção não seja escrever uma historiografia econômica de Codó, é interessante perceber que a fonte de riqueza da cidade continua tendo como lócus a zona rural – as matas, antes selvagens e agora domesticadas pela ação humana. Deslocando meu olhar dos ícones do progresso localizados no espaço urbano de Codó, escrevo agora sobre as décadas seguintes ao período de prosperidade da cidade, marcadas pela valorização das terras na zona rural e por processos de expulsão e grilagem de terras.⁷³ Estes processos também se deram em estados vizinhos ao Maranhão e foram justificativa, entre outros motivos, a dois movimentos: a migração de nordestinos para a Região dos Cocais e a vinda dos trabalhadores do campo para o perímetro urbano do município⁷⁴.

A zona rural da região de Codó, desde a década de 1920, recebeu migrantes de outros estados nordestinos, impulsionados, entre outros motivos, pelo declínio do algodão no local de onde provinham⁷⁵ e também pelas grandes secas. Segundo Antunes (2006), o processo migratório para o Vale do Itapecuru “tem seu pico entre as décadas de 1950 e 1960, se expandindo até 1970” (Antunes, 2006, p. 123), quando a região recebeu migrantes, especialmente do Piauí e do Ceará, em um movimento cunhado na bibliografia como a “expansão da fronteira oeste” (ver Velho, 1979). Costa Eduardo (1948), por exemplo, já

⁷³ “O estado do Maranhão constituiu a porteira oriental da região amazônica, espaço dramático em que os posseiros, acostumados à “liberdade” das terras devolutas, são surpreendidos por uma trágica novidade: a presença de donos das terras empenhados em afirmar, pela força, seus direitos forjados pela cumplicidade do aparelho jurídico ou pela corrupção direta dos funcionários do poder” (Soares, 1981, p. 28).

⁷⁴ Como indica Almeida (2002), no Maranhão “A grilagem é uma constante, inclusive fomentada por iniciativas dos próprios organismos governamentais. Grande parte dos lavradores (ocupantes, posseiros) permanece sem títulos de propriedade” (*idem*, 2002, p. 34). O autor lembra que grandes projetos, como SUDAM e SUDENE, funcionaram como um reforço à desigualdade no campo.

⁷⁵ Para Almeida (2002), a partir da segunda metade do século XIX, “A flutuação de preços do açúcar e do algodão no mercado externo é unanimemente apontada como um dos principais fatores que levaram à desorganização de grandes fazendas monocultoras” (*idem*, p. 78), quando muitos proprietários endividados venderam terras aos próprios escravos ou as abandonaram. Em Codó, seria o caso de localidades como Eira dos Coqueiros, Livramento dos Sampaio e Matões da Rita, fazendas desagregadas com o fim do ciclo do algodão.

menciona a presença de moradores trabalhadores rurais migrantes em Santo Antonio dos Pretos na década de 1940.

Os movimentos não terminam por aí – a partir da década de 1970, moradores da zona rural de Codó passam a ser expulsos de terras onde viviam. Este deslocamento se intensifica nas décadas seguintes⁷⁶ e tem reflexo na constituição do perímetro urbano. O mapa que segue indica os bairros que tiveram maior crescimento nestas últimas décadas (1980 e 1990), como Codó Novo, Nova Jerusalém, Santa Terezinha e Trizidela (espaços em contínua expansão até hoje). Um dos empregados sede local da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) me disse certa vez que, a cada dois meses, é possível ver um aumento de mais de duzentas casas na região do bairro Codó Novo. A quantidade das casas construídas leva ao crescimento da cidade e aparece como uma forma ‘local’ de falar do tempo atual. Nesta fala, Codó é grande porque crescem suas casas, mas não é “*desenvolvida*”, como no tempo das grandes obras.

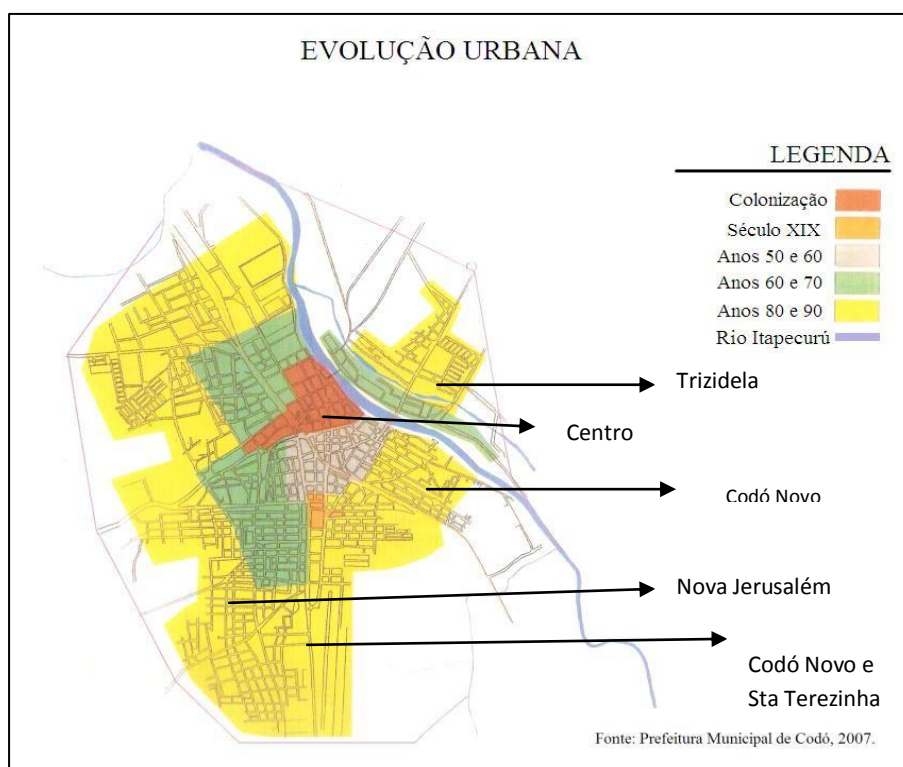


Figura 04: Mapa do crescimento urbano.
Fonte: Prefeitura Municipal (In: Abreu, 2010)⁷⁷.

⁷⁶ Segundo Flávia Moura (2009), em Codó a “... principal característica da estrutura agrícola é a predominância da grande propriedade fundiária – os latifúndios de mais de mil hectares ocupam quase 55% da área total dos estabelecimentos – que tem na produção de gado e na manutenção da terra como reserva de valor sua principal função econômica” (*idem*, p. 28).

⁷⁷ O mapa é da prefeitura municipal, mas a indicação das setas é minha. Não corresponde com exatidão à localização dos bairros, pretendendo apenas dar uma ideia aproximada ao leitor.

Além do declínio do algodão, das secas e do movimento de expulsão dos trabalhadores da zona rural, acredito que temos que pensar nestes movimentos de migração como resultado de condições sociais e de trabalho no campo (notadamente violento e mal remunerado), mas também portando significados que extrapolam a dimensão econômica. Os migrantes que conheci em Codó apresentavam outros motivos para sua chegada ao Maranhão, contando histórias sobre casamentos, convites dos amigos, promessas de uma vida melhor, possibilidades de instalar na cidade suas tendas religiosas, atração pela fama da cidade como um local de poder e energia para a religião. Estes motivos são razões invocadas ao deslocar, “Todas, evidentemente, baseadas em experiências muito reais, mas ao mesmo tempo expressando a desconfiança e uma vontade de testar a possibilidade (ainda) de exercitar a liberdade” (Velho, 1995, p. 30). Talvez esta seja uma chave para entender que os movimentos não terminam com o estabelecimento na cidade, mas continuam através da recorrente migração para estados do Sudeste e do Centro-Oeste (a qual me refiro em diferentes momentos da tese).

A vinda dos moradores da zona rural para a cidade acarreta um segundo deslocamento, ao qual fiz breve alusão no início deste capítulo. Diante da ausência de empregos no perímetro urbano, dos saberes relacionados à terra e das experiências anteriores de trabalho, os trabalhadores rurais vivendo na cidade retornam ao campo, para a quebra do coco babaçu e para colocar “*linhas de roça*”. A viagem pode ser feita a pé, de bicicleta, de caminhão, moto ou carro; e é realizada diariamente, a não ser que se construa um local para dormir ou uma casa na roça.

“*Colocar linhas de roça*” pode ser uma atividade desenvolvida na terra de algum conhecido, mas, normalmente é feita em terra “*alheia*”, de grandes propriedades, pela concessão mediante ‘acordo’ com o dono das terras. Em campo pude perceber que na maioria destes casos, paga-se ao proprietário pelo uso em dinheiro ou em produção. Existem casos em que o dono sabe do uso, mas não cobra do pequeno agricultor. Como indica Moura (2009), essa forma de arrendamento da terra é vantajosa ao proprietário, que costuma se precaver de possíveis incômodos proibindo o arrendatário de plantar mais de dez linhas de roça, não deixando plantar mandioca que demora mais tempo para ser colhida e não alugando a terra por mais de cinco anos para o mesmo trabalhador, para não caracterizar posse do terreno⁷⁸.

⁷⁸ Dentre as atividades tidas como masculinas e ligadas ao campo, o “*roçado de juquirá*”, que consiste na limpeza do campo onde foi plantado pasto para o gado, é considerada a pior delas – atividade realizada, muitas vezes, por trabalhadores em condição de trabalho escravo. Em Codó, em 2005, foram denunciadas três fazendas com condições de trabalho escravo e “resgatados” 79 trabalhadores. Em 2006, até agosto, foram

Muitas mulheres auxiliam seus maridos na roça, contudo, a atividade realizada pelas mulheres no campo, na maior parte do tempo, é a quebra de coco babaçu. Desde 1987 a prefeitura municipal de Codó ‘oferece’ um caminhão que leva as quebradeiras de coco até uma das áreas de palmeiras no interior do município (medida que não dá conta nem dos diferentes destinos das quebradeiras, nem mesmo da quantidade de mulheres que se desloca). Com a quebra é possível manter determinadas atividades dentro de casa – no uso do carvão do coco de babaçu e no óleo produzido a partir da amêndoa, por exemplo. Além disso, é possível conseguir algum dinheiro (normalmente entre seis e dez reais por dia, de acordo com a quantidade de quilos de coco quebrado) com a venda das partes do coco para empresários locais ou seus intermediários.

Apesar da ‘propaganda’ em torno do babaçu como uma contribuição codoense ao desenvolvimento do Brasil, na década de 1970 os conflitos de terra se acirram no Maranhão e as quebradeiras encontram diversas dificuldades em acessar as palmeiras de babaçu em determinadas propriedades rurais⁷⁹. Estes migrantes do campo, que chegam ao perímetro urbano, eram famílias negras (em diversos casos descendentes de escravos) e migrantes nordestinos pobres, que tinham a roça e a quebra do coco como conhecimento compartilhado (muitas vezes tradicional). São eles que chegam a uma Codó que se despede do seu período de maior prosperidade. Eles provêm da mesma mata que, de espaço do “selvagem” índio, se torna propriedade dos brancos mais ricos da cidade.

Muitos pais e mães de santo que conheci vieram da zona rural nestes movimentos de expulsão e grilagem das terras. Quando chegaram à cidade, contam que nada tinham, construindo suas casas de barro e cobertas de palha, mesmo material empregado na primeira ‘versão’ de suas tendas, como escrevo no terceiro capítulo da tese. Hoje, a maioria das suas casas e também de suas tendas é de alvenaria. Muitas mães de santo já foram – ou ainda são – quebradeiras de coco babaçu ou “*colocam roça*” no interior. Muitos pais de santo têm como fonte de renda a mesma atividade. Em outro momento da tese menciono que muitas das festas aos santos e aos encantados utilizam dos produtos que provêm do campo ou do dinheiro proveniente das atividades desenvolvidas no meio rural.

“resgatados” 30 trabalhadores (Moura, 2009, p.50). No início de 2012, na lista de fazendas e empresas onde se encontrou trabalho escravo no Brasil, publicada pelo Ministério do Trabalho e Emprego, constava uma fazenda de Codó, com sete trabalhadores.

⁷⁹ Os conflitos não se restringem ao Maranhão, como afirma Godoi (1999) “... no decorrer dos anos 80, assistiu-se a uma acentuação dos conflitos no mundo rural brasileiro, sobretudo, nos estados contíguos ao estado do Piauí, onde encontra-se o campesinato de fronteira (Velho, 1972) – Maranhão e região Centro-Norte” – (*idem*, p. 125).

As narrativas ‘oficiais’ sobre a história da cidade, ao lamentarem os anos de prosperidade e progresso como algo do passado, não mencionam a pobreza e os movimentos violentos que tiveram espaço no campo. Como local de selvageria e depois de produção e trabalho, a mata não é importante em si mesma - ela é o lugar do desconhecido, sobre ela o colonizador incide para construir a cidade. É essa, enquanto símbolo da modernidade e de progresso, que figura em primeiro plano.

Contudo, os migrantes nordestinos e os negros, ao fazerem o deslocamento entre o campo e a cidade – e entre a cidade e o campo – questionam as fronteiras entre estes dois espaços. Seu movimento demonstra que a racionalidade que os expulsou do campo – a do desenvolvimento – os faz retornar ao campo, para trabalhar, quase todos os dias. Neste sentido, não é uma cidade rural que se constitui com a sua existência, a dos seus animais e dos produtos do campo; e também não é uma zona rural citadina, marcada pela presença dos moradores urbanos em seu território. Estas passagens contemporâneas entre o campo e a cidade mostram que o que diferencia estes dois espaços é o movimento. Desta forma, elas chamam atenção para a mata, local a partir do qual é possível fazer inflexão na ‘história oficial’ e incluir novos sujeitos (humanos e mais que humanos) nas narrativas.

A mata do povo de Seu Légua

A zona rural é valorizada no âmbito das considerações sobre as religiões afro-brasileiras de Codó, especialmente quando se conta sobre o terecô. Codó e sua mata são referenciadas pelos encantados como sendo um local de morada e de passagem. Uma forma de perceber essas referências é observar a letra de pontos cantados nos tambores. Na sequência do texto indico quatro destes pontos. O primeiro é de uma encantada chamada Lionesa, da família de Légua Boji Buá, recebida pelo pai de santo Pedro. O segundo foi cantado na casa do mesmo pai de santo, em uma gira para preto velho. O terceiro ponto foi apresentado no livro de Mundicarmo Ferretti (2001) e foi registrado em um toque de tambor no salão de Maria dos Santos. O último deles eu conheci em um CD com pontos cantados em festejos nas tendas da cidade.

Lionesa? Lionesa?
Lionesa? Lionesa?
Cadê Lionesa? Tá no Codó.
Cadê Lionesa? Tá no Codó.

*Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata.*

*Aê baia, aê Codó.
Aê mano, é mano
Não mata meu touro mano meu
(In: Ferretti, M., 2001, p. 144)*

*Dá licença, dá licença,
Eu não sou daqui, eu sou do Codó.
Me dá licença que eu não posso baiá só.
O meu filho, me dá licença,
meu senhor me dá licença.*

Pensando nas referências feitas à Codó no âmbito do terecô, vemos que os encantados se apresentam como sendo da cidade – tendo-a como procedência ou local onde se encontram. Lionesa está em Codó, o preto velho codoense tem sua morada nas matas, onde ficam os touros e os bois; os encantados da mata pedem licença para dançar em tendas que não são de Codó. Os pontos são uma importante fonte de informações sobre os encantados, pois contam suas histórias, fazem menção a seus locais de encantaria e também, em alguns casos, ao nome de suas famílias.

Além de uma referência à cidade nos pontos cantados, as denominações “tambor da Mata”, “ritmo da Mata” ou “Mata do Codó” - nomes pelos quais o terecô é popularmente referenciado - falam da mata como fundamental para pensar a religião. Tal como o terecô, os encantados de Codó são referidos como “encantados da mata”, o que remete, segundo Mundicarmo Ferretti (2000; 2001), à sua própria mitologia. Isto porque, mesmo quando identificados por uma origem nobre⁸⁰, estes encantados entraram nas matas e as escolheram como seu local de referência ou de encantamento – tal como teria ocorrido com a família de Légua Boji Buá. Para Supriano, encantado da família de Légua, carregado pelo pai de santo Café, os encantados (provavelmente ainda não ‘encantados’, mas pessoas) vieram da África pelo mar, mas entraram nas matas em regiões do interior do estado do Maranhão, passando a desempenhar atividades relacionadas a esse espaço. Em grande medida, isto explica a frequente relação entre o povo de Légua e os animais (bois, cavalos) e o fato de Légua Boji

⁸⁰ “Os caboclos da Mina têm, geralmente, um ancestral não caboclo, que os aproxima dos gentis, ou foi adotado, como filho, por algum vodum. Assim, Corre-Beirada é o filho do rei francês (D. Luís), Légua Boji, chefe de uma grande família de caboclos, é ‘filho’ de D. Pedro Angassu (ou Angaço) e, como este é conhecido em alguns terreiros, como Aganju, entre os cambinda aquele (Légua-Boji) é considerado príncipe ou vodum entre os “mineiros”” (Ferretti, M., 2000, p. 87).

ser considerado, por muitas pessoas de Codó, como um valente vaqueiro. Esta relação aparece nas letras de alguns pontos cantados no terecô:

*Seu Légua tem doze bois, na ilha do Maranhão
Vou vender minha boiada, e vou mimbora pro sertão,
Boi, boi, boi, Seu Légua,
tira as tamancas do boi, Seu Légua (Ferretti, M. 2000, p. 144).*

*É boi, boi, boi, boi
É boi, boi, dá
Eu queria ser vaqueiro pra poder procurar
Com minha vara de ferrão, com minha corda de laçar.*

Apesar de Seu Légua ser apresentado na cidade como um encantado velho, muitas das músicas o apresentam com fortes características de masculinidade, ressaltando suas habilidades e força, destacando sua relação, novamente, com os bois:

*Seu Légua é homem. Seu Légua é homem. É três vez homem.
Ele mata boi sem facão.*

*Légua Boji é homem (príncipe) guerreiro
É vencedor de toda batalha
A eu croei, croa, na croa que Deus me deu.*

Além das denominações dadas ao terecô referirem à mata, e de ela ser vista como espaço de Encantaria, ela também é concebida, na fala de encantados, pais e mães de santo e pesquisadores da cidade como local onde os rituais religiosos eram realizados. As narrativas de pais e mães de santo contam que, antigamente, os rituais e as festas para os encantados eram realizadas dentro da mata e no espaço das roças. Proibidos pelos senhores de escravos e posteriormente pela polícia, os rituais só podiam ser feitos às escondidas. Seu Bigobar, pai de santo do povoado de Santo Antônio dos Pretos, conta que os rituais eram realizados nas matas e que as pessoas que participavam tocavam tabocas e não tambores. Segundo ele, nem todos podiam participar destes rituais, de forma que só entrava na mata “*aqueles que os encantados quieriam*”.

A mata e a beira de uma antiga lagoa, conhecida como Lagoa do Pajeleiro (que não existe mais), eram os locais onde se fazia os rituais do terecô. Pais de santo mais antigos, como Seu Raimundinho (74 anos) e Seu João Tavares (75 anos) iniciaram sua trajetória de

tereceiros nestes espaços⁸¹. Seu João Tavares acompanhava sua avó (e mãe de criação), Maria Pretinha:

A família toda é de tradição de religião afrodescendente, porque naquela época eu ainda alcancei, era proibido pela polícia, e eu acompanhava a minha avó. Era pra dentro do mato, naqueles grupos. Digamos assim, vamos fazer um tambor tal dia, aí nós, quatro dias antes, ia duas ou três pessoas fazer uma latada lá no mato, na beira do rio Codozinho (...) Latada é uns paus hasteados assim, aí bota outros assim por cima, aí bota palha de palmeira. Entendeu? Isso é o linguajar nosso, latada. Ai ia brincar lá no mato escondido, porque era proibido (Seu João Tavares, 03/09/2011).

Foi em uma destas festas, no interior da mata, que seu João Tavares lembra ter “*sumido*” pela primeira vez (ou seja, recebido o encantado), quando tinha dez anos. Seu Raimundinho que, quando “*brincava*” na mata tinha cerca de quatorze anos, conta que o chão de terra era molhado, para não criar poeira - tanto para melhorar as condições do local para os dançantes, quanto para não chamar a atenção de quem era contra a realização dos rituais. Afirma que tomavam cuidado por causa da perseguição policial e, por isso, faziam o deslocamento a estes locais sempre à noite, ou “*quando íamos de dia, nós íamos de um, de dois a dois, pra ninguém desconfiar*”. Outras estratégias eram utilizadas pelos tereceiros, diante da proibição de senhores e da polícia, como fazer rituais apenas batendo palmas ou cantando em tom baixo (Luiza chamava esta prática de “*gira sem tambor*”).

A origem do terecô é, portanto, localizada no interior do município ou nas matas que circundam a cidade. Na mata se encontravam tanto os tereceiros que residiam no perímetro urbano (como seu João Tavares), quanto os que moravam no interior (como seu Raimundinho quando era criança), quando se utilizavam tabocas ou tambores. Pela fala dos pais de santo, a mata permitia que os “*brincantes*” realizassem seus terecôs sem serem vistos pelos donos das fazendas e pelos policiais. A perseguição policial é tema de diversas histórias do passado. A figura mais conhecida destas narrativas é o Tenente Vitorino, que teria chefiado a delegacia da cidade na época que Seu Raimundinho era jovem. É figura cantada, inclusive, nos pontos dançados nas tendas:

⁸¹ Mundicarmo Ferretti traz as colocações de Mãe Antoninha sobre este momento do terecô de Codó: “Segundo aquela mãe de santo, quando surgiram as primeiras casas de Tambor de Mina em São Luís, os negros de Codó faziam suas ‘obrigações’ e suas festas na ‘mata de coco’ (babaçal?) ou na roça, embaixo das árvores, longe dos olhos dos senhores de escravos e da polícia, sua aliada. Ali, cada um que realizava uma festa de santo convidava seus parentes e com eles iam os encantados. Assim, como o grupo de Codó reunia-se cada vez em um lugar diferente, não se construíram logo, ali, casas de cultos de origem africana, como em São Luís” (Ferretti, M., 2000, p. 93-94).

*O baia, baia, baia, o baia, baiador
O Tenente Vitorino, quer acabar com terecô
O Tenente Vitorino, é homem muito maligno
Quer acabar com terecô, com cipó de tamarindo.*

Existem algumas histórias (e diversas variações delas) contando como pais e mães de santo, no passado, conseguiam fazer com que a polícia não os encontrasse. É comum ouvi-las em referência à Maria Piauí, que, quando ia tocar tambor fazia com que os policiais ouvissem o som, mas se perdessem quando se deslocavam para sua casa, nunca a encontrando. Fazia com que o carro da polícia fosse parar em outro local do município, sem que os policiais notassem a direção que o carro tomava. É comum ainda ouvir que quando os policiais encontravam o local do tambor, “*caiam*” (ou seja, recebiam encantado) dançando até a manhã do dia seguinte.

Dona Chica Baiana, encantada recebida pelo pai de santo Pedro, disse que o próprio Tenente Vitorino, que teria vindo para acabar com o terecô da cidade “*dançou terecô dois dias e duas noites dentro do Codó. Tanto, tanto, que ele nunca mais pisou no Codó*”. Iracema, herdeira de Maria Piauí, afirmou que a chegada da mãe de santo “*amansou Codó*” ao introduzir a umbanda na cidade e ao mostrar o poder dos seus tambores aos policiais que a procuravam.

Tenente Vitorino é invocado em um evento que me foi contado por Seu Raimundinho. Quando tudo aconteceu, Seu Raimundinho era jovem e estava dentro da mata, em uma “*latada*”, com outros “*brincantes*”, participando de um terecô. Entre as pessoas que estavam com ele, uma mulher recebeu Légua Boji Buá. O tambor foi descoberto pela polícia, que conseguiu encontrá-los, os prendendo e encaminhando algumas pessoas à delegacia. Entre as pessoas presas, estava Seu Raimundinho e também o encantado Seu Légua.

Raimundinho⁸²: *Aí tinha uma mulher que carregava o velho Légua Boji, aí ele estava lá, quando nós fomos presos. Aí a polícia foi, né... Aí a metade correu pro mato. E foi um bocado preso, mais o Légua Boji; E foi tudo preso. Aí quando chegou na Rua da Flor, chegou na quitanda, ele disse:*

Légua: *Olha, até aqui eu vim assim né, mas depois daqui eu só vou depois que eu meter um ‘golo’.*

Seu Raimundinho: *Ele tava na entrada da rua, ele disse que ele só vinha pra cá depois que ele metesse um ‘golo’.*

Policial: *Não, rapaz, eu tenho que te levar preso.*

Légua: *Não, eu não tenho nada com isso, não tenho nada com isso.*

Seu Raimundinho: *Aí botou, ele bebeu (...). Aí ele disse:*

⁸² Na reprodução em texto, eu desdubro a fala de Seu Raimundinho, separando os personagens por ele invocados. Minha intenção é facilitar ao leitor a compreensão do episódio.

Légua: *Não, eu quero é um litro.*
 Seu Raimundinho: *Que o velho Légua bebe. Aí quando nós chegamos lá na porta da cadeia ele cantou:*
 Légua: *Tenente Vitorino, eu sou homem não sou menino, no tempo da eleição eu votei pra Marcelino.*
 Seu Raimundinho: *Aí ele ficou em pé, com um revólver na cintura e com uma tábua lá na porta da cadeia. Aí ele puxou um litro de cachaça e tomou. Aí ele disse assim:*
 Légua: *Tenente Vitorino, eu já vim preso, vamos ver o que o senhor vai fazer.*
 Seu Raimundinho: *Tenente Vitorino estava calado. Aí nos entramos pra dentro, ficamos numa sala ali (...) Ai nós ficamos lá e nós estávamos com fome, com uma fome danada. Velho Légua Boji só metendo golo. Aí demorou, demorou... O homem que nos pegou era capitão Diógenes, que ele era o capitão. Capitão Diógenes chegou e disse:*
 Capitão Diógenes: *Vitorino, tu já resolveu o que tu quer com eles?.*
 Seu Raimundinho: *Aí, Velho Légua disse assim:*
 Légua: *Capitão, me dá logo um golo, capitão.*
 Capitão Diógenes: *Rapaz, tu já tá preso, tu ainda quer um golo?.*
 Légua: *Já estou aqui, só falta abrir a porta antes de me trancar, mas antes eu quero um golo.*
 Seu Raimundinho: *O Capitão foi buscar um litro de conhaque ao invés de cachaça. E deu pra ele. Despachou, disse:*
 Capitão Diógenes: *Vocês podem ir embora.*
 Martina: *Ele liberou vocês?.*
 Raimundinho: *Aí ele disse:*
 Légua: *Posso ir embora Tenente?.*
 Tenente Vitorino: *Pode ir embora.*
 Seu Raimundinho: *Depois disseram: 'Agora eu vi que o Légua é Légua mesmo' - foi o Tenente Vitorino que disse. (...) Depois que saiu fora, ele (Légua) ainda rodou, deu assim, umas duas rodadas. Só dançou:*
 Légua: (cantando:) *Eu vim pra Tenente ver, pra tenente ver, eu vim brincar no Codó, pra Tenente ver (Raimundinho, 06/09/2011).*

Além de uma narrativa sobre a perseguição policial, o contar de Seu Raimundinho é sobre o caráter irreverente de Légua, que interrompe a ação policial ao exigir um “golo” de cachaça no meio do caminho para a delegacia; que canta em frente à porta que “*é homem e não é menino*” e também mostra sua coragem na saída, quando afirma que veio à cidade “*brincar pra Tenente ver*”. Nesta história - e nas que contam como os policiais se perdiam nas suas buscas ou como incorporavam entidades sem o desejarem - o que parece estar em jogo é a agência dos encantados e a “*força*” que fornecem aos seus pais de santo (como indicarei no próximo capítulo). Estas narrativas falam de uma ordem que é suplantada e assim garante o direito ao ritual, à dança, ao tambor. Falam ainda de que mesmo quem se coloca contra a “*brincadeira*” pode não estar livre de participar dela, tal como aconteceu também na trajetória de muitos pais, mães e filhos de santo que não queriam dançar e receber encantados

(capítulo 2). A religião, ainda que subalterna (sujeita aos estigmas e às perseguições), no âmbito destas histórias, ‘brinca’ com o Estado ou inclui o Estado na “*brincadeira*”.

Seu Bigobar, em uma fala que transcrevi em momento anterior do capítulo, disse que na mata só entravam aquelas pessoas que os encantados queriam, lembrando a agência das entidades que pontuo no parágrafo acima. Enquanto origem do terecô, a mata aparece como um espaço de liberdade, no qual era possível realizar o ritual, é um espaço protegido pelos encantados (que, vale lembrar, são da mata)⁸³. A mata me parece ser, antes do que um espaço físico definido, um lugar de pensamento, que agrega histórias e sujeitos em torno de si.

Tentarei explicar melhor meu argumento: com o passar do tempo - com a diminuição da perseguição policial (ou uma reconfiguração do papel da polícia), com a construção de mais barracões, com o movimento de expulsão de muitos trabalhadores rurais do campo e sua posterior residência na cidade (entre possíveis outras razões) – o espaço por excelência da realização dos rituais passa a ser a casa dos pais de santo e também os salões ou tendas. Como vou indicar no terceiro capítulo, as casas se tornam locais protegidos pelos encantados. Há, portanto, uma transição da mata para a tenda⁸⁴. O que estou sugerindo, ao entender a mata como um lugar de pensamento (uma ideia) é que mata e tenda se aproximam e, em certo sentido, a distância entre elas se torna apenas um efeito do movimento – dos sujeitos e dos encantados no tempo.

Mesmo no interior, o terecô é dançado em tendas e barracões e não mais na mata ou na roça. Costa Eduardo (1948) já testemunha a existência de um barracão no povoado de Santo Antonio dos Pretos na década de 1940. Nesse cenário de mudanças e transformações, a zona urbana de Codó passa a contar com diversas tendas e quartos de santo (ver introdução), número que evidentemente extrapola as tendas deixadas pelos grandes pais e mães de santo do passado. Muitos dos atuais pais e mães de santo vieram do interior do município para residir na cidade. Na história ‘oficial’ sobre Codó eles são pouco lembrados.

Apesar dos pais e mães de santo reconhecerem a mata como espaço originário do terecô, a saída do campo não é um abandono destas experiências, que são mantidas apesar do seu deslocamento, dos seus salões e das suas entidades. Enquanto se deslocam para a cidade, o reconhecimento de suas práticas, do ponto de vista do poder público, parece fazer o

⁸³ Espaços como o povoado de Santo Antônio dos Pretos são vistos, por alguns de seus moradores, como terra de Encantaria. Dona Concita, moradora mais idosa do povoado, dizia que “*Esse lugar aqui não é de gente não, é lugar de Encantaria*”.

⁸⁴ Com a passagem da mata para a tenda não estou sugerindo uma urbanização da religião, tal como indicou Renato Ortiz (1988), que entende a umbanda como “impregnada desta racionalidade cidadina” onde o “mundo do sagrado é uma forma de adequação ao “estilo de vida urbano”” (*idem*, p. 54).

movimento inverso. O ‘discurso oficial’ sobre as religiões afro-brasileiras, que se consente da associação da cidade à feitiçaria, entende o terecô como uma manifestação cultural e folclórica de origem negra, que acontece desde o tempo da escravidão. A fama da cidade como “terra de macumbeiros” (João Machado, 1999) é contraposta a percepção de que “os negros africanos trouxeram a sua cultura” (*idem*, p. 186), que é vista como “exuberante, que envolve grupos musicais e de danças, bumba meu boi, umbanda, carnaval e uma religiosidade muito forte” (É Agora Codó, 2010).

A associação entre religião, cultura e tradição leva à valorização de povoados do interior, como berço da religião. Surge, então, uma apropriação do espaço da zona rural e da mata como local originário do terecô; é no interior que a religião guardaria maior pureza. Essa legitimidade desenhada dentro de uma ideia de ‘tradicional’ remete, agora sim, à zona rural como um espaço de positividade (diferentemente de quando se falava dos indígenas, quando a mata aparece como oposta ao progresso da cidade). Entretanto, aprisiona a existência atual (o presente) a uma legitimidade que é a de um passado purificado.

Na apropriação da zona rural como lugar da tradição (ou do terecô tradicional da cidade) ⁸⁵, se lança mão de argumentos importantes das narrativas de pais e mães de santo, lembrando que os grandes chefes de tenda foram “*preparados*” em salões na zona rural, por exemplo. Ao mesmo tempo, essa forma de entender a tradição associada à pureza perdida, aprisiona esses elementos dentro de uma imagética da (pretensa) autenticidade (normatizadora) das experiências dos terecozeiros⁸⁶ (Albuquerque, 2011). Na próxima parte do texto eu gostaria de invocar as narrativas dos pais e mães de santo, e também dos encantados, sobre a importância da mata para pensar como os deslocamentos no espaço e no tempo, tão ricos nas suas experiências, se perdem nesta concepção da autenticidade.

⁸⁵ Esta valorização do rural como berço do terecô (como tradicional, como passado) vem acompanhada do incentivo à vinda de grupos de terecô do interior para a cidade, para apresentações nas ruas e na praça em frente à prefeitura. Nestes momentos, os grupos recebem transporte e alimentação, tocam alguns pontos de tambor e recebem encantados. São momentos não ligados aos seus festejos. Para uma análise crítica da apropriação das tradições afro-brasileiras, ver Carvalho (2004).

⁸⁶ Afirimo, inspirada em Albuquerque (2011): “O paradoxo da autenticidade “moderna” que os indígenas vivenciam atualmente no Brasil é que para “continuarem indígenas” essa população tem de criar de forma autônoma os mecanismos de acesso aos códigos da sociedade nacional a fim de impor seus direitos e manter a integridade de seu território e sociedade, concomitantemente esse processo é desencorajado e criminalizado através de atalhos jurídicos e da violência simbólica que atualiza o poder tutelar principalmente pelos discursos midiáticos e do chamado senso comum que privilegia o “índio” da tutela e negligencia o *empoderamento* indígena com sua presença nos campos nacionais de tomada de decisão” (Albuquerque, 2011, p. 15).

1.3 - EM TEMPO DE ROUPAS NOVAS PARA SANTO

O movimento da mata para a tenda fala de mudanças que acontecem no percurso da vida de pais, mães e filhos de santo de Codó. Se a mata e o meio rural são contínuas referências nos pontos cantados, hoje as conversas têm as tendas como assunto primordial (e assim as casas dos pais de santo, já que, na maioria dos casos, casas e tendas estão em contiguidade). Esta parte do capítulo trata das conceituações ‘nativas’ sobre a passagem do tempo e as transformações no âmbito das religiões afro-brasileiras da cidade – como as mudanças no comportamento dos encantados, as alterações nos espaços físicos das tendas e nas roupas utilizadas para dançar tambor.

Já na introdução desta tese mencionei sobre a heterogeneidade do ‘mundos dos outros’ que marca a maioria dos rituais da cidade, onde são recebidos encantados da mata, nobres (incluindo princesas) e caboclos de diferentes famílias do tambor de Mina, preto velho, exu, pombagira e orixás. Sem me deter, no momento, a este quadro mais amplo, remeto a uma categoria que ajuda a pensar a percepção das pessoas sobre as mudanças no terecô, são os “*vodunsi antigos*”.

Os “*vodunsi antigos*” são os encantados conhecidos há mais tempo pelas pessoas. Normalmente são aqueles relacionados à família de Légua Boji Buá e a alguns voduns do tambor de mina – entidades recebidas quando a umbanda e o candomblé eram menos populares ou inexistentes na cidade. Estes encantados são diferentes dos mais ‘novos’ (aqueles conhecidos mais recentemente), pois são considerados bravos e duros, sendo afamados por punir os “*brincantes*” que não cumprem com os seus pedidos.

A postura dos “*vodunsi antigos*” vem mudando com o passar do tempo, especialmente quando relacionada às festas, às roupas e acessórios utilizados pelos filhos de santo. Entende-se que estes encantados não consideravam importante o uso de enfeites e de roupas bonitas e padronizadas, ou com a exuberância das festas. Além de não se importarem, eram contra esses investimentos e puniam os “*cavalos*” que valorizavam esses aspectos das festas. Na casa de Pai Aluísio, durante um festejo, tive uma conversa com duas “*brincantes*” sobre o tempo no qual os encantados “*não podiam ver um brinco, ver um enfeite na cabeça, que eles arrancavam*”. Querendo enfatizar a austeridade dos encantados antigos, as mulheres me contaram o caso de uma terecozeira que pintara as unhas para uma festa de tambor. Quando ela recebeu seu encantado, ele viu as unhas pintadas e ficou furioso, removendo todo o

esmalte. A remoção, como me disseram, “*Não foi nem com bucha de aço não, foi com ponta de faca*”, o que levou a filha de santo a nunca mais pintar a unha novamente.

Qualquer pessoa que frequente uma noite de tambor da cidade vai perceber a diferença em relação a este aspecto. Hoje os “*brincantes*”, especialmente nas festas, usam brincos, maquiagem, esmalte. Essa mudança é acompanhada pela transformação das roupas utilizadas nos festejos. Em uma entrevista⁸⁷, Bita do Barão lembra que quando iniciaram as festas na sua tenda (fundada em 1954) os panos utilizados na confecção das roupas dos filhos de santo eram simples, de algodão, comprados na Fábrica de Tecido (eis aqui mais um elementos para pensar sobre a presença e o uso dos ícones do progresso da cidade), mas que hoje era muito diferente. A percepção da alteração das roupas dos festejos é compartilhada entre os “*brincantes*”, que costumam dedicar muito tempo à discussão sobre o modelo e as cores, as rendas e fitas, as costuras e bordados da “*roupa nova*”, confeccionada anualmente, na época do principal festejo de cada tenda. Dentro da programação dos festejos, a roupa nova é usada na noite mais importante, quando se comemora o aniversário de encantados ou o dia do santo homenageado.



Foto 04: Mãe de santo Maria dos Santos, dançando com a roupa para a noite das princesas, no festejo na casa de Mestre Bita do Barão. No fundo, Amanda e Zefa (agosto/2011).

⁸⁷ Como afirmou o pai de santo, em entrevista cedida em 2004, para Ananias de Caldas, Pedro Sotero, Bacco Andrade, Marcelo Pedroso: “*Assim que eu processava nossos trabalhos, com muita pobreza, as roupinhas com algodãozinho mesmo riscado. Eu me lembro dos tecidos todos, era riscado, algodãozinho, lonita, tricutô, rex, tupã, o nome dos tecidos, aí da Fábrica do Sebastião Archer*”.

A foto que acima demonstra a exuberância da “*roupa nova*” utilizada na noite em homenagem às princesas no Festejo aos Santos e Orixás, na tenda de Mestre Bita do Barão, em 2011. Em primeiro plano, na foto, está Dona Maria dos Santos, que visita, com seus filhos de santo, a casa de Bita. Ela veste uma bata branca e amarela, bordada e com rendas. Para ficar mais bonita, colocou diferentes colares e pulseiras, um relógio, um chapéu e, em uma de suas mãos, um leque (usado pelas princesas). Se compararmos a bata que a mãe de santo usa, com a de Amanda – no fundo da fotografia - vemos que elas não são idênticas. Embora exista um esforço à padronização das roupas das filhas de santo da casa (notadamente na noite da “*roupa nova*”), sempre aparecem algumas diferenças nas peças, especialmente em relação ao bordado das batas, condicionado a um gasto financeiro mais expressivo. Poucas pessoas sabem fazer este bordado na cidade - sendo necessário mandar o tecido “*para Fortaleza*” onde existem muitas bordadeiras. Retomo o tema das “*roupas novas*” no âmbito das festas no terceiro capítulo.

Outro exemplo de mudança no âmbito das religiões afro-brasileiras da cidade se expressa na transformação do espaço físico das tendas. Embora eu enfatize a construção e constante reforma das tendas no terceiro capítulo, adianto aqui uma consideração importante sobre a alteração na arquitetura destes espaços: o piso de cerâmica. Segundo contam pais e filhos de santo, os barracões não eram revestidos de lajotas, tinham chão “*de terra*”. O contato com a terra é considerado importante para os terecozeiros, pois ela é vista como fonte de “*força*” dos encantados. Contudo, a grande maioria das tendas que conheci tem o chão e, por vezes, as paredes (como fica aparente na foto anterior), cobertos de lajotas e azulejos. Um caso específico pode nos ajudar a pensar nestas transformações: uma das tendas de Santo Antônio dos Pretos, dedicada ao santo de mesmo nome, teve, há anos, uma mãe de santo renomada, Dona Ana Moreira. No período em que Dona Ana ainda vivia, o chão da tenda foi ‘lajotado’. Entretanto, para garantir o contato dos “*brincantes*” com o chão de terra, o centro do barracão permaneceu sem lajota, sofrendo alteração anos depois, quando foi completamente coberto pelo piso de cerâmica⁸⁸. Mundicarmo Ferretti (2000; 2001) indica outra alteração no espaço físico, lembrando que muitas tendas costumavam ter guma (ou guna), um poste central raramente encontrado nas tendas em Codó.

As mudanças – das roupas, “*dos enfeites*”, da arquitetura das tendas – embora tema de diversas conversas, não são vistas pelos terecozeiros como mudanças fundamentais para a religião. Pelo contrário, continuam dizendo que os encantados não precisam destas coisas e

⁸⁸ Este caso é mostrado em algumas imagens de uma entrevista gravada por Ananias Caldas, em 2004, com Dona Ana Moreira. Na época, ela estava com oitenta anos.

antigamente não se contava com estes elementos. Concomitantemente, entretanto, dizem que a beleza das tendas e das roupas também é uma forma de homenagear os encantados e bem receber os visitantes, agregando beleza e exuberância às suas festas. Podem existir diferentes argumentos explicativos para este ‘incremento’, como por exemplo, a influência da chegada de outras religiões afro-brasileiras na cidade, conhecidas pela exuberância das roupas (como o candomblé); ou ainda por uma melhora do poder aquisitivo dos pais e filhos de santo. Trata-se menos de buscar ‘desvendar’ estas explicações para a mudança (até porque tem coisa que “*é porque é assim*”), mas de recuperar aqui o paradoxo de Rosalva, agora é mais ‘rico’ (ou mais belo), mas não necessariamente mais forte.

A pesquisa de campo da tese se desenvolveu, portanto, neste tempo das “*roupas novas*” para os santos e encantados, dos enfeites e das tendas constantemente reformadas. Embora pais e mães de santo destaquem – em suas falas e nos pontos cantados em suas tendas – a importância da cidade como berço do terecô, também fazem alterações, mudanças e invenções, a partir da relação com os seus encantados. Na cidade e no campo – e no movimento entre cidade e campo – e nas pequenas tendas nos fundos dos terrenos, suas práticas não buscam uma ‘autenticidade’ presa ao passado, mas são feitas e refeitas em diálogo com questões atuais e contemporâneas.

Uma miríade de categorias

Para introduzir a leitora neste tempo (embora durante a tese eu trabalhe também com as memórias e as lembranças trazidas pelos pais e mães de santo), discorro agora sobre a complexidade dos engajamentos religiosos, descrevendo um escopo amplo das religiões afro-brasileiras tal como percebidas pelos meus interlocutores de pesquisa. Busco, neste sentido, a percepção dos “*brincantes*” em relação à organização das tendas, as diferenças entre as religiões e os termos usados para definir pais e mães de santo. Contudo, como também me relacionei com outras pessoas que não frequentavam as tendas (pelo menos não de forma assídua), trato das suas percepções sobre a cidade como espaço de Encantaria. Aspectos aqui apresentados são retomados durante toda a tese.

Em Codó, pais e mães de santo possuem suas tendas em espaço contíguo às suas casas ou muito próximas a elas. Aqueles que não possuem tendas atendem em quartos de santo dentro das casas ou mesmo na sala, onde colocam seus altares (ou “*mesinhas*”). Trabalhos,

obrigações e festas são realizados nestes espaços, no pátio ou na rua em frente às casas. Quando um pai de santo sem tenda precisa realizar um grande festejo (para cumprir uma obrigação), ele toca tambor no barracão de um pai de santo conhecido, provavelmente aquele que o introduziu na religião. Embora mantenham certa independência entre si, os pais de santo costumam se visitar por ocasião dos festejos (que envolvem tendas da cidade e também da zona rural ou de cidades vizinhas, como indicarei no capítulo três), quando procuram atendimento para assuntos de sua saúde e encaminhamentos relativos ao despacho de assentamentos em virtude de sua futura morte (sobre o que escreverei no capítulo cinco). Em tendas maiores ou mais antigas é possível encontrar, entre os filhos de santo, pais e mães de santo que já possuem suas tendas, mas que continuam cultivando vínculos com o salão onde iniciaram como “*brincantes*”, prestigiando giras e festejos com sua presença e de seus filhos de santo.

As tendas possuem cargos de diretoria - como o presidente, padrinho, madrinha, conselho fiscal – e em algumas se encontram também as funções de mãe-pequena, guia e contraguia. Contudo, esta possível ‘estrutura’ é bastante distinta de casa para casa e não há necessidade de existência dos cargos em todos os locais. Cada tenda possui algumas atividades, em sua maioria abertas ao público em geral, como as giras, toques de tambor e festejos, além de sessões de atendimento aos filhos de santo e aos “*clientes*”.

Dentro da dinâmica da existência das tendas, uma das minhas primeiras dificuldades em campo foi tentar mapear as diversas categorias e denominações dadas aos pais de santo e também aos engajamentos religiosos dos sujeitos. Hoje posso dizer que esta dificuldade nunca foi equacionada e que os termos usados para classificar as experiências das pessoas (pelos “*brincantes*”, mas também pelas pessoas que não frequentam as tendas) – como terecozeiros, macumbeiros, entre outros – guardam uma complexidade relacionada, pelo menos, à circunstância específica em que são usados, à trajetória de cada pai ou mãe de santo e à seleção da audiência. Na sequência do texto procuro explicar esta miríade de categorias em torno de dois aspectos: a forma de denominar pais e mães de santo, e a forma de ‘chamar’ a religião.

Pai e mãe de santo são os termos mais usados para nomear os chefes de cultos das religiões afro-brasileiras de Codó. Luiza lembra que no interior, onde começou a frequentar um terecô, estes termos não existiam. Naquele contexto, o chefe de culto era definido como mestre e aqueles que frequentavam sua casa eram conhecidos como discípulos. Ela percebeu a diferença no uso dos termos quando passou a frequentar tendas na cidade, depois que se

mudou com os filhos para Codó. Existem tendas que não possuem pais de santo, sendo dirigidas por um zelador. Nas situações que vi ou ouvi durante a pesquisa de campo, os zeladores cuidavam das tendas no caso de falecimento de um pai de santo, quando não existia nenhuma pessoa “*preparada*”, para assumir a descendência da casa.

Alguns pais ou mães de santo são referidos como feiticeiros. O uso do termo pode ser tanto negativo quanto positivo. Chamar alguém de feiticeiro pode ser acusá-lo de causar o mal ou a morte de alguém e costuma ser usado desta forma tanto por pessoas que não têm contato com as tendas (que usam genericamente o termo feitiçaria, magia negra, como sinônimo de causar o mal) quanto por “*brincantes*”. “*Ele é um feiticeiro*” também reserva um sentido positivo, quando usado para refletir o intenso poder de um pai de santo e remete àqueles grandes feiticeiros poderosos do passado da cidade. Este uso é mais restrito e o vi sendo usado poucas vezes durante o campo, remetido a um pai de santo, filho de um grande feiticeiro, morador de um povoado do interior do município.

Ainda outros termos são utilizados para nomear pais e mães de santo, embora em um número menor de ocasiões. Quando fui para Codó pela primeira vez, peguei um taxi no povoado de Quilômetro Dezessete e, no caminho para o centro, fui conversando com o taxista sobre a cidade. Perguntei o preço do taxi e o motorista me explicou que era caro por causa de Bita do Barão, fazendo referência à quantidade de pessoas que eles levavam para o atendimento do pai de santo, o que lhes gerava alguma renda financeira. Para falar sobre Mestre Bita, o taxista empregou o termo “*macumbeiro*” e acrescentou ainda que eram conhecidos como “*doutores do mato*” ou “*cientistas*”. Tenho a impressão de que os termos não são necessariamente sinônimos, já que doutores do mato e cientistas não necessariamente trabalham incorporados ou possuem filhos de santo – duas condições indispensáveis a um pai de santo. Mas, a associação é possível na medida em que, na cidade, é extremamente recorrente os pais e mães de santo trabalharem com cura, através de banhos e garrafadas feitas com ervas e raízes (sobre as quais discorro no capítulo quatro).

As categorias usadas para designar os chefes de culto demonstram os vários termos pelos quais se pode definir as suas atividades, como religião, macumba, feitiçaria, seita – todos termos que ouvi em Codó. Entre pessoas que não são ligadas ao tambor, termos como macumba, feitiçaria e seita são usados em sentido negativo e estigmatizador. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, além do tom acusatório (empregado quando se pretende estabelecer alguma rixa ou disputa com outro pai ou mãe de santo), estas categorias são utilizadas para falar sobre sua própria participação. Frases como “*Filha, sua mãe está indo*

pra seita” ou *“ele está ali nos fundos, fazendo as macumbas dele”* são utilizadas corriqueiramente e sem tom acusatório.

Existe um consenso de que a religião originária da cidade é o terecô de Codó e que da forma com que ela se apresenta em Codó, não existe em nenhum outro lugar. Além de a palavra ‘terecô’ ser usada para se referir de maneira geral à religião que se originou na cidade (sendo sinônimo de tambor da Mata, verequete, Encantaria de Barba Soeira, brincadeira de Santa Bárbara), ela pode ser usada de diferentes formas. Ser *“tereçozeiro”* é *“fazer terecô”*, *“bair terecô”* ou ainda *“brincar terecô”*. Da ideia de ‘brincadeira’ de Santa Bárbara, surgem os *“brincantes”* do tambor. O terecô não é apenas a religião em si, é também o ritmo do tambor (*“tocar terecô”*) ou um ritual específico (ou *“brincadeira”* específica), por exemplo, quando se fala *“Fomos ao terecô da Teresinha no final de semana”* (que também pode ser dito *“o tambor de Teresinha”*). Da mesma forma, quando se fala de uma noite em que as pessoas *“brincaram”* de forma animada é possível afirmar que *“o terecô estava bom”* ou *“terecô estava arrochado”*⁸⁹. *“Brincantes”*, tal como utilizo na tese, se refere de uma forma genérica às pessoas das religiões afro-brasileiras com as quais convivi em campo.

A fluidez e a instabilidade das definições (Opipari, 2009) aparecem na conceituação dos *“brincantes”* sobre seu próprio pertencimento. Se existe um uso amplo do termo *“terecô”* na cidade, a grande maioria das tendas possui a denominação genérica *“tenda espírita de umbanda”* e, portanto, muitos de seus pais de santo se dizem tereçozeiros e umbandistas. Para muitas pessoas que conheci, umbanda e terecô podem ser usadas como sinônimo, já que todas as tendas de umbanda da cidade tocam pontos de terecô e recebem entidades da mata.

Se neste primeiro nível umbanda e terecô são sinônimos; em um segundo momento se instaura uma diferença entre tendas que utilizam os dois termos. Essa diferença tem a ver com as entidades com que cada uma das casas trabalha. Por exemplo, apesar de duas tendas serem tanto de umbanda quanto de terecô, elas se diferenciam porque uma trabalha com pombagira e exu, por exemplo, enquanto a outra não recebe estas entidades. Muitos dos interlocutores ainda aproximam estas duas religiões na medida em que a distanciam do candomblé, que é visto como o que trabalha apenas com os orixás.

A maioria dos tereçozeiros também se diz mineiros, seja porque foram *“preparados”* em terreiros de tambor de Mina (especialmente em São Luís – ver capítulo dois) ou porque tocam pontos da Mina em sua casa. Iracema fez ainda outra relação, dessa vez entre a mina e a umbanda. Para ela, a *“umbanda é a mesma coisa que mina”*, sendo apenas nomes diferentes

⁸⁹ *Arrochado* remete ao gênero musical conhecido como Arrocha, que provém da seresta e da música brega/romântica.

para designar uma mesma coisa (o que não sugeria que fossem coisas idênticas). Ao me apresentar esta interpretação, contou que nos rituais feitos na sua tenda, o tamborzeiro toca pontos de mina e umbanda, mas em seguida toca “*para mata*” (terecô), porque é o ritmo de tambor preferido das pessoas da cidade.

Segundo relatam os moradores de Codó, e também a bibliografia sobre a cidade, o candomblé tem uma chegada mais recente. Pais e mães de santo que também foram iniciados no candomblé (como Seu João Tavares e Mãe Beata) contam que a religião, quando chegou à cidade, não era bem vista pelos moradores, que a consideravam uma religião muito diferente do terecô e da umbanda. Disseram ainda que as pessoas viam o candomblé como “*coisa do Diabo*”, porque se impressionavam diante dos rituais de iniciação. No período em que eu estive em campo também ouvi tais considerações de alguns pais de santo que não trabalhavam com candomblé⁹⁰ – demonstrando que o estranhamento com as práticas e os rituais do candomblé ainda acontece na cidade.

O candomblé pode ser considerado distante da umbanda e do terecô em virtude das entidades com as quais trabalha. O pai de santo Café me contou que existe uma maior proximidade entre a umbanda, a mina e o terecô, enquanto o candomblé é muito diferente: “*A umbanda tem mais os caboclos, as mães pretas. Já o candomblé não, ele tem mais os orixás*”. Seu Raimundinho, que se define como terecozeiro, também chamou atenção para a diferença entre as entidades quando explicou que não sentia necessidade de se aproximar dos orixás porque seus encantados eram fortes e lhe concediam ajuda suficiente para seus trabalhos. Segundo ele, e em consonância com sua própria trajetória na religião, os encantados eram entidades muito mais antigas do que os orixás, que chegaram à cidade muito tempo depois.

Além de uma diferenciação em torno das entidades recebidas em cada uma das religiões, Seu Raimundinho nos oferece mais uma dobra na complexa atividade de classificação. Tanto ele como outros pais de santo da cidade entendem o candomblé como uma religião recente, muito mais nova do que a umbanda e o terecô, visto ter chegado à cidade nas últimas décadas.

As possibilidades de associação entre os pertencimentos e as denominações destas religiões não terminam por aí. Um jovem candomblecista que conheci durante o campo, ao compartilhar comigo informações importantes de suas próprias pesquisas, contou-me que percebe uma relação entre as famílias dos encantados recebidos pelos “*brincantes*” do terecô

⁹⁰ Araújo (2008) sugere que o sacrifício de animais, feito pelos terreiros de candomblé, é um dos elementos que causa estranhamento aos pais de santo da cidade e contribui para uma visão negativa do candomblé.

e os orixás do candomblé. Uma dessas associações era possível, para ele, entre os encantados da família de Léguas e os exus, que possuiriam muitas características em comum.

Se as entidades recebidas ajudam a pensar a relação entre terecô, umbanda e candomblé, o “*ritmo*” do toque do tambor em cada uma das casas também é um elemento que ‘fala’ sobre a definição da tenda – na medida em que informa quais entidades são recebidas. Todos os barracões da cidade (na casa de Mãe Nilza, apenas em seu festejo) tocam o ritmo da Mata, o ritmo da Mina (mina e mina dobrada ou corrida) e umbanda, porque possuem filhos de santo com encantados destes pertencimentos, ou recebem visitantes que são também homenageados, juntamente com suas entidades, nas festas⁹¹.

Essa miríade de categorias e as possíveis relações entre estas denominações podem parecer estranhas aos nossos desejos classificatórios. As associações entre umbanda e tambor de Mina, tambor de Mina e terecô, terecô e umbanda, candomblé e terecô, assim como as percepções sobre antiguidade e novidade de cada uma destas religiões, não são absolutas e variam de acordo com a concepção de cada pai ou mãe de santo. Esta se relaciona, por sua vez, com as experiências que cada um deles teve na sua trajetória como chefe de tenda. A digressão etimológica e as tentativas classificatórias estão à mercê da experiência de cada um dos sujeitos e a forma com que esta experiência se cruza com a de outros pais de santo. A multiplicidade de denominações e vivências é parte do momento vivido pelos interlocutores de pesquisa, nessa época em que as “*roupas novas*”, a beleza e o bem receber se constituem como características das experiências dos “*brincantes*”.

Apontamentos finais

Enquanto estive em campo, tinha impressão de uma constante efusão das histórias, memórias e falas que contavam sobre a constituição de Codó. Ao mesmo tempo, existia uma profusão das categorias, nomes e engajamentos que, tal como a profusão dos sons que marca a vida nas ruas da cidade, pode trazer dificuldades ao pesquisador e as suas tentativas classificatórias – exatamente como os sons, se sobrepõem, se combinam, se misturam. Na cidade, como procurei mostrar, são muitos os pesquisadores que teorizam sobre as transformações e a passagem do tempo, tanto em termos de uma narrativa de escopo mais amplo, quanto nas discussões no âmbito das religiões afro-brasileiras.

⁹¹ Pombagira e exu não são entidades invocadas nos festejos, com exceção de programações específicas que objetivam homenageá-las e são realizadas em algumas tendas da cidade.

No esforço de analisar esse compêndio de coisas contadas sobre a cidade, percebi a recorrência da narrativa sobre a colonização da região como a ação do homem branco sobre uma mata não domesticada, morada de indígenas selvagens, fonte de riqueza para o progresso e o desenvolvimento. Como forma de ver materialmente o resultado deste esforço surgem os símbolos do progresso, fundamentais à identidade local: a Fábrica de Tecidos e a Estrada de Ferro, ícones da grandeza de Codó, que funcionavam em um tempo onde havia cinemas, aeroporto e bailes sociais. Em contraposição a este tempo, a Codó atual é a “*cidade do já teve*”, momento em que as pessoas são menos pobres e a cidade é menos rica (o que tenho chamado de paradoxo de Rosalva). As religiões afro-brasileiras não escapam dessa narrativa sobre a decadência e mesmo existindo um número maior de pais e mães de santo, a cidade tem menos “*força*”.

Embora eu tivesse a impressão de que o acesso ao entretenimento ou à riqueza produzida pelos ícones do progresso fosse restrito a uma pequena elite local, me chamava atenção como muitas pessoas compartilhavam a perspectiva da atual decadência da cidade. Essa produz um apagamento das condições de pobreza do passado, da violência no campo, da perseguição aos pais e mães de santo. Ao recontar a história da cidade não existe um questionamento da ‘narrativa oficial’ sobre Codó, entretanto, parece existir o desejo de inscrever outros sujeitos e suas experiências (em um lugar onde, em muitos sentidos, eles já estavam).

Estes sujeitos e suas experiências remetem à agência das entidades na proteção das “*latadas*”, das matas, das tendas e das casas dos “*brincantes*”. Remetem à mãe de santo operária, à mãe de santo que viaja nos mesmos trilhos de trem pelos quais viaja o presidente, ao tecido da Fábrica utilizado na feitura das roupas para os festejos para santos e encantados. Sugiro que a ideia da ‘mata’ permite um elo entre a história contada oficialmente (onde figura ligada ao progresso e à domesticação da zona rural) e a história dos “*brincantes*” (onde é espaço de liberdade, proteção, sustento financeiro – local onde os negros vindos da África se encantaram).

No movimento da migração dos trabalhadores do campo para o perímetro urbano podemos perceber outra faceta pouco contada sobre a história da cidade. Desse processo de violência e expulsão, dos desejos de buscar uma vida melhor, das novas alianças familiares e da necessidade de continuar em movimento, escrevi sobre a passagem da mata para a tenda, espaço onde passam a ser realizados os terecôs. Sugeri, diante disso, pensar a ideia da mata

como um lugar de pensamento e não um espaço físico específico, na medida em que ela mesma se desloca às tendas juntamente com os seus encantados.

Enquanto as matas vão para as tendas, o poder público local argumenta que a ‘tradição’ (a cultura negra herdada dos escravos) é o que fornece legitimidade às experiências de pais, mães e filhos de santo. Esta tradição estaria mais conservada e forte no interior do município, na zona rural – vista aqui, pela história ‘oficial’, como positivada; um espaço de autenticidade e pureza do terecô. Enquanto isso, os “*brincantes*” fazem roupas novas e constroem novas tradições e teorias, que reconhecem a história do terecô, mas se abrem para as novas questões colocadas pelas experiências. No ‘argumento da tradição’, se recoloca a constante relação entre o que seria a religião e a política – indicando que elas não são necessariamente separadas na cidade (desde a morte do padre colonizador, ao apego à Santa Filomena; os nomes das ruas que deixam de homenagear santos e passam a homenagear presidentes; os policiais perdidos em busca dos tambores e o velho Légua, dançando em frente à delegacia). O paradoxo de Rosalva é político-econômico ao mesmo tempo em que é religioso, questionando a própria ideia de contradição, como se selvageria e progresso, atraso e desenvolvimento, religião e política, fossem ‘apenas’ efeitos de movimento.

2.

O MUNDO EM LADAINHA: constituindo pessoas, famílias e seus encantados

Na vida vivida e contada por pais e mães de santo, eles não se encontram sozinhos. Antes, eles estão acompanhados de familiares e de encantados que participam de suas memórias, de suas casas, dos planos para o futuro e, acredito, de sua própria constituição enquanto sujeitos. No capítulo anterior, enfoquei o recontar das histórias sobre a cidade como uma abertura a novas possibilidades interpretativas (Cardoso, 2007), com o reforço da presença de personagens não mencionados nas narrativas ‘oficiais’ sobre Codó. Este segundo capítulo, por sua vez, tem como eixo as relações entre os pais e mães de santo, seus familiares e encantados. O meu desejo é mostrar como o mundo se constitui a partir da participação de seres diferentes que convivem continuamente e compartilham experiências.

Objetivo, neste sentido, mostrar que estamos diante de uma concepção de pessoa relacional, composta da alteridade e das trocas realizadas com aqueles que a circundam (Pina Cabral, 2007; Strathern, 2006). Buscando conduzir o leitor no caminho dessa conclusão, discorro sobre os aspectos das memórias de vida de alguns pais e mães de santo da cidade, indicando semelhanças e diferenças no que pode ser considerado sua ‘iniciação’ nas religiões afro-brasileiras. Com esse objetivo, lanço mão de duas biografias, a de Luiza e a de Pedro - mãe e pai de santo, de gerações e origem díspares, com experiências particulares de conhecimento em relação ao terecô. Falar de Luiza e Pedro é uma escolha analítica, na medida em que procuro apontar relações entre suas memórias e as de outros pais de santo da cidade. Dessemelhantes em diversos aspectos, elas destacam a diversidade existente entre os “*brincantes*” de Codó, mas, ao mesmo tempo, permitem acesso a características comuns, compartilhadas entre os chefes de tenda.

Discorro sobre os primeiros sinais de “*mediunidade*” das pessoas com as quais convivi, remetendo ao momento em que os encantados “*tomam*” seus corpos e se impõem sobre aspectos de suas vidas, chamando atenção para sua presença. Não controlar o próprio corpo é sinal da agência das entidades e de um futuro que se desenha como sina, na medida em que ser “*médium*” é visto como algo que vem de “*nascença*”. A partir desta constatação, os “*brincantes*” passam a desenvolver uma relação com as entidades. No início são acompanhados por pais e mães de santo até que chega o dia em que precisam “*assumir sua*

responsabilidade” e se tornar, eles próprios, cuidadores e curadores de pessoas vitimadas pelas aflições. Para desempenharem essas funções, entretanto, precisam participar de um sistema de obrigações com os encantados, para que recebam “*força*” e poder.

Encantados e familiares fazem parte de tramas de parentesco, pois as entidades enfatizam linhas de continuidade e elos entre gerações (Rabelo, 2008), participam de eventos importantes na trajetória familiar e permitem o aumento da família. Além dos encantados, com os quais se desenvolve uma relação durante a vida, os familiares⁹² dos pais e mães de santo estão sempre presentes nas experiências religiosas. Este capítulo discorre sobre os seres que constituem as experiências atuais e as memórias dos pais e mães de santo, com os quais se mantêm relações constantes, cuidadas e elaboradas. Ele prepara o caminho para a compreensão dos capítulos seguintes, que falam sobre as atividades dos chefes de tenda e sobre as expectativas para suas vidas (que se abrem e se fecham diante do futuro).

2.1 – ENCANTADOS E PESSOAS

Uma mulher muito sabida

Dona Luizinha tem mais de setenta anos, idade aparente nos cabelos grisalhos e na pele marcada do sol. É mãe de santo e devota de São Francisco de Assis. Com outros moradores da cidade de Codó, vai a Canindé, para a romaria do Santo, há vinte e cinco anos. Fez uma promessa para São Francisco quando ainda era menina porque via “*gente invisível*”, “*espíritos*”, que a convidavam para brincar. Ela subia em árvore e rolava no chão, imitando os espíritos e fazendo disso suas brincadeiras. A mãe Chiquinha – sua avó, que a criou desde que nasceu – não entendia o que se passava com Luiza, “*porque não tinha essas coisas de espiritismo lá*” e a recriminava violentamente. Ainda criança, Luizinha fez uma promessa para São Francisco, pedindo para que a mãe parasse de tratá-la daquela forma. Em troca da graça alcançada, faria uma reza para o Santo “*enquanto tivesse viva*”. Anos depois, já mãe de santo, a reza se transformou em um festejo, com tambor que vira a madrugada e termina ao amanhecer. Em 2010, quando nos conhecemos, o festejo cumpria cinquenta anos.

⁹² Retomo a discussão sobre família no final do capítulo, entretanto, como utilizo o conceito durante toda a escrita, penso ser importante mencionar aqui que entendo família como uma noção não substantiva, histórica e culturalmente construída (Heritier, 1989; Ariès, 1981; Fonseca, 2004).

Luiza teve dez irmãos, três deles natimortos ou falecidos nos primeiros anos de vida. Ela foi a única entre os irmãos que foi “*criada*” pela avó. A criação de filhos que não são biológicos é uma prática comum na cidade de Codó, assim como em outros contextos etnográficos rurais e urbanos no Brasil (Fonseca, 1995, Godoi, 2009). Luiza lamenta enfaticamente não ter tido “*amor de mãe*”, pois considerava a avó muito séria e brava, posição que expressava também diante de sua “*mediunidade*”. Mesmo crescendo na casa dos avós, Luiza convivia cotidianamente com seus irmãos, pois viviam todos na mesma localidade, próxima ao Rio Parnaíba, na fronteira entre o Maranhão e o Piauí (“*que era tudo um interior só*”). Da infância, recorda-se especialmente do mais velho entre seus irmãos, João Lopes, das brincadeiras com bois, cavalos e com os vaqueiros, em uma socialidade que, tal como a dos próprios encantados da Mata, é próxima aos animais do campo.

Luiza distanciou-se dos irmãos aos quatorze anos, quando os seus pais biológicos mudaram-se para o interior do município de Codó e ela se casou com um primo. Depois do casamento as aflições relacionadas à sua “*mediunidade*” apareceram com maior intensidade e os encantados que antes vinham para brincar, agora a faziam sumir durante dias, “*correndo louca*” dentro das matas na zona rural onde residia. A intervenção das entidades era algo de foro coletivo e social: se mostrava publicamente e afetava seu casamento na medida em que atrapalhava o cumprimento do que eram consideradas suas obrigações como esposa. Falando sobre as manifestações dos seus encantados e as interpretações do marido Manuel, Luiza me disse:

Por dentro da realidade, ele foi um homem exemplar. Por que homem para aguentar o que o Manu aguentou, e, dizer assim, não largar, é muito bom. Olha Martina, era trabalhador. E eu ficava com os meninos, para levar o que comer. Se daqui a pouco chegava uma pessoa lá, ao meio dia, dizia que não tem nada feito, (diria) aquela mulher ganhou o homem bem cedo e acabou. Aí ele voltava com aqueles trabalhadores, aí voltava, para me caçar pros mato para ver onde me achava, porque às vezes ele ficava quinze dias sem ter uma pequena notícia de mim (...) podiam achar que era sem vergonhice, mas ele nunca pensou nisso (Luiza, 03/10/2011).

Luiza me disse que considerava Manu um bom marido e eu pude perceber que esta avaliação tinha pouca relação com a fidelidade conjugal⁹³. Manu era bom porque era trabalhador e mesmo não conhecendo “*mediunidade*”, nunca a abandonou por causa das manifestações dos encantados - que poderiam ser interpretadas como “*sem vergonhice*” pelas

⁹³ Em diversas situações em campo me pareceu evidente que existe uma diferença entre um bom marido e um marido fiel. A fidelidade parece menos importante do que outros comportamentos dos maridos.

peessoas. As aflições diminuíram quando, já vivendo no interior de Codó, Luiza passou a frequentar a casa de um mestre, em um povoado próximo àquele em que residia. Ainda que tenha participado de algumas giras e festas nesta casa, o início de sua experiência enquanto “*médium*” sempre foi muito solitário. Seus companheiros eram os encantados e um grupo de árvores, que com o passar do tempo foram lhe ensinando tudo o que sabe sobre a Encantaria.

Segundo Luiza, três árvores – um pé de pitomba, um de violeta e um de jatobá – a ensinaram a fazer curas e a atender as pessoas que a procuravam. Eles ficavam próximos a sua casa e sempre que chegava alguém em busca de ajuda, ela os consultava. Acendia uma vela em frente a cada uma das árvores⁹⁴ e “*era como se formasse um rosto assim, no pau, que me dizia o que fazer. Se eu tinha que dar alguma erva, se era para acender vela, se era de sete dias, se era para acender em linha ou não*” (Luiza). Luiza nem sempre entendia o que as árvores queriam lhe dizer e, nestes casos, precisava repetir a consulta para ter certeza de suas recomendações.

Na zona rural, Luiza colocou uma “*mesinha*” (um altar dentro de casa) onde fazia atendimentos com o auxílio dos encantados e das árvores, se tornando conhecida como “*boa de cura*”. Seu marido Manu a assessorava, porque sabia ler e escrever e, além disso, poderia lhe informar o que os seus encantados pediam, já que, quando incorporada, ela não tinha consciência do que acontecia consigo. Foi com a morte do marido que Luiza voltou a morar perto dos pais e irmãos, ainda na zona rural de Codó. No início dos anos setenta ficou doente e precisou ir à sede do município para consultas médicas. Nestas idas, quando ficava hospedada na casa de primos, decidiu mudar para a cidade. Viúva e com três filhos, ocupou um terreno no bairro São Francisco e construiu uma pequena casa. Com a instalação de um “*cabaré*” chamado “*Bom guardado*” nas redondezas de sua moradia, achou por bem que deveria se mudar, por causa das crianças pequenas. Trocou sua casa por uma máquina de costura e algum dinheiro, e, posteriormente, comprou um terreno no Bairro São Sebastião, onde vive até hoje.

Nos anos seguintes à sua chegada à cidade, seus irmãos vieram morar em torno de sua casa. Embora Luiza ainda não fosse mãe de santo, guardava o desejo de construir, no futuro, sua tenda ao lado da residência, em um terreno que não possuía nenhuma construção. Seus

⁹⁴ A relação entre as árvores e as entidades é um aspecto recorrente nas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras, sendo mencionadas desde os trabalhos de Nina Rodrigues (1988). No tambor de Mina cada entidade tem uma árvore (Ferretti, M., 2000). Luiza, ao que me recordo, nunca disse que suas árvores eram entidades ou encantados, mas, plantas com capacidade de se comunicar e de lhe ensinar elementos importantes de sua função de curadora. Quando se comunicavam, elas apresentavam semblantes humanos, que indicavam velhice e juventude.

planos mudaram quando cedeu o espaço a um de seus irmãos para que ele pudesse construir a moradia de sua família. Por esta razão, a Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena foi construída nos fundos do seu terreno, “*apegada*” à cozinha da casa. As aberturas de suas paredes são janelas que se abrem para o terreno da casa do falecido irmão.

Entre diferentes casas e povoados, nas idas e vindas para a cidade, a família extensa de Luiza se reagrupou novamente. Desta vez estão todos ao redor da casa da irmã que cresceu com a avó. A geração de seus filhos continuou o movimento, migrando desta vez para a cidade de Caldas Novas, em Goiás, onde vivem desde 2002.



Foto 05: Mãe de santo Dona Luizinha, em frente ao altar da Tenda Santa Helena (2011).

Em Codó, para conseguir o seu próprio sustento e das crianças, Luiza trabalhava no “*que aparecia*”. Todas as atividades as quais se dedicou estavam relacionadas à zona rural e à sua vivência naquele espaço, como a quebra de coco, a limpeza de terrenos, a capina de mato e também a venda de verduras e frutas. Muitas pessoas de sua família ainda trabalham nestas mesmas atividades. Na esquina da rua de Luiza mora seu primo, que é “*padrinho*” da tenda e planta arroz no interior. Na época certa, ele seca os grãos ali na rua mesmo, em frente à casa da mãe de santo. Uma de suas irmãs continua mantendo uma banca de frutas e verduras no Mercado Municipal, no centro da cidade. Luiza não trabalha mais por causa de sua idade e porque recebe uma pensão, de um salário mínimo, desde a morte do seu marido.

Morando em Codó, Luiza não quis “*brincar*” em nenhuma tenda. Tomou esta decisão comparando o terecô da cidade com o do interior – que em sua opinião, era mais “*sério*”, onde

o mestre era mais respeitado, onde ele cuidava dos seus discípulos e onde havia menos vaidade. Na cidade, frequentava o tambor apenas para vender laranjas e, quando o fazia, vestia roupas masculinas (calça comprida e blusa de manga longa) e carregava uma faca na cintura, por causa dos perigos de andar sozinha à noite. Seus encantados não gostaram de sua decisão de não “brincar” e aproveitaram sua proximidade com as tendas, quando vendia laranjas, para incorporar, provocando muita confusão. Em duas tendas da cidade Luiza recebeu um caboclo e ele entrou na gira. Como não estava com roupa de dançar, foi retirada nas duas ocasiões. Na segunda vez, o caboclo teria ficado extremamente chateado e enquanto era retirado da casa, amaldiçoou a festa. Em dois dias o tambor do festejo furou e a programação teve que ser cancelada.

A decisão de tornar-se mãe de santo e ter sua própria tenda surgiu do pedido dos encantados, mas também de uma demanda familiar. Duas irmãs de Luiza começaram a apresentar sinais de “*mediunidade*” e como ela acreditava que os pais de santo da cidade não cuidavam dos filhos de santo, pensou ser o momento certo para “*colocar seu barracão*”. Sua tenda foi registrada em 1982 e nela, atualmente, “*brincam*” oito filhas de santo e três abatazeiros (pai e filhos). Em outros momentos, Luiza teve muitos filhos de santo e trabalhava intensamente. Hoje ainda cumpre suas obrigações, mas pede aos seus encantados para diminuir as atividades e fechar o salão (tema do último capítulo). Ela mora sozinha, ou como costuma dizer, bem acompanhada de Deus, seus santos e encantados, em uma casa de alvenaria, com dois quartos, sala, cozinha e tenda. Com a velhice e com o “*peso*” das atividades como mãe de santo, Luiza se preocupa com a possibilidade de não conseguir mais dançar seu terecô.

Além das atividades de sua própria tenda, ela “*brinca*” na Casa de Mestre Bitá do Barão, assim como algumas de suas filhas de santo. Conheceu a tenda deste pai de santo quando veio à cidade para um tratamento médico, mas se aproximou dela apenas alguns anos depois. Uma das filhas de santo mais antigas de Mestre Bitá me disse que Luiza é “*uma mulher muito sabida, e não é de livro não*”.

Um menino carregado em saia de encantado

A história de Pedro é, em diversos sentidos, diferente da vida de Luiza. Pedro tem trinta e quatro anos, morou em outras cidades do Brasil (como Teresina, Recife, São Luis e

Fortaleza), mas é codoense de nascimento e sempre viveu no perímetro urbano da cidade. Uma das diferenças significativas em relação à Luiza é o fato de Pedro ter nascido em uma família que conhecia muito bem “*essas coisas de espiritismo*” ou de Encantaria. Como comentei na introdução da tese, Pedro é neto de Seu Gili, citado como destacado conhecedor do terecô e também como um dos grandes feiticeiros do passado, que teria nascido em Santo Antonio dos Pretos. Vivendo na cidade de Codó, foi padrinho da Tenda Santo Antonio, de Maria Piauí, e frequentador de barracões de outros pais e mães de santo.

Diferente do estranhamento da infância de Luiza, os encantados sempre fizeram parte das histórias de Pedro e o acompanham desde que nasceu. Segundo me contou, o seu parto foi feito por Dona Chica Baiana, encantada do seu avô, “*em cima*” dele – ou seja, nele incorporada. Depois da morte de Seu Gili, a encantada continuou na família, sendo recebida por Pedro, onde é chefe de croa (ou seja, onde é a encantada mais importante).

Dona Chica Baiana está na vida da minha família há muitos anos. Acho que mais de cem anos. Desde minha bisavó, mãe do meu avô, que chamava de Catita e que morreu com noventa e oito anos. Mas, quando morreu ela já tinha preparado meu avô para cuidar da missão dela na terra. E quando eu tinha sete anos meu avô me preparou, mas acho que Dona Chica Baiana me acompanha desde o ventre da minha mãe, porque quando eu nasci, a parteira que me pegou foi Dona Chica Baiana, incorporada em meu avô (Pedro, 24/09/2011).

Como o caso de Pedro, em Codó existem encantados que tem como especialidade fazer partos. Durante o campo, conheci outras histórias semelhantes, como a de Dona Concita, em Santo Antônio dos Pretos, cujo encantado já fez mais de 35 partos; ou o nascimento do pai de santo Zé Willan, “*pego*” no nascimento, por um encantado parteiro em uma noite de tambor. Soube ainda de “*médiuns*” que somente descobriram ter encantados parteiros depois de ter “*pego menino*” quando incorporados. Igualmente ao caso de Pedro, é comum que alguns encantados sejam recebidos como herança familiar, tendo tido como “*cavalo*” algum parente da geração anterior (tema que retomo em outros momentos da tese).

Embora a família de Pedro tivesse grande proximidade com os encantados, nem sempre o pai de santo aceitou seu ‘destino’. Os primeiros sinais de “*mediunidade*” foram por ele sentidos em sua infância, quando via diversas coisas que o assustavam, o faziam gritar e chorar. Pedro foi acompanhado pelo avô a partir dos sete anos de idade quando, junto com um primo (que eu desconfio também tenha “*mediunidade*”), passou a residir e ser criado na casa de Seu Gili. Os dois meninos conviveram com a familiaridade com que o avô se relacionava com as tendas e as “*brincadeiras*” e Pedro se lembra de ouvir quando ele, depois de colocá-

los para dormir, saia para dançar terecô. Recordar-se, ainda, de segui-lo, atrás do som dos tambores, para assistir os toques e giras. Neste período as crianças não podiam “brincar” dentro dos salões (até hoje é raro encontrar alguma criança participando) e Pedro se lembra de ser reprimido pelos encantados do avô que acreditavam que ele era muito novo para dançar. Outros encantados, porém, logo percebiam sua “mediunidade”, enrolavam-no nas suas saias e o levavam para dentro do salão.

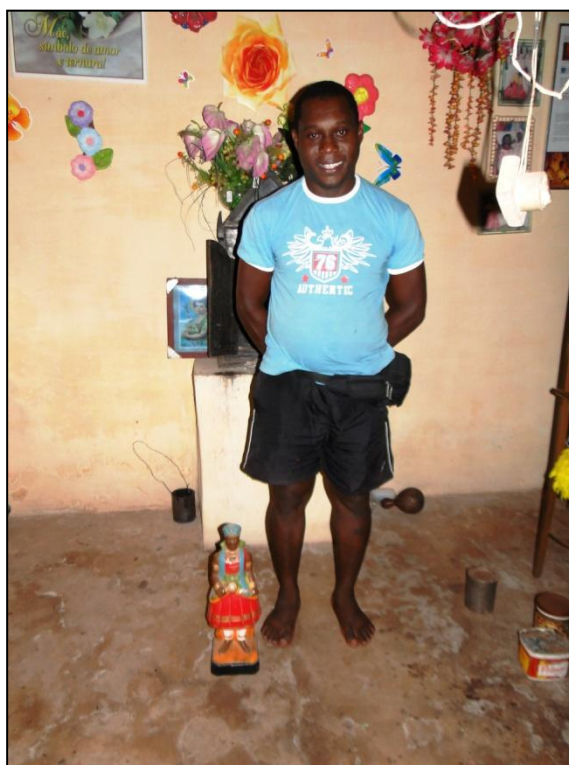


Foto 06: Pedro, no quarto de santo de Chica Baiana, na casa do pai de santo (junho/2011).

Seu Gili faleceu quando Pedro tinha nove anos e aos dez ele já trabalhava com os encantados, cuidando de pessoas da família. Pedro é um dos casos – existem outros na cidade, como Mestre Bitá do Barão, por exemplo – que não foram ‘feitos’ ou preparados por nenhum pai de santo. Ele foi “zelado” por uma pessoa de mais tempo na religião, mas nunca precisou de pai de santo “*porque já vem toda uma preparação de fundo*”. Por isso, ele se refere à Dona Chica Baiana, encantada herdada do avô, como sua mãe de santo. Pedro afirma ainda que “*tem os fundamentos*” do candomblé, que lhe são transmitidos por Maria Padilha, uma pombagira que recebe há alguns anos, mesmo sem ter passado pelo ritual de feitura nesta religião.

Pedro afirma que aprendeu tudo o que sabe com seus encantados e por essa razão não faz nenhum trabalho sem estar incorporado – porque acredita que quem sabe fazer o trabalho é a entidade. Chica Baiana é conhecida por suas curas, por ser muito paciente e gostar de ensinar os filhos de santo e “*clientes*” da casa. Chegou a dar aulas na garagem em frente à casa sobre umbanda e suas diferenças em relação ao espiritismo kardecista. Segundo Eliane, irmã de Pedro, é por este motivo que Pedro “*sabe tanta coisa*”. O conhecimento de Pedro, sobre as religiões afro-brasileiras e também sobre a história do terecô ultrapassou sua casa, o tornando conhecido na cidade como uma pessoa que “*fala muito bonito*”. Provavelmente foi sua qualidade como orador que o levou a ser chamado para falar como representante das religiões afro-brasileiras no culto inter-religioso de aniversário da cidade em 2011 (quando Codó completou 115 anos de emancipação).

Pedro hoje mora com a mãe, a irmã e quatro sobrinhos. No nascimento do último deles, acompanhamos a ação de Chica Baiana que, durante toda a gravidez, esteve rezando, benzendo e tratando com remédios a barriga da irmã de Pedro. Segundo a própria Chica me confessou e pediu segredo, era ela quem estava “*segurando*” a gravidez e se não fosse por sua intervenção, a moça teria tido uma eclampse. Nós sabíamos dos riscos da gestação e da ação de Chica, mas a irmã de Pedro não conhecia o risco pelo qual passava⁹⁵. As pessoas da família do pai de santo, que foram para a maternidade no dia do parto, viram a encantada – vestida de branco, de lenço na cabeça – entrar no espaço hospitalar e acompanhar todo o nascimento do menino. Ela estava presente em espírito e não incorporada, como me explicaram.

É na casa da mãe, no bairro São Francisco, que o jovem pai de santo realiza algumas de suas obrigações espirituais, onde atende seus “*clientes*” e filhos de santo. A construção é de alvenaria e dois dos quartos são dedicados às entidades recebidas por Pedro: o quarto na entrada da casa é de Dona Chica, onde ela realiza atendimentos, onde são feitas às obrigações ao Preto Velho Codoense e são invocados outros encantados recebidos pelo pai de santo. Dona Maria Padilha atende no quarto dos fundos, distante das crianças e também dos animais domésticos (de quem ela não tem muito apreço – retomo a casa de Pedro no terceiro capítulo). As sessões costumeiramente acontecem nas segundas feiras à noite, quando é possível conversar com os encantados e encomendar trabalhos.

⁹⁵ A irmã de Pedro conversou comigo sobre a gestação e a presença de Chica Baiana, me disse que: “*Durante a gravidez eu sempre via ela. À noite, eu dormindo, eu sentia ela, eu via ela. Eu perguntava para mamãe porque Dona Chica me visitava tanto à noite (...) eu não sabia o porquê. Era porque eu tava correndo risco de vida e o meu nenê também. Quando eu entrei na sala de parto eu não tava tendo força, eu chamei em primeiro lugar por Deus e chamava por ela também...*” (Eliane, 24/09/2011).

Pedro diz que seus encantados querem que ele se dedique exclusivamente às atividades de pai de santo, mas ainda não desejam que tenha um barracão. Pediram, contudo, quartos novos, que estavam sendo construídos no fundo do terreno da casa da mãe. Por não ter salão, o festejo para Chica Baiana é realizado, em janeiro, na tenda de Maria dos Santos. Esta escolha está associada à relação que Chica Baiana mantinha com Antoninha, desde os tempos de Seu Gili. Já a “*farra*” de Maria Padilha, que acontece em agosto, é feita no terreno nos fundos da casa onde a família do pai de santo vive. Nesta festa Pedro oferece um jantar para os amigos da pombagira, acompanhado de uma animada seresta.

Quando nos conhecemos, Pedro trabalhava como cozinheiro do Instituto Federal do Maranhão. Em seguida, conseguiu emprego na cozinha de um motel, que ficava em uma cidade vizinha, mas organizou seus horários para manter as sessões com as entidades, em sua casa, nas segundas à noite. Posteriormente, já no final do tempo que passei na cidade, Pedro ficou sem emprego fixo e se dedicou a acompanhar obras de construção civil para amigos. Paralelamente, continuava seus trabalhos como pai de santo. A maior flexibilidade de seus horários permitiu com que viajasse para atender filhos de santo e “*clientes*” que residem em outras regiões do Brasil. Em 2011 ficou mais de dois meses viajando, entre Caldas Novas (GO) e o Rio de Janeiro (RJ), onde realizou consultas e trabalhos na casa de amigos e na tenda de uma mãe de santo que foi preparada por ele.

Provavelmente em razão do envolvimento intergeracional dos encantados e da família de Pedro, em sua casa existem várias ‘apostas’ para identificar qual dos seus sobrinhos apresentará sinais de “*mediunidade*” e será seu herdeiro na religião. Segundo o pai de santo, Dona Chica “*já está escolhendo o que ela vai preparar para continuar na missão dela quando eu partir desse mundo para o outro*”. A “*carreira*” (Goldman, 1984) de Pedro é uma história que está se abrindo: diante dele estão as expectativas de ainda “*colocar salão*” e encontrar seu futuro herdeiro. A expectativa de Luiza, por sua vez, remete ao fechamento de uma história, a possibilidade de parar de trabalhar como mãe de santo e de cerrar seu barracão.

Entretecendo pais de santo e seus encantados

Pedro e Luiza têm uma relação muito próxima com seus familiares e também com os seus encantados. Pedro recebeu algumas entidades como herança familiar, como Chica

Baiana, da corrente de seu avô. Luiza, por sua vez, construiu uma relação extremamente próxima com seus encantados no início de sua “*mediunidade*” e, anos depois, reuniu sua família em torno de sua tenda. A relação de proximidade entre os “*brincantes*”, familiares e encantados, entretanto, não diz respeito a trajetórias específicas, antes parece ser uma constante entre as pessoas com as quais convivi em campo.

Em Codó não existe um número definido de encantados recebidos por cada “*brincante*” e, durante um ritual, um “*médium*” pode receber diferentes entidades. É pouco provável que uma pessoa possua encantados de todas as linhas, famílias ou funções. São as características daqueles que são recebidos que falam sobre as capacidades de trabalho e a especialidade de cada pai ou mãe de santo. Apesar de conhecer muito bem alguns dos seus encantados e, em alguns casos, ter sua constante companhia, a maioria dos “*médiuns*” não sabe o número exato de entidades que recebe. Um elemento que contribui para esse desconhecimento é a variação no número de encantados que uma pessoa recebe durante sua vida. Isso acontece porque, embora alguns acompanhem um pai ou filho de santo durante toda a sua vida, outros podem trabalhar com eles durante um período determinado, se despedir e deixar de “*descer*” em uma casa⁹⁶.

Um segundo elemento relacionado ao fato de não se ter controle sobre o número de encantados recebidos é que existem aqueles que apenas passam pelo corpo da pessoa – “*dão passagem*” – e, muitas vezes, nem sequer seu nome é conhecido. Quando o “*médium*” canta uma doutrina de abertura para algum trabalho (seja uma consulta, uma cura, um tambor) ele se abre, ou seja, fica vulnerável, para encantados que quiserem se manifestar, momento em que algum deles pode incorporar de “*passagem*”. Além disso, os encantados podem vir e não apresentarem seus nomes ou, ainda, precaver seu “*cavalo*” dos perigos e da impossibilidade dele compartilhar essa informação com outras pessoas.⁹⁷

Em cada médium os encantados são organizados de forma hierárquica. O encantado mais importante é conhecido como “*chefe de croa*” ou “*dono da cabeça*”. A chefe de croa de Pedro é Chica Baiana e é a encantada que Pedro recebe com maior frequência. Ela tem a capacidade de controlar o acesso de outras entidades ao corpo de pai de santo. Bambu Verde é

⁹⁶ Existem opiniões diferentes sobre a possibilidade de falar publicamente o nome de um encantado. Na maioria das vezes, o cuidado tem maior relação com o momento no qual se pode, ou não, dizer o nome da entidade. Apenas um pai de santo da cidade, com quem convivi muito pouco, me disse que ninguém, em nenhuma situação, deveria contar o nome de seus encantados chefes de croa. Este nome deveria ser segredo.

⁹⁷ Eu não tenho ideia exata de quais perigos são estes, acredito que sejam punições dos encantados que pediram para tais informações não serem reveladas. Algumas vezes eu fiz perguntas que não podiam ser respondidas pelas pessoas, sobre seus encantados ou sobre trabalhos que assisti. Embora me dissessem que não poderiam me responder, dificilmente me falavam o motivo da negativa.

chefe de croa de Luiza e é recebido com menor frequência do que outros encantados seus, como Sebastiãozinho e Duardo Légua. Alguns chefes de croa aparecem apenas uma vez por ano, nas festas que são feitas em sua homenagem, o que mostra a inexistência de uma relação direta entre a importância do encantado e a frequência com que é incorporado. As festas em homenagem aos chefes de croa são feitas no dia da “*confirmação de croa*” (ver sequência do texto) e são consideradas seus aniversários⁹⁸. As festas de aniversário que assisti tinham convite (sendo que quem convida é o pai ou o filho de santo que é o “*cavalo*” do encantado), bolos elaborados, balões, lembrancinhas para os convidados e presentes para as entidades. No dia da celebração, alguém importante para a tenda faz um discurso e ‘puxa’ o parabéns, cantando em seguida os pontos do encantado e invocando sua presença, para “*baiar*” na casa.



Foto 07: Bolo para Rei de Mina⁹⁹, em seu aniversário na tenda da mãe de santo Teresinha (setembro/2011).

As pessoas que convivem e participam das atividades de uma tenda possuem familiaridade com os encantados que são mais constantemente recebidos no local. Quando algum deles deixa de vir por algum tempo, é comum as pessoas falarem da saudade que sentem e demonstrarem carinho no seu retorno. Outra recorrência nos episódios em que

⁹⁸ Pedro comemora o aniversário de Chica Baiana no terreiro de Maria dos Santos em janeiro. Luiza não comemora aniversário de encantado com festa. Eu participei de uma festa de aniversário de três encantados na tenda de Mestre Bitá em dezembro de 2010 e fui ao aniversário de Rei de Mina, na tenda de Teresinha, em setembro de 2011.

⁹⁹ Rei de Mina (ou Rei de Minas) é uma entidade recebida por diversas pessoas em Codó. Entre seus cavalos, eu conheci a mãe de santo Teresinha, Maria dos Santos e Alzira (moradora do povoado de Morada Nova). É conhecido também em casas de São Luís.

encantados sumidos novamente aparecem são as reclamações e cobranças em relação às suas ausências – quando se diz que não deveriam ficar tanto tempo longe porque fazem falta na casa. Ainda que fiquem por algum tempo distantes de uma tenda, quando retornam, os encantados retomam problemas e questões discutidos anteriormente, tendo sido, não raro, informados por outras entidades dos acontecimentos recentes e não presenciados ou experienciados ‘pessoalmente’.

Para pensar nas histórias que entretêm os encantados aos pais de santo e suas famílias é preciso entender que eles não são vistos como criaturas de outro tempo ou do passado. Os encantados têm uma ancestralidade que, para alguns, os conecta à África, ao período da escravidão ou simplesmente a um tempo muito distante. Contudo, sua história não está acabada, de forma que continuam somando episódios à sua vida (Ferretti, M., 2000). Isso se torna evidente, por exemplo, nas considerações que fazem sobre questões atuais na cidade, como o aumento da violência e do uso de drogas (duas questões que preocupam muito os codoenses e que são vistas como relacionadas). Luiza consultou seus encantados pedindo autorização para fazer as giras de tambor mais cedo e assim encerrar as atividades da tenda antes da meia noite (com exceção do seu festejo), pois estava preocupada com o retorno das filhas de santo para suas casas depois que terminasse as obrigações. Suas entidades parecem ter compreendido sua apreensão e aprovaram a mudança de horário.

Os encantados mostram a continuidade das relações no tempo (chegando a mais de cem anos de convivência, como o caso de Chica Baiana e da família de Pedro) e, concomitantemente, continuam reafirmando, construindo e renovando estas relações. Muitos me disseram que a passagem do tempo acontece de forma diferente para os encantados e ouvi que mesmo a contagem dos anos não se dá igualmente entre humanos e encantados. Nas vezes em que perguntei sobre o envelhecimento dos encantados tive acesso a duas explicações diferentes: por um lado, soube que os encantados não envelheciam, permaneciam da forma com que estavam quando se “*encantaram*”; outras vezes eu ouvia comentários sobre a necessidade de diminuir a quantidade de dias de tambor, porque os encantados estavam ficando “*velhinhos*” - o que me dava a entender que as entidades estavam (ainda que em outro ritmo) envelhecendo. Luiza me disse simplesmente que “*para eles não funciona como para nós*” – o que provavelmente queria dizer que minha pergunta não fazia muito sentido porque estabelecia um parâmetro de comparação inexistente.

Percepções variadas sobre o envelhecimento dos encantados podem estar relacionadas com a capacidade que possuem de “*se apresentar*” de forma distinta em “*cavalos*” diferentes

– o que também ocasiona dificuldades quando à sua identificação ou reconhecimento. Quando estive no povoado de Morava Nova, conversando com uma “*brincante*” que recebe o Rei de Mina, ela me disse que o ‘dela’ vem de uma forma completamente diferente de como se apresenta, por exemplo, quando recebido por Maria dos Santos em Codó¹⁰⁰. Pais e mães de santo entendiam estas múltiplas maneiras de se apresentar como “*segredos*” da religião e concluíam com modéstia que “*a gente nunca vai saber a realidade toda da Encantaria*”.

Os encantados participaram do passado, participam do presente e também são vistos como conselheiros sobre o futuro. Os conselhos sobre o porvir são dados tanto em consultas e atendimentos quanto surgem em incorporações imprevistas, em sonhos¹⁰¹ ou através de sinais enviados pelas entidades. Um conhecido, membro da diretoria da casa de Pedro, era constantemente avisado por Maria Padilha sobre ‘deslizes’ em seu comportamento ou sobre futuras decisões. A pombagira enviava sinais que funcionavam como avisos e se manifestavam, por exemplo, na quebra de copos em mesa de bar, em tombos de moto ou outros pequenos acidentes. Os sinais enviados pelos encantados – com intuito de ajudar e proteger seus filhos de santo ou de mostrar reprovação diante de alguns de seus comportamentos – são sentidos no corpo, por intermédio de energias, arrepios e calafrios.

As advertências e sinais demonstram que os encantados, enquanto seres mais do que humanos, possuem a capacidade de antever situações e de recomendar comportamentos aos seus “*médiuns*” ou pessoas próximas a eles. Pais, mães e filhos de santo que têm o “*dom da visagem*” – que podem ver além das outras pessoas e antever acontecimentos – compartilham dessa capacidade com seus encantados. A interpretação dos sinais faz parte do aprendizado constante da vida de um “*brincante*”, que é todo tempo acompanhada pelas entidades.

2.2 – PAIS E MÃES DE SANTO

Pais e mães de santo entendem sua vida como de extrema dedicação às atividades de cuidado dos filhos de santo e de suas tendas. É uma vida que depende dos desejos dos

¹⁰⁰ A possibilidade de um encantado apresentar-se como velho ou novo lembra, em algum sentido, as diferentes ‘vibrações’ ou ‘qualidades’ de uma entidade¹⁰⁰ (Opipari, 2009), como têm sido compreendidas as variações ou passagens internas a um orixá (Barbosa Neto, 2012). Considerações sobre qualidades, contudo, não são feitas em Codó, e também não as encontrei na bibliografia consultada sobre terecô e tambor de mina (Ferretti, M., 2000; 2001; Ferretti, S., 1996, Barros, S., 2000; Barreto, 1777; Prandi e Souza, 2004). Na cidade não existem diferentes nomes para se referir a um encantado quando se mostra como jovem ou velho.

¹⁰¹ Mundicarmo Ferretti mostra que os sonhos, na Casa das Minas em São Luís, são entendidos como uma forma de comunicação com os voduns (Ferretti, M. 2001a).

encantados, marcada pelo sofrimento e pelas aflições, mas também por grandes bênçãos e alegrias. O sofrimento está presente no início de sua “*mediunidade*” e é resultado das manifestações das entidades que “*tomam*” as pessoas para si, em muitos casos já na infância. A vida de um pai de santo ‘estabelecido’, que possui sua tenda e seus filhos de santo, não é destituída de aflições e do “*peso*” de cuidar das pessoas. Embora os chefes de tenda façam contínuas menções ao caráter de sacrifício de sua função litúrgica, não se imaginam “*sem dançar o terecô*” e sem manter as relações que possuem com os seus encantados.

Sofrimentos e alegrias, como uma dupla orientação da função de pai de santo, parecem estar conectados na concepção de “*mediunidade*” compartilhada entre os “*brincantes*”. Tornar-se pai ou mãe de santo não é uma decisão pessoal, um livre arbítrio condicionado à escolha individual; é uma imposição nem sempre negociável. Tenho a impressão de que todas as pessoas que conheci apresentaram alguma resistência à ideia de receber encantado quando sentiram os primeiros sinais de suas manifestações. Nestes momentos, não é incomum procurar pais de santo que possam “*tirar*” as entidades de seus corpos, para que não precisem se relacionar ou se dedicar a elas. A eficácia dos curadores, nestes casos, é limitada e circunscrita à possibilidade de “*suspender as correntes*”, negociando o afastamento das entidades até que o “*brincante*” seja mais velho e possa assumir suas responsabilidades. A “*mediunidade*” é de nascença (embora nem sempre geneticamente transmitida) e “*ter encantado não é uma coisa que se decide*”, pode acontecer com qualquer pessoa.

Existem poucos casos em que a “*mediunidade*” não é vista como de nascença, sendo transmitida por algum encantado, pai de santo, abatazeiro ou pelas pedras de encantaria. Nestas situações, uma pessoa que nunca recebeu encantado, pode incorporar pela ação de um pai de santo ou de alguma entidade que “*coloca encantado na cabeça*”, pelos toques de tambor especificamente tocados por determinados abatazeiros ou porque segurou as pedras de encantaria em suas mãos. Contudo, ela só “*pega encantado*” se possuir, anteriormente, a “*cabeça aberta*”, ou seja, uma predisposição para ser “*médium*”.

Quando a “*mediunidade*” é de nascença, as primeiras formas de manifestação dos encantados costumam ser visões e/ou aflições. A mãe de santo Teresinha (sessenta e quatro anos) me disse que recebeu encantado pela primeira vez aos sete anos de idade, em uma plantação de algodão no interior de Codó. Ninguém de sua casa carregava encantado e por isso seus familiares não sabiam o que fazer com ela. Foi uma pessoa conhecida que sugeriu à família que as situações vividas pela menina poderiam ser uma questão de “*mediunidade*”,

indicando que a levassem a um pai de santo. Encaminhada a um terecô, Teresinha não pode ser ajudada porque a entidade que recebia não foi reconhecida no local.

Entre aflições e visões, ela foi crescendo e deixando a “*mediunidade*” em segundo plano. As manifestações dos encantados, entretanto, pioraram depois do seu casamento, quando foi levada, por uma amiga, para São Luís, para uma consulta médica que pudesse ajudá-la a se sentir melhor. A médica que a atendeu percebeu que seu problema não poderia ser resolvido pela medicina e a encaminhou para um pai de santo que ela conhecia, no bairro João Paulo, na capital.

Teresinha ficou um mês sendo acompanhada na casa do pai de santo, de forma gratuita, sem pagar “*nem uma vela*”. Saiu do local se sentindo melhor e recebendo a incumbência de “*colocar barracão*”, ou seja, sabendo que tinha pela frente a responsabilidade de tornar-se mãe de santo. Lembra que ficou assustada com a previsão e não desejava a tarefa, porque ainda “*tinha muito medo dessas coisas*” de Encantaria. Depois de retornar à Codó, ficou anos ‘enrolando’ para não construir uma tenda, período em que oscilava entre momentos de saúde e doença. Tomou a decisão em um ultimato dado por sua mãe, que, apesar de não entender de encantado, reconheceu no seu sofrimento a ação das entidades. Ela teria lhe dito: “*Você vai colocar salão, nem que for pequeninho. Que um dia eu vou morrer e não quero que você fique sofrendo*” (Teresinha, 05/09/2011). Com as considerações do pai de santo, da mãe e as constantes investidas dos encantados, Teresinha construiu, de palha e barro, um pequeno salão nos fundos de sua casa.

A trajetória de Teresinha e de Luiza possuem semelhanças. Os familiares de Teresinha pouco sabiam sobre o terecô e por isso, o primeiro diagnóstico sobre sua “*mediunidade*” veio de pessoas externas à família. Luiza dizia que onde vivia quando criança “*Não tinha essas coisas de espiritismo (...) não dava para dizer que eu via menino, não tinha isso*”. A impossibilidade de estabelecer uma narrativa¹⁰², em virtude do desconhecimento da Encantaria, também aparece em uma fala do pai de santo Mestre Bitá do Barão em relação à sua infância: “*No início, quando eu era criança, não sabia nada disso, eu não podia nem ter medo. Porque não sabia, não tinha nem ouvido falar nisso*”¹⁰³.

¹⁰² A antropóloga Jean Langdon (1993) escreve sobre as narrativas que não podem ser contadas no momento em que os eventos ocorrem porque não existe uma forma de narra-las publicamente. No seu texto, remete a eventos de abuso sexual de crianças e adolescentes de classe média, casos que somente são verbalizados muitos anos depois de ocorrerem. De forma paralela, penso nas angústias envolvidas nos diagnósticos e na busca do entendimento do que acontece com pessoas que apresentam sinais de “*mediunidade*”, mas que não conhecem estas manifestações.

¹⁰³ Esta fala de Bitá do Barão está na entrevista que citei no capítulo anterior e foi realizada por Ananias de Caldas, Pedro Sotero, Bacco Andrade e Marcelo Pedroso, em 2004.

As situações que estas mães de santo viviam quando crianças, em contextos e famílias com pouco contato com o terecô e onde não existiam pessoas com “*mediunidade*”, implicaram em leituras diversas sobre seus comportamentos e aflições. De forma recorrente, o ‘aliciamento’ dos encantados era visto como doença (no caso de Teresinha que vai ao médico) e má criação (no caso de Luiza que brincava com os encantados, como esbocei no início do capítulo). Nestas trajetórias, o desconhecimento em relação às entidades traz à cena outras pessoas que, tendo visto ou vivido “*problemas com encantados*”, estavam aptas a diagnosticar o que viam e a encaminhar os futuros “*brincantes*” aos cuidados de um mestre, um pai ou mãe de santo.

Dona Maria dos Santos (setenta e dois anos) sentiu a primeira manifestação de seus encantados quando tinha dez anos de idade e trabalhava em uma casa de família no centro de Codó. Era uma noite de aniversário na casa e chovia muito. Ela carregava pratos na varanda quando foi tomada por seu encantado que a jogou na chuva e a fez rolar pelo chão do pátio. Os donos da casa mandaram chamar sua mãe, que não sabia interpretar o que tinha lhe acontecido. Um ano depois, Maria dos Santos desapareceu durante a noite e foi encontrada por seu irmão, dançando em uma tenda.

...meu irmão ficou ali na estação do trem, diz que era mato por ali. Ele escutou, pim, pim, pim, pim, pim (som do tambor), procurou mais pra lá, nunca andou pra aí. Ele ficou com aquilo, chegou em casa, mas diz que sempre escutava aquele tambor assim... Aí ele chegou pra lá e encontrou. Diz que eu era a mais pequena no meio. Dançando, dançando. Aí ele quis assim, um tipo de ignorância, quis me arrancar de dentro de lá, mas o pessoal não deixou. E quem estava comigo (a entidade), disse “eu vou na hora que eu quiser, o senhor não me manda. A menina é minha, quem manda nela sou eu” (Maria dos Santos, 10/08/2011).

Ter sinais de mediunidade em uma família que não possui pessoas que conheçam o terecô sempre guarda a possibilidade de uma má interpretação, como a “*sem vergonhice*”, da qual fala Luiza no início deste capítulo, ou a “*ignorância*”, a que se refere Maria dos Santos em relação ao irmão, no trecho transcrito acima. Estas interpretações são potencializadas em situações nas quais os encantados causam embaraço a seus “*cavalos*”, algo muito constante no início do desenvolvimento da “*mediunidade*”. Neste período, as pessoas podem aparecer em giras sem saber como se deslocaram para o local (como Maria dos Santos), as incorporações se apresentam mais intensas e violentas (porque o [des]controle do corpo se instaura) e as roupas podem ser arrancadas pelos encantados. Nestas situações, as pessoas

ganham toalhas amarradas em suas cinturas ou saias e são colocadas dentro da gira, para “baiar”.

Mesmo nos casos onde a família não conhece a Encantaria, seus membros figuram nas situações de busca de auxílio para alívio de seus problemas. Seu Raimundinho Pombo Roxo conta que sua mãe, mesmo não sabendo interpretar o que lhe acontecia, procurou diferentes alternativas para seu cuidado, foi “*lutar por mim, caçar gente pra toda aquela luta*”. Semelhante ao Raimundinho, outros pais de santo mencionam a companhia de suas mães e seus pais, avós e cônjuges na “*luta*” contra os males ainda não identificados e na procura de suas possíveis soluções.

A participação da família não acontece apenas no momento do diagnóstico da “*mediunidade*”, mas também quando se definem outros passos importantes da “*carreira*” (Goldman, 1984) de pais e mães de canto. A história de Teresinha e também a de Luiza mostram que, além dos contínuos pedidos dos encantados para a construção de suas tendas, os familiares (a mãe, no primeiro caso, e as irmãs no segundo) foram elemento fundamental na decisão do momento em que seus salões deveriam ser edificadas. Não é incomum ainda, que os festejos de cada tenda remetam às promessas e heranças familiares.

Ao que me parece, o processo de diagnóstico é diferente quando alguém apresenta sinais de “*mediunidade*” em casas onde se convive com “*brincantes*”. Também nestes casos, as aflições sobre a saúde física e mental existem. Café, pai de santo da Tenda São Cipriano, se lembra de ter sentido os primeiros sinais de “*mediunidade*” aos sete anos de idade, através de pesadelos. Estas manifestações foram interpretadas por um caboclo recebido por sua mãe como sendo sinal da presença das entidades, que eram de nascença. Sabendo do diagnóstico do caboclo, sua mãe o levou para um “*cientista*” para confirmar o veredito e, aos dez anos de idade, Café já “*brincava*” em uma tenda. Quando completou quatorze anos, começou a trabalhar com os encantados.

Seu João Tavares também tinha experiências com o terecô em sua própria família. Como mencionei no primeiro capítulo, o pai de santo acompanhava a avó em rituais realizados na mata desde criança. A avó (conhecida como Maria Pretinha) era afamada entre os terecozeiros como a “*rainha de Codó*”, devido aos prognósticos certos que realizava. Uma de suas previsões foi a de que Seu João desenvolveria sua “*mediunidade*” e iria “*assumir a responsabilidade*” de tornar-se pai de santo. Ele, por sua vez, reconhece que tentou adiar ao máximo essa decisão, pois sabia que a vida de um pai ou mãe de santo é de extrema dedicação aos encantados.

Seu João buscou adiar sua decisão até os cinquenta anos, quando se sentiu muito doente. Para saber o que acontecia consigo, enviou uma camisa para uma consulta com uma mãe de santo de São Luís, onde morava. Ela respondeu que sua doença era um sinal de que não poderia mais fugir da profecia de sua avó. Neste mesmo período, Maria Pretinha, com cento e seis anos, faleceu. Antes de morrer ainda disse ao neto:

...meus dias estão chegando, não se assusta, não chora, que é normal todo mundo chora, mas está chegando a sua responsabilidade, a partir de agora você vai tomar de conta dessas coisas. Eu não aguento mais, já segurei até agora, daqui em diante é você... Seja honesto. Se você chegar a trabalhar, e vai, porque Jesus vai ajudar, seus encantados sejam honestos, a palavra é sim ou não, 'seu João você pode me fazer isso?' 'Sim'. 'Você pode me fazer isso?' 'Não' (João Tavares, 03/09/2011).

Cuidar “*dessas coisas*”, como farei alusão em outro momento do texto, dá muito trabalho, exige muita dedicação e disciplina. Entretanto, é a resposta possível à escolha e pleito dos encantados, ou seja, às visões (no caso de Luiza), pesadelos e sonhos (Café), incorporações indesejadas, confusão mental e cansaço físico. Estes diferentes sintomas podem ser referidos com o termo genérico ‘doença’, que congrega as interferências das entidades sobre a saúde física e mental.

Os diferentes diagnósticos – que incluem uma multiplicidade de agentes – conduzem ao veredicto: “*problema com encantado*”, situação de nascença, na medida em que é produto da escolha das próprias entidades e de Deus. O encantado que ‘tomou’ Maria dos Santos quando ainda era menina e a levou para outra parte da cidade, para uma tenda em uma gira de tambor, na passagem acima citada, disse ao irmão da mãe de santo que a procurava: “*A menina é minha, quem manda nela sou eu*”. Sua afirmação demonstra a inexistência do domínio e controle pessoal, não apenas sobre o próprio corpo, que dança de forma visceral diante dos rápidos toques do tambor, mas também sobre a própria vida. Ter um encantado é ter a vida transformada e perceber que muitas decisões e escolhas passarão pela negociação com as entidades.

“Preparação” para receber encantado

Depois dos primeiros sinais de “*mediunidade*” (as visões, as aflições), os “*brincantes*” precisam conhecer melhor seus encantados, aprender a controlar seu corpo e as

incorporações. Este desenvolvimento é processual e se desdobra no tempo (Rabelo, 2008a). A relação com os encantados envolve a aproximação com uma tenda de pai de santo, onde acontece a “preparação” e a “confirmação de croa” do filho de santo¹⁰⁴. Como o terecô foi, algumas vezes, comparado ao tambor de Mina de São Luis, especialmente com a Casa das Minas onde a iniciação foi vista como extremamente complexa e de certa forma ‘seletiva’¹⁰⁵ (Costa Eduardo, 1948, revisitado por Bastide, 1971), o ingresso dos “brincantes” nas tendas de Codó foi percebido como pouco sofisticado, simples e mesmo ‘pobre’. Em virtude disso, busco entender como meus interlocutores foram “preparados” e como “preparam” os filhos de santo de suas casas a partir das experiências do campo, das explicações que surgiram em nossas conversas¹⁰⁶.

Os pais e mães de santo com os quais convivi em Codó não passaram por uma forma idêntica de “preparação”, assim como não existe apenas uma maneira de preparar um filho de santo atualmente na cidade. Em primeiro lugar, é preciso notar que eles foram preparados em tendas que se definem de forma diferente - como sendo umbandistas, mineiras, terecozeiras ou candomblecistas – o que, em certa medida pode diferenciar suas experiências. A grande maioria dos pais de santo da cidade é “feita” na Mata, ou seja, tem como primeira experiência o terecô. Algumas vezes utilizam umbanda como um sinônimo e também fazem referências ao tambor de Mina, especialmente quando foram cuidados por pais de santo de São Luís. Outros pais e mães de santo, como seu João Tavares, Beata, Café e Bitá do Barão também fizeram sua feitura no candomblé, porque apresentaram, em determinados momentos de sua vida, necessidade de desenvolver entidades com as quais não trabalhavam anteriormente.

Durante a vida de um pai ou mãe de santo, portanto, é possível que ele tenha sido preparado apenas uma vez ou que tenha passado por diferentes iniciações (fenômeno indicado como “troca de nação” em outros contextos no Brasil, ver, por exemplo, Barbosa Neto [2012]) sem, contudo, precisar abrir mão das entidades ou linhas com as quais já trabalhava.

Na minha casa são três nações mina, mata e candomblé. A última obrigação que eu dei foi no candomblé. Aí eu dei a obrigação primeiro na mina, para Iemanjá, e dentro da obrigação da mata, um caboclo que se chama Touro de Mina. Ele é da praia do Lençol. E a última obrigação que eu dei aqui, foi

¹⁰⁴ A palavra “iniciação”, comum em diversas etnografias sobre religiões afro-brasileiras, é pouco usada na cidade – talvez com exceção de pais de santo que também foram preparados no candomblé.

¹⁰⁵ Segundo Sérgio Ferretti (1996), na Casa das Minas haviam diferentes momentos da iniciação. A sequência de cerimônias culminava no ritual de feitura das “tobóssis” (meninas), quando uma dançante seria uma “mãe completa” (uma “vodúnsi-gonjai”). A iniciação completa foi feita, pela última vez, em 1914.

¹⁰⁶ Pelo menos no que concerne às informações que pessoas não iniciadas como eu podem ter acesso.

pra Xangô e Iansã. Aí a festa é São Pedro, e a de Iemanjá é a Nossa Senhora das Candeias e de Iansã é Santa Bárbara (Beata, 07/09/2011).

Cada “nação” da casa de Beata exigiu que ela passasse por uma “preparação” diferente, composta por uma obrigação. Cada obrigação que cumpriu tem relação com uma entidade, com quem continua em contato, a partir dos festejos anuais em sua casa. Escutando os pais e mães de santo sobre suas memórias, percebi que as variações nas maneiras com que foram preparados tinha um traço em comum: a convivência com um zelador ou com um pai de santo experiente. Este convívio pode acontecer em um salão já conhecido pela pessoa ou por sua família, mas também se pode chegar a um pai de santo a partir de uma indicação ou sugestão - como aconteceu com Teresinha. São Luís, Lima Campos, Caxias e povoados do interior de Codó, além da própria cidade, são mencionados pelos pais de santo como locais para onde foram levados por seus familiares ou por conhecidos, para sua “preparação”.

Os chefes das tendas para onde os “brincantes” são levados quando apresentam os primeiros sinais da “mediunidade,” passam a ser considerados os seus pais de santo (aqueles que os prepararam). Mesmo que os “brincantes” se tornem chefes e tenham as suas próprias tendas, eles continuam mantendo relações com a casa onde foram preparados, visitando giras e festejos. Esse vínculo foi criado quando conviveram nestas tendas, durante o tempo de iniciação. Esse tempo pode ser intenso e curto – quando, por exemplo, se mora na tenda durante semanas ou meses – ou pode ser longo, quando se frequenta uma tenda em visitas semanais. Seu Zé Preto morava em Caxias quando começou a frequentar a tenda do afamado pai de santo José Bruno de Moraes, em uma localidade no interior do município vizinho. Como se recorda, ele nunca chegou a morar no povoado do pai de santo, mas se deslocava, junto com o irmão que também estava “doente”, quinzenalmente, para Nazaré do Bruno, com a intenção de cumprir suas obrigações e dançar tambor.

O período de “preparação” de um “brincante” é determinado a partir dos encantados que ele recebe e dos ditames dados pelas entidades do pai de santo da casa. Café, no primeiro barracão onde foi preparado, passou três anos apenas fazendo obrigações, sem poder participar dos rituais de tambor. Em outros casos, pode-se “brincar” na casa durante o processo de ingresso na religião, de forma que “cada pessoa vai ter um caminho”:

É quando você recebe o santo. Quando você se aproxima de uma casa para se desenvolver, logo você se desenvolve. Porque cada pessoa vai ter um caminho. É como uma escola. Você entra em uma escola e às vezes você tem a tendência de ser rápido em tudo e para outros, às vezes, tem partes mais complicadas (Aluísio, 28/08/2011).

É o pai ou a mãe de santo que analisa e faz consultas para avaliar quais são os encantados recebidos pela pessoa e quais atividades podem ser feitas antes do encantado se apresentar e dançar no salão, no momento da “*confirmação da croa*”. Existem casos, como o de Pedro, em que as pessoas não tiveram pais de santo porque já estavam preparadas (como mencionei, tem “*uma preparação de fundo*”) e por isso são acompanhadas por um zelador espiritual (que também pode ser pai de santo, mas que apenas acompanha o “*médium*”).

Entre a chegada em uma tenda e a confirmação da croa, podendo “brincar” ou não, o futuro filho de santo deve realizar diversas obrigações, manter tabus, passar por banhos de purificação, entre outras atividades e normativas dadas pelos encantados. Esse período de “*preparação*” conta com a participação do pai de santo, mas se entende que o aprendizado vem diretamente dos encantados:

Martina: E Seu Zé Preto, seu pai de santo ensinou muita coisa?

Zé Preto: Não me ensinou nada. Ele só fez assim, preparou nós, quando chegou um dia ele mandou cada um de nós chamar o nosso guia, depois que chegou e baixou ele disse: “Agora, seu Zé, você vai se virar com os seus guias, você vai cuidar dos seus guias... Você vai zelar por ele, nem pra mim, nem pra ninguém”. Então, se nós sabemos um pouquinho, é os nossos guias que dão tudo (Zé Preto, 28/08/2011).

Os encantados – tanto os recebidos pelo pai de santo quanto os novos “*guias*” incorporados pelos filhos de santo – têm participação importante na forma com que a “*preparação*” acontece. Eles são as figuras principais do processo de aprendizado, em detrimento da ação do pai ou mãe de santo. Como os encantados são diversos entre si, a forma com que se dá a iniciação de cada pessoa é diversa, pois, como nos disse Aluísio, “*cada pessoa vai ter seu caminho*” Outra forma de mostrar o particularismo das “*preparações*” nas tendas da cidade é perceber, não apenas como os pais e mães de santo foram iniciados, mas como recebem novos filhos de santo em suas casas. Cito três breves passagens sobre o ingresso de um novo filho de santo em tendas da cidade, buscando mostrar essa diversidade. Em primeiro lugar, trago um trecho de um dos diários que escrevi em campo, quando Iracema me contou algumas características de como fazia a “*preparação*” na sua tenda.

Iracema me diz que faz como ela aprendeu. Que não sabe como é feito em outras tendas da cidade. Ali são nove dias dormindo no chão da tenda, um dia em que ela trabalha, pede para jejuar por três dias. Diz que a pessoa fica sempre acompanhada de alguém, porque pode ficar com medo já que os encantados “querem lhe visitar”. Nesse período a pessoa não pode comer arroz, nem porco, nem gado, só verdura (fala em tomate e em cheiro verde), dendê e farinha branca. Não pode colocar sal em nada. Pode comer peixe,

mas não surubim e corocatá, pode comer frango. A vela fica acesa nove dias, o tempo todo, sempre rezando e pedindo a Deus. Não pode tomar café, só chá (Diário de campo, 03/07/2011).

Também perguntei para Seu Raimundinho Pombo Roxo o que ele fazia quando alguém novo, querendo dançar, procurava sua tenda. Em sua resposta, ele fez uma diferenciação entre pessoas que já eram terecozeiras em algum barracão e pessoas novas na religião. No primeiro caso, o filho de santo precisa participar de três reuniões na casa, podendo dançar em seguida. Durante este período, Seu Raimundinho diz que tenta averiguar porque a pessoa saiu do local onde “*brincava*” e faz menção ao fato de que as pessoas brigam muito, se “*engraçam*” com pessoas de outras tendas e por isso mudam de local. Quando a pessoa ainda não é do terecô, também precisa participar das reuniões e fica, durante seis meses, cumprindo as obrigações dadas pelo pai de santo, que acompanha seu desenvolvimento, por meio de consultas aos encantados e “*experiências*” (escreverei sobre as “*experiências*” no capítulo quatro).

Pai Aluísio Mota me disse que, para a entrada de um novo filho de santo em sua tenda, ele precisa de determinados elementos, que compõe a ‘feitura’, entre eles frango, bebida, pimenta do reino. As comidas preparadas não podem levar sal, dessa forma, “*só coisas doces*” têm espaço no momento ritual. A pessoa passa três dias isolada em um local que o pai de santo chama de “*camareiro*”, onde existe uma esteira e um travesseiro feito de uma sacola de folhas. É nesse momento de confirmação da croa, que alguns dos encantados se apresentam:

Então quando você deita e vai começar a fazer a obrigação, aí vai aparecendo os santos. Esse que você só dançava com ele, ele já fica de guarda, esperando, cuidando você. Aquele orixá fica de guarda esperando um convite dos outros, que vão vir (Aluísio, 26/09/2011).

Nessas três breves passagens, ficam evidentes as diferenças na “*preparação*” dos filhos de santo. Essa diversidade também é encontrada na carreira e trajetória de cada um dos pais de santo. As escolhas são dadas pelos encantados, que definem, por exemplo, a necessidade de ficar na casa do pai de santo, a quantidade de dias que é preciso nela permanecer, a existência de oferendas, a possibilidade de dançar nas giras durante esse período ou só realizar obrigações. Tudo depende de “*cada caso*”, que é acompanhado pelo pai de santo e pelos encantados. A relação entre a própria trajetória e a forma com que cada pai de santo realiza a iniciação na sua casa fica evidente na fala de Iracema, quando afirma que cada pai de santo faz como aprendeu. Diante da diversidade das formas com as quais se foi ‘feito’

(em virtude da quantidade de seres, linhas, nações e correntes), existem formas diferentes de “preparar” alguém para se relacionar com seus encantados.

Também por causa da diversidade de seres que compõe o mundo, pais de santo podem encontrar pessoas que manifestem entidades que eles não conheçam e com as quais não saibam trabalhar – como aparece em momento anterior do texto, quando Teresinha não encontrou ajuda na primeira tenda que frequentou, porque não conheciam sua entidade. Uma fala de Beata nos permite ver os limites, colocados por entidades desconhecidas, ao trabalho de um pai ou mãe de santo:

Eu fui raspada no candomblé. Primeiro fui croada na mina, com uma mãe de santo mineira, que hoje mora em Lima Campos, mas a gente sempre tem contato com ela. Aí ela disse que eu tinha uma obrigação que ela não tinha condições de fazer, que ela não sabia, não entendia. Que se eu nunca encontrasse uma pessoa aqui em Codó, eu tinha que ir à Bahia (Beata, 07/09/2011).

A obrigação que a mãe de santo mineira que acompanhava Beata não soube fazer era para um orixá, entidade com a qual ela não trabalhava. Beata, contudo, não se deslocou à Bahia, porque na época em que precisou fazer a obrigação (ou a iniciação), Eduardo, que era seu tio, retornou para a cidade e abriu a primeira casa de candomblé de Codó. A partir de Beata podemos pensar em outros casos nos quais os pais de santo foram iniciados em diferentes religiões afro-brasileiras pois, semelhante à sua história, também eles justificam a multiplicidade de pertencimentos como resultado da diversidade dos seres que recebem¹⁰⁷.

Todo pai ou mãe de santo está suscetível a encontrar, em um novo filho de santo, alguma entidade que ele não conheça ou não saiba como trabalhar. As pessoas com quem convivi me disseram que, nestas situações, se o pai de santo for responsável – não for vaidoso – ele deve encaminhar o “brincante” para outra tenda da cidade, onde seja possível lidar com o “guia” que se manifesta. Diferente dos outros casos, com estas entidades não me parece ser possível estabelecer uma familiaridade, já que suas características não são possíveis de serem identificadas. É possível que o próprio encantado demonstre que seu lugar não é em determinada casa, dando sinais de que seu “cavalo” deve se movimentar:

¹⁰⁷ A busca de tendas de diferentes religiões afro-brasileiras e mesmo o fato de ter “preparação” em mais de uma religião nunca me foi apontada como resultado de uma hierarquia entre as religiões (como aparece em outros contextos, ver, por exemplo, Goldman, 1984). Em Codó surge como uma necessidade diante do tipo de entidade que se recebe. É ainda nesse sentido que se justificam a possibilidade de diferentes iniciações – já que, por receber diversas entidades e encantados, alguns deles podem precisar de rituais diferentes.

Ele (o pai de santo) prepara o filho de santo, mas, às vezes quando a gente prepara o santo ele não quer ficar naquela casa. A gente faz a obrigação com o santo, aqui e manda o santo deitar. Se o santo deitar com a cabeça para o altar e os pés para a rua, ele não quer ficar na casa. Às vezes, ele fica algum tempo, daí acontece um problema e o filho dele sai. Dá um problema, dá uma discussão (Café, 02/09/2011).

Aceitar um filho de santo em uma tenda é uma grande responsabilidade – e muitos pais de santo são criticados por quererem apenas pessoas para “*aumentar sua corrente num festejo*”, ou seja, para aparecer diante dos outros como uma tenda grande, com muitos filhos de santo. É um elogio dizer a um pai de santo que ele “*cuida*” bem de seus filhos e o cuidado tem a ver com conhecer os encantados e preparar as pessoas para recebê-los. O comportamento dos grupos de pessoas de uma tenda em um festejo fala do “*cuidado*” que existe (ou não) em sua casa. Filhos de santo que não sejam firmes, ou seja, que não controlem bem o corpo quando da chegada dos encantados, por exemplo, não são considerados bem cuidados pelo seu pai de santo.

Segundo Pedro, cuidar também implica em “*organizar as correntes*” de um filho de santo – ou seja, durante a “*preparação*”, saber quais linhas/funções serão recebidas por um filho de santo e quais serão suspensas. É preciso conhecer os encantados que se manifestam em um filho de santo para poder cuidar dele, ou seja, contribuir para que ele construa, por intermédio das “*obrigações*”, sua relação com as entidades.

A obrigação como norteadora da relação entre “*brincantes*” e encantados

Dos encantados se recebe muitas bênçãos e com eles se travam relações de proximidade. A familiaridade, entretanto, não exclui o fato deles não serem necessariamente benevolentes. As ‘boas’ relações com os encantados dependem de um sistema de prestações e contraprestações feito por intermédio das “*obrigações*”. Rezas realizadas em horários marcados, o acendimento de velas durante o dia e a noite, tabus alimentares, restrições sexuais e a manutenção dos festejos são algumas das possibilidades do que se denomina obrigação, uma regra fornecida pelo encantado ao pai de santo. O seu não cumprimento leva a cobranças por parte das entidades e mesmo a punições feitas sobre seus “*cavalos*”. Luiza me explicou a importância das obrigações por intermédio da comparação com meus estudos, demonstrando ser uma etapa necessária para a eficácia dos trabalhos de uma mãe de santo:

Por que, não tem assim, como você, para você estudar, no seu trabalho, você precisa ter a pergunta e as provas, assim, que dizem como aquilo é. Vamos supor, precisa disso para você ter sucesso no seu trabalho. É assim também, vamos supor, com a gente, precisa fazer a obrigação para ter sucesso, pro encantado ajudar, para perguntar as coisas para ele (Luiza, 14/04/2011).

A obrigação é, portanto, uma forma de acesso e compartilhamento do conhecimento e da ‘força’ dos encantados – em um sistema onde criar uma relação, trocar, é compartilhar qualidades e substâncias (tema que retomo no item seguinte do texto). Contudo, a obrigação “não obedece necessariamente a uma equação direta entre custo e benefício envolvidos na relação, mas baseia-se em uma *ética do sacrifício*, que não se sustenta na ideia de recompensa ou castigo diretos” (Baptista, 2007, p.23), mas na importância de reconhecer constantemente a relação com as entidades.

O não cumprimento da etiqueta da relação com as entidades – a não valorização e o não reforço destas relações – leva aos infortúnios e aos castigos (Baptista, 2007) e mostra como alguns encantados são duros, vingativos e bravos – como indiquei brevemente sobre os “*vodunsi antigos*” no capítulo anterior. Circulam algumas histórias ‘clássicas’ sobre castigos de encantados, que teriam provocado a morte dos seus cavalos (o caso limite da punição), a subida em árvores, o sumiço no meio do mato, a ingestão de objetos como velas acesas ou causado embaraço em público.

Durante a pesquisa de campo, além de ouvir as histórias contadas sobre as punições dos encantados, estive presente em algumas situações nas quais elas aconteceram. Em um festejo no povoado de Santo Antônio dos Pretos, na Tenda Santa Barba e São José, do pai de santo Bigobar, vi uma entidade chamada Cabocla Jussara, incorporada numa pessoa visitante, passar um sermão no pai de santo (que, no momento, não estava incorporado). Ela o xingava na frente de outras pessoas, em um bar improvisado ao lado do salão. O pai de santo permanecia calado, a escutando com respeito porque, como me explicaram, ela também é uma das encantadas recebidas por ele. Um dos encantados de Luiza costumava passar sermão nas filhas de santo da Luiza depois das giras realizadas em sua Tenda. Dizia que elas se preocupavam muito pouco com a casa, não sabiam “*nem benzer inocente*” e que não saberiam como cuidar da tenda quando a mãe de santo morresse.

Outra atitude comum dos encantados é causar embaraço em pessoas que têm “*mediunidade*”, mas não desejam incorporar, as colocando no meio das giras, tirando suas roupas. Estas manifestações dos encantados não são vistas necessariamente como uma maldade, mas como um pedido de engajamento. Outras situações, contudo, ainda que

entendidas como uma cobrança diante da quebra de reciprocidade de algum “*brincante*”, não deixam de ser consideradas cruéis. Retomo o festejo de Seu Bigobar para falar de uma cobrança dos encantados que foi muito comentada naqueles dias, no povoado. Às cinco horas da manhã do dia de início da festa (que durou três noites), de forma inesperada e imprevista, Seu Bigobar foi “*pego*” por um dos seus encantados, que o levou até a frente de sua tenda e o fez rolar pelo chão de terra. Essa manifestação do encantado era uma cobrança, pois naquele ano o pai de santo não soltou foguetes na abertura do seu festejo. Nos comentários, as pessoas entendiam o que tinha acontecido – o pai de santo foi punido porque não cumpriu uma obrigação –, mas também consideraram uma crueldade realizada pelas entidades.

Não é raro que um pai de santo ou mesmo outros “*brincantes*”, quando veem que um encantado está castigando um “*médium*”, se aproximem e procurem cuidar da pessoa, para que não se machuque. Alguém pode tentar mandar a entidade “*subir*”, dirigindo o pedido diretamente a ela. Luiza com frequência discordava do comportamento de alguns encantados que vinham “*atravessados*” em outras pessoas e, nestas situações, lhes dizia para “*firmarem seu ponto e irem embora*”, pois tinham vindo para punir e não para dançar.

A relação com os encantados não é concebida sem o cumprimento das obrigações e trocas e, desta forma, sem ter um aspecto (pelo menos potencial) de castigo e punição. Encantaria “*tem penitência e tem castigo*”, diziam, comparando a ‘sina’ dos “*médiuns*” àquela de Jesus Cristo, que também teria passado por provações nas suas experiências de fé. Contudo, engajar-se em uma relação com as entidades é também acessar muitas bênçãos, cujo melhor exemplo é a própria vida dos pais e mães de santo – pois com o passar do tempo conseguem fama e o aumento de suas tendas a partir da “*força*” que aprenderam a compartilhar com as entidades.

Como comentei anteriormente, as referências ao aprendizado¹⁰⁸ da função de pais e mães de santo incluem diferentes agentes: rezadores tradicionais, benzedeiras, outros pais de santo, manifestações da natureza (como as árvores, no caso de Luizinha) e encantados. Existe uma desigualdade na contribuição desses diferentes agentes e os mais comumente mencionados são os pais e mães de santo e as entidades. Com os primeiros, as pessoas se

¹⁰⁸ Na leitura de algumas obras da bibliografia sobre religiões afro-brasileiras, o processo de aprendizado que marca a vida de pais e filhos de santo aparece como sendo um processo lento, progressivo – como um ato de catar folhas, como afirma Goldman sobre o candomblé em Ilhéus (1984). Para o caso do candomblé nagô em Salvador, afirma Elbein dos Santos (1977): “Já dissemos que a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes” (Elbein dos Santos, 1977, p.21). Maria Amália Barretto (1977) mostra que na Casa das Minas, em São Luís, mesmo as dançantes iniciadas não conheciam todos os ‘segredos do culto’, “há graus de conhecimento, gradativos e lentos, que implicam em uma demorada escalada para se apoderar de todos eles” (Barretto, 1977, p. 95).

lembram de aprender os aspectos formais dos rituais – como, por exemplo, a doutrina com a qual se inicia à noite, os locais para acender as velas – entretanto, não foram ensinados no sentido ‘escolar’, mas “*vendo como se fazia*”. Aprenderam fazendo e hoje fazem como aprenderam. Com os encantados, por sua vez, pais e mães de santo aprenderam (seguem aprendendo) quase tudo que sabem – desde como fazer determinada cura, até desfazer algum trabalho de feitiço (qual material usar, quantas velas acender, a quem se deve rezar, por exemplo). São consultas aos encantados que fornecem diagnóstico para os problemas variados que podem afligir um “*cliente*”, assim como eles são a fonte de “*força*” de onde provém a capacidade do pai de santo de efetivar os trabalhos e resolver estes problemas. Como buscarei apontar na sequência do texto, a “*força*” que os pais de santo recebem é proporcional à dedicação à religião, às promessas e tabus que cumprem, às oferendas que destinam aos seus encantados. Ou seja, à sua dedicação nesse sistema de prestações e contraprestações, e sua referência constante à importância das entidades.

Pais de santo fortes na relação com seus encantados

Uma das principais funções de um pai de santo, na “*preparação*” de um filho, é “*organizar suas correntes*”. Antes disso, uma pessoa que apresenta “*mediunidade*” recebe diversas entidades, que se comportam de formas muito diferentes e são de uma variedade de linhas ou famílias. Quando um pai ou mãe de santo aceita um novo filho, por intermédio de consultas, “*obrigações*” e “*experiências*”, ele questiona os encantados, para saber quais são as correntes com as quais o filho de santo vai trabalhar, podendo assim suspender aquelas que, porventura, não forem utilizadas.

As responsabilidades de um chefe de tenda continuam enquanto o filho de santo estiver em sua casa. “*Cuidar*” é o verbo utilizado para falar dessas responsabilidades e é uma atividade considerada “*pesada*” e sofrida. O “*peso*” é resultado do fato de que pais de santo compartilham ‘algo’ com os filhos de santo a partir de sua “*preparação*”, quando passa a “*segurar*” as correntes dos integrantes de sua casa. Esse peso não é visível e não pode ser sentido por qualquer pessoa, como eu, por exemplo. Mas ele não é somente metafísico, porque incide sobre o corpo, podendo trazer doenças e envelhecimento ao pai ou mãe de santo (como indicarei nos capítulos quatro e cinco).

Desta forma, a saúde e a “força” de um pai de santo também têm a ver com a responsabilidade que os seus filhos de santo têm no cumprimento das obrigações, pois eles compartilham energias que “*pesam*” sobre os pais de santo. Luiza disse que esse compartilhar trazia muito sofrimento e fazia com que ela sentisse que carregava cem quilos de cada filha de santo em suas costas. A iniciação cria um eixo de compartilhamento de energias entre pai e filho de santo.

A “força” dos pais de santo, em grande parte, provém dos seus encantados, como resultante do compromisso com as suas obrigações, ou seja, com o seu engajamento no sistema de prestações e contraprestações ao qual me referi anteriormente. Luiza criticava pais de santo que buscam a fama através dos seus trabalhos, dizendo que todos os chefes de tenda são iguais. Essa igualdade de base é suplantada a partir do rigor no cumprimento das obrigações, que ‘alimentam’ os encantados que, por sua vez, dão “força” aos pais de santo.

Neste sentido, não apenas existe um compartilhar de substâncias (energia, “força”) entre filhos e pais de santo (que pesa aos pais), mas, também, entre pessoas e os encantados, pois, dos mesmos procede a “força” para os trabalhos dos “brincantes”¹⁰⁹. É a intensidade das relações travadas pelos pais de santo com os encantados que os tornam mais ou menos expeditos. Quanto mais pais e filhos de santo se engajam no sistema de trocas com os encantados, mais recebem suas bênçãos. Quando quebram a reciprocidade e a etiqueta, recebem punições e castigos, tornam-se mais fracos e mesmo inaptos a aceitar alguns trabalhos para os quais é preciso muita “força” (tema que retomo no capítulo cinco).

2.3 - FORMANDO FAMÍLIA

A trajetória de pais e mães de santo coloca em primeiro plano o desenvolvimento de uma relação com as entidades, mas também alude à participação constante dos familiares e parentes nas decisões relativas à religião. Esta participação acontece tanto onde os encantados são herança e havia pessoas da família com “*mediunidade*” – como Pedro –, quanto nas trajetórias onde ainda não se conheciam “*coisas de tambor*” – como Luiza. Em Codó sempre tive a impressão de uma noção de família não substantiva, aberta e possível de ser

¹⁰⁹ A ‘iniciação’, como mencionada nas memórias e explicitada na forma com que pais e mães de santo recebem filhos em suas tendas, possui elementos de dom (dado – de nascença) e de feitura, mas especialmente destacam a importância convivência com os encantados. Goldman (2012) sugere que esses elementos, antes de tecer uma relação triádica nas possibilidades de iniciação, apresentam um “monismo de base” dado pelo compartilhar de um princípio único: a força/ ou o axé.

continuamente modificada – ou seja, podendo ser ‘aumentada’ e ‘diminuída’ dependendo do momento e do comportamento dos familiares. Essa pretensa maleabilidade (Da Matta, Prado e Mourão Sá, 1975) nada subtrai a importância dada à família e aos parentes, aspecto fundamental nas relações cotidianas e também na atribuição de sentido às experiências da vida.

A possibilidade de fazer parentes – de incluir pessoas na família – torna-se evidente nos filhos de criação, bastante comum nas casas da cidade. A criação de filhos¹¹⁰ não biológicos e a circulação de crianças (Fonseca, 1995) é recorrente em Codó, e pode se dar entre membros da família (consanguínea ou afim) ou ainda entre pessoas conhecidas mas sem laços de parentesco. A prática é tradicional e perpassa diferentes gerações, ganhando importância em virtude dos casos de migração para outros estados do Brasil. Nestes casos, normalmente o adulto que migra não leva seus filhos, os deixando em Codó, para serem criados por familiares ou por conhecidos (Godoi, 1999; Fonseca, 1995)¹¹¹.

Se existe agência dos sujeitos no aumento da família, também os encantados são vistos como propulsores da inclusão de novas pessoas entre os parentes¹¹². Pedro, em uma conversa que tivemos, proferiu um agradecimento aos encantados que recebia, não apenas por cuidarem dele, mas de todos “*aqueles que fazem parte da casa, que chega como cliente, mas termina fazendo parte da família*”. Sua irmã tinha me dito algo semelhante havia pouco tempo, ao me contar que Dona Chica Baiana, através dos atendimentos, possibilitava a convivência intensa de alguns “*clientes*” com a família do pai de santo – convivência que os fazia continuar frequentando a casa depois de encerrarem seus tratamentos. Sua presença, companhia e o auxílio que prestavam às tendas os tornava parte da família.

¹¹⁰ Nas procissões e romarias sempre existe um número muito grande de crianças. Normalmente elas são o ‘tema’ das promessas a serem pagas – ou elas mesmas podem ter feito promessas, como aconteceu com Luiza. De maneira geral, a convivência intergeracional é intensa nas atividades ligadas à religião, como nas rezas e festejos religiosos. Além do caráter de festa e do prazer de participar destas atividades, muitas vezes as crianças e adolescentes acompanham avós e mães nas rezas como uma forma de proteção no retorno noturno para as casas, já que andar sozinho é considerado arriscado. Embora assistam a muitos rituais e participem das rezas, é incomum ver crianças dançando em giras de tambor ou recebendo encantados. Apesar das primeiras manifestações das entidades acontecerem na infância, pais e mães de santo negociam com os encantados para que as crianças tenham suas correntes suspensas até que atinjam a maioridade.

¹¹¹ Filhos de criação aparecem tanto na literatura sobre famílias de trabalhadores rurais no nordeste (Durham, 1984; Godoi, 1999, por exemplo), quanto na bibliografia sobre grupos populares urbanos em outras regiões do Brasil (Fonseca, 1995).

¹¹² Miriam Rabelo chama atenção para o papel das entidades nas relações de parentesco. Para a autora, “as entidades não apenas adensam relações que já são fortes, como marcam positivamente vínculos cuja importância cambia ao longo da história de vida ou que estão em tensão com outros laços igualmente significativos para os sujeitos”. Elas também consolidam preferências nas redes de aliança. (Rabelo, 2008, p. 193).

Laços de parentesco (ou “*ser da família*”) podem incluir consanguíneos, afins e também parentes “*de consideração*” – termo utilizado por um encantado para se referir a pessoas que se tornaram parentes a partir da convivência. Ser parente, contudo, implica em compartilhar determinados comportamentos, como fazer companhia, cuidar e lembrar-se das pessoas (sobre os quais me deterei, mais longamente, no quinto capítulo). Deixar de realizar essas prerrogativas pode desfazer parentes, distanciando as pessoas umas das outras.

Os encantados também têm família e costumam fazer referência a ela para se apresentarem¹¹³. Venho dizendo que a família mais conhecida em Codó é de Légua Boji Buá da Trindade, encantado que tem pai, esposa e grande número de filhos e netos. Seu Zé Preto me disse que Légua é filho de Pedro Angaço e casado com Rosa Rainha¹¹⁴, hoje não “*carregada*” por ninguém em Codó. Marcelo, da Associação de Candomblé e Umbanda, tem reunido informações sobre a família e acredita que Légua tem mais de quinhentos filhos¹¹⁵. A grande família de Légua compartilha a relação com a mata, o gosto pela bebida alcoólica (poucas vezes vi algum encantado da família de Légua não beber), mas também apresenta diferenças entre si, como por exemplo, o fato de alguns dos seus encantados saberem ler e escrever, enquanto outros não dominam estes conhecimentos. Alguns pontos cantados nas tendas da cidade permitem ver a referência à família do “*velho Légua*”:

*A família de Légua tá toda na eira
A família de Légua tá toda na eira
Bebendo cachaça e quebrando barreira
Bebendo cachaça e fazendo poeira.*

*Na carreira, na carreira, na carreira
Família de Légua só anda na carreira.*

¹¹³ No tambor de Mina, também em outros contextos, aparece menção aos encantados como organizados em famílias. Segundo Prandi e Souza (2004), “No tambor-de-mina, assim como os voduns da Casa das Minas, os encantados estão reunidos em famílias, cada uma com características próprias, cores, festas, etc. De modo geral as famílias mantêm suas características de terreiro para terreiro, reunindo os mesmos encantados, mas não raro variantes podem ser observadas, tanto no Maranhão como no Pará. Em São Paulo, as famílias dos encantados têm também absorvido caboclos da umbanda e do candomblé, justificando-se tal agregação por meio de parentescos míticos que são reelaborados a partir de lendas que fazem parte das tradições da encantaria de mina e da umbanda” (*idem*, p. 220).

¹¹⁴ Mundicarmo Ferretti (2000) mostra que “Os caboclos da Mina têm, geralmente, um ancestral não caboclo, que os aproxima dos gentis, ou foi adotado, como filho, por algum vodum. Assim, Corre-Beirada é o filho do rei francês (D. Luís), Légua Boji, chefe de uma grande família de caboclos, é 'filho' de D. Pedro Angassu (ou Angaço) e, como este é conhecido em alguns terreiros, como Aganju, entre os cambindas aquele (Légua-Boji) é considerado príncipe ou vodum entre os “mineiros”” (*ibid.*, p. 87).

¹¹⁵ Marcelo compartilhou comigo um levantamento pelo qual chegou aos números de 336 filhos homens e 214 filhas mulheres, totalizando 550 filhos de Légua Boji Buá da Trindade.

Entre os encantados que Luizinha recebe atualmente, três são os que mais aparecem em sua casa ou são mais frequentemente mencionados entre as pessoas próximas: seu Bambu Verde (que é a entidade da sua croa e me disseram que “*corresponde*” a José de Ribamar), seu Duardo Légua (que é seu segundo em importância) e o cativante Sebastiãozinho, uma criança. No final das giras de tambor na tenda, Sebastiãozinho costumava ficar conversando conosco, enquanto era servido refrigerante e bolo, contando as traquinagens que fazia com Bambu Verde, relatando os conselhos que ele lhe fornecia e descrevendo sua relação com outras entidades. Sebastiãozinho ainda cantava seu ponto e, algumas vezes, passava um tempo cantando as doutrinas de outros encantados por ele conhecidos¹¹⁶.

No final do meu período de campo, na última gira que assisti na casa de Luizinha antes de irmos para Canindé (CE), para a Romaria de São Francisco de Assis, Sebastiãozinho me perguntou se eu conhecia “*tio Duardo*”.

Eu vou cantar a música do Seu Duardo, tu sabe a cantiga do Seu Duardo? Tu sabe o Duardo, o tio Duardo? É bicho besta (como se referia a mim quando eu não entendia o que ele me dizia), pois ele desce na Luizinha também. Ele fala é muito mais feio que eu. Aí ele canta assim “Por cima do morro eu vim, por cima do morro eu vou, por cima do morro eu sou Boji, por cima do morro eu sou Buá”.

Perguntei se Duardo era da família de Légua e Sebastiãozinho me respondeu: “*Ele disse que ele é filho do Légua. Agora eu é que não tenho nada de Légua, só sou é neto dele*”. Comentou a relação de parentesco em forma de brincadeira, fazendo com que todos dessem risada. É difícil dizer se estava apenas brincando comigo – o que sempre fazia – ou estivesse falando sério, porque em seguida começou a se despedir, dizendo que precisava ir embora, do contrário “*contaria coisas que não podia contar*” e sofreria represálias de Bambu Verde. Imediatamente começamos a nos despedir de Sebastiãozinho, da forma que me parece ser a etiqueta da despedida com os encantados e também com as pessoas, repetindo que “*ainda é cedo*” e pedindo que ficasse mais tempo.

Pensando ainda nas relações de parentesco entre as entidades, relato um encontro entre encantados em um tambor realizado no interior, próximo ao povoado de Morada Nova. O encontro foi entre Coli Maneiro (um dos encantados mais conhecidos da família de Légua), Ricardo Légua, Rei de Mina e Caboclo Cearense. Seus cavalos eram, respectivamente, Zé

¹¹⁶ A doutrina (ou cantiga) de Sebastiãozinho é “*Ó peila o anzol no galho, ó peila o anzol no galho. Tu me (as)segura se não eu caio, tu me assegura se não eu caio*”. Outro ponto que costumava cantar (e sempre era tocado nas giras na casa de Luiza) era: “*Eu caço, mas não acho, um cabra bom que nem eu. Eu caço, mas não acho, um cabra bom que nem eu. Eu digo adeus terreiro, eu digo adeus povo meu*”.

Willan (pai de santo de Morada Nova), Regina (sua esposa) Alzira (tia de sangue de Regina) e a filha mais velha do casal. Naquele dia, Ricardo Légua contava sobre os laços de parentesco entre eles:

Eu, Ricardo Légua Ferreira da Trindade Boji Buá, sou sobrinho de Coli Maneiro Ferreira da Trindade. Coli Maneiro é irmão de meu pai. Então é assim, nós é parente como vocês aqui na terra do pecado, não tem parente de sangue? Pois eu mais Coli Maneiro é parente de sangue. É assim, não é que eu respeito menos ele ou que ele me respeita menos, é assim, ele é meu tio (Ricardo Légua, 08/2011) ¹¹⁷.

Ricardo Légua contou que Rei de Mina, além de guia do salão localizado na Morada Nova era filho de Coli Maneiro e com ele aprendeu a consumir bebida alcoólica. Caboclo Cearense, que também estava presente, segundo Ricardo, “é meu tio, é primo de Coli Maneiro e de meu pai Légua Boji Buá. Nós somos de uma descendência só, de uma família”. Segundo Ricardo Légua, há similaridades entre a forma com que se organiza o parentesco no mundo do pecado e na Encantaria, onde existem tanto os laços de sangue (quando as pessoas são todas da mesma descendência) como laços de consideração, quando não há consanguinidade, mas existe convivência e respeito.



Foto 08: Tenda Santa Bárbara no povoado de Morada Nova, em Lima Campos. Pai de santo Zé Willan e sua família (de sangue e de consideração) (setembro/2011).

¹¹⁷ Posso transcrever literalmente a fala de Ricardo Légua porque tive acesso às imagens registradas em vídeo, por Ananias Caldas, André Sampaio, Taís Nardi e Tiago Mello, em 2011.

Famílias de encantados e famílias de pais de santo

Além da importância da família para os pais de santo e também para os encantados, intento mostrar, na sequência do texto, que o entendimento de que é possível fazer novos parentes e incluir novos membros na família, permite o entrelaçamento dos encantados e das pessoas, a partir de sua participação na mesma família. É quase uma contrapartida de pais de santo: se eles têm sua vida ‘tomada’ pelos encantados (e se tornam seus – recuperando o encantado de Maria dos Santos no início deste capítulo), me parece que também tomam os encantados para si, os incluindo nas suas redes de parentesco – não a partir de um termo que os designa, relacionado a uma posição em uma genealogia, mas os abarcando nas narrativas sobre momentos importantes de suas trajetórias, como os partos, os casamentos e situações de morte.

Para falar sobre isso, contarei a história de Dona Regina e do pai de santo Zé Willan, casal ao qual me referi na passagem anterior do texto, que reside no povoado de Morada Nova. A história do casal tem os encantados e os festejos de santo como elementos centrais. Ambos possuem, em suas famílias de origem, pessoas com “*mediunidade*”, que dançavam terecô em Codó, município onde viviam anteriormente. Na gravidez de Regina sua mãe teve problemas com a gestação e o médico antecipou os riscos de morte da mãe e da criança. A avó materna, chorando por causa do prognóstico, encontrou o encantado Coli Maneiro, irmão de Légua Boji (em cima de um cavalo antigo e muito conhecido, hoje falecido), em uma festa de tambor na casa de Antoninha. Segundo conta Regina, Coli conversou com sua avó:

Aí Seu Coli disse pra ela (a avó), que ela (a mãe) não ia morrer, que eu ia nascer e que eu ia ser dele. Assim a mamãe conta que eu ia ser dele. Aí eu acredito que eu ia ser mesmo, porque o mundo dá muitas voltas, que hoje eu estou aqui, cuidando dele (...)Mas quem ajeitou tudo, quem fez todo o processo para que eu nascesse foi ele (Regina, 25/09/2011).

Correu tudo bem no parto da mãe de Regina e ela cresceu sem apresentar sinais de “*mediunidade*”, participando dos festejos de tambor apenas nos dias em que havia ‘baile dançante’. Seu pai e sua mãe, contudo, dançavam e cozinhavam em uma tenda que tinha um tamborzeiro muito afamado, conhecido como Zé Willan. Em 1992, impressionada com as falas sobre a notoriedade do tamborzeiro, Regina acompanhou os pais no festejo, para ver de quem se tratava. Quatro anos depois os dois estavam casados.

Seu Zé Willan recebeu um encantado de herança do seu pai, Coli Maneiro – o mesmo encantado que cuidara do nascimento de Regina e que havia dito para sua avó que a criança da gestação de sua filha viveria e “*seria dele*”, pois estava destinada a lhe cuidar no futuro. Como se casou com um pai de santo que recebe o encantado, Regina acredita que seu casamento é resultado desta trama entre pessoas e encantados. Anos depois, Regina também manifestou “*mediunidade*” e passou a receber o encantado de sua mãe, Ricardo Légua. Ricardo é filho de Légua Boji e, portanto, sobrinho de Coli Maneiro.

A história de Zé Willan e de Regina é impossível de ser contada sem mencionar os encantados e os familiares que em muitos momentos importantes de suas vidas, estão presentes e relacionados. Essa não é uma condição exclusiva de sua história, mas um elemento compartilhado com outros “*brincantes*”, que também constituem o mundo e são constituídos das relações com pessoas e encantados.

Se a família é um grupo aberto e maleável, que pode receber novos membros e assim ser formada por parentes de sangue e de “*consideração*”, é preciso assumir algumas responsabilidades e comportamentos para ser considerado familiar. Em campo percebi que existiam três expectativas de comportamento em relação aos familiares: fazer companhia (mesmo na distância), lembrar-se dos familiares (inclusive dos mortos) e cuidar das pessoas. Estes também são comportamentos esperados na relação entre filhos e pais de santo, e na convivência com os encantados. Nas relações, sempre se espera e se reforça a importância de fazer companhia, lembrar e cuidar dos outros (retomarei esse tema no quinto capítulo).

Dos perigos do desconhecido, dos perigos da proximidade

Agregar a alteridade guarda alguns perigos e por isso os chefes de tenda devem ter cuidado ao lidar com as entidades que não conhecem. O início da “*mediunidade*” guarda receio semelhante, porque receber um encantado no próprio corpo é considerado algo digno do sentimento de medo. Com a passagem do tempo e com a dedicação às entidades, o temor vai se transformando em companheirismo e familiaridade. No investimento nas relações com os encantados, não é mais possível imaginar a vida sem sua participação.

Evidentemente, existem encantados que são temidos e afamados por sua crueldade ou por provocarem confusões, como busquei indicar anteriormente. Não é toda relação entre encantado e “*médium*” que é vista como positiva ou desejada. Em um festejo que acompanhei

ouvi duas mulheres conversando sobre Coli Maneiro (encantado que citei anteriormente, recebido por seu Zé Willan) e sua aparição “*em cima*” de outro senhor, “*cavalo*” conhecido porque frequenta muitos festejos. As duas estavam surpresas que o encantado continuava “*descendo*” naquele homem, já que Coli Maneiro não costuma ter “*nenhum cavalo velho, só vem em moço novo*” (Diário de campo, 30/08/2011). Uma delas ainda fez referência a um rapaz em que Coli tinha começado a incorporar há pouco tempo. A mãe do rapaz não estava nada feliz com a chegada do encantado, porque ele costuma beber muito quando incorporado. A senhora que contava a história lembrou, contudo, que a opinião da mãe do rapaz não importava, porque Coli “*passou o dedo em todos os filhos dela*”, ou seja, já tinha “*tomado*” os jovens para si.

Atender pessoas e receber novos filhos de santo também apresenta perigos. O perigo, ao pai de santo, reside no fato de que todo trabalho por ele realizado também o afeta, ou seja, as energias ruins sempre permanecem, mesmo com o fim do trabalho, um pouco consigo. Ser pai de santo é algo “*pesado*” e, por isso, é importante trabalhar com o que se conhece. Um filho de santo que não desenvolve bem sua mediunidade faz mal à casa que o recebeu e ao pai de santo (que, como apontei, ao organizar os encantados recebidos pelo filho de santo, passa a compartilhar com ele sua “*força*”).

Contudo, não me parece ser com os ‘desconhecidos’ que se encontra o grande problema no estabelecimento das relações, mas naqueles (encantados e pessoas) que se tornam próximos e até parentes. Como escrevi em momento anterior do texto, existe uma expectativa em relação às pessoas próximas, de quem se espera compartilhar de determinadas formas de conduta e comportamento. Elas colocam em primeiro plano a importância da tríade acompanhar, lembrar e cuidar.

Estas regras de comportamento não são necessariamente esperadas por parte das pessoas desconhecidas, mas é muito ruim quando não são respeitadas pelas pessoas próximas. Acontece quando, por exemplo, uma pessoa que criou uma relação com um pai de santo e seus encantados e que foi curada ou livrada de seus problemas deixa de cumprimentar o pai de santo e de frequentar a sua casa. Nestes casos, se coloca em primeiro plano algo muito temido na cidade: a solidão, a quebra a rede de relações entre pessoas e entre elas e seus encantados.

Em diversos momentos ouvi referências de que a pior coisa que pode acontecer a alguém é a solidão e retomarei estas considerações no capítulo cinco. Evitar a solidão me parece uma das razões básicas para aumentar a família. Em falas dirigidas a mim e a outras

moças solteiras que também não eram mães, o conselho era sempre o mesmo: era preciso ter filhos antes de envelhecer, para não terminarmos ‘a vida’ sozinhas. Luizinha, quando conversava sobre mim ou sobre suas netas sempre dizia que era preciso estudar, viajar (coisas que ela queria ter feito, mas não pôde). Seu lado progressista ficava de lado quando se tornava mais emotiva: “*Agora é como eu digo, é besteira não casar¹¹⁸, porque sozinho é ruim demais*” como me disse em uma conversa que tivemos em Canindé, um ano depois de nos conhecermos. A frase, contudo, não foi dita em uma conversa sobre casamento, mas sobre os netos de Luiza. Da mesma forma, os encantados aconselham as mulheres a terem filhos. Nas consultas com o Caboclo Ararum – encantado especialista em cura, recebido por Mestre Bitá do Barão – ele costumava dizer que não era preciso casar, mas não era bom envelhecer sem ter filhos porque a solidão é muito triste. Estar sozinho e não ter pessoas ao redor é algo muito temido pelas pessoas, provavelmente em função de aspectos diversos como as dificuldades financeiras e a necessidade de redes de apoio. Entre essas razões, sugiro que a solidão é temida porque as pessoas são formadas das relações que elas mantêm com outras pessoas e com os seus encantados.

Apontamentos finais

A partir da descrição de elementos da trajetória de pais e mães de santo – do seu sofrimento, das suas aflições, dos sinais da presença das entidades – procurei chamar atenção para um mundo que se constitui tal como uma ladainha, de versos e comportamentos repetidos e compartilhados. As memórias de pais e mães de santo destacam a companhia dos familiares e o desenvolvimento processual de uma relação com as entidades, que se desenha durante toda a vida, a partir das primeiras manifestações de sua “*mediunidade*”.

Os encantados tomam as pessoas para si, ao ocupar e controlar seus corpos, limitando sua agência sobre eles. Tomam também suas casas e trazem para dentro delas pessoas desconhecidas, que podem se transformar em familiares, contribuindo para o aumento das relações. Da mesma forma, me parece que pais e mães de santo tomam também os encantados

¹¹⁸ Durante o campo percebi que poucos casamentos são feitos “*no papel*”, ou seja, oficialmente registrados. Junto às quebradeiras de coco (em virtude do Projeto MDS/CNPq/MCT 036/2010, que citei na introdução) percebemos que elas consideram melhor estar solteiras diante do Estado, como uma estratégia de acesso a benefícios governamentais e aos processos de aposentadoria (Albuquerque, Ahlert, Duarte, 2011).

para si, os inserindo nas suas redes de parentesco e nas suas histórias de família, destacando sua participação nos partos, nos casamentos, nas relações geracionais entre os parentes.

No início do desenvolvimento da “*mediunidade*” tem lugar a relação com os encantados, com quem se compartilha um corpo, mas também energias e conhecimento. A “*força*” dos pais de santo não depende deles mesmos, mas provêm dos seus encantados. Evidentemente, eles podem contribuir para o aumento desta “*força*”, na medida em que cumprem as obrigações. Além de compartilhar substâncias com os encantados, os pais de santo ainda passam a ter uma ligação muito intensa com seus filhos de santo, porque organizam suas entidades e “*seguram*” suas correntes – ou seja, cuidam deles. O comportamento dos filhos de santo incide sobre o corpo dos pais de santo, assim como as ações dos encantados.

Além desse compartilhar que se dá entre pais de santo, filhos e encantados, que passa pelas energias e substâncias e incide sobre os corpos, existem comportamentos compartilhados com os encantados e com as pessoas que são fundamentais para fazer familiares. Encantados e desconhecidos, como procurei mostrar, podem ser transformados em familiares, na medida em que compartilham do fazer companhia, do cultivo da lembrança e do ato de cuidar¹¹⁹.

Estes diferentes compartilhamentos chamam atenção para uma noção de pessoa constituída de suas relações – seja com outras pessoas, seja com os encantados. Sugiro pensar na ideia da pessoa como socialmente construída na medida em que é constituída por uma rede de relações¹²⁰ (Pina Cabral, 2007), que questionam e não corroboram com o preceito do indivíduo moderno. A convivência e o compartilhar de comportamentos e substâncias, que acontece por meio da experiência do terecozeiros, indicam para uma forma de ver o mundo que só faz sentido no reconhecimento da multiplicidade de seres que o compõem. Esses seres estão presentes no âmbito ritual ou sagrado, mas também no cotidiano, nas conversas e nas famílias.

¹¹⁹ Evidentemente, este código de ajuda que implica a solidariedade e reciprocidade, não exclui situações de dominação e nem a possibilidade de que familiares deixem de ser considerados da família

¹²⁰ João de Pina Cabral critica a distinção entre tradicional e moderno que caracteriza o “dilema brasileiro” (a interpretação do Brasil como uma sociedade dual - individualista e tradicional/relacional). Romper com essa dicotomia significa, para o autor, estranhar a própria tradição antropológica que preconiza os seres humanos como “essencialmente “indivíduos”, cuja verdadeira essência estaria escondida por “máscaras” impostas com a finalidade de criar uma categoria cuja existência seria essencialmente metafísica: a “sociedade” ou o “grupo”” (Pina Cabral, 2007, p. 111).

3.

NO PÉ DO MEU TAMBOR: o movimento da mata para a tenda

O “*pé do meu tambor*” é uma expressão utilizada por Luiza, dotada de uma referencialidade múltipla que remete aos seus instrumentos de percussão, sua tenda, sua casa e sua festa. Este capítulo é uma escrita sobre o “*pé do tambor*” dos pais e mães de santo com os quais convivi, na medida em que versa sobre a casa/tenda, pensando nas relações sociais estabelecidas na construção e no uso desses espaços (Marcelin, 1999). O subtítulo do capítulo, “o movimento da mata para a tenda” tem dois sentidos, o primeiro trata do deslocamento ‘literal’ do local das “*brincadeiras*”, de dentro da mata para os barracões; o segundo recupera a compreensão de que a mata não é um lugar em si mesmo, mas uma ideia, uma categoria que remete a um espaço de resistência, liberdade e memória – e, nesse sentido, a mata também segue *para* a tenda e vai morar dentro dela.

Quando retomo a experiência de viver em Codó, chama minha atenção a importância da casa nas conversas sobre minha presença na cidade – nas perguntas sobre onde eu morava, quem era o dono da minha casa, qual era a rua onde ela estava localizada. Paralelamente, entre as minhas andanças, eu conheci muitas casas de pais e mães de santo. Elas são lócus das atividades ligadas às religiões afro-brasileiras – como espaço de culto, hospedagem de pessoas em deslocamento, preocupação financeira, cuidado e proteção.

Existe uma arquitetura compartilhada pela maioria das moradias da cidade. Sua fachada possui uma porta e uma ou mais janelas. É raro encontrar recuo entre as casas e as calçadas, o que faz com que muitas delas sejam ‘coladas’ à rua. Existem aberturas apenas na frente e nos fundos das construções. O terreno, de praxe, é menor em largura e maior em comprimento, ou seja, estreito e comprido. Algumas vezes, os moradores têm um corredor lateral à casa, que permite o acesso ao quintal dos fundos sem precisar passar por dentro da residência.

Para quem chega de fora, o primeiro cômodo da casa é a sala – que nos fins de tarde espraia-se para a rua em frente à residência, onde são colocadas cadeiras para a reunião de familiares e vizinhos. Depois da sala, o corredor costuma dar acesso a diferentes cômodos, quartos por onde se distribuem os moradores, em camas e em redes presas às paredes. Por fim, chega-se à cozinha, que por sua vez, se abre ao pátio dos fundos, espaço de lavar roupas

dentro de tonéis feitos de pneus e cozinhar no fogão de barro com carvão de coco babaçu, uma opção mais barata do que os fogões a gás que ficam dentro das casas. Os argumentos sobre a escolha de cozinhar com carvão não se restringem à razão econômica, mas compreendem o apreço pelo gosto do alimento e o elogio à habilidade da cozinheira. O carvão de coco babaçu provém da quebra do coco, atividade realizada por muitas mulheres na área rural do município, como apontei no primeiro capítulo.

No pátio se encontra a “criação” de animais para o consumo doméstico, como galinhas e porcos. A criação é destacada com orgulho pelas pessoas que conseguem adquirir animais. Tal como o carvão do coco babaçu, também o conhecimento da lida com os animais é visto como uma sabedoria tradicional e familiar, decorrente do vínculo com a roça. Ainda é no fundo dos terrenos que, em diversas casas, se encontra o banheiro - um quadrado confeccionado com madeira ou palha, dentro do qual se coloca uma mangueira ou chuveiro.

O fundo dos terrenos também é o espaço onde se localizam os “barracões” de muitos dos pais e mães de santo. As tendas que são tidas como as mais antigas da cidade – como a de Iracema (construída, se estima na década de 1940, por Maria Piauí), a de Maria dos Santos (que pertenceu a Antoninha e foi edificada, provavelmente, na década de 1960¹²¹), a de Bita do Barão (feita em 1954) – estão localizadas ao lado da casa desses pais e mães de santo e possuem acesso direto às ruas dos seus bairros. Segundo seus atuais pais e mães de santo, as tendas estão nas laterais das casas porque quando foram construídas havia poucas construções próximas a elas. Nos anos seguintes a cidade teria crescido, ocupando as áreas que antes eram mato e diminuindo a disponibilidade de espaço para as tendas.

As tendas de Zé Preto (de 1987), Luiza (de 1982), Raimundinho (de 1986), João Tavares (de 1998), Dona Jesus (de 2007), Teresinha (de 1995)¹²², Beata (de 1993)¹²³ e da grande maioria dos pais de santo de Codó, diferentemente das tendas mais antigas, foram construídas na parte de trás dos terrenos de suas casas¹²⁴ – no espaço do quintal. Quando o

¹²¹ Sobre a incerteza em relação à data de construção da tenda de Antoninha, afirma Mundicarmo Ferretti (2001): “... presume-se que seu salão tenha sido aberto logo depois de 1960, após o falecimento de seus pais de santo e próximo ao fechamento da fábrica de tecelagem onde Antoninha trabalhou por muitos anos (...) Mas, ela deve ter começado a ‘trabalhar’ e preparar médiuns em sua casa muitos anos antes...” (*ibid.*, p. 120).

¹²² Dona Teresinha mencionou o ano de 1995 fazendo referência à tenda “na forma com que ela está” (05/09/2011). Provavelmente, em período anterior, ela já havia construído uma tenda de taipa no local.

¹²³ Alguns desses pais de santo possuíam tendas no interior antes de chegarem à cidade, como seu Zé Preto e Raimundinho. As datas aqui apresentadas são da sua construção no perímetro urbano. Antes da construção das tendas, todos atendiam com “mesinhas” de cura (como apontarei na sequência do texto).

¹²⁴ Duas tendas da cidade, entre as mais recentes, possuem maior espaço físico, provavelmente porque foram construídas em bairros distantes do centro, em locais onde existiam menos casas. A tenda Raio Solar, do pai de santo Domingos Paiva e a tenda São Raimundo Nonato e Santa Filomena, de Aluísio, construída próxima à casa de Luiza, em uma rua na encosta de um morro, zona limite do bairro São Sebastião.

terreno era pequeno, as tendas foram construídas de forma contígua à própria casa – como a de Luiza, onde o barracão é uma peça imediatamente subsequente à cozinha. Quando o terreno era maior, por via de regra, os pais e mães de santo preferiram construir a tenda “*desgarrada*” da casa, preservando alguns metros de quintal para manter seus salões mais ventilados nas noites quentes da cidade. Nesses casos, no espaço entre a casa e a tenda encontramos pias, tanques, fogões de barro, banheiros e também altares com imagens de santos e orixás.

Tenho notado que as tendas contíguas às casas são mais recentes, construídas a partir da década de 1980, momento em que a cidade recebia com maior intensidade a migração do campo – de onde vieram muitos pais e mães de santo. Embora a associação entre o espaço das tendas recentes e o incremento demográfico da cidade seja uma hipótese plausível, da qual comunguei, Pedro me disse que o espaço dos fundos do terreno é tradicional da religião na cidade:

Por que na realidade, todos os espaços sagrados, aqui para gente, sempre foram cultuados no fundo de quintais. Dentro de suas próprias casas. Então, quem nunca montou um terreiro, sempre teve seu pegi, ali em um cômodo dentro da sua casa. E ali a família vai toda se habituando, vai crescendo, vai vendo, termina que tá toda a família. Principalmente em período de festa, que é um corre-corre danado (Pedro, 12/07/2011).

Pedro sugere que, estando nas laterais e nos fundos dos terrenos, as tendas são próximas ou mesmo coincidentes com o espaço da moradia e, desta forma, fazem parte da convivência familiar. As relações entre encantados e pessoas (conhecidas e desconhecidas, vivas e mortas), que venho tratando nessa tese, se dão especialmente nas casas e nas tendas, que são espaços de encontro e de reunião dessa diversidade de seres. Estes encontros se inscrevem no espaço físico das casas, na feitura de altares, “*mesinhas*” de cura, quartos e salões – resultado palpável e visível dos pedidos dos encantados para que seus “*médiuns*” trabalhem com eles.

Na medida em que trazem questões para pensar o uso dos espaços, as experiências com o terecô também permitem pensar diferentes qualidades do tempo, que configuram relações entre ordinário - as atividades rotineiras que acontecem no espaço doméstico – e os momentos de excepcionalidade - as festas, quando o ritmo das atividades dos pais e filhos de santo fica mais intenso, como sugere Pedro na citação anterior. Diante da percepção de que a casa/tenda é coletiva e simbolicamente compartilhada, é possível pensar como nela se configuram parentesco, religião, política e reciprocidade – aspectos comumente separados em domínios

específicos na análise do social (Marcelin, 1999). Neste capítulo, escolho as casas/tendas, transitoriamente habitadas por diversos seres, para tecer considerações sobre o que faz o terecô e o que as pessoas fazem com ele¹²⁵.

3.1 – ENTRE TRÂNSITOS, SOB O MESMO TETO

As paredes da sala das casas, em Codó, lembram os altares. Elas são cuidadosamente decoradas com fotos que apresentam a família¹²⁶. Os vivos, os mortos e as pessoas que migraram para outros estados se fazem presentes nesses registros¹²⁷. Entre eles, na casa de pessoas das religiões afro-brasileiras, também são alocadas fotos dos encantados. Na casa de Luiza, um porta-retratos com uma foto de Sebastiãozinho foi colocado na sala, a pedido do próprio encantado; na parede da sala de Pedro, fotos de Chica Baiana com amigos, tiradas em uma das festas realizadas em sua homenagem¹²⁸.

A parede com as fotos é decorada ainda com flores, espelhos, calendários, bibelôs e imagens dos santos, rosários, retratos antigos (pinturas baseadas em uma velha fotografia, projeções do que seriam os rostos das pessoas atualmente), quadros com anjos, banners modernos com a imagem dos filhos adolescentes. Ela se torna uma composição de elementos diversos, cuidadosamente combinados, para lembrar as pessoas e embelezar a casa.

¹²⁵ Depois de perceber a importância da relação entre a rotina doméstica e o âmbito do ritual em Codó, li um texto de Rabelo (2008) no qual a autora percebe que a relação entre as casas e os terreiros tem sido pouco pensada pela bibliografia sobre religiões afro-brasileiras. A autora enfatiza que “A análise das trajetórias sugere que o bairro e a casa são espaços importantes, entre as camadas populares, para a socialização no candomblé, e precisam receber mais atenção dos estudiosos do tema. Uma preocupação dupla com o terreiro enquanto representante da tradição religiosa e espaço organizador de relações que suportam e mantêm viva esta tradição prevaleceu entre muitas pesquisas sobre o candomblé. Como resultado, pouco foi dito sobre as formas como se imbricam, tencionam ou se alimentam o mundo do terreiro e o mundo da vida cotidiana – ou porque a questão parecia irrelevante ou porque os estudos assumiam implicitamente que a pertença religiosa provia de forma não problemática a orientação para a vida fora do terreiro” (*ibid.*, 187).

¹²⁶ Ellen Woortmann (1995) escreve sobre as fotografias no âmbito das casas dos colonos no sul do Brasil. Para a autora, as fotos ocupam importante função na família: “Quando alguém entra numa casa de parente, onde não é pessoalmente conhecido, a relação fica estabelecida quando o recém-chegado identifica parentes comuns nas fotografias da sala. Para os colonos, as fotos, sempre são colocadas no espaço público e formal da casa, são uma forma de honrar os antepassados e de legitimar a sucessão da casa” (*ibid.*, p. 23).

¹²⁷ Em Codó encontramos, nas paredes, fotos dos familiares migrantes, inclusive em locais turísticos das cidades de destino. A casa continua sendo uma referência para aqueles que estão distantes (Marcelin, 1999).

¹²⁸ Em diversos casos, eu apenas reconhecia a presença do encantado sobre o cavalo quando alguém da casa me contava. Algumas exceções – quando eu identificava antes de me contarem – aconteciam com encantados que possuem expressões típicas, faciais ou corporais, facilmente identificáveis. Supriano, recebido por Café, por exemplo, é facilmente identificável, pois permanece com um dos olhos semicerrado quando recebido pelo pai de santo.

A foto seguinte é da parede da casa de Vanda, “*brincante*” do tambor do Povoado de Santo Antonio dos Pretos. Na moldura central está o rosto de Dona Ana Moreira, falecida chefe de uma das tendas do povoado e mãe da dona da casa, de quem ela herdou seu encantado de croa, Zé da Porteira, da família de Légua Boji Buá. A foto da direita é uma montagem feita a partir de outras três fotografias – de um lado está o marido de Vanda, que toca flauta acompanhando o tambor nas giras; no centro está o filho de Vanda vestido com uma roupa de tecido camuflado; do lado esquerdo se localiza ela própria que assim como a mãe na outra imagem, está vestida com a indumentária do terecô: a blusa com as rendas e o turbante na cabeça.



Foto 09: Parede da sala de Vanda (foto: Ananias Caldas), agosto/2011.

Fotografias que indicam a relação das pessoas com o terecô são comuns nas casas de muitos “*brincantes*”. Muitas delas foram feitas em festejos e por isso tem como cenário as tendas de pais e mães de santo. Destacam a relação entre o chefe da tenda e seus filhos, registram a roupa nova e a decoração, destacam a abundância da comida e da bebida servidas aos participantes. Os festejos para santos e encantados possuem centralidade na experiência de vida de muitas pessoas e são eventos muito esperados. É também nestes momentos que é possível contatar um fotógrafo e, posteriormente, dele comprar a imagem já revelada. Na cidade, em 2010/11, ainda era restrito o acesso às máquinas fotográficas (o que vem mudando em virtude das câmeras dos aparelhos de telefone celular) e, quando elas existem, ainda é raro ver as pessoas revelarem fotos. Muitos dos registros ainda são feitos apenas por alguns

homens da cidade, que possuem câmeras analógicas e se dedicam, entre outras atividades, ao trabalho como fotógrafos.

A montagem feita a partir de diferentes imagens, que compõem uma das fotografias da parede de Vanda, também pode ser encontrada em outras casas de Codó. Também nelas, as montagens reúnem, no mesmo retrato, pessoas, objetos e encantados que estavam em fotografias diferentes – em momentos de tempo díspares e também em lugares variados. A fotografia-montagem funciona, em certo sentido, como a própria parede-relicário: reúne pessoas e seres separados, em passagens de tempo não coincidentes, que questionam as linearidades e as fronteiras espaço-temporais.

A feitura e ornamentação das paredes é uma ação consciente de seleção. Nelas estão representadas situações e sujeitos que fazem parte da experiência da casa¹²⁹, pois se relacionam com as pessoas que nela vivem. As paredes chamam atenção para a importância do cultivo da lembrança - dos mortos, dos parentes distantes, dos familiares; e mostram que os seres que habitam a casa não necessariamente se encontram, todo o tempo, sob o mesmo teto. A decoração das paredes, assim como a construção das casas e das tendas, é um processo sempre inacabado, sujeito a reformas, a inclusão de elementos, a uma nova disposição das fotos. Esse contínuo processo de construção, melhoria e embelezamento das paredes, das casas e das tendas, pode ser percebido nas memórias dos pais e mães de santo, quando contam sobre os seus primeiros trabalhos com os encantados e o posterior crescimento de suas tendas. Os encantados, ao se fazerem sentir nos seus corpos e tomarem suas vidas, tomam também as suas casas.

Altars, mesas e quartos de santo

Existem altares e “*mesinhas*” em muitas casas da cidade de Codó. O conjunto das imagens de santo pode estar na sala, em algum outro cômodo da casa ou mesmo em um quarto consagrado às entidades. Eles são formados, além das imagens de santos, também por arranjos de flores de plástico, toalha colorida, quadros com a feição dos santos, rosários, crucifixos, anjos de porcelana, um prato ou pires para acender velas e pequenos ramos de

¹²⁹ Miriam Rabelo também percebe a participação das entidades no ambiente doméstico. Segundo as palavras da autora: “No espaço doméstico e também na rua, caboclos, exus e erês fazem parte do cotidiano dos seus médiuns, desenvolvendo relações pessoais com gente da família e da vizinhança. (...) sua presença dificilmente permanece confinada ao espaço institucional da religião” (Rabelo, 2008, p. 195).

árvores utilizados para benzer crianças. Na casa de pessoas de religião afro-brasileira podem ainda ter a imagem de algum orixá (provavelmente Iemanjá, cuja imagem é mais comum de ser encontrada) ou de um caboclo de pena (índio), e alguma garrafa de banho preparado para os rituais.



Foto 10: Mesa da sala da mãe de santo Maria dos Santos (julho/2011).

Um dos primeiros pedidos dos encantados, quando se manifestam na vida do futuro pai ou mãe de santo, é que coloquem uma “*mesinha*” dentro de casa, local onde devem efetuar rezas, obrigações e curas. Os trabalhos de mesa são realizados pelos encantados da linha de cura e englobam benzimentos, atos considerados simples e a cura de doenças tidas como mais sérias e que exigem tratamento longo (como indicarei no capítulo quatro). Nestas curas, muitos pais e mães de santo utilizam o maracá - tido pela literatura como uma referência direta à Pajelança, encontrada em outras regiões do Maranhão (Mota, 2009; Pacheco, 2004; Da Matta, Prado e Mourão Sá, 1975) - assim como recorrem aos seus santos de proteção e aos encantados.

Nas narrativas de pais e mães de santo, citar a mesa é falar do início das suas carreiras, enfatizando que se “*começou pequenininho*”, ou seja, com uma infraestrutura reduzida, normalmente com imagens de santos recebidas de herança dos familiares e irmãos de santo. Pedro, por exemplo, conta que os primeiros trabalhos que realizou foram na “*mesinha*” que

colocou após a morte do avô. Nela havia penas dois santos herdados de Seu Gili e um pires para acender velas.

É a partir dos trabalhos realizados nas “mesinhas” que muitos pais e mães de santo ficaram afamados nas localidades onde residiam e passaram a ser procurados para atendimentos. Suas casas se tornaram espaço de cura e tratamento, funcionando como uma “fonte discursiva” (Taussig, 1993, p. 325) do poder que desenvolviam trabalhando com as suas entidades. Nos diferentes relatos de casos de cura nas “mesinhas” no início de suas carreiras como pais de santo, a casa é o espaço no qual de opera uma transformação na condição dos doentes. Eles chegaram carregados em redes, desacordados, amarrados e violentos. Da casa, a partir do trabalho dos curadores e das entidades, saíram caminhando e saudáveis. Nesses relatos também é possível perceber que alguns tratamentos duram poucos minutos, enquanto outros envolvem maior dispêndio de tempo, quando o “cliente” pode permanecer visitando a casa do pai de santo durante meses ou mesmo residindo no local.

Além dos altares e das mesinhas de cura, encantados e santos podem receber um quarto dentro das casas das pessoas. Eles podem ser pequenos e ter espaço para abrigar a mesa, os santos e o devoto (quando servem para rezas e benzimentos); podem também ser os maiores da casa, quando se destinam à realização de obrigações aos encantados.

Como mencionei no capítulo anterior, Pedro destinou dois quartos, da casa onde vive, para as suas entidades. Chica Baiana é dona do quarto que fica na entrada da casa e Dona Maria Padilha trabalha no quarto dos fundos, que é acessado pela cozinha. A imagem que segue é uma proposta de planta¹³⁰ da casa do pai de santo, onde é possível ver a disposição dos quartos (internos). Em setembro de 2011 a casa foi reformada e dois quartos novos foram construídos no fundo do terreno, desocupando os velhos para outras funções.

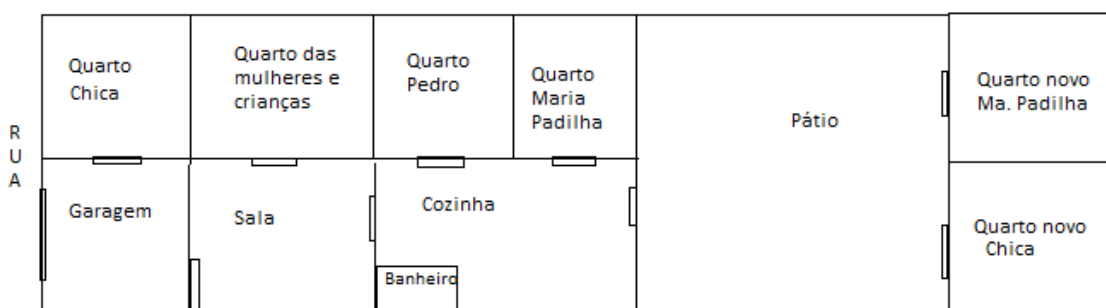


Figura 05: Casa de Pedro

¹³⁰ Nessa imagem e nas seguintes meu intuito é meramente ilustrativo. Busquei manter alguma proporcionalidade no desenho, mas não existe plena fidelidade às dimensões dos espaços.

O quarto de Chica Baiana tem um altar central. Nele, abaixo de uma imagem de Jesus Cristo, estão dispostos os santos, algumas flores, candelabros com velas brancas, vidros de perfume, uma imagem de Buda, uma sineta, vez ou outra alguma fotografia, o cachimbo de Chica Baiana e um prato com uma mistura que leva azeite de dendê. Ao pé do altar os potes de margarina com o resíduo do fumo do cachimbo e alguns potes de cerâmica. As paredes têm quadros de santos e anjos, flores, bibelôs de porcelana (casinhas, cogumelos, anjos, animais), quadros com fotografias e a reportagem da National Geographic (2010), onde consta uma entrevista cedida pela encantada. Todas as paredes são decoradas e todos os cantos do quarto recebem pequenos altares e locais para acender velas, além do desenho de pontos que remetem a entidades específicas. Em frente ao altar estão dispostas duas cadeiras, uma para Chica e outra para o “*cliente*”. No quarto de santo são realizadas consultas nas sessões das segundas-feiras à noite e outros trabalhos e atendimentos.

O quarto de Maria Padilha fica na parte de trás da casa, depois de se passar pela sala e pela cozinha. Os objetos de Padilha ficam no chão ou em bancos pequenos: garrafas de bebida, estátuas de pombagira, tridentes e exus. Tecidos com imagens de rostos femininos, recebidos como presente de um “*cliente*”, estão dispostos nas paredes. O colorido do quarto de Chica dá lugar ao vermelho e preto, cores associadas à pombagira. Dona Maria Padilha costuma atender depois dos outros encantados do pai de santo, porque prefere o horário mais próximo da meia noite e não gosta de encontrar crianças na casa ou ouvir os animais no pátio. Nesse sentido, as duas entidades estão separadas no espaço da casa, cada uma possui seu território. Distanciam-se também no tempo, pois têm preferências diferentes em relação aos horários de atendimento. Esses dois afastamentos são sintomas de outras várias divergências, relacionadas aos seus gostos particulares e a forma com que entendem os procedimentos e encaminhamentos no atendimento aos clientes¹³¹.

Nos dias de consulta, os “*clientes*” que chegam à casa de Pedro aguardam o atendimento na garagem, na entrada da casa, ou na sala, assistindo televisão com sua família. Enquanto esperam podem, portanto, assistir a novela com as crianças, ver a irmã do pai de santo consolando algum “*cliente*” nervoso, circular pela casa para usar o banheiro, pedir copos de água, telefonar para outras pessoas demandando que tragam dinheiro para um trabalho, ajudar alguma criança a fazer tarefa de escola, indagar sobre as fotos da parede e

¹³¹ Entre diversas rivalidades, as duas entidades se desentenderam no atendimento a uma pessoa da diretoria da casa de Pedro. Depois disso, Chica Baiana proibiu a vinda de Maria Padilha, durante meses. Fora esse desentendimento mais sério, as duas se provocam com apelidos e presentes, como indico no próximo capítulo.

sobre a vida do pai de santo. Ao ingressarem na casa, os “*clientes*” se achegam e pesquisam sobre a intimidade e a carreira do pai de santo, sobre seus trabalhos anteriores e sua eficácia.

Os trabalhos, curas e atendimentos realizados dentro das casas ilustram como a separação entre espaços sagrados e espaços profanos não opera como uma divisão absoluta. Isto porque os ambientes da casa são permeáveis¹³² aos acontecimentos nos diferentes cômodos. Sons, cheiros, animais e também as crianças, ultrapassam paredes e portas. Em uma arriada para Preto Velho, realizada em um dos quartos da casa de Pedro, as doutrinas cantadas no âmbito do ritual se misturavam a um programa musical de calouros chamado “Ídolos”, que era assistido, pelas crianças da família, na sala. Se as casas também se constituem como moradias passageiras aos encantados - que estão em constante movimentação entre outras casas e também entre este plano dos “*pecadores*” e a Encantaria - a permeabilidade dos espaços me parece os retirar de uma existência puramente sobrenatural, porque eles mesmos compartilham do doméstico quando são recebidos por seus cavalos nas casas.

Além de receberem espaço dentro das casas, os santos e os encantados não são esquecidos nos momentos de reforma. Uma das filhas de santo de Luiza, quando transformou a casa de taipa em uma construção de alvenaria, construiu, ao lado da cozinha, um pequeno quarto para abrigar seus santos, onde realizava rezas diárias. Dona Chica Baiana e Maria Padilha pediram a Pedro quartos novos, que, como mostrei na imagem acima, foram construídos no fundo do terreno onde morava o pai de santo. Cada um deles foi feito a partir dos desejos de cada uma das encantadas – Chica queria com forro e com janelas, Maria queria sem forro e apenas com uma pequena basculante.

Sugiro que os altares, mesas e quartos funcionam como signos de uma relação íntima entre santos, entidades e pessoas, que se constitui efetivamente no âmbito dos serviços, funções e rotinas da casa. Os encantados ocupam o espaço doméstico não apenas com sua presença, mas também com suas fotos na parede – entre os familiares –, com suas muitas roupas de festa que ocupam caixas e guarda-roupas, com louças particulares, mas guardadas nos espaços de uso comum nas cozinhas. É a partir dos encantados que a casa se abre aos desconhecidos que procuram curas, trabalhos e cuidados dos pais e mães de santo. Depois de atender em “*mesinhas*” e quartos, as entidades pedem aos seus “*médiuns*”, que construam as tendas.

¹³² Em algum momento pensei nessa ‘permeabilidade’ lendo a tese de Marina Vanzolini Figueiredo (2010).

“Colocar barracão”

“Colocar barracão” é construir uma tenda, momento rememorado constantemente pelos pais e mães de santo de Codó que já o fizeram e projeção constante daqueles que ainda não possuem seu espaço ritual. Como mencionei no capítulo anterior, erigir um salão não é uma decisão pessoal ou particular, mas um desígnio dos encantados (tal como o trabalho com as “mesinhas”). Também é um assunto compartilhado com a família e com os amigos, que são fundamentais na construção e na manutenção desses espaços.

A construção de uma tenda transcende o ato de edificação de um espaço para trabalhos, rezas e festejos. Com ela, se institui um novo status: o “brincante” que possui uma tenda se torna um pai ou mãe de santo¹³³. “Colocar barracão” é também uma ação direta sobre as aflições que afetam a saúde dos terecozeiros e que são percebidas como resultado da ação dos encantados. A mãe de santo Dona Jesus de João Marabaia percebeu uma melhora de sua saúde no momento que construiu sua tenda, do contrário: “*Eu iria ficar doida do meu juízo. Eu sonhava sempre e construir aqui foi como tirar um peso das minhas costas*”. Teresinha acena que foi com seu salão que “*eu tive as condições de arrumar a minha própria casa*”.

Construir um barracão é também “*aceitar a responsabilidade*” de tornar-se mãe ou pai de santo. Com ele surgem as atividades com os filhos de santo (“*que dão muito trabalho*”), o incômodo com os vizinhos em virtude do som dos tambores e das festas, e a possibilidade de ser visto negativamente como “*macumbeiro*” por aqueles que não participam das religiões afro-brasileiras. Com as festas, filhos de santo e trabalhos, a feitura das tendas também implica um aumento nas despesas e contas da casa. Nesta perspectiva, “*colocar barracão*” opera em uma dupla referencialidade – por um lado acrescenta à identidade dos pais de santo, confere-lhes status e melhora suas vidas; por outro lado, estabelece limitações dentro das já difíceis condições financeiras e “*pesam*” sobre os pais e mães de santo porque “*dá trabalho*” (como indicarei nos próximos capítulos).

Como escrevi em momento anterior do texto, a maioria dos pais de santo com os quais conversei e convivi moravam no perímetro urbano de Codó, com exceção de seu Bigobar e de seu Zé Willan. Na cidade havia aqueles que tiveram seus primeiros salões na zona urbana

¹³³ Não existem salões que não tenham seu pai de santo, mas, existem pais de santo que ainda não possuem salão, como o caso de Pedro, que recebe e trabalha com seus filhos de santo nos quartos de sua casa e faz o festejo para Chica Baiana na tenda de Maria dos Santos. Segundo o pai de santo, seus encantados ainda não pediram a construção de sua tenda porque “*dá muito trabalho*” e dificultaria as viagens que faz para atender “*clientes*” em outras cidades do Brasil.

(entre eles se encontravam os que não tinham residido no campo, mas também migrantes, como Luiza) e também existiam aqueles que tiveram seus primeiros barracões em povoados do interior Seu Raimundinho, em uma entrevista, contou sobre seus barracões:

Comecei, comecei, comecei, o povo vinha pouco. Aí tinha quatro, cinco pessoas. Aí eu tinha um quartinho lá na mãe. Fui aumentando, aumentado. Até que eu coloquei um barracão. Quando eu botei barracão eu estava com vinte e dois anos. Eu morava no interior, só no interior eu fiz cinco barracões (...) primeiro eu queria fazer barracão, mas eu não tinha terra. Aí, eu fazia, alguém vendia o terreno. Aí perdia. Aí perdia... (Raimundinho, 06/09/2011).

Antes de viver na cidade, O pai de santo Raimundinho construiu cinco barracões na zona rural. Foram cinco tendas localizadas em terras diferentes, que não pertenciam a sua família. Quando ‘alguém’ vendia o terreno no qual morava, ele precisava deixar a terra. Situações semelhantes a do pai de santo são muito comuns no interior, onde a maioria dos trabalhadores não tem documento de propriedade das terras e, por isso, fica a mercê da ação de grileiros e de ‘proprietários’ (ver o primeiro capítulo da tese). Essa situação de insegurança fundiária se traduz também em uma insegurança ontológica, na medida em que os despejos, remoções e deslocamentos atingem os vivos, mas também os ancestrais e os encantados (Borges, 2010).

A insegurança fundiária não termina com a vinda para a cidade. Seu Raimundinho, na mesma conversa, me disse que tinha muito “*medo*” de construir um salão no perímetro urbano de Codó, porque não sabia se tomariam o terreno onde passou a residir com a família. Segundo o que ouvi em campo, a grande maioria das propriedades urbanas também carece de regularização.

O medo de perder a casa, somado ao fato de ser migrante recente, ter poucos conhecidos e passar por dificuldades financeiras, levou o pai de santo a construir sua moradia e colocar barracão “*devagarzinho*”. Como me disse: “*Essa casa aqui também é minha, ela era coberta de palha. Não era de tijolo não. Ai eu fui fazendo ela, fui fazendo ela, e quando eu acabei ela aí, aí eu fiz esse salão aqui*”. Tal como indiquei para o processo de decoração das paredes das casas no início do capítulo, Seu Raimundinho mostra que as construções vão sendo feitas com o passar do tempo. Quando estive em sua casa, em 2012, para uma visita, esse caráter de ‘não acabamento’ ficou evidente. Naquele momento ele tinha acabado de subir o muro do pátio e de fazer um telhado em uma lateral da tenda. Justificava dizendo que na cidade, diferentemente dos salões que teve na roça, era preciso tentar diminuir a profusão de

sons do tambor, para não importunar os vizinhos e que sob o telhado, os visitantes dos festejos ficariam protegidos do sol e da chuva.



Foto 11: Tenda de Raimundinho Pombo Roxo (vista a partir de sua casa).

A tenda de Seu Raimundinho é semelhante a outras que conheci. Elas são formadas por uma sala grande com cadeiras ou bancos em torno do salão, contêm um altar central, um quarto pequeno para determinados atendimentos, guardam os assentamentos dos encantados e têm aberturas para o pátio ou para a casa com a qual se encontram em contiguidade (o “*peitoril*”). O altar no centro do barracão é maior do que os altares encontrados no interior das residências, todavia, tem composição semelhante¹³⁴. Ao lado do altar é comum haver um espaço de destaque – separado do salão por uma pequena cerca ou palco – para os tamborzeiros e cabaceiros. O teto e as paredes laterais sempre estão decorados.

As histórias sobre a construção das tendas parecem ter um enredo básico: elas iniciaram muito pequenas, construídas de taipa, atrás ou nas laterais das casas das pessoas. De casas de barro cobertas de palha se transformaram em alvenaria e receberam investimentos na beleza de sua aparência, nos detalhes das toalhas, das imagens de santo, da pintura nova e colorida. Há, portanto, uma narrativa compartilhada de que a construção de um salão, assim como o próprio pai ou mãe de santo, começa “*humilde*” e através do trabalho dos encantados, mais pessoas conhecem o espaço e ele se torna maior. Quando perguntei ao Seu João Tavares

¹³⁴ A tenda de Mãe Nilza foi a única que conheci sem altar central. Mesmo outras tendas de candomblé, como de Beata e de seu João Tavares, possuem altar em local central do salão.

sobre o início das atividades como pai de santo em Codó, ele recorreu a este discurso, dizendo “(...) *cheguei e comecei aqui, era humildezinho, coberto de palha. E de lá, com a ajuda de Jesus Cristo e dos irmãos aqui, fui crescendo aos poucos...*”. O aumento do salão acontece mediante estas ajudas, que partem dos familiares, de clientes, de políticos¹³⁵ e das entidades.

Entre todas as ajudas, seria impossível fazer uma tenda sem a participação dos encantados. Eles, por intermédio de trabalhos e curas, conseguem dinheiro e doações que são investidos na construção das casas e dos barracões, na sua melhoria e reforma. Maria dos Santos creditava aos encantados, trabalhando sobre sua antecessora, Antoninha, a construção da casa em que ela vivia, dizendo que “*Seu Lauro (Boji) foi trabalhando em cima dela (de Antoninha), ele levantou a casa dela (...) aumentou a casa e fez uma casona*”. A ajuda das entidades também foi fundamental na construção do seu salão e quando me levou a primeira vez para conhecê-lo, o apresentou dizendo: “*Essa aqui é nossa casa, que o Mestre Lauro e o Caboclo Sete Flechas deixaram para mim*” (referindo-se aos encantados de Antoninha).

Se a participação dos encantados – que erguem casas e as deixam de herança – é fundamental para que as tendas existam, elas também são resultado das relações dos seus chefes com familiares, vizinhos, amigos, “*clientes*” e por vezes, com políticos e proprietários de terras. O pedido de construção de uma tenda vem das entidades e o momento de fazê-la é definido junto com a família, mas não se constrói nenhum salão sem contar com ajudas diversas. Estes auxílios não são importantes apenas no começo da carreira dos pais de santo, mas continuam fundamentais durante sua vida, especialmente na realização das atividades das tendas. A atividade mais importante de uma tenda é seu festejo. Ele fala sobre o embelezamento dos barracões, sobre o uso do espaço doméstico pelos encantados e visitantes, e sobre uma forma de pensar o terecô na cidade. Nesse sentido, ser pai de santo e “*colocar barracão*” é também possuir uma festa.

3.2 TER UMA TENDA É TER UM FESTEJO

Pais e mães de santo foram “*tomados*” por seus encantados e por eles introduzidos nas giras de tambor. No andar de suas vivências de “*brincantes*”, muitos começaram a trabalhar

¹³⁵ Evidentemente os políticos que auxiliam podem ter interesses diversos. Comentei em momento anterior do texto que Maria dos Santos se lembra da ajuda da família Archer na construção da tenda de Antoninha, através da doação do terreno onde ela foi construída. Segundo seu relato, ela recebeu o terreno para distanciar seus trabalhos de sua casa, onde estavam incomodando algumas “*beatas*” (Maria dos Santos, 10/08/2011).

em “*mesinhas*” e depois construíram quartos ou barracões. Na relação com seus “*cavalos*”, os encantados convivem com o espaço doméstico, onde estão localizadas as mesas, os quartos e as tendas. Proponho que as entidades participam, nesse sentido, de uma experiência que é ‘ordinária’ (Borges, 2007; Ndebele, 1986)¹³⁶ e doméstica, parte constituinte do poder curativo dos chefes das tendas (Taussig, 1993)¹³⁷.

No início do capítulo transcrevi uma fala de Pedro sobre a casa, a tradição religiosa da cidade, a família e o festejo. O pai de santo afirma que, na casa, “*a família vai toda se habituando, vai crescendo, vai vendo, termina que está toda a família*” envolvida com as atividades do terecô, especialmente em época de festejo, quando “*é um corre-corre danado*”. Os festejos são as atividades mais comentadas e enfatizadas pelos pais, mães e filhos de santo. Eles ocupam lugar central na programação de um barracão e dão ritmo ao calendário dos “*brincantes*”. Escolho contar sobre as tendas a partir dos festejos por duas razões. A primeira delas é porque as festas ocupam e transcendem as tendas, pois são realizadas nas casas, pátios, barracões e nas ruas onde moram pais e mães de santo. Ainda que seja o mesmo espaço físico das atividades cotidianas, elas implicam em uma preparação e organização que tingem o espaço com novas qualidades (relativas ao tempo). A segunda razão é porque o festejo coloca a uma tenda em relação às demais, em virtude das visitas feitas para “*pagar noite*”, ou seja, para devolver uma visita anterior recebida em tempo de festa. “*Pagando noite*” os “*brincantes*” se deslocam pela cidade.

Cada tenda possui pelo menos um festejo chefiado pelo próprio pai de santo¹³⁸. Outros festejos menores podem ser da responsabilidade de filhos de santo e serem realizados com o apoio do chefe da tenda. As festas homenageiam um santo, um orixá, um encantado ou ainda um grupo de entidades diferentes. A entidade homenageada é definida mediante diferentes fatores: a herança familiar (que coloca as relações de parentesco em primeiro plano), sua centralidade dentro do panteão recebido pelo pai ou mãe de santo, uma graça alcançada por intermédio de uma promessa ou o desejo de homenagear algum santo para o qual não se toca

¹³⁶ Ndebele, em “The rediscovery of the ordinary” (1986) contrapõe duas perspectivas da literatura produzida na África do Sul, de um lado estariam obras que tendem a um exibicionismo da violência e uma representação espetacular (exterior) da vida dos sujeitos e da vida política no país. De outro, estariam obras literárias em que os sujeitos têm uma constatação das suas situações de opressão a partir do ‘ordinário’, de onde nasce a possibilidade de novas leituras das situações sociais – que lembram como estas são complexas e múltiplas.

¹³⁷ Para Taussig, o ritmo da casa, na medida em que compreende a todos (xamãs, familiares e clientes) é “tão importante para o poder curativo do xamã quanto os voos espetaculares em direção ao desconhecido, através dos alucinógenos” (1993, p. 324).

¹³⁸ É difícil estimar a quantidade de festejos realizados em Codó. Se temos em média duzentas e cinquenta tendas na cidade e se cada uma delas tiver apenas um festejo de três dias por ano, teríamos cerca de duas tendas tocando tambor por dia. Esse dado é uma suposição, apenas para ilustrar a frequência das festas.

na cidade. A santa mais celebrada nas tendas codoenses é Santa Bárbara, chefe da Encantaria Maranhense, cujo festejo acontece no início de dezembro.

Contar sobre os festejos é algo que pode ser feito a partir de múltiplos pontos de vista. Muito embora eu procure uma descrição que dê conta de, minimamente, mencionar a riqueza dessas manifestações (presente nas músicas, na decoração e nos trabalhos realizados), abordo os festejos tendo como eixo a utilização do espaço das casas chamando atenção para o barracão como “... espaço mobilizador de uma rede de relações que inadvertidamente o transcende” (Mota, 2009, p.182). Em virtude deste enfoque, muitos elementos que também poderiam ser analisados (como a relação entre o pai de santo e os santos, orixás e encantados homenageados no festejo) ficam em segundo plano.

Não existe nenhum festejo idêntico a outro, contudo, todos eles têm elementos possíveis de serem generalizados. Contando sobre eles, eu procuro deslizar entre as particularidades e as generalidades, tomando estes eventos como possibilidade de perceber a ‘abertura’ das casas e tendas para pessoas e encantados, e seu espraiamento na cidade.

“E pro ano?” – os preparativos para os festejos

Os festejos fazem parte das obrigações feitas com os encantados e das promessas aos santos. Como afirmei acima, em torno dos mesmos se organiza o calendário de pais e mães de santo e se pensa o orçamento do ano, pois a realização de um festejo exige a articulação de diferentes fontes de recursos e ajuda. Em primeiro lugar, o “*dono*” do festejo faz uma reserva financeira para custear o evento. Luizinha, por exemplo, guarda, mensalmente, parte da pensão que recebe desde a morte de seu marido para comprar alimentos e o material para decorar a tenda. Conta igualmente com a ajuda dos familiares e parentes que doam suprimentos, foguetes e velas. Outros pais de santo angariam ajudas instituindo “*noitantes*” - pessoas que em cada noite de festejo, têm a responsabilidade de ofertar e servir, depois da ladainha¹³⁹, os bolos, o chocolate (feito com chocolate em pó, água e leite de coco babaçu) e o refrigerante. Para além da vizinhança, alguns pais de santo pedem patrocínio em lojas e auxílio por parte dos “*clientes*” e políticos - especialmente para ao transporte utilizado para custear gastos com o deslocamento a tendas em festa.

¹³⁹ A ladainha rezada nos festejos é a de Nossa Senhora, normalmente pronunciada em latim popular (anexo C).

Fala-se com muito orgulho de um festejo que “*não falhou nenhum ano*” mesmo quando as condições financeiras não permitiam gastos para sua realização. Nas cinco décadas em que o festejo para São Francisco de Assis é realizado por Luiza, ela nunca deixou de fazê-lo, mesmo quando “*era à luz de lampião e só tinha café para servir para as pessoas*”, ou seja, quando a situação não era propícia. A continuidade é, portanto, muito importante e, conversando com pessoas que mantêm festejos e novenários há muitos anos, é possível saber que a programação só é justificadamente suspensa quando ocorre uma morte na família.

Embora a ausência de recursos não impossibilite pais e filhos de santo de realizar as rezas e os festejos, eu sempre tive a impressão que receber os visitantes em uma casa bonita, com muito bolo, chocolate e refrigerante é parte tão constituinte da festa quanto a obrigatoriedade cíclica do ritual. Nesta perspectiva, por ocasião do festejo, se opera uma transformação na casa e na tenda que ganham uma nova pintura nas paredes e tem bandeirolas de papel colorido, toalhas e os arranjos de flores substituídos.

Em 2010, cerca de um mês antes do festejo de Luiza para São Francisco de Assis, um pintor, rapaz morador do bairro, foi contratado para dar nova cor as paredes da Tenda Santa Helena e desenhar algumas imagens de caboclos de pena (índios) e de anjos. Ele ainda pintou o quarto de Sebastiãozinho (o quarto das consultas) e o letreiro com o nome da Tenda, que fica na parede da cozinha. A decoração foi finalizada com muitas bandeirolas de papel colorido - verde, amarelo e branco - que preencheram todo o espaço do teto. A casa de Luiza não é uma exceção. Em véspera de festejo, é comum haver reparos e pequenas reformas nas tendas e casas.

Na igual medida em que tendas são ‘vestidas’ para a festa, as pessoas se dedicam à costura da “*roupa nova*”. A indumentária das giras e dos festejos, para as mulheres, é, normalmente, formada de blusa e saia. A vestimenta dos homens por calça, camisa ou bata. As roupas variam entre as tendas especialmente no que concerne aos acessórios que são pedidos pelos encantados e que os personalizam – como os chapéus de couro. Nem todas as tendas dançam com uma farda padrão (ou seja, com todos os filhos de santo vestidos de forma idêntica). Pelas falas dos interlocutores da pesquisa, tal como destaquei no primeiro capítulo, essa padronização parece ser uma inovação cada vez mais recorrente nos festejos da cidade¹⁴⁰.

¹⁴⁰ A indumentária do ritual fala das transformações que, historicamente, incidem sobre a percepção do terecô. O investimento atual em constituir uma roupa padrão para uma noite da festa é associado à beleza do evento. Ela constitui uma identidade visível entre os membros de uma casa, que se tornam facilmente identificáveis entre os visitantes que os acompanham nas giras de tambor. Penso na importância da vestimenta como marca identitária e étnica a partir do trabalho de Albuquerque (2011).

A “noite da roupa nova” é considerada a mais importante na programação do festejo, envolvendo pais e filhos de santo, assim como os encantados (embora se diga que encantado não se importa com a roupa). Meses antes da festa, Luiza confecciona uma ‘amostra’ da roupa nova do festejo – que é uma miniatura da blusa e da saia que as filhas de santo vão usar na esperada noite. Fazendo a passagem entre o sensível e o inteligível (Lévi-Strauss, 1989)¹⁴¹, a mãe de santo cria imagem reduzida da roupa e permite que passe pelo crivo coletivo antes da festa. Na casa de Bitá do Barão, quem escolhe a cor da roupa nova do ano seguinte é uma das entidades recebidas pelo pai de santo em seu festejo mais importante, o “festejo de agosto”. Depois da noite de tambor em homenagem à entidade, ela se reúne com as filhas de santo e com a diretoria da casa e informa a escolha da cor da roupa do ano seguinte.

A compra do tecido e a costura da roupa é assunto recorrente nas conversas que antecedem as festas. Existe uma loja da cidade em que se encontra tecido com metragem suficiente para as saias, que podem levar, em sua confecção, até oito metros de pano cada uma. As rendas e fitas mimosas que decoram as indumentárias, compradas na própria cidade, são mais caras do que o próprio tecido. Luiza paga o tecido das roupas das filhas de santo, dos abatazeiros, cabaceiros e do padrinho da tenda, de forma parcelada, nos meses que antecedem o festejo. Estas pessoas, por sua vez, vão lhe pagando o valor das roupas também em parcelas, “para que não fique pesado para ninguém” e cada uma delas se responsabiliza pelos encaminhamentos de costura.

Além das pessoas que doam alimentos e bens necessários para o festejo, muitas se envolvem trabalhando como costureiras (os), cozinheiras (os), confeitadeiras (os), rezadores e instrumentistas. Algumas o fazem gratuitamente, especialmente quando possuem uma relação pessoal com o salão da festa¹⁴² ou são membros da diretoria das casas¹⁴³. Em uma conversa realizada em Morada Nova, o encantado Coli Maneiro lembrava que antigamente não havia o costume de pagar as pessoas que ajudavam na festa, mas que “Hoje, abatazeiro, pra tocar,

¹⁴¹ Pensando nos apontamentos de Lévi-Strauss (1989) sobre a arte como intermediária entre a ciência do concreto (ou o pensamento selvagem) e a ciência moderna, na medida em que opera uma síntese equilibrada entre fato e estrutura.

¹⁴² Luiza recebe, além do auxílio dos tamborzeiros e das filhas de santo, a “ajuda” de um grupo de dez mulheres, entre elas algumas irmãs biológicas, cunhadas e vizinhas. Elas não “brincam” na casa de Luiza e se definem como católicas. Durante a festa se responsabilizam pela condução da reza e pelo preparo dos comes e bebes.

¹⁴³ Os cargos e responsabilidades da diretoria de uma tenda variam de um local para outro. Alguns deles são mencionados recorrentemente, como o de presidente (a), padrinho, madrinha, diretor (a) e conselheiro fiscal (responsável pelo espaço físico e pelas finanças da festa). Algumas tendas possuem ainda mãe pequena, guia e contraguia.

precisa ganhar dinheiro. Na época do seu Rei de Espada¹⁴⁴ não pagava ninguém, hoje paga porteiro, botequim, cozinheira. A última cobrou um dinheirão". Para o encantado, e também para muitas das pessoas com as quais convivi, o dinheiro ganhou um peso na atualidade que não possuía no passado, assim como cresceu a importância das roupas novas e da riqueza da festa.

A 'profissionalização' de algumas funções do festejo fica aparente na contratação de abatazeiros ou tamborzeiros. É de praxe que cada tenda possua o seu tamborzeiro, ou um grupo deles, para tocar nas festas e também em outras giras e trabalhos. Durante os dias de festejo se conta com o auxílio (pago ou gratuito) de músicos de outras tendas, porque o tambor é tocado intermitentemente durante a noite, exigindo maior número de músicos. Alguns deles são muito requisitados nas principais festas da cidade e conseguem aumentar sua renda com a atividade. São as pessoas que trabalham durante os dias dos festejos – como as cozinheiras, os porteiros, a diretoria, os músicos - que são fundamentais para o funcionamento da programação prevista. Os pais e mães de santo, assim como seus filhos, estão ausentes em grande parte dos festejos, pois os encantados ocupam seus corpos para “*baiar*”.

A programação da festa

Pequenas reformas, decoração, roupas novas, organização das ajudas para a festa, compra de alimentos, feitura dos bolos, entrega de convites – todas estas etapas antecedem os dias do festejo. Nesses dias, por sua vez, é comum haver uma programação prevista, que varia entre as tendas. Para mostrar as diferenças e as semelhanças entre elas, eu opto por discorrer brevemente sobre três eventos que ilustram o que convencionei entender como três formas de organização mais recorrentes entre os festejos da cidade – o que fiz tendo como eixo a quantidade de dias de programação. Nesta perspectiva, existem tendas que tocam tambor apenas uma noite (como na casa de Luiza); outras fazem três noites de tambor, em alguns casos precedidos de seis noites de reza e ladainha (como em seu Zé Preto); e existem aquelas que tocam tambor durante os nove dias de duração do festejo (como na casa de Bitá do Barão).

A festa da **Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena**, de Luiza, dura uma noite, em que se presta homenagem a São Francisco de Assis. A programação começa no início na

¹⁴⁴ Encantado recebido pela mãe de santo que antecedeu Zé Willan na chefia da tenda de Morada Nova.

noite, quando suas filhas de santo se reúnem em sua casa, para tomar um banho de ervas preparado pela mãe de santo, que utiliza garrafas compradas em uma loja de produtos de umbanda. Enquanto as filhas de santo passam por esse ritual, os músicos acendem o fogo que irá aquecer os tambores - cerca de vinte minutos é tempo suficiente para aquecer a membrana de um tambor. Luiza tem um par de tambores e enquanto um é tocado, o outro permanece em frente ao fogo, para ser trocado em seguida. Uma das portas da frente da casa da mãe de santo permanece fechada, mas a outra, que dá acesso a um corredor na lateral do terreno, fica aberta durante toda a madrugada. Por ela, os “brincantes” e visitantes chegam à cozinha e ao barracão de Luiza. A única parte da casa na qual ninguém entra é o quarto de dormir da mãe de santo, que permanece trancado e onde as filhas de santo deixam seus pertences pessoais.

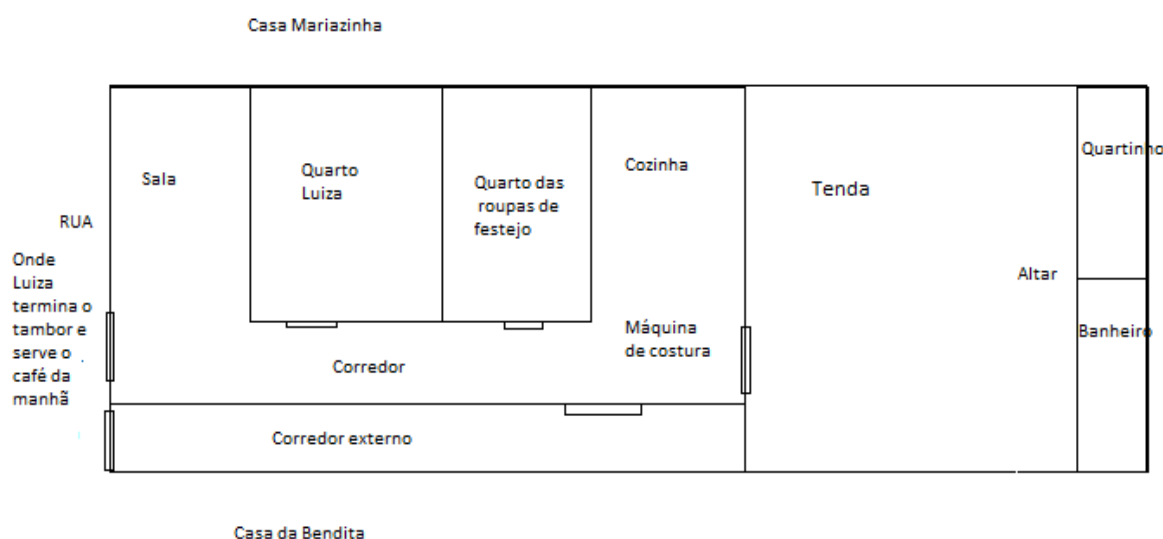


Figura 06: Casa e tenda da Luiza

A Tenda Santa Helena é uma sala de cerca de quatro por sete metros, acoplada a cozinha da casa de Luiza, nos fundos do pátio. Uma das paredes comporta o altar – composto pela imagem dos santos católicos. Nos quatro cantos do salão existem pequenos altares e desenhos que representam pontos cantados aos encantados. Dos orixás encontramos apenas uma imagem de Iemanjá. Nos fundos da tenda existe um banheiro e um quarto pequeno para a realização de consultas.

Os visitantes da festa ficam na cozinha da casa ou sentadas dentro do salão. Depois do banho de ervas, as filhas de santo se posicionam em meia lua em frente ao altar, vestidas com a “roupa nova” e com seus enfeites. A reza do Terço e da Ladainha de Nossa Senhora, que têm início em seguida, é conduzida pelas irmãs de Dona Luizinha e acompanhada pelas outras

filhas de santo e pelos convidados. O ambiente das rezas – tão comuns nas casas e tendas da cidade – é um misto de formalidade e informalidade, já que entre uma entoação e outra, as pessoas conversam, fazem poses para tirar fotografias e pequenas brincadeiras. As rezas e a ladainha são muito semelhantes nas diferentes tendas, compreendendo o terço, a ladainha de Nossa Senhora e algumas músicas católicas, momento que reúne muitas pessoas que não “*brincam*” ou recebem encantados. A abertura das atividades de uma noite de festejo nas tendas sempre marca essa relação diplomática com o panteão católico, pedindo a companhia e a proteção de Nossa Senhora e dos santos.

No final da ladainha é servido refrigerante e bolo (de farinha de puba, de trigo e de tapioca). Os visitantes ainda são presenteados com lembrancinhas do evento, que são confeccionadas pelas pessoas das tendas e servem para embelezar as casas. Na festa de Luiza, depois do bolo, o salão é varrido e defumado (ou incensado), para que se possa dar início ao terecô. Tamborzeiro e cabaceiros se posicionam em lugar de destaque ao lado do altar. O tambor, em virtude do seu peso, permanece preso à cintura do músico por uma corda¹⁴⁵.

O início do tambor acontece quando o pai ou mãe de santo da casa entra caminhando com sua corrente e canta seu ponto de abertura. Na primeira vez, se canta sem o acompanhamento do tambor e das cabaças. Depois da abertura, o tambor é tocado intermitentemente até o amanhecer do dia seguinte. No tambor de Luiza, com o nascer do sol, o tamborzeiro conduz os encantados, os “*brincantes*” e os visitantes até a rua em frente à casa – local de encerramento de outros festejos da cidade. Os encantados, que durante a noite permanecem, a maior parte do tempo, dentro da tenda – embora entrem e saiam algumas vezes – nesse momento dançam no meio da rua. A festa sai dos fundos do terreno e caminha até sua frente - sai de casa e toma a rua até a despedida dos encantados.

A Tenda Espírita de Umbanda São Domingos, de seu Zé Preto, se localiza nos fundos do terreno de sua casa, no Bairro Codó Novo. Antes de construir a tenda na cidade, o pai de santo teve pequenos barracões na zona rural. Ele e seus sessenta e três filhos de santo realizam três festejos durante o ano: em fevereiro tocam uma noite para Nossa Senhora das Candeias, em agosto são três noites de festa para São Domingos e em novembro celebram Nossa Senhora das Graças, durante nove noites. Foi nesse evento, em 2010, que conheci o pai de santo e sua tenda.

¹⁴⁵ Os três homens que tocam na tenda de Luiza são da mesma família e um deles é casado com uma das filhas de santo da casa. Nunca conheci uma mulher que tocasse tambor, a não ser quando incorporada de seu encantado, mas me disseram não haver nenhuma proibição religiosa para essa inexistência.

As nove noites do festejo de novembro tem reza do terço e da Ladainha de Nossa Senhora. Embora essa programação conte com a participação do pai de santo, quem conduz as orações é uma senhora, moradora do bairro e afamada como “*boa rezadeira*”. Todas as nove noites, depois da reza, as pessoas permanecem sentadas no espaço da tenda enquanto são servidos bolos, chocolate (como bebida) e refrigerante. As últimas três noites do festejo têm uma programação mais ampla: depois da reza e do bolo, cada pessoa encontra um espaço dentro da casa ou do salão para descansar algumas horas, até depois da meia noite, quando começa o “*tambor*” e acontece a chegada dos encantados.

A última noite da festa é considerada a mais importante e, também por isso, é a noite da “*roupa nova*”. Neste dia, no final da tarde, a santa homenageada sai da tenda do pai de santo, passa por dentro da casa e, conduzida sobre um andor decorado com flores coloridas, segue em procissão pelas ruas próximas à casa do pai de santo. Ela vai acompanhada pelos devotos e por músicos, que tocam composições do repertório católico, em instrumentos de sopro e percussão. Quando retornam à casa de Seu Zé Preto, tocam o hino da umbanda (anexo A) e “*agasalham*” a santa novamente no altar da tenda.

Em 2010, no retorno da procissão, a rua em frente à casa do pai de santo estava tomada por um grande número de pessoas. Desde a época em que o festejo de Seu Zé Preto era realizado na zona rural, ele conhece um padre da Igreja Católica Apostólica Brasileira¹⁴⁶. Todos os anos ele frequenta a festa da casa, para realizar batismos e consagrações. Essa ‘participação especial’ é um orgulho para o pai de santo e explica, em parte, a quantidade de pessoas esperando o início da missa, vestidas com roupas de festa. Na ocasião, o padre batizou crianças e adultos e realizou as consagrações no meio da rua, local ocupado, logo depois, pela seresta.

A última noite do festejo de Seu Zé Preto tem procissão, missa e reza. Quando a missa termina, tem início a seresta; mesas e cadeiras são espalhadas, o palco já montado é ocupado pelos músicos e a varanda em frente à casa se transforma em um bar. Diversas bancas, que vendem balas e churrasquinho, são instaladas na rua. Enquanto a seresta começa em frente à casa, dentro dela e na tenda, no fundo do terreno as pessoas descansam, dormindo sentadas

¹⁴⁶ O padre presente na festa de Seu Zé Preto também ocupa o cargo de Bispo na Igreja Apostólica Brasileira, na Diocese de Viana e São Luís. A Diocese é formada por cinco paróquias e dez igrejas, nas cidades de Viana, Zé Doca, Nova Olinda, Açailândia, Bom Jesus das Selvas, Lago da Pedra, Lagoa Grande do Maranhão e São Luís. A Igreja Católica Apostólica Brasileira foi fundada por um ex-padre da Igreja Católica Apostólica Romana, em 1945. Atualmente tem trinta e quatro dioceses no Brasil (segundo site da igreja, disponível no endereço: <http://www.igrejabrasileira.com.br>).

em cadeiras, redes e camas dos quartos. Na cozinha as pessoas jantam, lavam a louça, se servem de água.



Figura 07: Casa e tenda Seu Zé Preto

O descanso marca a espera pelo início do terecô que, em todas as tendas, tende a ser demorada. Costuma-se dizer que “*o tambor começa quando ele tem que começar*”, sendo impossível prever o exato momento de seu início ou término. Se o início do ritual está “sujeito ao acontecer dos eventos e ao sabor da realização de tarefas necessárias” (Prandi, 2001) para sua realização, parece-me que o controle do tempo e dos horários não é feito totalmente pela agência humana. Na festa de Seu Zé Preto, em 2010, a última noite da festa foi a de apresentação da “*roupa nova*”, confeccionada com tecidos e rendas da mesma cor da pintura das paredes. Elegantemente vestidos, os filhos de santo entraram na tenda, depois de sua defumação, em silêncio, seguindo seu pai de santo. Depois de algumas voltas no salão, o tamborzeiros e os cabaceiros, já em seus lugares, se aqueciam movimentando os instrumentos. Seu Zé Preto cantou os primeiros pontos de abertura dos trabalhos e recebeu, durante a noite, a visita de outras tendas, da própria cidade e do interior do município. Os abatazeiros e cabaceiros se revezavam, garantindo som até o amanhecer. Depois de nove noites de festa, o festejo se encerra com o nascer do dia.

O último festejo que apresento é o de Mestre Bitá do Barão. A **Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá** é a maior da cidade, tendo cerca de quinhentos filhos de santo. Luiza e algumas “*brincantes*” de sua casa também dançam na tenda. Além de outras giras

durante o ano, nessa casa são realizados dois festejos. No início de dezembro Santa Bárbara é celebrada, com nove noites de reza e toques de tambor nas últimas três noites. Em agosto é realizado o “*Festejo dos Santos e Orixás*”, com nove dias de “*tambor*” e homenagens a diferentes entidades.

A Tenda Rainha Iemanjá fica ao lado da casa de Mestre Bitá do Barão, que ocupa uma quadra na parte central da cidade de Codó, vizinha ao lado do Mercado Municipal. Na casa moram diversas pessoas, entre elas antigas “*brincantes*” do barracão, a filha e os netos do pai de santo, a presidente da tenda e seus filhos. Pelo local transitam diversos funcionários dedicados ao serviço doméstico (limpeza da casa e cozinha), assim como aos serviços gerais do pátio e da tenda, motoristas, funcionários da loja do pai de santo e também do seu hotel (empreendimentos localizados na mesma quadra). Além disso, nos quartos do pátio (compartilhado entre a casa e a tenda), é comum ter hóspedes que estão passando por algum tratamento com os encantados do pai de santo.

O “*Festejo dos Santos e Orixás*”, chamado popularmente de “*Festejo de Agosto*”, homenageia um amplo panteão de entidades do tambor da Mata, de Mina e da umbanda. A programação dos dias de festa é exaustiva e muito semelhante ao festejo das tendas de Pai Aluísio e de Café, com homenagens e toques para as mesmas entidades. No festejo da casa de Mestre Bitá, cada dia de festa é dedicado a uma ou algumas delas e existem toques de tambor durante a noite e também durante o dia. A programação é recebida, pelos visitantes, em convites distribuídos na loja de produtos de umbanda do pai de santo. Para apresentar rapidamente a programação dos nove dias de festa, menciono as principais atividades do festejo no quadro que segue. O quadro foi elaborado a partir do convite que recebi para a festa em 2011¹⁴⁷.

	Programação/ Entidades homenageadas
Primeiro dia	-Grandiosa salva de foguetões. -Salva de foguetões e dos tambores em homenagem aos Santos e Orixás. -Grande abertura dos trabalhos no ritmo da Mata Codoense.
Segundo dia	-Obrigação a São Lázaro.

¹⁴⁷ Existem diferentes convites – dos simples aos e luxuosos, destinados aos “*clientes*” mais importantes.

	-Procissão pelas ruas de nossa cidade. -Trabalho de cura com Caboclo Ararum ¹⁴⁸ . -Grandiosa obrigação de São Jerônimo com arreada de Xangô.
Terceiro dia	-Grandiosa e luxuosa obrigação de Tobossa com arreada de Princesas.
Quarto dia	-Grande passeata pelo centro de nossa cidade. -Grandiosa obrigação de São Cosme e Damião com arreada de Ibegê (crianças). -Obrigação ao grande guerreiro São Jorge com arreada do Orixá Ogum Militar. -Cruzamento das correntes esquerda e direita chefiada pelo Exu Tranca Rua das Almas.
Quinto dia	-Obrigação ao Mártir São Sebastião, com arreada de Oxossi (caboclos).
Sexto dia	-Grandioso cortejo pelas principais ruas de nossa cidade. -Festa do Bumba meu boi em obrigação ao São João Batista (Xangô Caô).
Sétimo dia	-Grande festa com a realização da morte do boi.
Oitavo e nono dias	-Grandiosa festa dançante de encerramento da temporada.

Figura 08: Quadro com as entidades homenageadas na festa da Tenda Rainha de Iemanjá – cópia do convite (agosto, 2011).

A abertura da festa acontece na manhã do primeiro dia, com uma alvorada marcada pela salva de foguetes, onde são invocadas as “linhas” ou “correntes” das entidades para as quais se toca durante a festa, ou seja, para cada entidade homenageada. A partir deste momento, todos os filhos de santo da casa entram em obrigação, ficando hospedados na casa do pai de santo, em quartos no pátio ou em uma garagem nos fundos do terreno (onde são colocadas suas redes). Luiza e suas filhas de santo enviam malas, com as roupas de festa e as redes de dormir, para a casa de Mestre Bitá no dia anterior, usando, para o transporte, um serviço de aluguel de carroça. Elas chamam a garagem onde ficam hospedadas de “rancheria” e nela colocam fogareiros, fazem um estoque de comida, e estendem grandes varais, onde as indumentárias do terecô são penduradas.

A programação aberta ao público inicia à noite, quando Mestre Bitá recebe “clientes” e políticos dentro de sua casa e abre a tenda para a festa. Foguetes marcam a salva e uma ladainha abrem os trabalhos da noite. Antes do “terecô” começar, a festa é garantida pelo forró que toca intermitentemente e pela venda de bebidas alcoólicas. O ponto alto da noite é o início do “tambor” na tenda “Palácio de Iansã”, quando entram todas as filhas e filhos de santo da casa e são apresentadas as tendas visitantes.

¹⁴⁸ O trabalho de cura com Caboclo Ararum não consta no convite da festa, mas é realizado na noite do segundo dia. Como vou falar sobre as consultas realizadas por esse encantado no próximo capítulo, optei por acrescentar esse trabalho no quadro sobre o festejo.

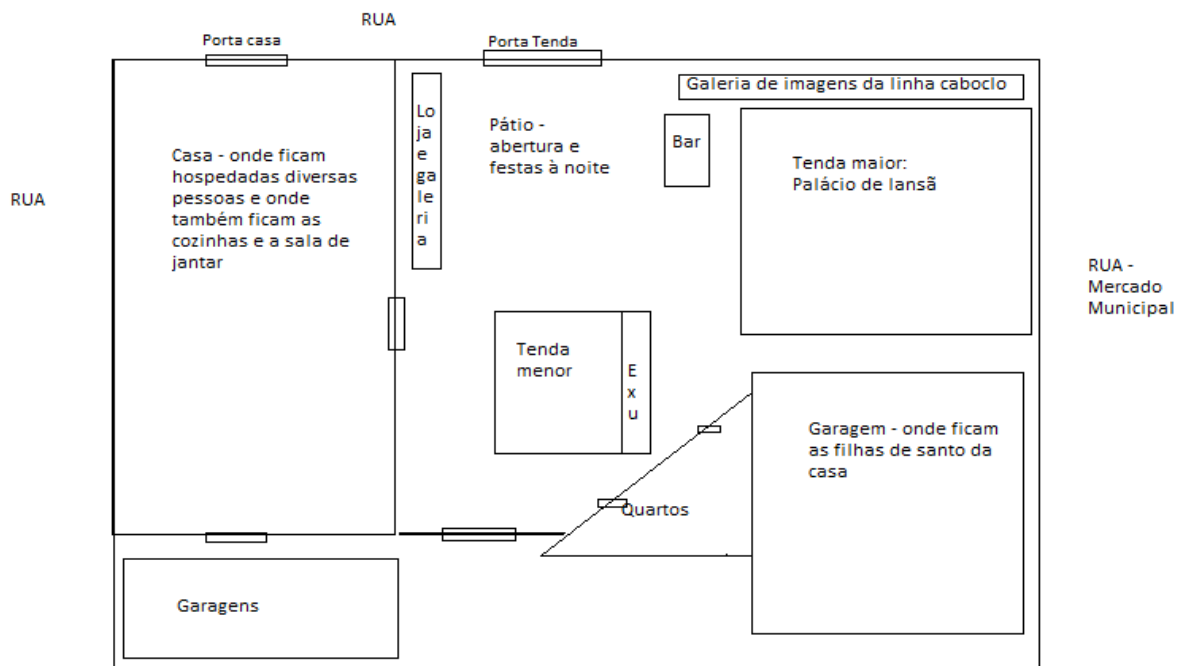


Figura 09: Casa e tenda de Bitá do Barão.

Nessa primeira noite, Mestre Bitá entra conduzindo a sua corrente, imediatamente seguido pela mãe pequena, a guia e a contraguia da casa e suas filhas de santo. Em 2011, entraram com a paródia de uma música do cantor Luan Santana (com composição de Dorgival Dantas), chamada “Aqui é seu lugar”. A letra era exclusiva para a tenda:

*Chegou a corrente Mestre Bitá do Barão, trazendo caridade, paz e emoção.
Referenciando os orixás e guias, trazendo paz, amor e lição de vida.
Iemanjá - águas cristalinas que derrama em mim.
Iemanjá - levo oferendas pra te encobrir.
Essa é a umbanda do meu coração, que abre nossa esperança e corações.
É o terecô – uma explosão de alegria pra você, viu.
É o terecô – encantos do terreiro e o povo feliz.
Princesa – Princesa Isaurina¹⁴⁹ vem te convidar,
Dona Rosa vem pra contagiar, todos os orixás que te rodear.*

Depois da entrada dos filhos de santo, cada uma das tendas visitantes entra no salão, após ser anunciada pela presidente da casa. Elas são apresentadas por uma referência ao nome do pai de santo e à cidade de onde provêm. Em 2011 foram recebidas vinte e sete tendas, de onze cidades do Maranhão e do Piauí. Algumas dessas permaneceram hospedadas nas

¹⁴⁹ Princesa Isaurina e Dona Rosa são duas entidades recebidas por Mestre Bitá do Barão.

dependências da casa de Mestre Bita durante o festejo, onde também realizavam suas refeições.

Existe uma grande diversidade na programação da festa, pois, são realizadas homenagens e trabalhos com diversas entidades – atividades às quais, aqui, não me remeto. Entre elas, tem destaque a noite da “*roupa nova*”, que acontece no terceiro dia, na “*obrigação de Tobossa com arriada de princesas*”¹⁵⁰. Nesta noite, o pai de santo Mestre Bita do Barão recebe Princesa Isaurina, uma entidade que é recebida apenas uma vez por ano, durante o “*festejo de agosto*”, quando ganha presentes e é coroada. As músicas cantadas nessa luxuosa noite remetem às princesas e ao tambor de mina.

Considerações sobre os festejos e as tendas

Nos três festejos que cito brevemente - e também em outros nos quais participei - existe um compartilhar de experiências ligadas ao universo da casa. Penso nas atividades que eu mesma realizei com pessoas, muitas das quais praticamente não conhecia. Existe um compartilhar dos hábitos de toalete, dos banhos conjuntos nos banheiros que ficam na parte exterior das casas, das trocas de roupa constantes, das camas onde as pessoas descansam durante a madrugada.

Os locais rituais dos festejos são os mesmos lugares ocupados no dia a dia das atividades domésticas. Casa e tenda, nos festejos, são tomadas pelas pessoas, pelos santos e pelos encantados, em um compartilhar das atividades rituais que são também domésticas. O tempo, contudo, não é ordinário e a experiência da festa transforma as casas e tendas que, apropriadas por pessoas e encantados, também se vestem de festa, com novas cores e com uma decoração especial.

A casa/tenda vive intensamente o festejo – e vive por dentro, sendo ocupada pelos encantados e pelos visitantes. O festejo também lança o terecô para a rua e para a cidade, pois a partir dele os encantados saem das casas e acompanham procissões, assistem forrós e serestas, se deslocam para visitar tendas e levar seus “*cavalos*” de volta para casa. Estão presentes em espaços e tempos não sempre pensados como religiosos e rituais.

¹⁵⁰ Tobossas ou princesas (jovens, meninas) são entidades recebidas por algumas pessoas de Codó. Existem noites em sua homenagem em poucas tendas da cidade, como na de Aluízio, Café e Mestre Bita, quando se cantam pontos dedicados a elas. Na Casa das Minas, em São Luís, as *tobossis* eram recebidas pelas dançantes da casa apenas no último grau de sua feitura, quando enfim poderiam tornar-se chefes da Casa (*vodunsi gonjai*) (Ferretti, S., 1996). Os “*brincantes*” de Codó não compartilham dessa concepção.

3.3 NAS CASAS, NAS RUAS E NA CIDADE

Os festejos ocupam a cidade e nela desenham trajetos. Uma das formas de levar a festa para fora das casas e tendas é a partir das procissões. Diversos festejos de pais e mães de santo têm procissões incluídas na sua programação. Nelas os santos que moram dentro das casas, em “*mesinhas*” e quartos, são retirados dos seus altares e colocados sobre andores cuidadosamente decorados. Os andores seguem, carregados por homens e mulheres, percursos que incluem as principais ruas em torno da casa dos pais e mães de santo. Eles são acompanhados por encantados e por pessoas que carregam velas, entoam rezas, cantam, tocam instrumentos de sopro e percussão.

Durante as procissões se instaura uma relação diplomática com as igrejas católicas que eventualmente existam no percurso de caminhada dos “*brincantes*”. Quando se passa em frente a uma igreja, as pessoas fazem o sinal da cruz e aquelas que carregam o andor o colocam em frente ao prédio, como se o santo reconhecesse o espaço. Além desses cuidados, muitos chefes de tenda acompanham, com seus filhos de santo, as procissões das paróquias da Igreja Católica de Codó, os novenários dos seus vizinhos católicos e as romarias em outras cidades e estados do nordeste.

No festejo de Mestre Bitá do Barão, sobre o qual escrevi anteriormente, as filhas de santo saem da tenda três vezes, durante os nove dias de evento, para caminhadas e procissões no centro da cidade. Nesses momentos, o trânsito das principais ruas de Codó se altera para a passagem da Tenda Rainha Iemanjá. Comerciantes e “*clientes*” saem das lojas para ver a passagem dos “*brincantes*”, acompanhados pelos tambores da casa, pela banda municipal, por carros de som, foguetes e fogos de artifício. Carros de polícia ajudam a controlar o trânsito no percurso. Motos acompanham os caminhantes. Nessas caminhadas, quem se desloca nem sempre é o filho ou o pai de santo, mas uma de suas entidades, que sai da tenda para dançar para a cidade ver.

Outra forma de ocupar a cidade com os festejos acontece com as serestas. Nelas, as ruas se tornam pistas de dança e embalam crianças e adultos. Enquanto as rezas, ladainhas e tercêos acontecem dentro das tendas, na rua se instala o bar, as mesas e o palco da seresta. Fechar as ruas com as serestas, evidentemente, não é exclusividade dos festejos de santo, sendo bastante comum nos bairros da cidade. A diferença talvez esteja no fato de que, em festas de pais de santo, os encantados que entram e saem das tendas, assistem as serestas. Em

festejos tradicionais, eles são conhecidos e homenageados pelos seresteiros, que lhes dedicam músicas especiais.

Além das procissões e das serestas, as ruas das casas dos pais de santo, como afirmo anteriormente, são ocupadas ao amanhecer pelas pessoas e pelos encantados, para encerrar o terecô. Nestes momentos, enfatizando o término do festejo, o pai de santo ou seu encantado se despede das entidades presentes, pedindo que subam e deixem seus “*cavalos*”. Apesar do pedido, é possível que alguma entidade permaneça, mesmo com o fim da programação da festa. Quando voltamos do festejo de Seu Bigobar, no povoado de Santo Antonio dos Pretos, em 2011, Cabocla Jussara nos fez companhia no caminhão que nos deixou no centro de Codó. Na ocasião ela ficou chateada comigo, quando não a reconheci e a chamei pelo nome de seu “*cavalo*”, me dizendo que apesar da roupa que vestia – calça jeans e camisa de um bloco de carnaval – estava com o chapéu que lhe identificava como encantada e não como “*médium*”.

Durante o trajeto que separa a cidade do povoado, Cabocla Jussara veio tomando cerveja e contando histórias, com seu jeito arrisco e irreverente. Quando chegamos ao centro, desceu da carroceria do caminhão e seguiu para a tenda de Maria dos Santos, com uma “*cliente*” que teria uma consulta. Nós sabíamos que era Cabocla Jussara quem seguia caminhando pela rua. As outras pessoas que cruzassem com ela e com a “*cliente*”, talvez não percebessem nada diferente nas duas mulheres. Naquela situação, a encantada mostrava não apenas sua capacidade de transpor as fronteiras entre a Encantaria e o plano dos “*pecadores*”, e de se movimentar entre o ritual e o mundano (Cardoso, 2009), mas de permanecer em Codó, a despeito do interesse ou do conhecimento das pessoas da cidade.

“Pagar noite” ou “pagar tambor”

Nos parágrafos anteriores tenho enfatizado a importância da construção das tendas, da convivência entre pessoas e encantados no espaço doméstico. Afirmo ainda que, em Codó, possuir uma tenda é ter um festejo, celebrar entidades, abrir a casa, oferecer comes e bebes, tocar noites de tambor. O festejo mostra a tenda à cidade e também a ocupa, com a presença das serestas e das procissões. Ele organiza o calendário, sendo preparado por meses a partir da colaboração de “*ajudas*” providas das redes de contato e relação de pais e mães de santo. Quando vão realizar seus festejos, os pais e mães de santo convidam outros chefes de tenda (verbalmente ou por convite impresso) para prestigiarem suas festas. As visitas realizadas

pelas tendas são prática conhecida como “pagar noite” ou “pagar tambor”. Como me disse Dona Beata, lembrando-se das festas que visitaria nos dias seguintes à nossa conversa:

E tem o festejo da Nilza. E quando terminou o da Nilza tem o do Café, lá em cima. E quando terminar tem o da Teresa Célia, lá em cima, dia vinte e nove de setembro, tudo fazendo terecô. E sabendo que esse povo vem pra minha festa, que são duas noites cheias de gente (...) O pessoal vem duas noites, então eu tenho que ir duas noites na casa deles. Se eles vêm uma noite, eu vou uma noite. Se eles vêm duas noites eu tenho que ir duas noites (Beata, 07/09/2011).

A fala de Mãe Beata deixa explícita a quantidade de festejos que acontecem na cidade. As festas são públicas e de fácil acesso, e não se restringe o ingresso das pessoas interessadas em conhecer a casa de um pai de santo. Contudo, algumas tendas são especialmente convidadas para visitarem os festejos. Quando uma tenda é visitada por um pai de santo, se entende que ela se compromete a retribuir a visita por ocasião dos seus festejos. Trata-se de um sistema de dádivas e contradádivas (Mauss, 2003), no qual as pessoas trocam suas presenças e dos seus encantados. Na dialética entre ser anfitrião e ser visitante, a política que impera é a da equivalência: como lembra Beata, visitas de uma noite são retribuídas com uma noite de participação no festejo de outro pai de santo, visitas de duas noites, com duas noites.

As visitas nos festejos envolvem tendas da própria cidade, da zona rural e também de outros municípios – como mencionei rapidamente quando descrevi a festa de Mestre Bitá do Barão, por exemplo. Quando são da própria cidade, em muitos casos, os “brincantes” se deslocam a pé, à noite, para os “terecôs”. Caminham usando roupas ordinárias e trocam de vestimenta, em muitos casos, no próprio salão visitante ou nas casas de vizinhos do pai ou mãe de santo. Não é difícil reconhecer um grupo que se desloca para um festejo, por causa das grandes sacolas que carregam com as roupas para “bairar”.

Depois que os visitantes estão vestidos e prontos para o “tambor”, eles entram na tenda. São conduzidos por seu pai ou mãe de santo e caminham duas ou três voltas ao redor do salão. O pai de santo visitante é saudado no microfone por pessoa da casa, que normalmente faz menção à sua grandeza e a beleza de sua corrente. Ele é convidado a cantar alguns pontos e não raro aproveita a oportunidade para retribuir as honrarias, afirmando o prazer da visita, a riqueza e exuberância da festa. Durante a noite, em um “tambor”, tanto os “puxadores” quanto os abatazeiros se revezam nas suas funções, para que a música continue durante toda a madrugada.

Em festejos que recebem tendas visitantes de outras cidades ou de povoados do interior do município, os participantes ficam hospedados na casa do pai ou mãe de santo que os convidou. Durante a pesquisa de campo eu vi pais de santo que deslocavam sua própria família para um cômodo de sua moradia, recebendo os visitantes em quartos e mesmo na sala de sua casa. Sempre que possível – ou seja, quando existem dinheiro e espaço físico – são construídos quartos e galpões onde os “*brincantes*” podem armar suas redes e deixar seus pertences. Essas construções normalmente são feitas de taipa, no pátio da casa do pai de santo. Com o passar do tempo, são substituídas por construções de alvenaria.

Além de disponibilizar espaço para as pessoas descansarem e se hospedarem, nos festejos os pais e mães de santo são responsáveis por oferecer a comida da festa. Além do bolo, do refrigerante e do chocolate, comumente servidos depois das rezas e ladainhas, os festejos implicam em uma grande produção de arroz, macarrão, salada, carne de gado, de galinha e de porco. As refeições são preparadas na casa do pai ou mãe de santo, ou em uma cozinha construída para esse fim, no pátio ou mesmo na tenda.



Foto12: Fogão do festejo de Pai Aluísio (agosto/2011).

Como lembrava Luiza, receber tendas visitantes é também aceitar a presença de diferenças no entendimento que fazem da festa. Em sua casa, por exemplo, não se consome bebida alcoólica nos festejos. Algumas das tendas que a visitavam tinham o hábito de beber e quando convidadas para sua casa traziam consigo bebida. Para ela, a bebida alcoólica trazia violência e confusão para a tenda, mas julgava que não poderia proibir os visitantes porque os tinha convidado à sua casa. Igualmente cuidadosa é a atitude dos pais de santo convidados. É

pouco provável vê-los reclamando em algum festejo, pelo contrário, continuamente reafirmam a beleza da festa e a generosidade daqueles que os recebem¹⁵¹.

Em uma reunião da Associação de Umbanda, Candomblé e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região, pais e mães de santo conversavam sobre a falta de apoio de iniciativas da Prefeitura Municipal, mencionando como conseguiam pouca ajuda com os festejos e também com o transporte para o deslocamento entre as tendas. Nestas situações, normalmente o aluguel dos caminhões e dos carros é pago pelo próprio pai de santo ou dividido entre ele, seus filhos e pessoas que se deslocam consigo. Diante das colocações em relação à falta de apoio do poder público, um dos pais de santo presente na reunião enfatizou a importância das tendas se visitarem nos festejos. Lembrou que essa era uma forma de sentirem que seus trabalhos estavam sendo valorizados, pois lhes dava prestígio ser visitados pelos ‘colegas’. Por isso era importante fazer uma festa bonita.

Fazer uma festa bonita envolve decorar tendas e casas, assim como preparar “*roupas novas*” costuradas especialmente para estes eventos. Uma festa bonita também implica em ser bom anfitrião, e, desta forma, ser um bom visitante nas tendas de outros pais e mães de santo. Para os dois movimentos – receber e visitar – é preciso tempo, vale lembrar os festejos rapidamente enumerados por Beata em sua fala acima transcrita. O calendário dos festejos marca uma constituição ritual do tempo e, ao mesmo tempo, suspende o ritmo das atividades ‘comuns’, deixadas de lado em virtude das visitas e dos festejos. É também uma constituição não temporal dos rituais.

A importância do barracão e a proteção dos encantados

Nas visitas às tendas durante os festejos, pais de santo - anfitriões e visitantes – trocam considerações elogiosas e honorárias. As frases escolhidas e os adjetivos utilizados reforçam a grandiosidade e a beleza de tendas e das roupas, a abundância da comida e a boa recepção. Inversamente, criticar a tenda de outro pai ou mãe de santo é algo visto como extremamente ofensivo. Dizer que uma tenda é “*fraca*”, que tem “*confusão*”, é acusar seu chefe de não cumprir bem suas obrigações para com seus encantados (que então não lhes fornecem “*força*”) e de não cuidar dos seus filhos de santo (que não são firmes, não dançam bonito, etc.).

¹⁵¹ Evidentemente que os pais de santo também têm rivalidades entre si e alguns, apesar de se conhecerem, não se visitam nos festejos.

Recordo de uma história contada pelo encantado Coli Maneiro, “*em cima*” de Seu Zé Willan, que remete à importância de uma tenda para os seus “*brincantes*”. A história narrava um evento que aconteceu no período subsequente à morte da mãe de santo da Tenda Santa Bárbara, em Morada Nova – tenda posteriormente assumida por Seu Zé Willan. Era um festejo em que Coli Maneiro estava presente e conversando com Preta Lima, outra encantada, em que, segundo ele: “*Preta Lima, em cima de Seu Zé Buchudo, ela disse pra mim que Morada Nova [a tenda] ia se acabar. Era pra fechar, não podia mais tocar tambor*”.

O momento pelo qual a tenda passava não era bom. Ela tinha perdido sua mãe de santo e a chefia estava indefinida. Mesmo assim, alguns “*brincantes*” insistiam em não deixar que o salão fechasse e por isso, se reuniam para tocar tambor. Contudo, sempre que tocavam, alguma pessoa de suas relações falecia – “*sempre morria um*”, como disse Coli Maneiro na ocasião. As mortes aconteciam por diferentes motivos, que pareciam relacionados à situação da tenda. Por isso, era preciso, segundo Preta Lima, que ela fechasse.

Os filhos de santo do barracão de Morada Nova ficaram muito chateados e ofendidos com o aviso de que não conseguiriam manter seu salão. Conversando com seus encantados, decidiram conservar a casa e convidaram novas pessoas para fazer parte da diretoria. Seu Zé Willan, que até então era tamborzeiro da tenda, tornou-se pai de santo. Com essas mudanças, com o cuidado e proteção dos encantados, Morada Nova não fechou. Para expressar essa verdadeira vitória, Coli Maneiro cantou um novo ponto sobre a tenda, que posteriormente foi gravado pelo encantado e compõe o CD do salão:

*Morava Nova é terra que Deus amou
Morava Nova é terra que Deus amou
Ela é da umbanda, ela é de xangô
Morada Nova é terra do terecô.*

Reforçando o vínculo de Morada Nova com o terecô, o encantado ressalta a dedicação das pessoas e dos encantados na manutenção da tenda. Perder uma tenda é algo temido por muitos “*brincantes*”. A possibilidade de um salão fechar pode estar relacionada à sucessão na chefia das casas, quando algumas deixam de existir com a morte de seu pai ou mãe de santo, mas também é possível perder uma tenda pela incapacidade de sustentar as suas atividades. Desta forma, há o sentimento de insegurança fundiária (Borges, 2010), ao qual me refiro no início do capítulo, que levaria pais e mães de santo a perderem os terrenos de suas casas e tendas; a evidente perda de espaço físico das tendas mais antigas da cidade, que tinham terrenos maiores; e as dificuldades econômicas e financeiras encontradas na gestão desses

espaços. Como venho enfatizando e retomo no próximo capítulo, a maioria dos pais de santo tem pouco dinheiro, proveniente de atividades na zona rural do município e de aposentadorias como trabalhadores rurais. Por intermédio das atividades como chefes de tenda, podem acessar algum dinheiro trabalhando para “*clientes*”, mas, de maneira geral, as tendas representam diversos gastos e investimentos. A maior parte delas não possui inscrição no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ), o que as impossibilita de acessar recursos por meio de projetos, por exemplo.¹⁵²

Apesar de todas as dificuldades, os encantados visitam e protegem as tendas, se alegram com sua continuidade e reafirmam sua importância, como fica evidente no ponto dado por Coli Maneiro sobre a Morada Nova. Eles protegem as casas e tendas como antes protegiam as matas do acesso dos policiais e dos senhores de escravos. As matas, com o passar do tempo, passam a viver dentro das tendas, na medida em que se constitui como uma ideia, um lugar de pensamento, que enfatiza a liberdade e a proteção das entidades. São os encantados os responsáveis, como escrevi no início do capítulo, pela construção das casas e das tendas e também pela manutenção dos seus festejos.

Luiza recordou-se de uma situação que ilustra muito bem a proteção dos encantados. Nos festejos, as casas e as tendas dos pais e mães de santo são visitadas por pessoas conhecidas e desconhecidas. Não sempre é possível controlar quem entra e quem sai desses espaços. A mãe de santo me disse que, agora que está mais velha e diminuindo as suas atividades com os encantados – e por isso está mais fraca – ela tem um medo maior do que tinha, quando jovem, de que alguém mal intencionado entrasse em sua casa, no seu festejo. Receava, tendo menos “*força*”, não conseguir manter pessoas perigosas fora de sua casa. Antes, quando cumpria as obrigações com seus encantados, sabia que eles “*cuidavam*” e protegiam sua tenda.

Lembrando-se dessa proteção, Luiza recordou um episódio que aconteceu, há muito tempo atrás, em um festejo na sua casa. Um homem, conhecido de seu pai, entrou no salão com uma faca presa à cintura, com a intenção de furar o tambor da casa e terminar com o festejo. Um dos encantados “*em cima*” de Luiza percebeu o perigo. Para proteger o tambor de Luiza, ele aproximou-se do homem e o abraçando, fez com que caísse no sono, ao lado dos

¹⁵² A maioria das tendas possui, presos à parede do salão, certificados reconhecendo aqueles espaços como locais de culto. Contudo, tanto os fornecidos pelo Mestre Bitá do Barão (como representante da Fundação Maranhense de Umbanda) como os que provêm da Associação de Umbanda, Candomblé e Cultos Afro-brasileiros de Codó e Região, não possuem validade legal. A expedição do CNPJ, que daria acesso aos pais de santo a outras possibilidades de recurso para as tendas, na época da pesquisa, custaria R\$ 954,00 - quantia considerada muito alta pelos pais de santo, valor que lhes impedia de ter acesso a essa documentação.

tamborzeiros, onde permaneceu até o amanhecer. A história rendeu fama aos encantados de Luiza que, ao preverem as intenções do visitante, protegeram a tenda com sua “força”, lembrando que, tal como a mata, a tenda é cuidada pelos seus encantados.

As tendas são um espaço de “força” porque nelas estão guardados os assentamentos dos encantados¹⁵³. O assentamento de um encantado é o conjunto de objetos que o pertencem. Um desses objetos – o mais recorrente deles - é a pedra de encantaria, que costuma ser guardada embaixo do altar ou enterrada dentro do salão¹⁵⁴. Os encantados sempre visitam os locais onde seus assentamentos estão “plantados”, sendo incorporados naquelas tendas, ou se aproximando delas como espíritos. Uma amiga, professora na cidade, me disse que a casa onde sua mãe mora outrora foi uma tenda de religião afro-brasileira. Os assentamentos da antiga mãe de santo permanecem enterrados no local. Por isso, constantemente, sua mãe sentia-se mal, vendo pessoas e percebendo a presença de espíritos. Conteí essa história para Pedro que me explicou que quando não se retira o assentamento e se faz o despacho dos seus componentes (jogando-os em água corrente ou deixando no meio do mato) “o que foi plantado ali o dono vem visitar”.

Quando do falecimento de um pai de santo e, portanto, da troca da chefia de uma casa, o assentamento dos seus encantados deve ser retirado e despachado. Os despachos e a remoção das pedras de assentamento não podem ser feitos por qualquer pessoa. Quando removidas contra a vontade ou levadas sem a permissão do pai de santo, elas tendem a retornar para a tenda em que foram plantadas anteriormente. Os moradores de Santo Antonio dos Pretos¹⁵⁵ contam que um pai de santo do perímetro urbano da cidade, certa vez, tentara roubar as pedras de encantaria da localidade, interessado na “força” das mesmas. A tentativa, contudo, teria sido vã, pois as pedras retornaram, sem a ajuda das pessoas, ao povoado.

Através dos assentamentos e também dos “cavalos”, os encantados criam uma relação com as tendas e, desta forma, com as pessoas que as frequentam. Eles possuem a capacidade de se deslocar pela cidade e também pelo mundo – “em cima” ou carregados pelas pessoas,

¹⁵³ Nunes Pereira (1947) e Sérgio Ferretti (1996) escrevem que as pedras de assentamento da Casa das Minas em São Luís vieram da África e foram enterradas em várias partes da casa. Em Ferretti (1996), ficamos sabendo que, segundo uma das dançantes da casa, as pedras assinalam o lugar onde acontece a chegada do vodum, que devido a sua força, é recebido apenas enquanto reflexo pela filha de santo. Na Casa das Minas não são as filhas de santo que possuem as suas pedras, mas, cada vodum (*ibid.*, p. 201).

¹⁵⁴ Atualmente, com a prática de colocar lajotas de cerâmica no piso das tendas, pais e mães de santo têm marcado a posição dos assentamentos com algumas peças de cor diferente, quase sempre no centro do salão.

¹⁵⁵ Octavio da Costa Eduardo (1948) descreve o espaço dos rituais em Santo Antonio dos Pretos, mencionando as pedras de encantaria: “The pavilion where they are given has a principal room that measures twenty-five by thirty feet where the dancing is done, and another room inside, a sanctuary with the images of a number of Catholic saints and a wooden box in which are kept the sacred stones, that, according to belief, are the “seat” of the *encantados*” (*ibid.*, 61).

mas também enquanto espíritos. Nestes movimentos, as casas e as tendas dos “*brincantes*” são pontos de encontro – no tempo e no espaço – das pessoas e das entidades. Os festejos celebram os encontros e as parcerias estabelecidas, durante a vida, entre esses diferentes seres. A tenda – sua construção e sua manutenção – é resultado do investimento constante nessas relações.

Apontamentos finais

Vânia Cardoso (2007) escreve sobre as aparições inesperadas e imprevistas do povo da rua no cotidiano dos interlocutores de sua pesquisa sobre a macumba carioca¹⁵⁶. Estas aparições são, para a autora, momentos nos quais o extraordinário e o cotidiano se aproximam. Quando li o texto, já conhecia Codó e pensei nas diversas vezes que os encantados saem às ruas, nas noites que aparecem para cuidar das mulheres grávidas ou enviar sinais aos seus protegidos, pensei nas suas fotos entre as de outros familiares e nos seus objetos, além das conversas em que são mencionados constantemente. Nestas situações, a sua presença – incorporados, enquanto espíritos ou através dos seus objetos (que remetem à presença dos mesmos) - não é surpreendente, antes é esperada.

Para os pais e mães de santo da cidade de Codó, esta convivência com os encantados (com alguns mais frequentemente, com outros de forma mais rara) tem como local principal a própria casa, utilizada tanto no cotidiano como nos momentos rituais. A experiência da temporalidade imprime novas qualidades na casa, quando ela mesma, tal como os “*brincantes*”, se veste de “*roupa nova*”, roupa de festa.

Os festejos ocupam lugar de centralidade nas atividades realizadas pelos pais de santo e fazer uma “*festa bonita*” implica em bem receber, com comes e bebes, disponibilizando camas e cadeiras, honrando convidados visitantes. Esses reconhecem a importância do convite e assim reafirmam o compromisso de “*pagar noite*” nas tendas recebidas em sua casa. Pessoas e encantados, na programação das festas ou em momentos não previstos e nem sequer percebidos, circulam pela cidade, nos trajetos entre as tendas, as casas dos clientes, os locais de atendimento.

Penso que as casas dos pais e mães de santo, ao serem ocupadas pelos parentes, “*clientes*”, encantados e suas ações (fazeres, trabalhos e curas), não são apenas

¹⁵⁶ Afirma a autora: “Tanto estórias como espíritos deslocam-se entre enquadres, presentificando assim a própria passagem entre o ritual e o mundano, entre o extraordinário e o cotidiano” (Cardoso, 2007, p. 324).

domésticas/privadas/femininas, em contraposição ao mundo do público/político e masculino das ruas – dualismo utilizado em alguns textos, especialmente de inspiração estruturalista, para descrever casas e sua utilização (Bourdieu, 1999; no Brasil, Da Matta, 1997; e Heredia, 1979, por exemplo). Antes dessa opção teórico-metodológica, na escrita optei por mostrar como as possíveis distinções entre público e privado, ordinário e extraordinário, ritual e convivência familiar - tal como os sons, os cheiros, os encantados – borram fronteiras constantemente. Se, tal como apontei no capítulo anterior, as pessoas são resultado das relações que tecem com o mundo, também as casas são constituídas dessas relações. E, como compartilham experiências, as casas, as pessoas e os encantados continuam sendo constantemente construídos, refeitos, reformados. O terecô, olhado a partir da casa – que também é mata - entretece pessoas, encantados e barracões, nas relações nas quais eles mesmos se constroem, constantemente.

4. FAZENDO EXPERIÊNCIA: os trabalhos de pais e mães de santo

Nas memórias dos pais e mães de santo são mencionadas diversas situações de aflição e sofrimento. Nas primeiras manifestações dos encantados em seus corpos – por meio de sonhos, visões e doenças – eles contaram com a ajuda de entidades e de outros pais de santo para resolver seus problemas. Depois de cuidados e curados, com o passar do tempo e com sua dedicação à Encantaria, eles também se tornaram pessoas capazes de curar, cuidar e trabalhar com as entidades.

Este capítulo é sobre os atendimentos (ou consultas) e os trabalhos realizados por pais e mães de santo de Codó com o auxílio dos seus encantados. Ele está baseado em quatro situações vividas em campo, que relacionam – em torno da cura ou trabalho - “*clientes*”, mães de santo e encantados. Cada uma das situações traz algumas características do que chamei, neste capítulo de ‘dinâmica das consultas e dos trabalhos’.

As pessoas que buscam estes “serviços rituais” (Opipari, 2009), não sendo familiares ou filhos de santo de uma casa, em Codó são chamados de “*clientes*” (Baptista, 2007). O termo “*cliente*” é utilizado independentemente da existência de pagamento financeiro para realizar uma consulta ou trabalho. Codó ganhou notoriedade pelos atendimentos realizados por pais e mães de santo. Há quem remeta essa fama a “*clientes*” de renome, vindos de outras regiões do Brasil e mesmo do exterior, entretanto, a maior parte dos atendimentos realizados nas casas e tendas de pais de santo¹⁵⁷ tem como “*clientes*” os moradores da própria cidade e dos municípios vizinhos. São eles, somados aos familiares dos chefes das tendas e seus filhos de santo, que se movimentam, cotidianamente, em busca da ajuda dos encantados.

Os “*clientes*” procuram os pais de santo para resolver questões associadas a um grande universo de possibilidades: problemas de saúde e doença (física, mental), uso de drogas (lícitas e ilícitas), emprego/desemprego, relacionamentos amorosos (quando se procura namorado ou casamento, para “*juntar*” casal, para separar casal, para terminar com um

¹⁵⁷ Cabe destacar a exceção de parte dos atendimentos de Mestre Bitá do Barão que possuindo maior infraestrutura das suas instalações, atende em um misto de escritório e consultório, que se localiza na sua loja de produtos de umbanda, chamada Rainha Iemanjá (mesmo nome de sua tenda). Contudo, mesmo nesse caso, parte dos trabalhos feitos pelo pai de santo e por suas entidades é realizada em sua casa e em sua tenda. Além destes espaços, Mestre Bitá ainda possui um sítio onde são feitos determinados rituais, chamado de “*Mistério dos Encantados*”.

relacionamento extraconjugal do cônjuge), negócios (perda de dinheiro, abertura de empresas), vizinhança (brigas e desentendimentos) e política (ganhar eleições, por exemplo).

A despeito da variedade de problemas, a primeira etapa de todo atendimento é o diagnóstico. Ele permite, por exemplo, saber a causa de uma doença, conhecer a razão do término de um casamento, descobrir o que impossibilita alguém de conseguir um emprego. Ou seja, realiza um mapeamento sobre o que acontece ‘com’ ou ‘ao’ “*cliente*”. O diagnóstico ainda indica quais são os procedimentos que devem ser seguidos para que o resultado desejado seja alcançado. Só depois dele o pai de santo sabe qual trabalho deve ser feito e, assim, pode estabelecer o preço a ser pago por seus serviços.

Falar sobre atendimentos e consultas é ‘tocar’ em um tema bastante comentado na cidade em relação aos pais e mães de santo: o dinheiro proveniente de sua relação com os encantados. Mesmo entre as pessoas com as quais convivi durante o campo não há uma única opinião ou prática relacionada ao dinheiro. Por um lado, existem pais de santo que se orgulham de não terem cobrado por trabalho realizado durante toda sua carreira, como Luiza. Ela entende que tudo o que possui provém da “*força*” dos encantados e não dela mesma e relaciona a gratuidade com a “*caridade*”, vista por ela como função da sua atividade. Para ela, seus encantados lhe proporcionam, de forma não financeira, recompensas por sua generosidade.

Por outro lado, existem pais e mães de santo que cobram pelos trabalhos e falam abertamente sobre os preços. É o caso de Pedro, que ainda que trabalhe gratuitamente com Chica Baiana em determinados casos, normalmente cobra pelas consultas. O pai de santo reconhece a importância do dinheiro nas atividades promovidas por ele – os festejos e as farras de Maria Padilha – e na construção e manutenção dos quartos de santo. Pedro entende que o dinheiro pertence às entidades e deve ser investido em questões a elas relacionadas.

Há, portanto, consultas e trabalhos pagos em dinheiro, e existem aqueles gratuitos (os “*atendimentos de caridade*”). Entre essas duas possibilidades, encontramos formas de pagamento que não remetem a cifras monetárias, mas a bens diversos, como animais para “*criação*”, alimentos, velas e presentes para as entidades. O dinheiro é um dos elementos trocados por “*clientes*”, encantados e pais de santo – tal como a saúde, a construção das tendas, os festejos e a “*força*”. Embora se reconheça o uso de dinheiro e sua necessidade, ao mesmo tempo perguntar sobre ele pode causar constrangimento, pois se tem a impressão de

que ele polui o ambiente religioso (Baptista, 2007)¹⁵⁸. Nesse sentido, na cidade, o dinheiro também serve para acusar “*clientes*” e pais de santo, assunto que retomo na continuidade do capítulo.

Por ora, interessa destacar como os atendimentos, as consultas e os trabalhos ocupam o tempo de pais e mães de santo e são funções importantes de sua posição de chefes de tenda. Em Codó se compartilha a ideia de uma ‘disponibilidade’ dos pais e mães de santo. Entende-se que podem ser procurados a qualquer momento por pessoas com algum problema. Não sem razão, suas casas estão ‘abertas’ para a presença dos conhecidos e desconhecidos, seja durante o dia ou noite; e seus familiares estão necessariamente implicados nas atividades terapêuticas de escuta e cuidado (como abordei nos capítulos anteriores).

Pais e mães de santo realizam consultas sempre quando procurados pelos “*clientes*”. Em tendas que têm investido fortemente em uma ‘burocratização’¹⁵⁹ dos atendimentos, existem as “*sessões*”, que são dias e horas marcados para as consultas. Pedro, Café e Mestre Bitá atendem quando procurados (em casos de pessoas que vêm de fora ou em emergências), mas costumam receber a maior parte dos seus “*clientes*” com hora marcada, agendada por telefone, ou nos dias de sessão. Algumas tendas trabalham com preços tabelados para as consultas – ou seja, se cobra o mesmo valor para o primeiro atendimento. Nesses casos, os trabalhos que devem ser feitos como consequência do diagnóstico – e que remetem às situações específicas vividas por cada pessoa – têm preços variáveis¹⁶⁰.

Diversos fatores podem ser levados em conta na definição do preço de uma consulta e também de um trabalho, como a proximidade do “*cliente*” em relação à casa, as dificuldades financeiras pelas quais ele passa, a complexidade do trabalho, o material empregado para realizá-lo e o perigo que ele apresenta (como procurarei mostrar na continuidade do texto). Costuma existir um espaço de negociação em relação aos valores e também às formas de pagamento das consultas.

¹⁵⁸ José Renato Baptista percebe essa distinção em uma pesquisa sobre o dinheiro no candomblé. A partir de algumas situações etnográficas, escreve que: “Essas situações revelam que no universo do candomblé a presença do dinheiro é um elemento constitutivo das relações. No entanto, ao lado dessa naturalização há também a tensão e o constrangimento decorrentes da ideia de poluição do espaço sagrado da religião pelo domínio interessado do dinheiro. Há de fato uma ambiguidade derivada da ideia de que diversas dimensões existenciais são radicalmente separadas, baseada na crença na existência de esferas de valor relativamente autônomas, como o trabalho, a família, a religião ou a economia” (Baptista, 2007, p. 08).

¹⁵⁹ Ou ‘profissionalização’ – embora os dois termos me causem algum incômodo, não encontrei melhor forma de expressar a situação descrita.

¹⁶⁰ Na época da pesquisa, uma consulta com Mestre Bitá do Barão custava trezentos reais. Quando era por telefone ou por intermédio de uma terceira pessoa, o preço era quatrocentos reais.

Pais e mães de santo raramente têm a tenda como única fonte de renda. Tal como ocorre com os demais moradores da cidade, as ocupações mais comuns entre os pais e mães de santo estão ligadas ao meio rural. Colocar “*linhas de roça*” em terras de grandes fazendeiros e quebrar coco babaçu são – ou foram – importante fonte de recurso na manutenção das casas. Além destas ocupações, alguns trabalham em empresas no perímetro urbano, são funcionários públicos ou administram negócios próprios. Pedro possui uma pequena loja de produtos de umbanda. Pai Aluisio é, há quase trinta anos, vigia de uma escola municipal, atividade que busca conjugar com a tenda, tirando férias no mês que antecede a realização de seu maior festejo. Entre pais de santo de idade mais avançada, como comentei no capítulo anterior, muitos recebem aposentadoria (como trabalhadores rurais) ou algum tipo de pensão, dedicando-se apenas às suas funções nas tendas. Segundo pais e mães de santo, essas fontes de recurso – a roça, o emprego em uma instituição, os pequenos negócios ou a aposentadoria – permitem acesso a algum dinheiro, mas nunca em grande quantidade. A renda, associada aos problemas de saúde e a uma contínua instabilidade dos postos de trabalho e emprego dos familiares, constitui uma situação sempre instável. A instabilidade justifica o medo da “*precisão*”.

Tanto pelo reconhecimento de que as consultas e trabalhos podem lhes proporcionar um aumento de renda, quanto pelo desejo dos encantados, existem pais e mães de santo que se dedicam exclusivamente aos atendimentos e trabalhos, não possuindo outras fontes de renda. Essa dedicação exclusiva depende do momento de vida pelo qual passa o pai de santo. Pedro, por exemplo, sempre me falava com muito orgulho das suas atividades como cozinheiro e de como havia se dedicado à sua carreira, fazendo diferentes cursos de formação em gastronomia. Contudo, próximo ao término da minha pesquisa de campo, ele deixara de realizar qualquer atividade não relacionada ao “*santo*”. Quando lhe perguntei sobre esta mudança, ele me disse que procedera desta forma porque Dona Chica Baiana e Maria Padilha, entidades com as quais mais trabalha, pediram que assim fosse.

Evidentemente, há uma diferença entre ter dinheiro para manter uma tenda e ‘ter dinheiro’, ou seja, se tornar uma pessoa rica em virtude do trabalho como pai de santo. Todos os pais e mães de santo precisam de dinheiro para manter suas tendas, pois elas trazem, como indiquei nos capítulos anteriores, um aumento das despesas das casas. Nessa leitura, o dinheiro é visto como pertencendo às entidades, aos familiares e filhos de santo. A última constatação, por sua vez, diz respeito a alguns pais e mães de santo da cidade que suscitam críticas, pois são vistos como vaidosos (crítica que retomo na sequência do capítulo).

Experiências, búzios e seus diagnósticos

Quando procurados, os pais e mães de santo fazem uma primeira consulta com o “*cliente*”, com um filho de santo da casa ou mesmo com algum familiar. A consulta é o momento do diagnóstico, que é alcançado mediante o “*fazer experiência*”, após o qual são necessários trabalhos para a solução do problema. Tanto no diagnóstico quanto nos trabalhos, existe uma dinâmica de negociação entre o pai de santo e as entidades (Rabelo, 1993)¹⁶¹, que visa à melhoria da saúde ou da vida da pessoa atendida.

Nas consultas e nos trabalhos, os pais de santo podem trabalhar de três formas diferentes: podem estar incorporados, podem estar “*puros*” ou podem alternar sua condição em uma mesma situação. Em Codó, existem posturas variadas em relação a estas três formas de trabalho. Pedro me disse que sempre trabalha incorporado, pois quem conhece o que deve ser feito e como os procedimentos devem ser elaborados não é ele mesmo, mas são seus encantados, ou seja, são eles próprios que trabalham. Há pais de santo que costumam fazer as consultas e atendimentos sem receber seus encantados. Quando perguntei sobre isto para seu Raimundinho, ele me disse que ele mesmo realiza as consultas e diagnósticos, porque tem o “*dom da visão*”. Este dom, de ao “*fazer a experiência*” conseguir ver o que acomete o “*cliente*”, é uma qualidade do pai de santo, não estando desvinculado da experiência da “*mediunidade*”, igualmente considerada um dom de nascença.

De maneira geral, quando algum cliente procura um pai ou mãe de santo para realizar um diagnóstico ou ‘encomendar’ um trabalho, a primeira coisa que o pai de santo faz – ou deveria fazer, como concordam eles mesmos – é consultar os seus encantados. Consultar os encantados também demonstra a responsabilidade e a seriedade do “*médium*”, para quem os encantados possuem poder para agir e não eles próprios. A ‘autorização’ dos encantados é vista como essencial para que se aceite um trabalho, como expressou Luiza, quando me explicou: “... *minha filha, se você chegasse a mim, procurando ajuda, eu nunca ia dizer que eu ia resolver o teu problema. Eu sempre ia dizer que ‘vamos ver o que Deus tem pra ti’. E consultava os espíritos pra saber o que fazer pra ti. Se era vela, se era oração...*” (Luiza, 11/08/2011). Seu João Tavares afirma que aprendeu com sua avó, “*brincante*” conhecida do tambor de Mata, que

¹⁶¹ Estudando o candomblé em Salvador, Miriam Rabelo (1993) enfatiza o caráter de negociação presente nas práticas terapêuticas dos pais de santo.

Se der pra fazer faça, se não, não. Não dá pra dizer antes. Não, porque eu ainda não estudei seu subconsciente (...). Eu fiquei com aquilo que ela me disse (a avó): 'não se preocupe, tenha fé em Jesus Cristo e no santo. Tenha fé em Jesus Cristo e nos seus orixás' (João Tavares, 03/09/2011).

Para Seu João Tavares “*Estudar o subconsciente*” é pedir ajuda aos encantados e parte daquilo que os pais e mães de santo chamam de “*fazer experiência*”. Entretanto, embora o uso dessa expressão seja corrente, seu sentido não é algo idêntico em cada tenda da cidade. Cada pai ou mãe de santo – e também cada encantado – tem sua forma de “*fazer experiência*”, ou seja, de estudar, ver e analisar a situação do “*cliente*”. Seu João Tavares me explicou que se tratava de estudar o “*subconsciente*” e pedir ajuda aos encantados. Seu Raimundinho Pombo Roxo também utiliza da “*experiência*”, que aprendeu com seu encantado, mas me explicou de outra forma:

Essa experiência eu faço assim (...) ponha sua mão aqui que eu quero ver. Você diz que quer uma cura, eu olho aí e eu sei. Eu caço bem aqui (no pulso) aí se eu ver, eu faço; se eu não ver, não dá pra mim. Sem eu perguntar (para os encantados) eu não faço. Se eu ver, pode demorar um monte, mas funciona. Se eu não ver, não faço não (Seu Raimundinho, 06/09/2011).

Em algumas tendas, se o pai ou mãe de santo foi preparado no candomblé – como na casa de Café, Mãe Beata e João Tavares – o jogo de búzios também faz parte das consultas e funciona como elemento importante no diagnóstico e mapeamento da razão da aflição e da possibilidade de efetivação do trabalho. Esses pais de santo jogam búzios porque foram autorizados a fazê-lo pelos seus próprios pais de santo, que lavaram seus olhos e ouvidos para que tivessem “*visão*” no jogo. O jogo de búzios não se confunde com a “*experiência*”, mas, ambos são formas de perguntar, de indagar os encantados.

Tem que ver, senão usa o búzio. O búzio você joga o que quiser. Porque tem que lavar a vista pra ver. E o ouvido pra escutar. O pai de santo lava o ouvido da pessoa e os olhos. Bota remédio que é para poder enxergar o que está vendo, o que está acontecendo no búzio, que é para poder falar. É que nem a experiência. Na experiência é a mesma coisa, para saber o que acontece com a vida da pessoa. Só que experiência aqui para mim é assim: é vinte e quatro horas. Porque eu faço uma experiência hoje que pode só dar resultado amanhã. No jogo de búzios não. Na hora que você joga o orixá vai responder o que vai acontecer na vida daquela pessoa (Beata, 07/09/2011).

Beata explica que “*experiência*” e jogo de búzios fazem parte do diagnóstico, momento de “*saber o que acontece com a vida da pessoa*”. Eles podem ser feitos tanto pelos

pais de santo como pelas entidades e a interpretação do que apresentaram fornece o veredito e o caminho a ser tomado para a solução do problema. Eles dão retorno em ritmo diferente: o jogo de búzios, disse Beata, é imediato, enquanto sua “*experiência*” leva vinte e quatro horas para se efetivar.

Na chave geral, a composição dos trabalhos envolve elementos disponíveis localmente, como rezas e velas, banhos e garrafadas. A forma de utilizar esses elementos, a quantidade dos mesmos, o período de tratamento, entretanto, variam entre os casos atendidos. A feitura das garrafadas envolve um conhecimento importante na utilização de ervas e raízes, que é compartilhado por alguns chefes de tenda, mas também por raizeiros, “*cientistas do mato*” e rezadores. As garrafadas se destinam à cura de problemas de saúde e ao acompanhamento de pós-operatórios. Mestre Bitá é um dos pais de santo que detêm o conhecimento das plantas utilizadas na preparação dessas bebidas, que são vendidas em sua loja por valores diversos (inferiores a cem reais). Seu conhecimento, tal como a “*mediunidade*” é visto como um “*dom de nascença*”.

Os banhos podem ser preparados nas casas dos pais de santo, com ervas presentes nos seus quintais ou comprados em lojas que vendem produtos de umbanda e terecô. Na loja de Mestre Bitá, os banhos são feitos no “*laboratório*”, que fica na parte de trás do prédio. Nela, as garrafas de banho têm meio litro e seu uso segue a prescrição do pai de santo. Toda demanda, desejo ou tipo de trabalho exige um banho e para todo banho é possível executar uma composição. Seus nomes podem ser metáforas ou pequenos poemas que sintetizam suas funções, como “*Pega e não me larga*”, “*Chora nos meus pés*”, “*Talismã do Emprego*”, “*Quebra barreiras*”, “*Afasta espíritos*”, “*Pega freguês*”, “*Mau-olhado*”, “*Talismã da Sorte*”. Outros banhos têm nomes cuja relação com o problema do “*cliente*” é menos evidente, como o “*Sete mistérios de Codó*”, por exemplo. Cada um deles opera a partir da “*irradiação*”, ou seja, da “*força*” de uma entidade específica, tida como especialista na ‘área’ do problema do “*cliente*” – de forma que se pode agir sobre todo um mundo de coisas e situações a partir dos banhos. Na loja, a garrafa de banho custa dez reais. Cada cliente leva a quantidade de garrafas indicadas pelo pai de santo ou por seus encantados. O conteúdo de uma garrafa pode ser distribuído em diversos banhos.

Outro método de cura é utilizado por Supriano da Trindade, encantado recebido pelo pai de santo Café. Supriano atende com hora marcada nas segundas, quartas e sextas-feiras e quando recebe algum cliente, ele utiliza a técnica de sucção. A sucção é realizada sobre a parte do corpo onde o “*cliente*” sente dor, de onde o encantado retira, com sua boca,

diferentes bichos. Nesse atendimento, o diagnóstico e o trabalho são realizados paralelamente, levando à cura do doente.



Foto 13: Encantado Supriano (sentado, recebido por Café), filhos de santo e encantados na Tenda São Cipriano (agosto/2011) (Foto Taís Nardi).

Seu Jacaré (na parte superior da foto à direita) e sua esposa (no centro da imagem, de blusa branca e cinza), atualmente frequentam a tenda do pai de santo Café e participam das sessões realizadas por Supriano. Ele é um afamado tamborzeiro que frequenta diversas tendas, pois é contratado para tocar em festejos. Certa vez foi tocar em outra cidade, acompanhando uma tenda que se deslocava para “pagar” uma visita. Sendo um excelente músico, despertou a inveja de pessoas desconhecidas e percebeu algo diferente logo que retornou para sua casa: seu olho começou a doer e nada que fizesse diminuía a dor. Foi então consultar com Supriano, que lhe garantiu que alguém lhe provocara o mal porque invejou o seu “ritmo” de tambor, causando o problema no olho. O encantado então utilizou do seu método de cura e expeliu os bichos que estavam causando a dor em Seu Jacaré¹⁶².

Certos problemas, como a dor no olho de Seu Jacaré, são resolvidos rapidamente. Entretanto, lembrando o que nos disse Seu Raimundinho anteriormente, outros casos podem

¹⁶² Em outros contextos de pesquisa com religiões afro-brasileiras, como em Opipari (2009) sobre o candomblé em São Paulo, por exemplo, fica evidente a importância das oferendas sob a forma de ebó, como parte da relação com as entidades. Em Codó não é muito comum encontrar esses trabalhos e não é usual encontrar oferendas deixadas nas ruas e encruzilhadas. Na cidade as oferendas e mesmo o sacrifício de animais são pouco comentados e quando feitos ocorrem dentro do âmbito de festas em homenagem a determinadas entidades, como pombagiras e exus.

demorar muito para seu desfecho. Segundo os pais e mães de santo não é possível antever, com certeza, o tempo que um trabalho pode levar até alcançar seu sucesso.

Para me referir aos atendimentos e trabalhos de pais e mães de santo – e questões engendradas pelos mesmos – opto por escrever este capítulo em torno de quatro ‘casos’ que conheci durante a pesquisa de campo. O primeiro remete a um trabalho de cura para uma menina, realizado na tenda de Luiza, por seu encantado e pelos encantados de suas filhas de santo. A segunda situação que descrevo é o atendimento do Caboclo Ararum, encantado de Mestre Bitá do Barão, que oferece consultas gratuitamente nas quartas-feiras à tarde. O terceiro evento foi um trabalho realizado por Maria Padilha, na tarde de sua festa, na casa de Pedro. Por fim, conto a história de Wilson¹⁶³, pai de santo da cidade que ficou seriamente doente por “*mexer com o que não sabia*” e procurou atendimento do seu pai de santo. Cada uma dessas situações sugere algumas características importantes da dinâmica dos atendimentos e trabalhos realizados na cidade.

4.1 A MENINA NA CASA DE LUIZA: os clientes e o tempo da doença

Em dezembro de 2010, Luiza me convidou para um terecô. Quando cheguei, ela estava acompanhada de suas filhas de santo e vizinhas, sentada nos bancos em frente à casa. Junto às pessoas conhecidas, havia uma mulher e uma menina de doze anos, que não frequentavam a tenda. Durante a noite eu soube que eram mãe e filha, moravam em Codó e tinham parentesco com Dona Bendita, vizinha de Luiza, que foi casada com o falecido irmão da mãe de santo. O “*tambor*” daquela noite era parte de um grande tratamento, que vinha sendo realizado por Dona Luizinha, para curar a menina.

Há dois anos a vida da adolescente mudara completamente quando ela começou a apresentar dificuldades para falar. Em momentos de espasmos dizia alguns palavrões de forma repetida, voltando a se calar em seguida. Saiu da escola por causa dos maus tratos dos colegas e vivia em casa com os pais. Eles a levaram a diferentes médicos e também a pais e mães de santo, mas nada melhorava a saúde da filha. Esse tempo transcorrido até chegarem à

¹⁶³ Como sinto que esta história poderia expor negativamente o pai de santo em questão, optei por alterar seu nome e utilizar, desta forma, um nome fictício. Busquei também não fazer referências concretas aos outros sujeitos envolvidos, para preservar sua identidade.

casa de Luiza não era um bom sinal, pois quanto mais tempo se demora para buscar uma ajuda eficaz, mais forte a doença se torna, fazendo a sua cura mais difícil¹⁶⁴.

Luiza, quando consultada, passou algumas semanas acendendo velas e fazendo rezas, até que pediu que a mãe trouxesse a filha para sua tenda. A gira teve início com alguns pontos cantados, convocando a vinda das correntes dos encantados. A menina foi sentada em uma cadeira, no centro da tenda. Luiza trabalhava com Seu João da Cruz¹⁶⁵, encantado da linha de cura. As filhas de santo também receberam seus encantados, que se reuniram em torno da menina, colocando suas mãos, cabeças e costas em contato com seu corpo. Às vezes riam em alto tom e pendiam com o corpo para frente, como se estivessem canalizando algum espírito próximo à doente. Diante da dificuldade da cura – já que o tempo tornara a doença mais forte – os encantados das filhas de santo também foram chamados para ajudar. Entre rezas, velas e giras, havia uma colaboração dos santos e encantados, para a cura.

Depois de alguns pontos, a menina foi retirada do centro da tenda. Seu João da Cruz terminou a gira se despedindo cuidadosamente das outras entidades, pedindo que subissem deixando seus “*cavalos*” fortes e que não se esquecessem de cumprir o seu acordo, para que a cura acontecesse. Em seguida ele também se despediu e Luiza terminou com uma oração, se desculpando por qualquer erro que acontecesse durante o tratamento. Suplicou que os encantados lhe dessem “*força*” no prosseguimento da cura.

Antes da gira, a mãe de santo me explicou que alguém fez um trabalho contra a menina ou sua família (e “*pegou nela*”). Não podia me contar muito sobre o caso, mas disse que o problema de fala era causado por “*espíritos ruins*”¹⁶⁶, que deveriam ser persuadidos a ir embora. A gira era um trabalho em que os encantados negociavam com os espíritos, para que eles se afastassem da adolescente. Velas, banhos, garrafadas e as conversas com os espíritos, neste e em outros casos, tentam fazer uma conexão com quem causa a aflição, para que se chegue a um acordo. Após o ritual, quando a casa foi esvaziando, percebi a tristeza de Luizinha. Estava impressionada com a coragem dos “*espíritos ruins*” em causar tamanho mal

¹⁶⁴ Como sinto que esta história poderia expor negativamente o pai de santo em questão, optei por alterar seu nome e utilizar, desta forma, um nome fictício. Busquei também não fazer referências concretas aos outros sujeitos envolvidos, para preservar sua identidade.

¹⁶⁵ No levantamento realizado por Mundicarmo Ferretti (2000) sobre as entidades recebidas nas tendas de São Luís, João da Cruz aparece como jovem, citado na lista de voduns, orixás e gentis da Casa de Nagô (Nagon Abioton), uma das casas de religião mais antigas da cidade, fundada em meados do século XIX (*ibid.*, p. 292). Na Casa Fanti-Ashanti, também em São Luís, é mencionado como da família do Rei da Turquia (*ibid.*, 307).

¹⁶⁶ “*Espíritos ruins*” é uma categoria costumeiramente usada na cidade para falar da presença dos espíritos que causam mal as pessoas. Não se fala muito sobre eles, mas é possível entender que são agenciados para os trabalhos. Eles não são referidos como eguns – palavra que raramente ouvi durante o campo.

a uma “*inocente*”, e muito preocupada com o tempo transcorrido entre o início das manifestações e a chegada da menina na tenda.

“*Clientes*” e seus problemas

A gira para a cura da menina na casa de Luiza traz questões que considero importantes para pensar o movimento dos “*clientes*”, a “*força*” e os limites da ação de pais de santo e encantados. No caso, a menina era parente da vizinha da mãe de santo e por essas relações de parentesco, ficou sabendo de Dona Luizinha. Sua mãe ouviu sobre a “*força*” da mãe de santo e veio com a filha à sua tenda. O tempo transcorrido entre a manifestação da doença e a chegada, entretanto, tornou a doença mais forte e trouxe dúvidas quanto à possibilidade de cura. O trabalho foi conduzido pelo encantado da mãe de santo, auxiliado pelos encantados das filhas da casa, que negociaram o afastamento dos “*espíritos ruins*” que causavam a doença.

Os “*clientes*” que chegam às tendas de pais e mães de santo são um ‘grupo’ extremamente variado de pessoas. Distanciam-se dos filhos de santo de uma casa, que recebem um tratamento diferenciado dos pais e mães de santo, tanto em relação ao cuidado quanto aos custos de uma consulta ou trabalho. Nada impede, contudo, que um “*cliente*” se torne filho de santo (Baptista, 2007) ou, pelo menos, participe constantemente das atividades na tenda, conhecendo os encantados, visitando e contribuindo com as festas, compartilhando do dia-a-dia dos pais e mães de santo – se tornando familiar, como escrevi anteriormente.

Sejam os “*clientes*” familiares ou visitantes desconhecidos, todos chegam à Codó por intermédio de alguma relação: vêm à cidade porque algum parente já consultou antes ou por causa de indicação de amigos e vizinhos que já estiveram no local em busca destes serviços rituais. Os relatos de parentes e amigos amparam e compõem o sentido da experiência, estejam eles relacionados a eventos recentes ou memórias antigas. Lembro, por exemplo, de uma mulher de meia idade, proveniente de uma cidade próxima, que se deslocou para Codó a fim de realizar uma consulta com Mestre Bitá do Barão. Ela procurou o atendimento porque recordou que sua avó tinha feito o mesmo deslocamento, para curar a loucura de um de seus filhos. Ela era ainda criança, mas registrou em sua memória a mudança de comportamento do tio. Anos depois percebeu que poderia procurar ajuda, com o mesmo pai de santo, para resolver um conflito com sua vizinha.

A menina que chega à casa de Luiza, junto com sua mãe, é trazida por essa rede de relações de parentesco e amizade. Bendita, sua tia, é cunhada da mãe de santo e fez a indicação dos seus serviços. Buscar a cura – a resolução dos problemas e o enfrentamento do mal – é, nesse sentido, um fenômeno coletivo. Há uma dimensão relacional que marca a procura e que conecta as pessoas no presente e no passado. Há também uma dimensão relacional no trabalho, onde colaboram pais e filhos de santo, encantados e “*clientes*”. Apesar de toda a colaboração, o tempo também tem agência sobre a doença, a deixando mais forte.

Para falar sobre a influência do tempo no agravamento dos problemas dos “*clientes*”, faço alusão a uma ideia mencionada no início deste capítulo: a existência de trabalhos mais simples e trabalhos mais complexos. Trabalhos considerados simples são realizados corriqueiramente por pais e mães de santo. Eles dificilmente são cobrados e estão associados à esfera da caridade e da medicina popular (Opipari, 2009). Consistem, basicamente, em “*benzer inocente*” e curar doenças comuns que atingem especialmente as crianças.

Em diversas situações, quando nos sentávamos com Luizinha em frente à sua casa (onde ela costumeiramente está), pessoas que passavam pela rua exigiam que seus filhos lhe pedissem a benção e solicitavam que ela benzesse as crianças. Permanecendo sentada, Luiza estendia o braço, pegava um pequeno ramo verde de árvore, com o qual fazia o sinal da cruz sobre a criança, rezando algumas palavras incompreensíveis para nós que assistíamos. As frases em tom baixo e de forma “*enrolada*”, melodicamente pronunciadas, mantinham seu caráter eficaz (Tambiah, 1985). Luiza executava os movimentos como se fossem corriqueiros e simples, coisa que na verdade, não deixavam de ser. Encerrava com “*Vai com Deus*”, e a mãe e a criança seguiam seu caminho. Também pessoas adultas lhe pediam benzimento, porque não se sentiam bem ou porque passavam na frente da casa da mãe de santo a caminho de algum compromisso importante. Ir ao banco buscar uma quantia significativa de dinheiro ou estar a caminho do hospital para visitar algum familiar eram motivos para pedir proteção.

A simplicidade do ato esboça também uma hierarquia das curas/atividades desempenhadas pelos pais e mães de santo. Tanto Luizinha quanto alguns de seus encantados, quando queriam repreender suas filhas de santo, diziam que elas não sabiam “*nem benzer inocente*” e com isso afirmavam que não aprenderam nem o mais básico para se tornarem curadoras. Benzer, assim como outras curas relacionadas às crianças, é considerado ‘de baixa

complexidade’, como os casos de *quebranto* e *vento virado*¹⁶⁷, que são atendidos tanto por pais de santo quanto por benzedeiras que não são “*médiuns*”.



Foto 14: Rua da casa de Luiza.
Na foto a árvore que fica em frente à casa (setembro, 2012).

Tratamentos complexos costumam ser mais longos e são compostos de diferentes trabalhos e sessões de cura, quando o “*cliente*” pode permanecer em tempo integral na casa do pai de santo. Exemplos de tratamentos difíceis incluem pessoas que não conseguem levantar-se, mas saem caminhando; pessoas agressivas que chegam amarradas e são liberadas das contenções; pessoas que não conseguem defecar por dias e até meses; pessoas que caminham pelas ruas sem roupa e gritando, e deixam de comportar-se dessa forma. Trabalhos complexos são aqueles onde a transformação na situação do “*cliente*” é visível.

Ainda que seja possível pensar em uma maior simplicidade ou complexidade dos casos e motivos de atendimento, a aparente banalidade de alguma doença e a simplicidade dos procedimentos ganha outra perspectiva quando relacionadas com a dimensão do tempo. Problemas simples podem, com a passagem do tempo, se transformar em complexos, tornando-se crônicos e mesmo fatais (o que não parecia ser o caso da menina da casa de Luiza, pois seu problema nunca chegou a ser simples, só teve sua complexidade intensificada). Existe um *timing* que pode deixar a eficácia do pai de santo inoperante ou mais

¹⁶⁷ Quebranto é uma forma de se referir ao mau olhado. Vento virado é quando a criança fica com o ventre inchado, com cólicas. Ambos são produzidos, normalmente, pela inveja de pessoas conhecidas, seja por causa da beleza ou saúde da criança, seja para atingir sua família.

fraca – a ponto de uma doença simples, como quebranto¹⁶⁸, nunca ser totalmente curada; ou de vento virado levar uma criança à morte.

Luiza estava seriamente preocupada com o problema da menina, especialmente em virtude da passagem do tempo que potencializou, no seu entendimento, a ação malévola e fez com que a doença crescesse exponencialmente. A demora, neste e em outros casos, pode tornar a ação de pais de santo e encantados insignificante. Para os pais de santo estas situações são muito tristes, pois eles não conseguem cuidar daqueles que os procuram pedindo ajuda – por maior que seja seu esforço para a cura e o tempo que dedicam abençoando e cuidando das pessoas. Estas situações também mostram que a agência dos “*clientes*”, na busca de solução para seus problemas, é fundamental para sua cura.

4.2 CABOCLO ARARUM: problemas e itinerários terapêuticos

Entre os diferentes atendimentos da cidade, o mais popular e conhecido é o realizado pelo Caboclo Ararum, encantado da linha de cura, recebido por Mestre Bitá do Barão. O Caboclo trabalha gratuitamente nas quartas-feiras, no período da tarde, no “*atendimento de caridade*”, no consultório que fica dentro da loja de produtos de umbanda que pertence ao pai de santo. Nas diversas vezes que eu estive presente no local, o número de consultas variava, gravitando em torno de trinta pessoas por tarde, mas se conta que existem tardes em que foram atendidas mais de cem pessoas. O grupo de “*clientes*” que procura Caboclo Ararum é bastante heterogêneo em termos de geração e de procedência. A maioria das pessoas atendidas é de baixa renda, muito embora este público também procure o pai de santo em outros dias da semana¹⁶⁹.

O atendimento de caridade tem uma dinâmica diferente das outras consultas. Nas manhãs de quarta-feira são distribuídas as senhas que indicam a ordem da recepção das pessoas à tarde. Ao contrário dos outros estabelecimentos de comércio, durante o período do meio dia a loja permanece aberta e ocupada por “*clientes*” que vêm do interior e de outras

¹⁶⁸ Um destes casos aconteceu com Domingas, irmã e filha de santo de Luizinha. Quando era criança, ela foi vítima de quebranto porque tinha olhos muito bonitos. Os pais de Domingas demoraram alguns dias para procurar um curador, e, em virtude da demora, seus olhos nunca melhoraram completamente.

¹⁶⁹ Apesar do preço da consulta ser considerado caro, muitas pessoas de baixa renda travam estratégias para conseguir pagá-las. Algumas guardam dinheiro durante um tempo, outras pegam dinheiro emprestado ou parcelam o pagamento.

idades. Neste dia, os três homens jovens que trabalham na loja são auxiliados por Maria Bastos e Sebastiana, filhas de santo de Mestre Bitá.

No interior da loja, em uma área entre o balcão e a porta que leva ao consultório do pai de santo (um espaço de cerca de 35m²), são dispostas cadeiras de plástico, com os números das senhas. No atendimento de caridade a privacidade acontece apenas dentro do consultório, mas não na espera da consulta, já que todos os “*clientes*” esperam no mesmo local. Teoricamente as consultas iniciam em torno de duas horas da tarde, entretanto, o horário varia de acordo com a presença de “*clientes*” com consultas pagas, que são atendidos antes da sessão de caridade¹⁷⁰. Os empregados da loja e do hotel, assim como os familiares do pai de santo, recebem os visitantes de outros locais, fornecem informações sobre a cidade e sobre o transporte, apresentam a casa e a tenda. “*Clientes*” ‘mais importantes’ são convidados a almoçar ou jantar na casa.

Existem algumas regras nas consultas com o Caboclo Ararum: os homens não podem entrar se estiverem vestidos de bermuda (caso não possuam calça consigo, os rapazes da loja providenciam alguma emprestada); no consultório se permanece com os pés descalços e é preciso participar da reza. A reza é conduzida por Bitá do Barão, no momento imediatamente anterior ao início das consultas. As duas filhas de santo, suas auxiliares, acendem uma vela em frente a cada cadeira dos “*clientes*” (embora a consulta seja gratuita, cada pessoa deve pagar cinco reais pela vela) e o pai de santo inicia pedindo benção a Jesus, Maria, José e a diversos santos. Em seguida, diz que todas as pessoas possuem seus problemas e que este é o motivo de elas estarem presentes naquele atendimento. Juntos, todos rezam a oração do Pai Nosso e uma oração com responsório. Por fim, antes de entrar no escritório para receber a entidade, Mestre Bitá ‘puxa’ um hino cristão conhecido como “*Derrama Senhor*” (anexo D) e é acompanhado pelas pessoas.

O pai de santo veste calça e blusa na cor branca ou marrom (em época de São Francisco) e uma guia amarela no pescoço. O escritório é uma sala cuidadosamente decorada, que lembra as preocupações estéticas da casa e do hotel, todos com decoração semelhante. Tem uma mesa e uma grande cruz em mármore escuro, decoradas com flores coloridas e rosários. Sobre a mesa e nas paredes estão dispostos diversos porta-retratos com fotos do pai de santo e de seus familiares, em viagens internacionais e em festejos de sua tenda. Em

¹⁷⁰ Em um dos atendimentos de caridade do qual participei, uma mulher reclamou da demora do início dos atendimentos de caridade (em virtude dos atendimentos particulares). Ela, contudo, não reclamou da organização do serviço, mas dos “*clientes*” pagantes. Para ela, estas pessoas deveriam procurar as consultas em outros dias da semana, afinal, havia apenas um dia de atendimento “*para os pobres*”.

algumas delas estão ao lado de políticos conhecidos, atores globais e músicos de sucesso na região. Sempre que eu via fotos semelhantes – presentes em todos os empreendimentos da família de Bitá –, ou os certificados expedidos nas visitas a Roma (para ver o Papa) ou em homenagens (como o título de Comendador da República, concedido na presidência de Sarney), os imaginava como atestados da importância do pai de santo, de suas ‘boas’ relações, de sua fama e, desta forma, de seu poder.

De dentro do escritório ouvimos o som do maracá sendo tocado, sinal da chegada do Caboclo Ararum. Quando ele está pronto, aperta uma campainha que soa no interior da loja. Sempre que tocada, um dos empregados vai ao escritório realizar algum pedido do encantado. Enquanto esperam atendimento, pessoas da cidade e visitantes conversam e confidenciam os motivos que envolvem sua procura de ajuda – afinal, como dissera o pai de santo, todos têm seus problemas. As pessoas que vêm pela primeira vez fazem perguntas a quem já conhece a dinâmica do local, especialmente às filhas de santo e aos funcionários. As filhas de santo fazem papel importante na espera pela consulta, conversando e acalmando os “*clientes*”. São ainda diversão garantida, através das brincadeiras jocosas com os rapazes que trabalham na loja (em relação aos quais são muito mais velhas) e histórias engraçadas que cativam a audiência.

Cada “*cliente*” é chamado pelo número de sua senha. Mulheres com crianças pequenas ou pessoas muito doentes têm prioridade. As consultas não tem um tempo determinado, demoram de acordo com cada caso. No final de cada uma delas, Caboclo Ararum toca a campainha e pede para um funcionário da loja escrever a ‘receita’, papel onde descreve os procedimentos e materiais necessários para o tratamento¹⁷¹. As receitas normalmente prescrevem produtos que podem ser comprados na própria loja, como os banhos (elemento mais vendido), garrafadas, velas, perfumes, mas também podem sugerir chás e mesmo remédios de farmácia¹⁷².

Com a receita em mãos, muitas pessoas fazem as compras sugeridas já no final da consulta. Quem está sem dinheiro ou não pretende seguir o diagnóstico sugerido pelo Caboclo, pode deixar a tenda sem levar nada. Aqueles que se engajam com o tratamento, tendem a retornar semanas depois para lhe dar continuidade, resolver novos problemas ou trazer familiares e conhecidos. Costumam ainda regressar nas festas promovidas pela tenda do

¹⁷¹ É possível ver que existe um cuidado com as receitas, tanto por parte dos “*clientes*” como dos funcionários da loja. Por exemplo, se alguém esquece sua receita, os funcionários guardam-na no cofre, esperando que venham buscá-la. Lembro-me de um senhor que esteve no atendimento de caridade mais de uma vez e, para cuidar de sua receita, mandara plastificar a pequena folha, evitando que se estragasse.

¹⁷² Vi algumas referências a remédios de ação analgésica e anti-inflamatória, como Paracetamol e Voltaren.

pai de santo, quando participam de rezas, benzimentos (ou “*passes*”) e rituais da programação do festejo. Estes momentos rituais são apresentados como parte do tratamento dos “*clientes*” e, acredito, como uma forma de fazer crescer o público do festejo e as doações necessárias para que ele se efetive.



Foto 15: Trabalho realizado pelo Caboclo Ararum durante o Festejo na Tenda de Mestre Bitá (agosto/2012).

No “*festejo de agosto*” (que descrevo do capítulo anterior), na segunda noite, Caboclo Ararum faz um trabalho de cura. Em 2011, durante seu trabalho, todas as luzes da tenda e do pátio foram apagadas. Velas foram acessas em frente às cadeiras e à ‘arquibancada’ onde estávamos sentados. No centro do salão, Caboclo Ararum falava ao microfone, dizendo que aquele ritual era um momento para pensar na saúde, nos familiares, na paz e na luz. Junto com filhos de santo da casa, cantou alguns pontos invocando a presença de outros caboclos, como Seu Sete Flechas e ‘Caboquinho’ da Eira¹⁷³. Entre os pontos, colocou fogo em um trilho de pólvora que levava a uma bacia com material inflamável. A tenda, iluminada apenas pelas velas, se acendeu. Em suas palavras, Caboclo Ararum pediu felicidade e saúde, intercedeu para que as preces de todos fossem respondidas e se dirigiu a Deus, pedindo que “*nos dê proteção nessa vida que é muito difícil*”.

¹⁷³ Cito alguns dos pontos cantados durante o ritual. Para Ararum: “*Ele é Ararum, da Barra do Canindé*”. Para Caboclo Sete Flechas “*São Sete Flechas, são Sete Estrelas, ele é quem pode, ele é quem manda*”. Para ‘Caboquinho’ da Eira: “*Eu sou cego e aleijado, eu não tenho eira. Caboclinho da Eira, da mata da solidão*”.

Itinerários

O atendimento de caridade realizado por Mestre Bitá do Barão e pelo Caboclo Ararum é um dos mais frequentados e conhecidos da cidade. Além dele, existem consultas nas tendas, nos quartos de santo e nas “*mesinhas*” das casas de “*brincantes*” (pais, mães e alguns filhos de santo). A realização de uma consulta não implica presença física do “*cliente*”, que pode ser atendido pelo telefone ou por intermédio de uma terceira pessoa. Este intermediário, ao se encontrar com o pai de santo, deve levar consigo um objeto que pertença ao “*cliente*”, como por exemplo, um documento de identificação ou uma peça de roupa. Com estes objetos é possível identificar o que se passa com a pessoa. Caboclo Ararum era conhecido por sua capacidade de diagnosticar doenças a partir de peças de roupa trazidas para suas consultas, como vi acontecer com um caso de pneumonia, em um dos seus atendimentos de caridade.

O pai de santo João Tavares teve um diagnóstico feito a partir de uma camisa sua. Quando morava em São Luís, em período próximo à morte de sua mãe de criação, Seu João começou a se sentir mal e enviou uma camisa sua, do Flamengo – time para o qual torce – para uma mãe de santo. O diagnóstico a partir da camisa do Flamengo não deu certo, segundo eu soube, porque não era possível fazê-lo com uma camisa de time de futebol. Seu João então enviou, por intermédio da mesma pessoa, outra camisa que lhe pertencia. Nesta segunda tentativa, a senhora consultada mandou lhe avisar que o motivo de sua doença era sua “*mediunidade*” e havia chegado a hora de se tornar pai de santo.

A contiguidade entre o objeto e o “*cliente*” é aparente nestes exemplos. Para se aproximarem ainda mais de seus filhos de santo e “*clientes*”, pais de santo e encantados utilizam também de tecnologia, atendendo por telefone. O conhecimento da tecnologia por parte das entidades – que sabem usar campainhas, relógios, aparelhos de DVD – é criticado por algumas pessoas, especialmente aquelas que convivem pouco nas tendas, e visto como sinal de descrédito da “*mediunidade*”. No âmbito da religião, não vi a apropriação de tecnologias ser vista como um problema. Como os encantados são também contemporâneos – porque, como enfatizei nos capítulos anteriores, continuam acumulando eventos em sua trajetória –, prosseguem aprendendo novas coisas e se atualizando.

Independente de serem ou não realizadas na presença do “*cliente*”, são as consultas que proporcionam conhecer a origem da aflição. Nos tratamentos de saúde, as doenças nunca são totalmente entendidas como um acidente ou ação do acaso (uma doença como câncer, por

exemplo) ou hereditariedade (como casos de loucura poderiam ser explicados). Elas são antes resultado da ação de alguma configuração particular de forças, que envolve diferentes atores, pessoas, encantados e “*espíritos ruins*”. É sobre essa configuração de forças que o curador e seu encantado devem agir, seja negociando o distanciamento de “*espíritos ruins*” ou desfazendo o trabalho feito para prejudicar o “*cliente*”.

Para descobrir o que acontece com um cliente, como indiquei no início do capítulo, é possível lançar mão da “*experiência*” e do jogo de búzios – ou seja, de formas de indagar às entidades. Caboclo Ararum, nos atendimentos de caridade, “*faz experiência*” com seus “*clientes*”, utilizando a leitura do pulso (como Seu Raimundinho) e tocando seu maracá. As pessoas que o procuram – assim como as que procuram outros encantados e pais de santo – não rara vezes também se utilizam de outros serviços, procurando rezadores, médicos etc. Mãe Beata, contou-me que, além de “*fazer experiência*” e jogar búzios, existem casos em que ela indica a procura de um médico:

Daí a pessoa vai dizer, no começo, como é que sente. E você vai observar o búzio para saber se é certo ou se não. Aí se tiver um problema de médico, se a pessoa está doente, o orixá mostra aquele problema que ele trata, aí ele mostra aquele problema que é o médico que trata, o doutor. Aí se faz o trabalho para a pessoa, para limpar o corpo e o médico poder encontrar a doença (Beata, 07/09/2011).

A medicina oficial e a consulta com pais de santo, como sugere Beata, não são duas formas de atendimento contraditórias, podendo funcionar de forma conjunta, como uma colaboração – na medida em que o curador limpa o corpo do doente para que o médico encontre a doença. Existe ainda a possibilidade da indicação de um médico, por parte do pai de santo, para a confirmação do diagnóstico oferecido pelos encantados. Luiza, na consulta de uma adolescente, filha única de uma das suas filhas de santo, descobriu que o mal que a atingia era tuberculose. Não me disse quem ou o quê tinha causado a doença e quando começou seu tratamento sugeriu que a menina fosse levada ao médico para ratificar o diagnóstico e tomar, paralelamente, os remédios.

Os médicos aparecem nas memórias de pais e mães de santo, sendo procurados por seus familiares, quando eles apresentaram os primeiros sinais de “*mediunidade*”. Foram os médicos que perceberam que não era “*problema de médico*” o que acontecia com a saúde dos seus pacientes. Alguns, inclusive, indicaram tendas de pais e mães de santo, como aconteceu com Teresinha (ver capítulo dois).

Os “*brincantes*” frequentam os consultórios médicos, os postos de saúde e hospitais da região de forma paralela aos tratamentos realizados nas tendas. Os pais e mães de santo que estão com idade avançada falam constantemente da importância dos médicos. Bitá do Barão, quando falava sobre alguns problemas que passou durante o período em que esteve em campo, reforçava às suas filhas que cuidassem das suas condições de saúde e que não deixassem de frequentar serviços médicos. Tanto os “*clientes*” quanto os pais de santo acionam diferentes formas de atendimento e cuidado, desenhando trajetos de um “itinerário terapêutico” (Langdon, 1994). A busca de tratamento de uma doença ou aflição revela um “percurso complexo entre diferentes serviços terapêuticos” (Rabelo, 1993, p.316) que relaciona tendas, hospitais, igrejas e casas.

A ideia de um itinerário terapêutico chama atenção para o movimento que é feito no tempo de duração de uma aflição. A relação entre pais de santo e “*clientes*” é continuamente perpassada por preocupações diferentes em relação ao tempo. As pessoas interpelam, recorrentemente, sobre quanto tempo é necessário para perceber o resultado do trabalho por eles encomendado. Embora alguns pais de santo façam estimativas sobre o período de tempo que possivelmente irá transcorrer entre a primeira consulta e o resultado, muitos deles reconhecem ser impossível precisar essa informação. A incerteza em relação ao tempo de tratamento ou de feitura de um trabalho está relacionada, provavelmente entre outros elementos, com a imprevisibilidade das negociações mediadas pelo pai de santo com outros seres – humanos e não humanos. Durante a realização do tratamento, podem aparecer outros sintomas, pois as consultas e conselhos servem menos como “resposta a uma questão do que [como] uma aposta para a continuação de uma história que está se abrindo” (Cardoso, 2009, p. 38) e que pode apresentar desdobramentos múltiplos – fazendo as pessoas voltarem para novas questões e indagações ou acompanharem familiares e conhecidos até as tendas.

Se as pessoas se movimentam entre diferentes ofertas de serviços – e os pais e mães de santo aparecem como importantes neste itinerário – é possível que os atendimentos e trabalhos coloquem também os encantados e os pais de santo em movimento. Até o momento mencionei a possibilidade de atendimentos por telefone e por intermédio de uma terceira pessoa, que acontecem a partir da casa ou da tenda dos pais de santo. Contudo, dependendo da necessidade do “*cliente*” e de suas possibilidades financeiras, o pai de santo pode se deslocar até sua casa em outras cidades ou estados. Os encantados, por sua vez, podem atender em locais variados, tanto através do deslocamento dos pais de santo quanto pelo seu próprio movimento, enquanto “*espírito*” – ou seja, sendo recebidos em outras cidades, por outros

“*médiuns*”. Em uma conversa com a pombagira de Pedro, Dona Maria Padilha, ela contou que ainda atenderia, naquela mesma noite, através de um pai de santo de Teresina e por isso estava com muita pressa. O deslocamento dos encantados para os atendimentos retoma, novamente, variadas formas de entender espacialidades e temporalidades.

Quando o deslocamento é feito pelos pais de santo, os custos são de responsabilidade dos “*clientes*”, seja o combustível para motos e carros, passagens de ônibus ou mesmo de avião¹⁷⁴. Durante certo tempo, por indicação de um conhecido em comum, Pedro acompanhou uma mulher que residia em São Luís. O trabalho consistiu em duas etapas diferentes e foi acordado entre ambos por telefone. Inicialmente, o pai de santo foi à cidade de São Luís, com as passagens previamente pagas pela cliente, para realizar o atendimento em sua residência. Ela estava muito doente, vítima de um trabalho encomendado para prejudicar sua saúde. Depois da primeira consulta e de uma melhora da cliente, ela foi atendida na casa de Pedro, por Chica Baiana.

O movimento de pessoas em busca das consultas e dos pais de santo para cuidar dos seus “*clientes*” tem visibilidade na cidade. Todos têm uma opinião sobre os atendimentos, tendo ou não participado deles. Por ser o pai de santo mais conhecido de Codó e em virtude da propaganda em torno do atendimento de caridade (feita nos alto-falantes que ficam presos aos postes do centro), Mestre Bitá é figura central nestes comentários. Duas concepções bem distintas se desenham a partir do seu trabalho: por um lado, se enfatiza sua enorme generosidade, em atender de forma gratuita tamanho número de pessoas necessitadas; por outro, se acusa o atendimento de caridade de ser apenas uma ‘falsa propaganda’, pois embora gratuito, sempre demanda na compra de algum material para o tratamento.

Essas concepções sobre o atendimento de Bitá ignoram questões que me parecem fundamentais para entender a dinâmica das consultas. No segundo capítulo discorri sobre a “*força*” dos pais e mães de santo como tendo sua origem nos encantados. A possibilidade de ser um chefe de tenda forte é dada pelo cumprimento das “*obrigações*” e acordos com as entidades. As “*obrigações*” remetem os pais de santo ao trabalho com seus encantados, seja nas rezas, nas giras e toques de tambor, nas curas realizadas nas “*mesinhas*”, no auxílio que prestam àqueles que têm seus problemas e aflições. Quanto mais trabalham, mais fortes eles

¹⁷⁴ A maior propaganda dos pais e mães de santo sobre seus trabalhos acontece por contatos informais entre pessoas. Existem alguns casos, como os de Pedro e Mestre Bitá, em que foram feitos cartões pessoais, informando seus contatos. O segundo ainda possui um site pessoal (www.mestrebitalodobarao.com.br) e faz propaganda constante de seu atendimento na rádio que toca nos alto-falantes do centro da cidade.

se tornam (Taussig, 1993)¹⁷⁵. Em Codó a caridade, enquanto princípio da umbanda, não parece ser apenas uma resposta à generosidade das entidades, mas também uma forma de continuar reforçando os vínculos com elas.

O segundo elemento sobre a dinâmica das consultas que gostaria de destacar nasce da opinião elaborada por Maria Bastos e Sebastiana, filhas de santo de Mestre Bitá que prestam assistência na loja no dia dos atendimentos de caridade. Elas permanecem do início da tarde até o último “*cliente*”, quando o Caboclo Ararum atende os funcionários da loja, outras filhas de santo e pessoas próximas da casa, como era minha situação. Em uma das tardes, quando estávamos esperando o término das consultas, aguardando apenas nosso momento de consultar com Ararum, Sebastiana e Maria conversavam sobre problemas domésticos e de saúde. A partir da conversa das duas, eu pensava tanto em como as pessoas sempre estavam com algum problema de saúde (no caso de Sebastiana era um problema em seus joelhos) e também em como as mulheres, como elas, recebem parentes do interior, com doenças sérias e os ‘agregam’ em suas casas (Sebastiana tinha recebido seu irmão em casa, enquanto ele esperava uma operação). Depois de me perguntarem se eu consultaria, devolvo a pergunta à Sebastiana, querendo saber se ela iria encontrar com o Caboclo Ararum. Ela me responde que consultou há poucos dias e apesar de estar com problemas na sua casa, “*não é só pedir, também tem que usar a cabeça. Devagar eu vou resolvendo as coisas por lá*”. Maria Bastos, que estava conosco, manifestou seu consenso com a amiga, dizendo que havia a “*inteligência de cada pessoa*” para resolver seus problemas; nem sempre era preciso contar com as entidades.

Entre o “*pedir*” e o “*usar a cabeça*”, Sebastiana chama atenção para as diferentes agências dos encantados e dos sujeitos. É evidente que os encantados têm possibilidades de ação que estão além do poder das pessoas, porque conseguem resolver problemas que não poderiam ser resolvidos pelos “*clientes*”. Neste sentido, são acionados com legitimidade, pois as pessoas compartilham a condição de “*ter problemas*” que não precisam resolver sozinhas. Contudo, existem situações que, ainda que contem com a participação dos encantados, não podem ser delegadas à sua total responsabilidade. A dinâmica das consultas chama atenção para a agência dos sujeitos, como também ficou evidente no caso da menina na tenda de

¹⁷⁵ Penso aqui na relação entre trabalho e força a partir do campo e inspirada em Taussig. Nas palavras do autor, sobre o xamanismo: “O subtexto desse atendimento ao pobre é o campo cósmico subconsciente de vícios e virtudes, nos quais o curador adquire poder através da luta contra o mal. O poder do curador diz respeito a um relacionamento dialético com a doença e o infortúnio. O mal confere poder e é por isso que um curador, por necessidade atende “os pobres”, ou seja, aquelas pessoas economicamente pobres e atingidas pelo infortúnio” (1993, p. 161).

Luiza. Essa agência pode estar na busca de diferentes serviços ou na solução que passa pela própria *“inteligência de cada pessoa”*. As consultas servem para todos os que as procuram e tanto indicam a agência das entidades, como enfatizam a agência dos sujeitos (*“clientes”*, pais e filhos de santo) na busca de resolução dos seus problemas.

4.3 MARIA PADILHA: fazendo e desfazendo trabalhos

Em agosto Pedro faz a *“farra”* de Padilha, evento que tem dois momentos: um trabalho realizado à tarde e a festa no período da noite. No ano em que estive em campo, participei dos dois momentos da farra e retomo o trabalho da tarde para falar sobre os pedidos dos *“clientes”*. Como escrevi nos capítulos anteriores, Pedro trabalha com entidades da umbanda, do candomblé e do terecô. Parte delas foi recebida como herança de seu avô, Seu Gili, outras são novas em sua família, como Maria Padilha, uma pombagira – entidade que fornece a Pedro os fundamentos do candomblé. Entre suas características, Padilha se distancia da caridade, não atende gratuitamente, apenas mediante pagamento.

Tanto o trabalho quanto a festa para Padilha foram realizados nas dependências da casa de Pedro. A festa ocupa todo o pátio, onde são dispostas mesas e cadeiras de plástico, uma grande mesa com o jantar preparado pelo pai de santo e um palco para seresta. O trabalho foi realizado dentro do quarto da pombagira, nos fundos do terreno e apenas os adultos puderam participar. Foi pago por uma família de São Luís, que conheceu Pedro por intermédio de uma das filhas, que mora em Codó. Quando cheguei à casa do pai de santo, os *“clientes”* já esperavam. Havia um clima de festa; alegremente as pessoas cozinhavam e limpavam o quintal. Logo encontrei a mãe de santo Maria dos Santos, que tem relações com família de Pedro desde o tempo em que seu avô, Seu Gili, era vivo. Ao me cumprimentar elogiou o pai de santo, dizendo que ele sempre a ajudava com trabalhos que envolviam sacrifício de animais, como aquele que participaríamos em seguida.

Antes de o trabalho começar, a irmã de Pedro nos entregou pedaços de papel, onde deveríamos escrever pedidos que poderiam ser *“para o bem ou para o mal”*. Cada ‘tipo’ de pedido era colocado dentro de um recipiente diferente: em um alquidar havia farinha de mandioca – onde ficaram os pedidos bons; no outro, com farinha de mandioca e óleo de dendê, ficaram os pedidos para o mal. Os dois estavam dispostos dentro do quarto da pombagira, onde todos nós fomos esperar por sua chegada. Pedro colocou um vestido preto e

vermelho, se sentou em uma cadeira, reclinou o corpo para frente e recebeu Maria Padilha. Ela chegou cantando (um ponto sobre sua “*macumberia*”) e amarrando um pano na cabeça.

Pedindo por cerveja e por cigarros, Padilha conversou conosco sobre diversos assuntos, especialmente sobre sua rivalidade com Chica Baiana. Reclamou que “*Chiquinha da Pá Virada*”, como a chamava, teria deixado duas moedas de dez centavos para ‘colaborar’ com a festa e tinha lhe presenteado com uma garrafa de uísque. Questionou as boas intenções da encantada com o agrado, dizendo que só poderia tomar a bebida depois que tirasse o feitiço que, certamente, tinha sido colocado na garrafa. Depois de conversar por um tempo, decidiu que estava no momento de começar o sacrifício do animal – um bode, trazido para o interior do quarto. Dona Maria dos Santos cantou os pontos enquanto Maria Padilha procedia com as etapas do sacrifício.

Depois de dispor o sangue e as partes do corpo do animal segundo os preceitos, a pombagira pediu que algumas pessoas compartilhassem o que escreveram nos pedidos. A mãe de santo Maria dos Santos gostaria de aumentar sua tenda para o festejo de janeiro; eu escrevi sobre problemas de saúde familiares; os “*clientes*” de São Luís pediram o afastamento de duas pessoas que passaram a viver na redondeza de sua casa e, segundo nos contaram, eram “*perigosos e ex-presidiários*”; uma amiga da casa se interessava por um homem e intercedeu para que se tornasse seu namorado.

A pombagira foi presenteada e cobrou dos membros da casa algumas pendências: disse à mãe de Pedro que precisava buscar os móveis que eram do pai de santo e estavam na casa de uma antiga filha de santo. Com rispidez lembrou a um amigo de Pedro que ele deveria estar presente na programação da noite e ameaçou derrubá-lo de sua moto se não viesse (o que teria feito no ano anterior). O amigo do pai de santo pediu desculpas e lembrou que Supriano – encantado do pai de santo Café – lhe disse que não deveria andar de moto naqueles dias.

Quando Padilha se despediu, Pedro retornou. A disposição dos elementos do sacrifício permaneceu no chão do quarto. Nós saímos e o pai de santo começou a dar os encaminhamentos das pendências da festa. Conversou comigo dizendo que é cada vez mais difícil conseguir fazer um ritual com sacrifício de animais, porque as pessoas de Codó são muito pobres e não possuem dinheiro para pagar estes trabalhos. Quando acontecem, são encomendas para pessoas de fora da cidade.

À noite, na festa, o pátio foi tomado pelos amigos de Pedro, seus filhos de santo e “*clientes*”. Éramos servidos com comes e bebes enquanto esperávamos a chegada de Maria Padilha. Sua chegada foi saudada pelos seresteiros, quando ela entrou com roupas novas e

pomposas, e um grande leque nas mãos. Na primeira música ela dançou com alguns convidados importantes. Depois conversou com os “*clientes*” presentes e agradeceu a quem colaborou com recursos para sua festa.

Pedidos para o bem, pedidos para o mal

Em Codó, pombagira e exu são entidades vistas como de presença mais recente na cidade. Eles causam estranhamento a muitos pais e mães de santo, em cujas tendas não são recebidos. Para muitas pessoas, são vistas como entidades que “*trabalham para o mal*” porque lidam com temas de maior ambiguidade e aceitam, mediante pagamento, trabalhos para prejudicar os outros¹⁷⁶. Segundo Araújo (2008) e M. Ferretti (2001), essa concepção vem sendo construída desde a chegada da quimbanda¹⁷⁷, que ganhou popularidade com o estabelecimento da umbanda em Codó. Araújo (2008), a partir de entrevistas com pais e mães de santo do candomblé, percebe que o entendimento do candomblé como “*coisa do Diabo*”, visão corrente entre alguns pais de santo da cidade, estaria associado à presença de exus nos terreiros e, especialmente, com ao sacrifício de animais como oferenda¹⁷⁸.

O trabalho realizado por Maria Padilha, na tarde de sua “*farra*”, recoloca uma gama de elementos que apareceram nas duas situações anteriormente mencionadas no capítulo (a menina de Luiza e os atendimentos de Ararum), como o envolvimento familiar, a recepção dos “*clientes*” em casa, o deslocamento das pessoas em busca dos trabalhos, o aspecto relacional da procura, o uso do dinheiro, a colaboração entre pessoas nos rituais – diferentes pais de santo e seus filhos. Além disso, traz questões ainda não comentadas sobre as consultas e atendimentos. A que mais me interessa explorar neste momento do texto se relaciona aos “*pedidos para o bem*” e “*pedidos para o mal*”.

¹⁷⁶ Diversos trabalhos pensam a mitologia dos exus e também as múltiplas interpretações que tal figura tem tido nos terreiros brasileiros (como, por exemplo, Elbein dos Santos, 1977; Ortiz, 1988; Castro, 2004). Eu não analiso estas informações, escrevendo a partir das concepções dos meus interlocutores de pesquisa.

¹⁷⁷ Para Mundicarmo Ferretti, (2001) a possibilidade dos trabalhos para o mal a partir da umbanda e da quimbanda encontra referência no terecô da cidade, onde os encantados são conhecidos pela realização de trabalhos vistos como ambíguos (Ferretti, M., 2001, p. 175).

¹⁷⁸ De maneira geral, embora com algumas exceções, a família de Légua não é, na cidade, associada à figura do exu. Em campo, como mencionei anteriormente, o presidente da Associação de Candomblé, Umbanda e Religiões Afro-brasileiras de Codó e Região compartilhou comigo suas pesquisas em que relaciona a família de Légua aos exus. A linguista Yeda Pessoa de Castro, em um artigo, traça relações entre Legba e o encantado Légua Boji Buá (Castro, 2004).

Na ocasião da festa de Pedro, tínhamos que escrever pedidos que foram colocados em dois recipientes diferentes, um destinado aos “*pedidos para o bem*” e outro aos “*pedidos para o mal*”. No momento seguinte, compartilhamos verbalmente o que escrevemos. Aumentar o salão para a festa, conseguir um namorado e cuidar da saúde foram “*pedidos para o bem*”, afastar os vizinhos foi um pedido colocado entre os “*para o mal*”. A divisão, para mim, não era clara. Em outros momentos, eu ouvia falar de trabalhos para arrumar namorado como “*trabalho para o mal*”, ou questões relacionadas à vizinhança como “*trabalhos para o bem*”. Fiquei com a impressão, naquela tarde e também em outras situações em campo, de que era difícil classificar os pedidos sem conhecer o contexto que o motivava, de forma que todo pedido tinha um caráter relacional.

Na existência dessa dupla orientação dos trabalhos – que, como buscarei demonstrar, só em aparência é de oposição – é comum ouvir pais de santo dizendo: “*eu só trabalho para o bem, mas todo mundo trabalha pro mal*”. A primeira vista, a frase opera uma distinção valorativa, elogiosa ao pai de santo que só faz o bem. Ao mesmo tempo, ela não é acusatória, pois não remete a nenhum pai de santo específico, já que todo mundo é, ao mesmo tempo, ninguém. Por outro lado, esta frase chama atenção para o fato de que são os “*trabalhos*” feitos por pais e mães de santo que permitem falar sobre a distinção entre o bem e o mal. É a partir da referência a casos concretos que se pode perceber ou conhecer o que classifica estes trabalhos em cada um destes polos, ou mesmo a impossibilidade ou as dificuldades implícitas nessa distinção.

Em virtude de diferentes fatores (como a possibilidade de acesso a determinadas informações e os limites do meu conhecimento, entre outros), eu sempre considerei extremamente difícil saber sobre a natureza dos trabalhos. Evidentemente, existem os casos sob os quais a ambiguidade não opera e os critérios são claros. Por exemplo, os trabalhos responsáveis por provocar a morte de alguma pessoa são trabalhos para o mal; por outro lado, a cura de doenças seriam trabalhos para o bem¹⁷⁹. Muitos outros trabalhos, entretanto, habitam entre os dois extremos. Juntar ou separar casais, assim como a conquista de vantagens em negócios são trabalhos que não apresentam uma natureza tão clara.

Em outros momentos, ouvia que a classificação de um trabalho para o bem ou para o mal dependia de fatores que não necessariamente estavam ligados ao trabalho em si. Ou seja,

¹⁷⁹ Nas histórias sobre os grandes feiticeiros da cidade assim como em pesquisas realizadas em Codó (por exemplo, Barros, 2000), existem referências à existência de trabalhos que causaram a morte de pessoas. Como ouvi em Santo Antônio dos Pretos, os grandes feiticeiros (do passado) tinham capacidade de fazer estes trabalhos e costumavam, ao tratar com algum rival, prever o dia e a hora em que morreria seu desafeto.

um trabalho para “*juntar*” um casal é considerado do bem se, no diagnóstico, for possível perceber que alguém fez um trabalho para separá-lo anteriormente; ou quando o desejo era separar outro casal, era preciso saber se anteriormente fora feito um trabalho para aproximá-los (se estavam juntos por intermédio de encomenda de alguma pessoa). Os trabalhos, portanto, têm relação com uma historicidade que os engendrou, dependem de uma cadeia de ações prévias que os configuram¹⁸⁰.

Essa cadeia de ações fornece uma inserção do pedido/aflição do “*cliente*” em um contexto, indicando o caráter relacional do pedido. A investigação que acontece no diagnóstico, por meio dos búzios e das “*experiências*”, fornece elementos para constituir esse contexto. Essa consideração permite entender a dificuldade de delimitar claramente uma distinção entre trabalhos para o bem e trabalhos para o mal. Para as pessoas com as quais convivi, “*todas as pessoas têm problemas*” e é essa condição compartilhada que legitima que todos procurem resolver suas aflições e busquem a realização dos seus objetivos.

“Daí a gente desfaz”

Sendo difícil falar sobre a composição e os atos que compreendem os trabalhos realizados para o bem ou para o mal, procuro indicar a forma com que os “*trabalhos para o mal*” aparecem mais constantemente na fala dos sujeitos. Neste sentido, quando mencionados aparecem por intermédio do ato de “*desfazer*” trabalhos. Embora cada pai de santo diga que ele próprio não faz “*trabalhos para o mal*”, ninguém nega que outros os façam, e, por isso, não são poucos os casos de pessoas que, vitimadas, procuram o auxílio de pais e mães de santo.

Quando procurados por pessoas nestas situações, pais e mães de santo, a partir da consulta com os encantados, afirmam sobre a possibilidade de “*desfazer*” o trabalho feito por algum pretense (e nem sempre aparente) desafeto do cliente. Em um primeiro olhar, podemos dizer que eles detêm algum conhecimento sobre os “*trabalhos para o mal*”, condição

¹⁸⁰ Lílana Porto, em uma pesquisa sobre catolicismo popular e feitiçaria no Vale do Jequitinhonha, mostra a dificuldade em classificar os trabalhos como sendo para o bem ou para o mal. Naquele contexto, a autora afirma que a distinção parece “baseada muito mais nas intenções de quem realiza o ato do que em algum tipo de consideração sobre meios e ritos utilizados, ou conhecimentos mágicos específicos” (Porto, 2007, p. 179). Em Codó as intenções das pessoas são levadas em conta, mas também é fundamental entender as ações prévias que configuram a necessidade do trabalho para definir se ele é um trabalho para o bem ou para o mal.

necessária para combatê-los. O ato de “*desfazer*”, contudo, não implica em combater o mal com o mal, mas com uma negociação com os “*espíritos ruins*” (Barbosa Neto, 2011).

Aflições, infortúnios e malefícios podem compreender esferas diferentes da vida dos sujeitos, como a saúde, o emprego, os relacionamentos afetivos, as relações de vizinhança, entre outras. Problemas relacionados com temáticas diversas são vistos como resultado de um “*trabalho feito*” para prejudicar alguém. Os “*trabalhos para o mal*” podem provocar doenças, problemas físicos, falência, término de casamentos e até a morte. O trabalho para o mal pode ser processado lentamente, de forma que incida sobre o “*cliente*” e, em alguns casos, sobre sua família durante anos. Como escrevi em momento anterior do capítulo, a passagem do tempo pode tornar o mal cada vez mais forte.

Os pais de santo conhecem os “*trabalhos feitos*” pelo dom da visão, fazendo “*experiência*”, pelo jogo de búzios, enfim, através de diferentes formas de contato com os encantados. Acompanhando as consultas, percebi que o diagnóstico não mapeava o ‘feiticeiro’ ou o agente que teria efetivado o trabalho. Antes, ele revela a pessoa que encomendou o trabalho e os componentes utilizados em sua feitura. A figura daquele que executa o trabalho é, parece-me, pouco importante. O que importa saber é quem foi que desejou e encomendou o trabalho, como e onde ele foi feito, quais elementos foram utilizados. É importante saber a composição e o local para que ele possa ser “*desfeito*” de forma eficaz.

As respostas à pergunta sobre quem encomendou um “*trabalho para o mal*” normalmente remetem a pessoas próximas ao “*cliente*”, como colegas de trabalho, parentes (quase sempre afins, como ex-cônjuges, sogras, etc.) e vizinhos. A ação destas pessoas próximas tem como motivo, muitas vezes, sua “*inveja*” diante de alguma característica da vida do outro, como um casamento feliz ou um momento de prosperidade financeira. As relações de proximidade são fonte de cuidado, de lembrança e de companhia, e ao mesmo tempo, esfera de onde surgem perigos e ameaças.

O pai de santo tem o poder (dos seus encantados e orixás) de desfazer os “*trabalhos para o mal*”. Contudo, desfazer é se aproximar do mal feito pelos outros e por isso também apresenta muito perigos. Venho repetindo, em diferentes momentos durante a tese, que neste contato alguma ‘coisa’ sempre permanece com o pai de santo. Durante a vida ele acumula, no corpo, resquícios dos trabalhos que faz e desfaz¹⁸¹.

¹⁸¹ Pensei nas possibilidades de perigo aos desfazer trabalhos a partir de comentários dos meus interlocutores e também de uma passagem da tese de Figueiredo, sobre os Aweti, do Xingu, conhecidos como famosos contrafeiticeiros (Figueiredo, 2010, p. 164).

4.4 – OS PERIGOS DE WILSON: trabalhando com o que não se conhece

Wilson era pai de santo de uma tenda localizada no terreno de sua casa. Além disso, “brincava” na casa de outro pai de santo da cidade. No final da minha pesquisa de campo, acredito que em torno do mês de agosto, Wilson ficou bastante adoentado. Perguntei algumas vezes qual era o problema com a saúde dele e ouvi, recorrentemente, que ele estava “inchado” e “interrompido”, ou seja, sem conseguir urinar ou defecar. Outras filhas de santo da tenda onde ele “brincava” ainda disseram que ele tinha diabetes e era cardíaco, problemas que são compartilhados por uma grande parte da população local.

Wilson estava em casa, mas como sua condição não melhorava, foi procurar atendimento médico em uma cidade vizinha. O serviço de saúde de Codó é considerado ruim, o que leva as pessoas a se deslocarem, para consultas e internações, para cidades próximas, como Presidente Dutra, Teresina e Caxias. Quando chegou ao hospital de destino, acompanhado por um familiar, não havia nenhum médico na instituição e sugeriram a Wilson que esperasse para ser atendido. Ele não concordou com a espera, preferindo, já que se sentia mal, ficar em casa, próximo aos seus. No dia seguinte, eu estava na casa de seu pai de santo quando ouvi a história de sua procura por um médico. No fim da tarde, o pai de santo de Wilson fazia alguns atendimentos, com seu encantado, quando vi pessoas da família do doente chegando. Em seguida ele mesmo chegou para uma consulta.

Wilson foi trazido de sua casa em um carro e carregado, sobre uma cadeira de plástico, até o local da consulta. Na rápida passagem pelo local onde estávamos sentados conversando, foi possível perceber os efeitos da doença, que tinham sido narrados para mim minutos antes. Wilson permaneceu por algum tempo em consulta e, ao término, foi levado para sua casa. Não conversou com as filhas de santo presentes e elas também não lhe dirigiram a palavra. Eu soube que no dia seguinte ele foi internado na cidade vizinha, depois da ligação de uma pessoa ‘influente’ de Codó, exigindo uma conversa com o médico do local. Dias depois eu ouvia notícias da melhora do inchaço, mas Wilson continuava internado.

Não sei qual a condição de saúde atual de Wilson e descrevo sua história menos para enfatizar elementos que já apareceram no texto deste capítulo (como o itinerário terapêutico, por exemplo) ou a triste condição da doença (somada à carência dos serviços de saúde e a intermediação pessoal para garantir atendimento), mas porque esta história foi interpretada por muitas pessoas como um exemplo possível dos efeitos de se “trabalhar com o que não se conhece”. Como contavam pela cidade, as aflições do pai de santo começaram quando ele se

dispôs a fazer um “*trabalho para o mal*”. A questão não passava pela condenação moral, o problema é que Wilson não tinha conhecimento sobre os “*trabalhos para o mal*” e por isso não soube se proteger da forma necessária. O trabalho o tinha contagiado com a doença que deveria provocar na vítima.

Os perigos dos trabalhos para o mal

No segundo capítulo escrevi que quando recebe um novo filho de santo, o chefe de uma tenda precisa ter cuidado, porque não conhece as entidades que o filho de santo possui e sempre é perigoso lidar com o que não se conhece. No caso de Wilson, o perigo me parece semelhante: trabalhar com coisas que não são do domínio dos saberes do pai de santo (e por vezes de seus encantados) pode fazer mal. Isso acontece, me parece, porque o pai de santo compartilha, não apenas com seus filhos de santo e encantados a sua “*força*” (como disse no segundo capítulo) e com o “*cliente*” algo de seus trabalhos (de forma que algo sempre permanece consigo) mas também, no caso de “*trabalhos para o mal*”, compartilha com a própria vítima (Figueiredo, 2010) a possibilidade do contágio com o mal. Paradoxalmente, é do trabalho e de quanto mais se trabalha que provém a “*força*” do pai de santo.

Os pais e mães de santo podem se recusar a aceitar o pedido de um “*cliente*”. A negativa pode estar relacionada com diversas razões, como estar se sentindo fraco, estar muito ocupado, etc. Uma das possíveis razões é sua compreensão de que aquele é um trabalho que ele não faz porque considera um “*trabalho para o mal*”. Entre as diferentes histórias de recusa, lembro-me de duas, que me foram contadas por Luizinha e por Seu João Tavares.

Anos atrás Luiza foi procurada em sua casa por um rapaz interessado nas suas habilidades de mãe de santo. Ele lhe perguntou quanto dinheiro gostaria de receber para fazer com ele conseguisse conquistar uma moça pela qual era apaixonado. Enfatizou um generoso pagamento, para que ela separasse a moça e ela se apaixonasse por ele. A mãe de santo informou ao rapaz que não fazia este tipo de trabalho, porque considerava que, naquele contexto, não era um trabalho para o bem da moça. Sentia que, se o fizesse, ele poderia voltar contra ela e, como tinha uma filha ainda moça, a chance de retornar sobre sua filha era evidente. O rapaz deixou a casa da mãe de santo com muita raiva. Na esquina esbravejou que sua vontade era de bater em Luiza. Quando soube, em sua típica bravura, a mãe de santo disse que seu desejo era ir atrás do rapaz e enfrentá-lo.

Seu João recebeu uma ligação telefônica em noite anterior a uma conversa nossa. No outro lado da linha estava uma mulher do Ceará. Na ligação ela prometeu dez mil reais e uma moto da marca Yamaha para, segundo me disse o pai de santo, “*a eliminação de uma pessoa que tá tomando o marido dela*”. Seu João explicou para a “*cliente*” que ele não aceitava trabalho que pudesse provocar a morte de outra pessoa. Caso ela quisesse, ele poderia “*fazer experiência*” para saber o que teria acontecido para que o marido fosse procurar uma amante (qual desavença, qual tipo de trabalho), abrindo a possibilidade de terminar com o caso extraconjugal. A mulher insistiu, mas Seu João continuou firme em sua recusa. Ao me contar o caso, o pai de santo me disse ter aprendido, ainda jovem, que ações para provocar o mal das pessoas precisam ser feitas de forma muito correta, caso contrário retornam ao pai de santo. Estes retornos podem ser percebidos, por exemplo, sob a forma de doenças.

Luiza e Seu João falam da possibilidade do trabalho realizado retornar – de forma prejudicial – ao pai de santo, sua família e sua casa. Nenhum dos dois interlocutores nega a possibilidade dos “*trabalhos para o mal*”, nem mesmo a eficácia dos mesmos. Como no caso de Wilson, não existe (entre pessoas e encantados) o compartilhar de uma moral que simplesmente condena os trabalhos ambíguos. Não é que eles não possam ser feitos ou se condene quem os faz. Eles são perigosos, porque possuem a capacidade de retornar aos pais de santo. Nem todos os pais de santo e nem todos os encantados sabem fazer “*trabalhos para o mal*”.

Cabe aqui uma distinção que torne mais evidente o que estou escrevendo. Qualquer trabalho realizado por um pai ou mãe de santo, como comentei anteriormente, deixa algum resíduo em seu próprio corpo. Isto acontece independentemente da natureza do trabalho, de ele ser considerado “*para o bem*” ou “*para o mal*”. As “*forças*” com as quais lidam são consideradas “*pesadas*”, como sua própria atividade (capítulo dois). Com “*clientes*” e também com seus filhos de santo, eles se colocam em uma posição de mediação em relação aos encantados. Uma brincante do tambor, prima da mãe de santo Maria dos Santos, deixou isto evidente em uma conversa que tivemos, quando me disse que “*Eu já falei várias vezes para a Maria dos Santos parar com os trabalhos, ficar só com o salão dela. Por que quando alguém vem procurar, pode ter certeza que vem cheio de sombra ruim. E um pouco dessa sombra sempre fica, uma coisinha ruim*” (Dona Dindinha, 21/07/2011).

Os “*trabalhos para o mal*”, por sua vez, apresentam o perigo de aproximarem os pais e mães de santo do próprio mal, desta vez não como seus opositores e combatentes – o que acontece nos “*trabalho para o bem*” e no ato de desfazer algo –, mas como seus contratantes

ou parceiros. Um novo elemento ingressa na mediação feita pelo pai de santo e ele passa a ser atravessado por três vestígios diferentes, o “*cliente*”, os encantados e a vítima. Para não ser contagiado pelo mal que o trabalho provoca, o pai de santo precisa saber se proteger.

Para fazer o mal é preciso saber fazer

Dois elementos relacionados à história sobre Wilson ainda merecem destaque. O primeiro deles é a constatação de que nem todos os pais ou mães de santo são capazes ou possuem o conhecimento para fazer os “*trabalhos para o mal*”. Esse é, portanto, um traço distintivo entre eles. O segundo elemento remete à especulação local sobre o motivo que leva pais de santo a aceitarem casos com os quais não sabem lidar. Os dois elementos estão relacionados e colocam em perspectiva a distinção entre bem e mal.

Semelhante ao caso de Seu Wilson, eu soube de outros “*brincantes*” que foram criticados por fazer trabalhos que não conheciam. Eles também foram atingidos por malefícios e aflições vistas como sinal de que tinham mexido com o que não sabiam. Como escrevi acima, não me parece que se condena o ato de realizar um “*trabalho para o mal*”, de uma maneira geral, antes se indica que nem todos os pais e mães de santo e encantados sabem (e neste sentido, podem ou devem) lidar com estes trabalhos. É muito comum ouvir na cidade a afirmação de que existem trabalhos para o bem e para o mal ou que “*existe umbanda boa e umbanda ruim*”, como referia Luiza. As duas possibilidades de trabalho são vistas como deixadas por Deus e passíveis de serem utilizadas pelas pessoas. A questão em primeiro plano é definir quem pode e quem não pode fazê-los, quem sabe e quem não sabe trabalhar com o mal.

Neste sentido, embora correntemente se afirme que “*todo mundo trabalha para o mal*”, muitas situações, como a de Wilson, mostram que nem todo mundo sabe como fazê-lo¹⁸². Existem, por um lado, pais e mães de santo que são pessoas irresponsáveis e que, não sabendo com o que mexem, colocam em risco sua própria saúde, assim como a das pessoas que frequentam sua casa. Por outro, existem aqueles que sabem “*trabalhar para o mal*” porque conhecem os procedimentos e as formas de melhor se proteger das possíveis

¹⁸² Sullivan Barros percebeu que em Codó poucas pessoas eram mencionadas como tendo conhecimento para os “*trabalhos para o mal*”: “Poucos foram os escolhidos como portadores desses dons físicos e espirituais específicos que utilizam para afastar ou prejudicar pessoas, realizar vingança, curar doenças que se acreditam provocadas por forças ocultas e até mesmo, promover, a morte de desafetos” (Barros, S., 2000, p. 110).

consequências. O problema, portanto, não parece ser o fato de que existem trabalhos para o bem e para o mal, mas que “*trabalhar para o mal*” não é um conhecimento igualmente distribuído entre os sujeitos.

Cabe perguntar ainda o que faz com pais e mães de santo que não saibam lidar com estes serviços rituais se arrisquem na empreitada. Duas categorias são utilizadas na cidade para se referir a estas situações: “*dinheiro*” e “*vaidade*”. Como indiquei no capítulo precedente, é desígnio dos encantados que pais e mães de santo trabalhem, seja em “*mesinhas*” de cura, seja colocando salão para o desenvolvimento de sua “*mediunidade*”. As atividades que correspondem às suas funções remetem ao cumprimento de suas próprias obrigações (velas e rezas, especialmente), ao acompanhamento dos filhos de santo e daqueles que aspiram ao ingresso nas casas, além das atividades que estão relacionadas aos trabalhos feitos aos “*clientes*”. A realização dos atendimentos e das consultas é uma fonte importante de renda dos pais e mães de santo (diante de diversos fatores, como a baixa remuneração, o trabalho na roça, a dificuldade de ser empregado etc.). Contudo, como falei no início do capítulo, todo bom pai de santo não deve aceitar nenhum trabalho, seja para o bem ou para o mal, sem antes consultar os seus encantados. Isso porque se entende que o sucesso do trabalho, de igual maneira à eficácia do pai de santo, depende dos mesmos (logo, um pai de santo não aceita um “*trabalho para o mal*” – porque não foi o que aprendeu com seus encantados, podendo sofrer o retorno sobre si mesmo – ou aceita porque aprendeu com eles). Muitas das críticas ao trabalho de outros pais de santo são remetidas a não observância dessa necessidade.

Pais de santo que não perguntam aos seus encantados sobre a possibilidade de sucesso nos trabalhos são, em diversas falas, considerados como pessoas interessadas no dinheiro dos clientes e não em resolver efetivamente suas aflições. Estes pais de santo são tidos como “*ladrões*” e oportunistas. Seu João Tavares enfatizava que, em qualquer profissão, “*muitas coisas acontecem quando pega o dinheiro alheio*” e por isso ele responsabilizava o próprio “*cliente*” por comprar o material necessário para um trabalho (como velas, por exemplo). O pai de santo recebia o pagamento em dinheiro somente depois de o trabalho ser concluído.

O problema, portanto, não consiste em cobrar por um trabalho (embora algumas pessoas, como Luizinha, afirmem de forma distintiva e positiva que nunca cobraram), nem em aceitar um trabalho que possa ser considerado “*para o mal*” – desde que se saiba como fazê-lo. O problema aparece na ganância, no desejo de ganhar dinheiro às custas de enganar um “*cliente*”. Esta prática, segundo meus interlocutores de pesquisa, não é rara. Para eles, em

Codó houve um aumento expressivo da quantidade de pais e mães de santo nos últimos anos. Em minha percepção, este aumento estava relacionado a fatores como o aumento da migração e o estabelecimento de tendas na cidade, antes desconhecidas porque se localizavam na zona rural. Entretanto, as pessoas com as quais convivi entendiam o aumento como irresponsabilidade de filhos de santo que não davam importância necessária ao pedido dos encantados e se tornavam pais de santo muito cedo (Luiza se referia a estes casos como aqueles em que “*virou pai antes de ser filho*”)¹⁸³. A possibilidade de ganho econômico, nesses casos, se relaciona a um segundo elemento visto como distintivo entre os pais de santo, a “*vaidade*”.

Um pai de santo vaidoso pode ser identificado a partir de seu comportamento e na ostentação da riqueza de suas festas. Todas as festas investem na beleza do espaço físico e fazem convites a outras tendas para que participem do seu festejo. Contudo, se a beleza é fundamental, um pai de santo vaidoso fala de sua festa como se ela fosse melhor do que as de outras tendas. Um segundo comportamento semelhante ao anterior é a propaganda que algumas pessoas fazem, incisivamente, de suas tendas. As críticas neste sentido, normalmente, se dirigem ao Mestre Bitá do Barão, pai de santo que tem maior acesso à mídia e que, segundo se afirma, “*fala de Codó como se sua tenda fosse a única da cidade*”. Disputas públicas na mídia ou em periódicos locais, entre pais de santo, também chamam atenção para posturas de vaidade dos mesmos.

A vaidade também aparece quando se aceita, apesar dos perigos, novos “*médiuns*” cujas entidades eles não trabalham, ou seja, filhos de santo que são incapazes de cuidar. Aceitando estes novos filhos de santo, os pais de santo seriam vaidosos porque estariam apenas interessados em aumentar “*sua corrente*”, ou seja, ter uma casa com um número expressivo de filhos de santo. Vaidosa também é a pessoa que busca se destacar como mais sábia e mais poderosa do que outros pais de santo. Nestes momentos e para mostrar seu conhecimento, os chefes de culto se descuidam da manutenção de informações importantes – os “*segredos*” – da religião. Existem muitas coisas sobre a religião que não podem ser explicitadas, porque condizem aos segredos sobre os trabalhos realizados. Com o desejo de alcançar destaque, alguns pais e mães de santo contariam estes segredos, inclusive na mídia¹⁸⁴.

¹⁸³ É importante dizer que não existe unanimidade na definição de quais sejam os jovens que ainda não deveriam ter se tornado pais de santo. Um pai de santo jovem pode ser tido como forte por algumas pessoas e como inexperiente (e vaidoso) por outras.

¹⁸⁴ Tal crítica é recorrentemente endereçada a Mestre Bitá e à sua participação em programas midiáticos.

A vaidade e o acesso ao dinheiro em maior quantidade são, portanto, duas questões interligadas que remetem, ambas, a movimentos de diferenciação entre pais e mães de santo. Luiza dizia que nenhum chefe de culto deveria ser vaidoso porque a “*força*”, o sucesso e o tamanho da tenda de qualquer pai de santo não é fruto de sua própria competência, mas resultado da “*força*” dos encantados da casa. Segundo ela, isto coloca todos em uma relação de subordinação ao desejo dos encantados – e, portanto, a uma posição que deveria estar sempre ligada à humildade. Existe, nesta perspectiva, uma igualdade entre os pais de santo. São todos iguais entre si, de forma que o que os diferencia é o poder dos seus encantados, que por sua vez, depende do quanto se engajam com eles.

Neste cenário da relação entre pais e mães de santo, o dinheiro e a vaidade se tornam formas de questionar práticas e de estabelecer critérios de distinção entre os sujeitos. Evidentemente, as classificações e categorizações são maleáveis, de forma que um pai de santo pode ser considerado vaidoso por algumas pessoas, e não o ser para outras. Tal como a distinção entre “*trabalhos para o bem*” e “*trabalhos para o mal*”, é possível enquadrar os sujeitos nestes critérios e características apenas em determinados trabalhos ou casos específicos. Além deste caráter ‘acusatório’, também por intermédio do humor (as brincadeiras, a jocosidade) é possível marcar características consideradas positivas ou negativas (Fonseca, 2004; Vieira, 2012) em relação aos trabalhos e aos poderes de pais e mães de santo.

São feitas diversas brincadeiras com pessoas da cidade que fazem propaganda de si mesmas como portadores de conhecimentos relativos aos “*trabalhos para o mal*”. Uma mãe de santo que tem sua casa construída no Bairro São Francisco, ao pintar o muro que a separa da rua, mandou escrever o nome de sua tenda na parede (são poucas as tendas da cidade que possuem estas informações tão visíveis) e acrescentou menções aos trabalhos que realizava. Entre eles listou “*magia negra*” – expressão pouco utilizada na cidade. O anúncio chamou a atenção dos moradores e atraiu, inclusive, pessoas de fora da cidade, como a equipe da revista National Geographic (julho/2010).

Não conheci esta mãe de santo pessoalmente durante o campo, mas, como algumas vezes eu conversava com outras pessoas sobre os anúncios no muro de sua casa, pude perceber que ela não era considerada “*sabida*” entre os outros chefes de tendas. Costumavam se referir a ela como muito nova dentro da religião e sem conhecimento. Nas conversas era comum se afirmar enfaticamente que ela não sabia “*mexer com magia negra*”. Diziam que ela

escreveu no muro o que muita gente faz, mas que o problema é que ela não sabia fazê-lo. Por a considerarem pretenciosa, tornou-se alvo constante de piadas.

Ainda mais conhecido era um filho de santo da cidade. Seu Odílson¹⁸⁵ tinha cerca de cinquenta anos e trabalhou muitos anos na rede de ensino. Em muitas festas ele brigava com conhecidos, chamando atenção para seu comportamento. Nestes momentos, ameaçava seus oponentes propagandeando seus poderes mágicos. Em uma das festas, advertiu um homem com quem discutia, dizendo que em determinada quantidade de dias, sua mão cairia em função de um trabalho que ele faria. A história virou motivo de brincadeiras na cidade, quando as pessoas perguntavam se alguém tinha visto o homem sem mão. Fazia anos que a ameaça tinha sido feita e nada tinha acontecido. Seu Odílson não tinha o conhecimento, garantido apenas a alguns especialistas, de fazer os “*trabalhos para o mal*”. Embora raramente algum pai de santo afirme fazer esse tipo de trabalho, saber fazê-lo não tem um tom acusatório ou ofensivo, é também um elogio a determinados pais de santo e seus encantados, que resolvem todo tipo de problemas.

Apontamentos finais

Pais e mães de santo de Codó são procurados, em suas casas e tendas, por familiares, filhos de santo e “*clientes*” de diversas cidades, para fazer curas e trabalhos. Aqueles que os procuram passam por um diagnóstico para que se possa conhecer o que lhes acontece – a razão de estarem doentes, desempregados, sozinhos etc. É possível conhecer esses motivos “*fazendo experiência*”, usando o dom da visão ou jogando búzios – ou seja, consultando os encantados (quando o pai de santo pode ou não estar incorporado). O diagnóstico leva a um trabalho que pode ser realizado imediatamente ou levar a um longo tratamento, que envolve diferentes etapas, visitas às tendas ou mesmo a hospedagem do “*cliente*” na casa do pai de santo. As consultas e os trabalhos feitos com os encantados ocupam parte do dia-a-dia dos pais e mães de santo, e conjuntamente com outras atividades, constitui uma das fontes de renda que permite a manutenção das tendas.

Quem pede aos pais e mães de santo que trabalhem são os encantados. Desenvolver uma relação com os encantados para efetuar atendimentos e trabalhos é algo processual. Aqui também, assim como na construção das tendas, se “*começa pequenininho*”. Tornar-se um bom

¹⁸⁵ Nome fictício.

pai de santo é desenvolver uma relação com os encantados, “*Por que não é a gente (o pai ou a mãe de santo). A gente é tudo igual, o encantado que nos dá força. Eles é que nos dão a força. Precisa desenvolver eles. Se não a gente não cura nem dor de barriga de inocente*”, dizia Dona Luizinha.

Quanto mais um pai ou mãe de santo trabalha, mais desenvolve sua relação com as entidades e se torna mais forte. Ao mesmo tempo, trabalhar implica em perigo, porque independente da natureza dos trabalhos (quando se faz ou se desfaz) alguma coisa ou resíduo sempre permanece com o pai de santo¹⁸⁶ – o que lembra o caráter de troca e de sacrifício das obrigações. Também por isso pais de santo consultam ‘colegas’ considerados poderosos e dependem deles para realizar alguns trabalhos em benefício próprio. Continuam contando com o cuidado de outros pais e mães de santo, tal como contaram com seu auxílio quando apresentaram os primeiros sinais de “*mediunidade*”.

Durante a escrita deste capítulo discorri sobre quatro situações: o ritual de cura da menina na casa de Luiza, os atendimentos de caridade do Caboclo Ararum, o sacrifício feito por Maria Padilha *em cima* de Pedro e as conversas em torno da doença de Seu Wilson. Cada um desses momentos trouxe elementos do que venho chamando de ‘dinâmica das consultas e dos trabalhos’. A partir deles foi possível perceber que pais e mães de santo fazem parte de um “itinerário terapêutico” (Langdon, 1994) que aciona diferentes serviços – médicos, religiosos e terapêuticos – com a intenção de aplacar aflições e infortúnios. Nesse sentido, “*clientes*”, pais de santo e encantados se movimentam em torno dos atendimentos e trabalhos. Se existe um deslocamento no espaço, a aflição ou o infortúnio também se desloca no tempo: a passagem dos dias e anos multiplica exponencialmente o poder de uma doença, transformando um problema simples em algo crônico e mesmo fatal. A agência das pessoas é importante porque quanto antes procurarem ajuda para resolver seus problemas, maior sua possibilidade de cura.

A agência das pessoas, por outro lado, nem sempre consegue resolver seus problemas. ‘Ter problemas’ é uma condição compartilhada pelas pessoas, independente de onde vivem, de sua faixa etária ou de sua classe social. As entidades têm um poder que extrapola as capacidades humanas e podem ser chamadas a ajudar em diferentes situações. Os problemas das pessoas, por sua vez, remetem a “*trabalhos para o bem*” e “*trabalhos para o mal*”,

¹⁸⁶ Taussig (1993) menciona que em virtude dos trabalhos dos xamãs, na Colômbia, apresentarem perigos, eles precisam, constantemente, recorrer a outros xamãs poderosos. Nas palavras do autor: “essa necessidade de imergir na luta contra o mal pode ser autodestrutiva. A vida de um curador se equilibra no limite dessa estratégia e, é por isso que ele sempre precisa fazer uma aliança com um curador mais poderoso” (*ibid.*, p. 161).

ênfases que dependem não apenas da intenção dos sujeitos envolvidos, mas também das ações prévias que concedem um contexto explicativo para o trabalho.

A dinâmica das consultas e atendimentos evidencia o caráter agonístico das relações entre pais e mães de santo, que rivalizam em torno de elementos como dinheiro, vaidade e a natureza dos trabalhos (para o mal ou para o bem). A utilização destes adjetivos, ao mesmo tempo em que chama atenção para os conflitos, não classifica de forma estática os sujeitos, mostrando antes uma constante oscilação de aproximações e distanciamentos entre pais e mães de santo. Se entre eles se critica os que se tornaram chefes de tendas e curadores para terem uma fonte de renda, a percepção de que a carreira de pais e mães de santo se tornou uma alternativa em um mercado de trabalho insuficiente é compartilhada por outros moradores da cidade.

Utilizada por esse segundo grupo, a crítica reforça um estereótipo que acompanha os pais e mães de santo; já entre os próprios terecozeiros, o comentário se direciona à ausência de “*dom*” e de consulta aos encantados, quando alguns “*brincantes*” se tornam pais de santo apenas para ganhar dinheiro e “*ficarem ricos*”. Neste sentido, o trabalho de pais e mães de santo seria visto apenas como um emprego, diminuindo a importância da participação dos encantados e dando maior ênfase ao dinheiro e a vaidade.

Em certo sentido, ser pai de santo é um trabalho, mas não um trabalho qualquer: é um trabalho para o qual se foi escolhido, que exige uma dedicação muito mais intensa do que outros empregos, que não tem horário marcado, não tem dias de descanso. Nessa perspectiva (de dedicação e também sacrifício) Luiza vive em outro tempo, sentada a porta de casa, abençoando quem passa na sua rua; o pai de santo Aluísio utiliza suas férias para fazer o seu festejo.

Nesse trabalho que não se configura como um trabalho qualquer, a tenda ou o quarto de cura nunca é uma iniciativa individual – tanto pela participação dos encantados quanto dos familiares. Como venho insistindo durante a escrita da tese, a família participa ativamente das experiências de um dos seus membros como pai ou mãe de santo, ajudando na manutenção dos barracões, em sua reforma e construção; nos atendimentos, como auxiliares nos rituais, como ouvintes dos “*clientes*”; e nos festejos. A dinâmica das consultas e atendimentos mostra que, antes de ser uma carreira individual, ser pai ou mãe de santo é um ‘negócio’ de família. Retomo considerações sobre família no próximo capítulo, quando escrevo sobre morte, solidão e sobre os resquícios que permanecem no corpo de pais e mães de santo, levando ao seu cansaço e envelhecimento.

5. VIDA CHEIA:

Brincadeiras de tambor entre precisão e imprecisão

As coisas que vimos hoje na feira prosseguem continuamente, de um modo ou de outro. A gente sempre canta, dança e brinca, inventa construções coloridas e jamais consente que ninguém se sinta pobre, nem só (Edison Carneiro em conversa com Ruth Landes).

As relações entre pais de santo, seus familiares e seus encantados, as tramas tecidas entre suas histórias de vida, a constituição das suas casas e os trabalhos que realizam suscitam inquietações que perpassam a escrita dos capítulos anteriores. As histórias que dão sentido às experiências vividas pelos interlocutores dessa pesquisa são marcadas pela convivialidade com as entidades, que se movimentam entre diferentes espaços (planos de existência) e “*brincam*” com uma noção linear de tempo (indicando, concomitantemente, ancestralidade e contemporaneidade).

Início a escrita deste capítulo com uma fala de Edison Carneiro, dita à Ruth Landes em 1939, quando assistiam rodas de samba, jogos de capoeira e candomblés em uma feira em Salvador (Landes, 2002, p. 158). Falando da exuberância, da intensidade e da beleza da feira, o pesquisador afirma sua condição para além do momento festivo, dizendo que essas coisas todas “prosseguem continuamente, de um modo ou de outro”. Quando leio de “de um modo ou de outro” penso nos frequentes apontamentos de Edison Carneiro que, ao ciceronear a antropóloga norte-americana, pondera sobre as difíceis condições socioeconômicas dos negros na cidade baiana, ao mesmo tempo em que destaca as “*construções coloridas*” criadas e imaginadas pelos sujeitos.

Em Codó, no enterro de uma de suas filhas de santo, Mestre Bitá do Barão consolava “*brincantes*” e encantados presentes na despedida dizendo que “*a vida é cheia de feiuras e bonitezas*” e assim, ‘de um modo ou de outro’ as coisas prosseguiram (conto sobre o evento na sequência do capítulo). Durante a tese tenho escrito a partir dessa dupla composição da vida (que a enche e a torna cheia): as feiuras – os sofrimentos e as dificuldades econômicas, chamadas localmente de “*precisão*” - e as bonitezas - a exuberância das festas e das tendas. Minha intenção, ao relacionar feiuras e bonitezas, não é chamar atenção para uma pretensa felicidade da pobreza (tão conhecida no senso comum), mas de me apropriar do investimento na beleza e na companhia como parte de uma teoria nativa que desafia noções de

racionalidade econômica e política (Borges, 2004; Goldman, 2006; Goldman e Cruz da Silva, 1999; Goldman e Sant'Anna, 1999).

Os “*brincantes*” percebem suas vidas como compostas tanto de sofrimentos e aflições – em relação à saúde, aos tabus alimentares e sexuais, à dedicação extrema às atividades da função de pai de santo, ao envelhecimento, à “*precisão*” –, como do sucesso e da beleza – da fama, das festas, dos panos coloridos e bordados, da abundância gastronômica. A vida como composta de feiuras e bonitezas é, neste sentido, uma forma adequada de falar da vida dos pais e mães de santo de Codó.

A maior feiura que pode acontecer à vida de uma pessoa é a solidão. Embora os pais de santo contem com possibilidades amplas de resolução dos problemas e de processos de cura de doenças, eles não estão imunes a sofrer de solidão. Escrever sobre ela é retomar as considerações sobre os movimentos no tempo e a noção de pessoa, pois a passagem do tempo e o desenvolvimento da “*mediunidade*” conduzem ao envelhecimento e ao cansaço, resultado de uma vida dedicada aos encantados e ao cuidado das pessoas. Apesar desse investimento na construção e manutenção das relações, o risco de ficar sozinho sempre existe.

Ao articular o cansaço, o envelhecimento e a solidão, pais e mães de santo falam sobre as angústias que marcam os últimos anos de suas experiências como chefes de tenda. Neste momento, o caráter de sacrifício das experiências toma corpo – também em seu sentido literal. A despeito do sucesso dos resultados alcançados, o pai de santo retém resíduos nefastos dos trabalhos que realizou durante sua carreira. Estes resíduos que “*sempre ficam*” nos corpos são parte constituinte do caráter “*pesado*” e trabalhoso da sua função. Com a passagem do tempo, provocam cansaço e envelhecimento. Juntamente com a solidão, trazem melancolia e um sentimento de desamparo que aparece em falas amarguradas sobre a diminuição de filhos de santo e a ingratidão dos “*clientes*”.

Uma das formas de evitar a solidão – e ao mesmo tempo garantir o funcionamento das casas e das coisas – é constituir relações de ajuda mútua e cuidado. Estas relações são travadas, inicialmente, com os familiares, com os quais se compartilha comportamentos como cuidar, lembrar e fazer companhia (ver capítulo dois). Também se pode contar, durante a vida, com os encantados. Além deles, é preciso ter pessoas que possam ser acionadas em outros contextos, como outros pais de santo, políticos e patrões – dos quais se depende, especialmente, em situações de maior dispêndio financeiro ou quando se necessita de acesso aos serviços de saúde e a outros direitos sociais (teoricamente franqueados a qualquer cidadão).

A solidão é tão triste – ou tão feia – que se evita até que os mortos sejam esquecidos ou abandonados. As famílias cultivam o costume de lembrar-se dos seus mortos, através de fotografias nas paredes, das rezas e das visitas ao cemitério. Elas buscam ainda convidar as pessoas para os enterros e trazer os corpos dos entes falecidos de locais distantes para a cidade. Nos barracões, por sua vez, fica evidente como a morte de um filho ou pai de santo é uma experiência coletiva de sofrimento, que é sentida pela própria tenda, pelas famílias e pelos encantados. A morte lembra que sempre é preciso contar com os outros.

5.1 A SOLIDÃO

Seu João Tavares fala com muito orgulho da fama da avó, Maria Pretinha, terecozeira conhecida pelas visões e prognósticos que realizava. Foi ela, como contei no segundo capítulo, que antecipou que ele seria pai de santo. Todas as previsões que Maria Pretinha fez sobre a vida de seu neto se efetivaram e, por isso, Seu João teme que uma última delas se torne realidade. Perguntei, em uma entrevista, qual era este último presságio tão temido, ele me respondeu:

Ela disse que eu era o último da família, que eu era o herdeiro de tudo, o último da família. E eu ia terminar meus dias de vida só, numa casa. E o pessoal ia chegar e dizer: “E aí tio João como é que vai o senhor?”. E eu não quero que isso aconteça porque a solidão mata... E eu sempre peço a Deus que isso não aconteça (João Tavares, 03/09/2011).

Luiza conversou comigo diversas vezes sobre a solidão. Em uma das ocasiões, estávamos em frente a sua casa, fazendo as tarefas do curso de alfabetização que ela frequentava. Luiza escrevia em seu caderno respostas a perguntas feitas pela professora – entre notas sobre o Estatuto do Idoso, comunidades quilombolas, uma música do Tom e do Vinícius. Uma das perguntas era “*Qual é a pior coisa da vida?*”. Luiza respondeu que: “*é a solidão, se sentir abandonado*”.

A solidão, temida por seu João e considerada por Luiza a pior coisa da vida, não é um receio individual ou pessoal. A solidão é sempre referendada como algo assustador, temido e universal, que pode acontecer com qualquer pessoa. Ela é constituída pela ausência de família, pela falta de amparo e pelo abandono. Ela é um medo presente (quando alguém se distancia) e um receio sobre o futuro e o envelhecimento.

Em Codó existem pessoas que ‘encarnam’ esta situação temida, como, por exemplo, os trabalhadores sem família e sem parentes, que vêm para a cidade ocupar algum emprego; homens que se chegam para atividades transitórias no campo, como o roçado da juquirá; os funcionários de alguma obra temporária. Essas pessoas são vistas com estranheza porque “*andam sozinhas*”. Vê-los desta forma seria paradoxal (diante do frequente deslocamento de codoenses para trabalhar em outros estados do Brasil) se neste movimento não fossem extremamente valorizados os contatos com parentes e conhecidos que já percorreram as rotas de migração (Durham, 1984; e Woortmann, 2009).

Pessoas sozinhas são vistas com pena e tristeza, e penso que também a minha presença na cidade passava por esta interpretação, já que eu também “*andava só*”. As perguntas que me eram feitas, constantemente, falavam dessa estranheza: como eu tinha chegado à Codó se eu não conhecia ninguém? E a minha família? E meu namorado? E meu marido tinha deixado? Andar sozinha apresenta estranheza, pois, entre outros motivos, é algo perigoso. O perigo ficava evidente na quantidade de cuidados, sugestões e dicas sobre a minha circulação na cidade – que incluíam encontrar alguma pessoa de moto para me levar pra casa depois das festas, dar-me o número de telefone de algum mototaxista conhecido, acionar pessoas que seguissem na mesma direção que eu, para me fazer companhia. Diante dessa estranheza, as pessoas buscavam explicações que fornecessem instrumentos para dar sentido à minha presença em Codó – ao meu “*andar sozinha*”. Nelas lançavam mão de motivos determinados em um plano extraordinário (era para ser assim, não era por acaso) até motivos práticos, como a necessidade de trabalhar.

Andar sozinha, como menciono acima, é arriscado, pois deslocar-se apresenta perigos. Durante a tese fiz alusão a diferentes perigos que podem alcançar o pai de santo e sua casa, quando eles se abrem, incorporam e trabalham com a alteridade. Os perigos de lidar com o desconhecido e abrir-se (a ponto de transformar encantados e desconhecidos em familiares) são importantes e demandam procedimentos de proteção e cuidado por parte dos encantados e dos pais de santo. Como venho propondo, “*mexer*” com o que não se conhece é arriscado.

As relações que demandam maior cuidado, ou apresentam maior perigo, entretanto, não são com os desconhecidos, mas com as pessoas próximas. Em relação aos conhecidos é que emerge o receio da solidão, pois é nas relações próximas que se pode desfazer parentes, perder o contato com os amigos e com os familiares – se “*sentir abandonado*”, nas palavras de Luiza. Para não chegar a esta situação, valoriza-se comportamentos como fazer companhia

(inclusive em situações de distância), cultivar a lembrança (mesmo dos mortos), ajudar e cuidar das pessoas.

Perceber, na velhice, a possibilidade da solidão e do abandono era apresentado por vários pais de santo como um dos motivos que os levava à sua ‘aposentadoria’, ou seja, ao seu afastamento da chefia das tendas. A forma mais evidente de perceber a solidão é a ingratidão daqueles que foram curados ou acompanhados em momentos de necessidade e que não mais aparecem para fazer companhia à mãe ou pai de santo. Para perceber como a solidão é acionada como parte da explicação para o fim da trajetória de pais e mães de santo, juntamente com o cansaço e o sentir-se velho, remeto ao momento pelo qual passava, há alguns anos, Dona Luizinha.

Os cadernos de Ernesto

‘Aposentadoria’ foi o termo que usei em uma conversa com Luiza, quando a mãe de santo me contou que queria parar de realizar as atividades de sua tenda. Com o passar do tempo, percebi que em nossos encontros, constantemente, ela mencionava seu desejo de aposentar-se. Pude notar ainda que a jubilação não é justificada apenas pelo envelhecimento, mas por uma série de questões acionadas de forma conjunta para explicar o distanciamento e a diminuição das atividades de trabalho de pais e mães de santo.

Quando contava sobre sua trajetória como mãe de santo, Luiza sempre se referia aos sofrimentos, aos tabus alimentares (que dependem do encantado recebido pela pessoa), aos seus desaparecimentos dentro da mata e às privações que passara. Expunha que seu desejo, quando moça, era ser “mulher livre” e viajar pelo mundo, trabalhando um pouco em cada cidade, guardando dinheiro para conhecer outras. Repetidamente dizia que queria ter feito o que eu podia fazer com a minha pesquisa, conhecer pessoas e locais diferentes, andar de avião, de barco pelo mar, etc.

Eu chegava aqui, eu trabalhava um mês, dois meses. Pegava meu dinheiro, ia pra Fortaleza. Lá eu trabalhava tempos e tempos. De lá eu iria pra outro lugar. E ia andar o mundo inteiro, não sabe... Era isso que era a minha vontade, era isso que era o meu desejo. Mas aí, por causa da ruindade que eu supria, de um desejo, eu me casei com esse homem, aí piorou. Aí eu me casei e emprenhei. Meu marido não foi uma pessoa muito exemplar, mas foi bom. Aí foi só eu me casar e apareceu essa outra arrumação que eu não

*tinha, eu não tinha*¹⁸⁷. *Até pronto, a coisa piorou, tudo, acabou. Até hoje eu sou essa pessoa, mas nunca foi assim que eu me sentia...* (Luiza, 03/10/2011).

Por diferentes motivos, Luiza não pode ser “mulher livre” e andar pelo mundo. Primeiro porque teve que se casar, o que significou assumir várias responsabilidades, entre elas a de ter filhos. Depois, teve uma segunda “arrumação”, a qual se refere como tendo efetuado outra ‘prisão’ – que, semelhante ao casamento, teria lhe impedido de ser “mulher livre”: a função de mãe de santo. Sua vida não era definida pelos seus desejos, mas se configurava de acordo com um papel de gênero esperado (Grossi, 2010) e com a “mediunidade”, que lhe era de nascença. O casamento e os encantados não permitiram que andasse livremente nem mesmo depois de mais velha, já que entendia que os filhos que criou sem o marido (que faleceu cedo) e as atividades da manutenção da sua tenda lhe “prendiam” à cidade.

As recordações de Luiza são, em aparência, contraditórias e paradoxais em relação ao temor da solidão. Queria ser “mulher livre” e sem vínculos, mas acreditava que a solidão era a pior coisa que podia lhe acontecer. A contradição é constitutiva da experiência, porque estas duas ‘prisões’ lhe forneciam sentido à vida, tanto que – embora eu fosse, para ela, “mulher livre” – repetidamente sugeria que eu tivesse filhos, que eu me casasse, que eu procurasse não ficar sozinha. Na mesma perspectiva, ser mãe de santo, significava sacrifícios diversos, obrigações e uma dedicação extrema, mas Luiza dizia não conseguir imaginar sua vida sem “*baia meu terecô*”, sem ter tido seus filhos de santo ou construído seu salão.

A questão não é a da contradição ou da ambiguidade das coisas – nem só boas, nem só ruins (bonitas e feias). A amargura de Luiza com sua aposentadoria mostrava que o problema é a não reciprocidade: é quando se cuida, se lembra, se faz companhia, mas, nem assim, se evita a solidão. Segundo a mãe de santo, era isso que acontecia com sua vida: embora tivesse se dedicado aos encantados e ajudado diversas pessoas, elas tinham lhe esquecido. Para falar da sua melancolia, conto do seu encontro com os cadernos de Ernesto, um dos seus encantados, momento em que decidiu iniciar seu processo de ‘aposentadoria’.

Ernesto era um encantado recebido por Luiza há anos atrás e que não vinha há muito tempo. Segundo me contou a mãe de santo, Ernesto era um senhor velhinho e muito sabido, que era consultado nos trabalhos, especialmente de cura, sobre os procedimentos que deveriam ser feitos nos atendimentos aos “*clientes*” na casa de Luiza. Quando era recebido

¹⁸⁷ Quando criança Luiza não incorporava. Ela via espíritos e queria brincar com eles. Depois que se casou, aos quatorze anos, os sinais de sua “mediunidade” se tornaram mais fortes e ela foi “pega” pelos encantados.

em situações de consulta, seu diagnóstico era escrito, por ele mesmo, em um caderno. Quando, depois de um trabalho, ela retomava a consciência, era Manoel, seu marido – que sabia ler – quem lhe dizia o que Ernesto anotara no caderno. Há algum tempo, como mencionei acima, a mãe de santo frequenta programas de alfabetização, mas, na época em que recebia Ernesto, ela não sabia ler e escrever. Depois que Manoel morreu, a própria Luiza conseguia, inexplicavelmente, entender “*os garranchos*” de seu encantado.

Luiza nunca soube onde os cadernos de Ernesto ficavam guardados, porque eles eram depositados em um lugar conhecido apenas pelas entidades. Há cerca de quatro anos, sem querer, ela os encontrou. Mexendo nas páginas e lendo o que compreendia, recordou-se de uma grande quantidade de pessoas que ela, com seus encantados, havia atendido. A partir das páginas, entendeu que tinha trabalhado e ajudado muita gente. Concluiu que muitas pessoas atendidas, atualmente, não a cumprimentavam - elas “*passam em frente à minha casa, não conversam, não gostam de mim, não vem agradecer mais*”, dizia. Luiza teria ficado imensamente magoada com o esquecimento e a falta de gratidão das pessoas e, naquele momento, “*era como se eu tivesse ido embora da terra. Como se eu tivesse saído do meu corpo, numa agonia muito grande*” (Diário de campo, 17/05/2011).

Depois deste triste dia, os cadernos desapareceram novamente. Luiza não tem certeza de como foi que isso aconteceu, mas acredita que os cadernos foram jogados dentro do mato ou queimados por algum dos encantados que ela recebe – como escrevi anteriormente, na incorporação ela fica “*fora desse mundo*” e, portanto não tem consciência do que faz o encantado. Embora, o paradeiro dos cadernos continue um mistério, foi a partir do encontro com eles que Luizinha passou a fazer planos de aposentadoria.

A aposentadoria começou a se tornar realidade com a negociação com os encantados e as filhas de santo, que tratava da diminuição das atividades de Luiza como mãe de santo. Entre estes procedimentos estava o não aceite de novos filhos de santo, a redução da quantidade de noites de terecô e também as negativas aos trabalhos trazidos pelos “*clientes*”. Dizia ainda que negociava constantemente o fim do seu festejo para São Francisco de Assis, mas que os encantados ainda pediam que o mantivesse. Sendo os trabalhos e as diferentes atividades partes constituintes das relações travadas com os encantados, Luiza aceitava, desta forma, diminuir sua eficácia e o seu poder. Ao diminuir sua inserção neste sistema de prestações e contraprestações, negociava com os encantados a redução gradual de sua “*força*” ou da “*energia*” deles proveniente.

Na negociação com os encantados, o pai ou mãe de santo não tem como controlar de forma total os encaminhamentos e suas consequências. No caso de Luiza, desde que iniciara os pedidos para parar de trabalhar, sentia que um dos seus braços não tinha mais a “força” de antes. Para ela era como se seus encantados estivessem lhe enviando um sinal: já que não trabalharia mais, não precisava daquele braço funcionando perfeitamente.

Por causa da perda ou redução de seu poder, na aposentadoria os pais de santo não podem mais aceitar os trabalhos que antes realizavam. Dona Maria do Antônio, vizinha de Luiza, solicitou sua ajuda para um trabalho, mas a mãe de santo teve que lhe indicar outro especialista. Dona Maria tem filhos morando em Brasília e em Paranoá, no Distrito Federal. Como os filhos migraram, alguns netos ficaram com ela, sendo criados em Codó. Quando almocei com Maria na sexta-feira santa, conversamos sobre uma das netas, que ela criara até os vinte e dois anos e que tinha se mudado para Paranoá. Desde que saíra de Codó, a moça “caiu doente”, não se sentia bem, muitos objetos da casa onde estava quebravam durante a noite e ela estava ameaçando a própria vida, pois, como me contou Maria, caminhava em direção aos carros no meio da rua, sendo ‘salva’ por pessoas desconhecidas.

Preocupada, a avó comprou uma passagem em um “ônibus clandestino”¹⁸⁸ e estava decidida a trazer a neta de volta para Codó, onde pessoas que entendiam o que se passava com ela poderiam curá-la. Conversou com Luiza, que lhe garantiu que a viagem seria boa, mas sugeriu que ao retornar Maria procurasse outro pai de santo, porque ela estava com a “energia fraca”, cansada e muito velha. Como eu sabia que Luiza estava querendo se ‘aposentar’, compreendia que ela mantinha apenas as obrigações extremamente necessárias e não estava aceitando trabalhos.

Os motivos citados por Luizinha, ainda que verdadeiros, se tornaram importantes quando aos mesmos foi somado um terceiro elemento: o esquecimento das pessoas curadas, dos parentes, dos amigos da casa que não mais tinham aparecido. O sentimento de abandono e solidão era constituinte da aposentadoria de Luiza e lhe trazia muito sofrimento. Em tese a desejada vida de “mulher livre” traria um risco maior de solidão, ao passo que o casamento e a vida de mãe de santo, embora ‘prisões’, diminuiriam o risco de ficar sozinha. Contudo, como percebeu Luiza ao encontrar os cadernos de Ernesto, os investimentos que fez nas relações não apresentaram garantia de companhia.

¹⁸⁸ Explico o que são os ônibus clandestinos na sequência do capítulo.

Cansaço, velhice e solidão

A maioria dos pais e mães de santo que conheci tem mais de cinquenta anos e alguns deles estavam, como Luiza, verbalizando e negociando a diminuição das atividades na chefia de suas tendas. A decisão da ‘aposentadoria’ acontece diante de uma minuciosa análise do passado, que se baseia tanto em lembranças esmiuçadas a partir de suas memórias, como uma espécie de ‘trajetória encarnada’ na própria condição de seus corpos.

Neste movimento analítico, não me parece nem desejável, menos ainda possível, esquecer-se dos acontecimentos, sejam eles bons ou ruins, na medida em que se fazem presentes na constituição do que cada pai de santo ‘é’, inclusive fisicamente. O “*peso*” da função de pai de santo se estende ao corpo (que guarda resquícios dos trabalhos realizados durante a vida) e se evidencia nos problemas de saúde, no cansaço físico e emocional, e no processo de envelhecimento. Estes elementos vão debilitando a aparência e o funcionamento dos corpos. Não que o cansaço, a velhice e os problemas de saúde não incidam sobre qualquer pessoa, independente de ser pai de santo. Contudo, neste caso, a exposição ao “*pesado*” e “*trabalhoso*”, a lida com perigo e com diversas energias, a constante busca de equilíbrio e proteção, alcançam uma intensidade não compartilhada por todos os “*brincantes*”.



Foto 16: As mãos de Concita manchadas de “pegar menino” com seu encantado (novembro/2010).

A relação com os encantados ganha visibilidade a partir das marcas – cicatrizes, manchas – e as doenças presentes no corpo dos “*brincantes*”. Dona Concita, me disse que as

manchas brancas em suas mãos, na foto acima, são resultado da quantidade de partos que seu encantado fez *em cima* dela, sem o uso de luvas de proteção. É por intermédio da possessão que os encantados – que, em alguns casos, também assumem a aparência de espíritos – experimentam a corporalidade¹⁸⁹. Na possessão, alguns encantados reclamam dos corpos velhos de mães e filhos de santo. Fazem piadas com o seu envelhecimento, dizendo que eles, mesmo sendo novos, precisam se sujeitar a vir “*em moça velha*”, ou seja, em uma filha de santo idosa. Fazem ameaças dizendo que vão deixar os corpos cansados quando “*subirem*” e que vão “*judiar*” do corpo velho que os recebe.

Diante do cansaço, da velhice e dos problemas de saúde, alguns de meus amigos estavam negociando com seus encantados – tal como Luiza – a diminuição de seu engajamento com os trabalhos e as tendas. A negociação com os encantados compreende diminuir a quantidade de obrigações, o que pode envolver, por exemplo, menor quantidade de rezas realizadas durante o dia; a não observância dos tabus alimentares (podendo voltar a consumir alimentos antes proibidos); o menor número de giras e toques de tambor – de forma que, em casas onde se toca semanalmente, por exemplo, sejam realizadas giras apenas uma vez por mês ou em datas consideradas importantes para a casa.

O elemento que me parece ser um dos primeiros a ser negociado é o aceite de novos filhos de santo nas tendas. Iracema tinha setenta e dois anos quando me contou que fora procurada por uma mulher que queria ser filha de santo da sua casa. A mulher já era do terecô e dançava em uma tenda que fechou por causa do falecimento da mãe de santo. Na ocasião, Iracema me contou que não aceitou o pedido e que não queria nenhuma pessoa nova em sua casa, pois filho de santo “*dá muito trabalho*” e ela estava velha. Seu Raimundinho Pombo Roxo, nesta mesma época, também me falava sobre o fato de que novos filhos de santo traziam muito trabalho para a casa e ele já se sentia cansado para aceitá-los. A compreensão dos pais de santo jovens, contudo, é bastante diferente. Eles tendem a ver como positivo o aumento do número de filhos de santo de suas tendas, pois este seria um indicativo de seu próprio poder e grandeza¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Como dito, encantados são pessoas sem corpo que, quando recebidas nos transe de possessão, encontram uma forma visível. Barbosa Neto (2012) mostra que, em outros contextos etnográficos, a possessão é também “o modo através do qual (as entidades) podem comer os animais que lhe são oferecidos e, no caso de alguns exus, mas, sobretudo, de algumas pombagiras, manter relações sexuais com os humanos” (*ibid.*, 2012, p. 154). É importante lembrar que os encantados do terecô (aqueles considerados da linha da mata) não comem ritualmente.

¹⁹⁰ Visitei algumas casas que foram muito conhecidas na cidade e tiveram grande número de filhos de santo. No momento da pesquisa, contudo, tinham menos de dez deles. Os pais de santo das casas às quais me refiro, contudo, não falavam em aumentar a quantidade de filhos de santo, exatamente porque estavam se aposentando.

Semelhante a o que aconteceu com Luiza, negociar com os encantados um processo de ‘aposentadoria’ implica também aceitar que a eficácia dos trabalhos diminui. A diminuição das obrigações para com os encantados acarreta uma necessária redução dos trabalhos que podem ser aceitos pelo pai ou mãe de santo. Tal medida é necessária porque a quantidade e a complexidade dos trabalhos – que são autorizados pelos encantados – têm relação direta com a “força” de cada pai de santo para resolver o problema ou atingir seu objetivo com sucesso. A “força” provém dos encantados e é alcançada por meio das obrigações – um pai de santo que diminui as obrigações tem menos “força”.

Ainda que outras atividades sejam realizadas em menor número, ou mesmo deixem de ser feitas, os festejos continuam sendo efetivados com muito afinho e dedicação. A própria Luiza, nas conversas com os encantados, pedia sinais para deixar de fazer sua festa, mas as entidades não permitiam o fim da homenagem a São Francisco. Não sei se pela negativa dos encantados para o fim da festa, ou por outros motivos, a questão é que os festejos costumam ser realizados, ininterruptamente, até o falecimento da mãe de santo – quando cessam para um período de luto, sendo retomados se a casa continua viva, sob a chefia de outra pessoa.

Estes momentos de aposentadoria – de diminuição dos trabalhos, das atividades e do número de pessoas que circula pelas casas – são vividos com um momento de maior liberdade sobre as atividades diárias e como uma possibilidade de descansar. Mas são percebidos também com alguma tristeza, com uma nostalgia da casa cheia, da eficácia e sabedoria do pai de santo. Momentaneamente, os festejos, normalmente mantidos por toda a vida do pai de santo, reinstauram a beleza, a casa cheia, a pintura nova, o prazer de dançar o terecô.

Recupero aqui uma afirmação que fiz acima. O cansaço e a velhice são partes constitutivas das trajetórias de mães de santo, de sua saúde, de seus corpos. O grande perigo de tudo isso (do constante investimento nas relações com os encantados, com os filhos de santo e com os “clientes”) é, ao fim, encontrar-se sozinho. A solidão pode acontecer com qualquer pessoa, porque é percebida como condição humana e por isso, durante a vida, evitar a solidão exige constantes investimentos.

5.2 EVITANDO A SOLIDÃO

Se a solidão é temida, alguns comportamentos podem criar relações importantes, com as quais se pode contar em diferentes momentos. Estes comportamentos são vistos como

imprescindíveis aos familiares (como algo esperado dos mesmos) e incluem, como mencionei no segundo capítulo, fazer companhia, cuidar e lembrar¹⁹¹. Nesta parte do capítulo, traço considerações sobre estes três elementos que constituem os parentes (que podem aumentar a família) e que também acionam redes mais amplas de ajuda e cuidado.

Fazer companhia me parece essencial na definição dos familiares. A importância da companhia não pressupõe nem contato físico, nem contato diário. É possível fazer companhia estando presente, o que acontece nas visitas frequentes e na convivência com a vizinhança. Todavia, também é possível fazer companhia na ausência, quando a lembrança coloca em contato pessoas que não podem estar na presença umas das outras. A companhia na ausência não é incomum e acontece com encantados e pessoas que estão em movimento constante entre diferentes localidades.

Encantados podem fazer companhia de forma presencial e também nas lembranças dos sujeitos. Sua presença no cotidiano dos pais de santo varia de acordo com cada entidade e também se relaciona com o momento de vida da pessoa. Existem encantados que são sentidos ou recebidos quase que diariamente durante anos e que depois passam a se manifestar raramente. Outros se despedem e não mais retornam a determinadas casas (ver capítulo dois). Existem ainda entidades que vêm apenas em festas anuais, quando fazem aniversário na “*croá*” dos “*brincantes*” e são recebidas com honrarias e presentes. Sua ausência relativa não destitui a certeza de que se pode contar com elas.

Também as pessoas podem fazer companhia estando presentes ou ausentes. Seus deslocamentos estão relacionados a fatores diversos, como ao processo histórico de migração que existe na região há décadas – seja em direção à fronteira oeste, adentrando a Amazônia (Velho, 1972; Soares, 1981; Antunes, 2006), ou tendo como destino outras regiões do Brasil, especialmente a região Sudeste e Centro-Oeste (Garcia Jr., 1989) – ou ainda às visitas aos familiares e à busca de atendimentos de saúde, por exemplo.

A migração para outras regiões do Brasil é, atualmente, bastante intensa. Aqueles que saem normalmente se utilizam dos ônibus de linha (empresas com rota ‘oficial’, que partem do Quilômetro 17) ou de “*ônibus clandestinos*”, como são popularmente conhecidos os ônibus fretados por agências de viagem, que operam a partir da concessão de liminares. Estes

¹⁹¹ A importância do cultivo da lembrança em relação aos mortos, que enfatizo nessa escrita, aparece mencionada, com outro sentido, no trabalho de Prandi (2001). Para o autor, a lembrança no candomblé se vincula à perspectiva de que a pessoa, quando morre, vai reencarnar – e só é possível reencarnar na medida em que não se é esquecido. Ainda segundo o autor, é importante ter filhos porque é deles que se espera, em especial, a lembrança; assim como é preciso ter feito atos memoráveis para ser lembrado por eles. Para o autor, essa é uma concepção “africana” de tempo (Prandi, 2001).

últimos são vistos como uma opção melhor em relação aos ônibus de linha, porque param menos e em locais onde as refeições são mais baratas, não entram em rodoviárias, são mais rápidos e por isso, percebidos como mais seguros (com menor chance de assalto).



Foto17: Agência de viagem (ônibus fretado).
Setembro, 2012.

A agência de viagens, da foto acima, era o local de compra de passagens e também de partida dos “ônibus clandestinos”. Como é possível ver na foto, os destinos são, em sua maioria, cidades do Centro-Oeste e do Sudeste brasileiro. Para cada um deles as viagens duravam dias e as passagens tinham valores em torno de 120 reais por trecho. Nos dias em que havia partida do “ônibus clandestino” a rua em frente à agência se transformava em espaço de carregar e descarregar bagagens – que eram trazidas até o ônibus em bicicletas, motos, carros e carroças. Eram alimentos (sacos de arroz), portas e materiais para construção de casas, comidas típicas da região, computadores, sacolas e malas que seguiam junto com as pessoas. O local também era tomado pela emoção das mães e avós se despedindo dos filhos e netos; dos abraços e apertos de mãos discretos dos casais mais velhos e dos beijos acalorados dos mais novos.

A migração não significa um rompimento com as redes familiares, embora com ela diminua o contato físico entre quem parte e quem fica. Para aqueles que ficam, permanecem os objetos pessoais e as fotos nas paredes. Eles recebem fotos pelo correio, cartões postais das cidades de destino e, em alguns casos, recursos financeiros. O contato é feito, em grande

parte, por intermédio do uso dos telefones celulares, possível pelo barateamento de planos e ligações de determinadas operadoras.

Da parte de quem se desloca, raramente o movimento se mostra como meramente individual, pois normalmente segue percursos anteriormente feitos por pessoas conhecidas. Delas não provêm apenas o conhecimento da rota a ser seguida, mas também a recepção na cidade de destino, o conhecimento de uma vaga de trabalho ou as primeiras indicações de onde prosseguir na procura de emprego, a oferta de uma casa ou quarto onde permanecer (Durham, 1984).

Quando as condições financeiras permitem e a saudade impera, os migrantes visitam aqueles que ficaram no Maranhão, trazendo fotos da cidade onde vivem, comidas consideradas ‘diferentes’ e mesmo novos membros da família. Em alguns casos, as visitas são pagas pelas empresas no momento das férias dos seus trabalhadores, mas, costumeiramente, são pagas pelas próprias pessoas. Não é incomum que as visitas sejam realizadas no período dos festejos de uma casa ou de uma tenda. Prestigiando as homenagens aos santos e encantados, famílias com pessoas morando em outras cidades se reúnem nos dias de festa (Borges, 2004).

Os familiares que permanecem em Codó, por sua vez, saem da cidade para visitar familiares. Assim conhecem outras regiões do Brasil, descrevem a aventura das viagens, os medos enfrentados e o frio dos estados do sudeste. Logo que conheci Bendita, cunhada e vizinha de Luiza, ela havia voltado de uma viagem à Brasília, onde participara do aniversário de seu filho.

Por parte dos migrantes, diversos motivos podem significar a volta para Codó. Alguns retornos são planejados, por exemplo, quando se parte para ganhar algum dinheiro com a intenção de ter capital para abrir um pequeno negócio na cidade de origem. Em outras situações, se permanece tempo suficiente para fazer uma poupança para voltar para a cidade e poder cuidar de pais ou parentes considerados envelhecidos. Cuidar é uma função esperada e desempenhada pelos familiares (como veremos na sequência do texto).

Outros motivos de retorno são menos previsíveis ou mesmo inesperados, como o envolvimento com crimes ou situações violentas que forçam a volta para Codó (como diziam na cidade “*matou aqui e se esconde lá. Matou lá e volta pra se esconder aqui*”), ou ainda os casos de morte de algum familiar. Na cidade é muito comum que os enterros demorem a acontecer porque se espera a vinda – muitas vezes de ônibus – de parentes que moram em outros estados. A presença física das pessoas nos momentos de enterro e da visita de sete dias

(das quais falarei abaixo) é considerada muito importante e tenho a impressão que ninguém pensa na possibilidade de não retornar, por exemplo, quando da morte de um pai, mãe ou mesmo avós. Nestes momentos se lança mão de diversas estratégias para conseguir licença nos empregos e mesmo para angariar dinheiro para os deslocamentos. A morte é, ao lado dos festejos, um dos maiores motivos que leva os familiares a se encontrarem.

O adoecimento – no momento em que a pessoa está migrante em outra cidade – também significa, em muitos casos, o retorno para a cidade de Codó. Ele ocorre independentemente da possibilidade de acessar uma rede melhor de cuidados médicos, haja vista que o sistema de saúde da cidade não é bom e tem recursos muito limitados (cirurgias, por exemplo, não são realizadas, com exceção dos partos obstétricos). As pessoas retornam porque consideram importante estar perto da família (e do seu cuidado), nos momentos de maior fragilidade. Foi isso que aconteceu com o filho único de uma das irmãs de Luiza que, ao ficar muito adoentado, deixou a esposa que tinha em uma cidade próxima a Tocantins e voltou à casa da mãe. Depois de alguns dias, o sobrinho de Luiza não resistiu à doença e faleceu. Apesar da tristeza, as pessoas se consolavam dizendo que nos últimos dias estivera perto de sua família. Todo problema de saúde, quando experienciado fora de casa e, portanto, distante do cuidado dos familiares, é considerado pior.

Tal como a solidão durante a vida, não existe nada mais triste do que morrer sozinho, distante das pessoas conhecidas. Por isso são trazidos para perto não apenas familiares doentes, mas também os mortos. Em diversas ocasiões em campo eu soube da morte de pessoas que estavam residindo em outras cidades, distantes da maioria das pessoas de sua família. Diante destas tragédias, através de variados recursos e ajudas se buscava trazer o corpo para ser enterrado em Codó, a fim de prestar-lhe as despedidas e as posteriores visitas ao seu túmulo. Outra irmã de Luizinha tinha um filho de criação vivendo em Águas Lindas de Goiás. Em uma semana em que, no entorno de Brasília, foram registradas dez mortes violentas, também o filho de Domingas foi esfaqueado e faleceu. O corpo foi trazido, velado na casa da família e enterrado em um dos cemitérios de Codó.

Cuidar

Cuidar das pessoas é parte importante das relações entre pessoas e encantados, entre os familiares, entre pais e filhos de santo. Em diferentes momentos da tese me referi às relações

de ajuda e cuidado - como na construção das tendas e na manutenção dos festejos, nas migrações do campo para a cidade e para outros estados brasileiros, na possibilidade de consultar com pais e mães de santo, etc.

Os contatos de ajuda e auxílio são acionados diferentemente em virtude da situação. Algumas relações são fundamentais no cotidiano, para o cuidado com as crianças, a ida ao banco, o pagamento de contas, as trocas de alimentos. Nestes momentos normalmente se conta com familiares e vizinhos. Redes de escopo maior – que envolvem políticos, pessoas com melhor condição financeira, pais de santo afamados – são acionadas quando se precisa de ajuda em emergências, no acesso aos serviços públicos e em situações em que se esgotaram os recursos das relações mais próximas¹⁹².

Além das situações de doença, a morte é um momento em que é preciso contar com as pessoas. Nestas situações, os familiares participam intensamente, cuidando dos idosos, das crianças, das casas e da feitura dos comes e bebes que fazem parte dos rituais de morte (sobre os quais falarei mais abaixo). As despesas com os procedimentos dos enterros são arcadas, normalmente, pelos familiares e, em alguns casos, por entidades mutualistas nas quais as pessoas são sócias, como a União Artístico Operária Codoense, a Mutuária ou o Centro Operário Codoense¹⁹³ – instituições que surgiram com a função de subsidiar enterros e manter a dignidade dos trabalhadores pobres no momento de sua morte. Buscando diminuir os custos destes rituais, idosos pagam carnês, com mensalidades em torno de dez ou quinze reais, junto às funerárias locais. Em situações de morte inesperada, quando preparativos relativos às despesas não foram feitos e se gasta muito dinheiro, é comum acionar patrões (atuais ou antigos) e políticos para arcarem com parte dos gastos. Os enterros mais caros normalmente envolvem o deslocamento do corpo da pessoa falecida – quando mora em outra cidade ou se deslocou para o atendimento de saúde.

¹⁹² Em Soares (1981) e Garcia Jr. (1989), aparecem menções à participação dos ‘senhores’ proprietários das terras, nas redes de ajuda. Estes laços eram entendidos como de dependência e acionados quando necessários: “Nas situações extraordinárias ou difíceis da vida corrente, nascimentos, doenças, mortes, recorria-se ao *senhor*, e era sua generosidade nestes momentos que alimentava a imagem de protetor legítimo de todos os que habitavam no interior do domínio” (Garcia Jr., 1989, p. 40).

¹⁹³ Em Codó, algumas instituições foram criadas tendo entre seus objetivos oferecer “*dignidade*” aos momentos de enterro dos trabalhadores pobres. A Sociedade Previdente Mutuária Codoense (SPMC) foi criada em 1901; a União Artístico Operária Codoense, em 1932; e o Centro Operário Codoense (COC), em 1953. Sobre a assistência fúnebre na União, escreve a autora: “Para estes homens e mulheres era desonra e vergonha, depois de uma vida de trabalho honesto e esforçado, não só para o seu crescimento e moralidade, mas também para a cidade e todo o país, serem enterrados em esteiras de talo de coco ou buriti – a paviola - e por vezes em redes ou ainda pela Prefeitura no caixão conhecido como buco-buco” (um caixão sem alça e sem forro) (Abreu, 2010, p.35). As três entidades existem até hoje na cidade.

Ainda é esperado que um pai de santo cuide de seus filhos de santo, organizando suas correntes, preparando-o para ficar firme quando receber uma entidade, instruindo-o no cumprimento de suas obrigações. Aqueles que não o fazem são vistos com reprovação pelos demais chefes de tenda, que percebem transe violentos e a falta de controle dos “*médiuns*” em relação ao seu corpo. Em certo sentido, o contrário também é válido: filhos de santo são vistos como cuidando dos seus pais de santo na medida em que cumprem bem suas obrigações e rezas, auxiliam na manutenção das atividades das tendas, se responsabilizam por festejos, limpam o espaço físico onde são feitas as giras de tambor.

Pais e mães de santo, ao mesmo tempo em que possuem entre si relações agonísticas e de rivalidade, constroem alianças de cuidado e ajuda. Por vezes, precisam uns dos outros para tratamentos terapêuticos e trabalhos relacionados à purificação de seus corpos sempre vulneráveis. Igualmente necessitam de outro chefe de tenda, ou de um grupo deles, para oficializar os ritos no momento de sua morte, como demonstro na sequência do texto. Para falar destas relações de ajuda e cuidado que envolvem familiares, pais de santo e tendas, remeto a uma breve conversa que tive com Seu Sebastião – pessoa que conheci muito rapidamente e chamou minha atenção para a perspectiva dos afetos entre pais de santo.

No dia 27 de setembro de 2011, durante a tarde, seu Raimundinho Pombo Roxo fez um festejo para Cosme e Damião. As filhas de santo da casa estavam vestidas com as indumentárias do terecô e organizavam, no centro da tenda, sobre uma toalha, brinquedos de criança, balas, doces, frutas e pipocas. Muitas crianças corriam pelo espaço, convidadas para participar das oferendas aos santos gêmeos. Seu Sebastião, pai de santo de uma tenda do povoado São Cristóvão, na zona rural do município, prestigiava a festa.

Seu Sebastião e eu conversamos antes da gira começar. Ele me contou que, em maio daquele mesmo ano, no povoado, sua esposa faleceu. No dia de sua morte, ele estava na cidade (que acredito ficar a cerca de trinta quilômetros da localidade), para usar diferentes serviços, visitar os filhos e o pai de santo Seu Raimundinho. Os dois eram amigos há mais de dez anos, quando se conheceram em um festejo realizado na casa de outro pai de santo da cidade. Seu Sebastião conta que Raimundinho sempre o ajudou, mesmo quando ninguém o conhecia na cidade e, por isso, nunca deixaria de frequentar os festejos de sua tenda. Também não trocaria sua amizade pela de qualquer pai de santo que conhecesse.

Naquele triste dia, a esposa de Seu Sebastião faleceu em torno das três horas da tarde. Para retornar ao povoado, já que estava na cidade, ele contou com a ajuda dos filhos e de Seu Raimundinho Pombo Roxo. Eles conseguiram somar algum dinheiro e pagaram o carro que

levou o pai de santo para sua casa em São Cristóvão. Também foi o amigo Raimundinho quem organizou os caminhões que transportaram os conhecidos para o velório e para a “*visita*” (a reza feita no sétimo dia depois da morte), de forma que, segundo Seu Sebastião, “*pro velório e pra visita foram duas carradas de gente do Codó*” (ou seja, dois caminhões cheios de pessoas).

O enterro foi em maio, mas em setembro Seu Sebastião ainda não tinha conseguido pagar todas as dívidas que contraiu para fazer o enterro e a “*visita*”. Apesar disso, estava muito feliz porque na ocasião “*teve muita comida*” e se dançou terecô durante toda a noite. A esposa merecia todos aqueles últimos gastos porque, segundo me disse, sempre o ajudou enquanto estava viva. Apesar da tristeza diante da despedida e de considerar que sua vida estava muito mais difícil depois do falecimento da esposa, sentia que ela “*teve um bom enterro e uma boa visita*” – o que quer dizer que não faltou comida, que os visitantes foram bem recebidos e que muitas pessoas estiveram presentes.

Desde a morte da esposa, os filhos e netos de Seu Sebastião que viviam na cidade insistiam que ele deixasse o povoado. O local em que vivia sofria com expulsões dos trabalhadores do campo, causadas pela família de um deputado estadual, aparentemente proprietária das terras. Seu Sebastião estava relutante, pois parte de sua família ainda morava na localidade, ele próprio ainda colocava linhas de roça e não desejava ficar longe de seu barracão.

A conversa com Seu Sebastião mostra a importância dos contatos das pessoas entre o campo e a cidade. São essas relações que são acionadas nos momentos de dificuldade, mas não como um cálculo de interesse – embora nenhuma pessoa negue a importância quase ‘estratégica’ das mesmas – mas como relações que, seja com encantados, seja com pessoas, precisam de constantes investimentos. Nas obrigações e nos trabalhos com os encantados, por um lado; no prestígio das festas e na importância da lembrança e da companhia de pessoas e encantados, por outro, as pessoas vão sendo constituídas. Em resposta a grande amizade que tinham um pelo outro, Seu Raimundinho convidou o amigo para ser padrinho de sua tenda.

Lembrar, ou “alguém pra lembrar”

Fazer companhia e cuidar das pessoas são comportamentos compartilhados pelos familiares e por uma rede de ajuda. Somados aos dois existe um terceiro elemento que me

parecia fundamental nas relações: o cultivo da lembrança – que acontece na presença e na ausência das pessoas (vivos e mortos) e dos encantados. Sempre chamou minha atenção a insistência, na fala de pessoas e de encantados, na necessidade de ter filhos e aumentar a família para não ficar sozinho. Se a recorrência me intrigava, foi em uma conversa entre amigos, em um bar da cidade, que percebi uma relação importante entre a lembrança, os filhos e a morte.

Eu retornava a pé para minha casa, depois de participar da procissão de Santa Rita e Santa Filomena, padroeiras da cidade. Ao lado de casa, em um bar, estavam sentados três amigos, músicos da Banda Municipal Euterpe (que também trabalhavam como pedreiros e funcionários de empresas locais). Tornamo-nos amigos porque eles tocavam em boa parte dos festejos que eu frequentava – em procissões para santo, em festas de encantado, em enterros, etc. Nossas conversas costumavam se dar em torno das aventuras vividas nas viagens da banda, dos festejos nos quais tocavam, dos momentos de lazer.

O mais velho dos três, Seu Louro – que na época deveria estar com cerca de quarenta anos – estava divorciado e morava com seu filho. Como de costume, chamava atenção das pessoas o fato de eu andar sozinha, de não ter namorado na cidade e não ter filhos. Quando conversamos sobre isso, Seu Louro me disse que eu deveria ter filhos, porque, “*Martina, mas quando você morrer, quem é que vai lembrar de você? Se você não tiver filhos, quem vai lembrar?*”.

Lembrar-se tem a ver com fazer companhia, falar sobre quem está longe, reconhecer familiares mesmo sem vê-los há anos, telefonar, mandar recados e notícias. Pode-se ficar anos sem informações de algum primo ou tio, mas, em respeito às memórias dos períodos vividos em proximidade ou do encontro em eventos familiares, a casa é aberta para recebê-los, recursos financeiros são compartilhados, doentes recebem cuidado e acompanhamento. As relações se desdobram no tempo porque são cultivadas na lembrança.

O cuidado, a companhia e a lembrança falam da relação entre os vivos e os mortos. Quando acontece o falecimento de algum parente, têm lugar alguns ritos de morte que continuam cultivando sua presença e sua lembrança. Falo aqui daqueles compartilhados pelas pessoas que são católicas (sejam elas frequentadoras de alguma paróquia ou não) e de religiões afro-brasileiras¹⁹⁴, conhecidos como “*visitas*”, que mencionei acima quando contei sobre Sebastião.

¹⁹⁴ É importante lembrar, embora espero que já tenha ficado claro, que os encantados não são mortos e que a ideia de “*mediunidade*”, não corresponde àquela do espiritismo kardecista.

A etiqueta com os mortos é composta de diversas etapas. O velório acontece, na maioria dos casos, na casa da família. Quando a pessoa possuía alguma posição de destaque na cidade, o corpo é velado em alguma igreja ou salão local (como na sede da União ou o Centro Operário). Os pais de santo são velados em suas tendas e também alguns filhos de santo, especialmente os mais próximos ao chefe da tenda. Do contrário, os móveis da sala são deslocados para outros ambientes, dando lugar ao caixão e ao castiçal para as velas. Normalmente não existem outros objetos, como arranjos ou coroas de flores, a não ser em casos de a família possuir melhor condição financeira. As velas permanecem acesas ininterruptamente até a saída do cortejo.

O velório demora o tempo da chegada dos parentes que estão migrantes em outros estados, o que pode significar dias de espera. Neste ínterim, a casa torna-se o espaço da socialidade dos familiares e amigos. Os vizinhos costumam auxiliar nestes momentos, abrindo também suas casas, oferecendo suas cadeiras e ajudando na feitura da comida que é servida constantemente – e inclui os mesmos bolos e refrigerantes dos festejos, assim como café ou refeições completas.

O período da espera é marcado pelas rezas do terço e pelo cântico de alguns hinos católicos. Podem ser convidados rezadores conhecidos na cidade¹⁹⁵, ou ainda contar com pessoas da vizinhança, que conhecem as rezas (um conhecimento bastante compartilhado). É com a chegada de todos os parentes que se inicia a reza que antecede o enterro propriamente dito. A grande maioria dos ritos do enterro é oficializada por rezadores. Em alguns casos são feitos pelos padres (o que acontece apenas nas famílias mais tradicionais ou mais engajadas com a Igreja Católica) e pelos pais de santo.

Dos velórios que acompanhei durante o campo e que aconteceram nas casas das pessoas, antes da saída do caixão em direção ao cemitério, é rezado o Terço, uma Salve Rainha e o Bendito do Rosário de Maria (anexo E). A reza é oferecida a alguns santos, os mais próximos da família, em pedido pela alma da pessoa falecida. Junto com as rezas, cantam-se hinos tradicionais dos enterros e das procissões, como “*Treze de Maio*” (Ave Maria), “*Maria de Nazaré*”, “*Quando Jesus Passar*”, “*Com minha mãe estarei*” e, no momento imediatamente anterior ao deslocamento do campo em direção ao cemitério, se canta “*Segura na mão de Deus*” (anexo F).

¹⁹⁵ Os rezadores mais conhecidos eram chamados para novenas, enterros e visitas aos mortos. Chegavam a estar ocupados todos os dias da semana com rezas. Pelo que soube recebiam ajuda de custo para o deslocamento (pagamento de carros ou de moto táxi), mas não sei dizer se havia pagamento pela sua função.

Os cortejos normalmente seguem a pé para os cemitérios, tomando as ruas e parando o trânsito da cidade. À frente caminha o padre, pai de santo ou rezador, seguido pela família do morto e por fim, pelas outras pessoas sem relação de parentesco. Em enterros de pessoas católicas ou de religião afro-brasileira, os caminhantes seguem rezando em voz alta, cantando hinos religiosos ou acompanhadas por bandas de música. Se a família do morto é de alguma igreja evangélica pentecostal ou neopentecostal, o cortejo segue em silêncio. Independente da religião da pessoa falecida, o destino dos cortejos é o mesmo porque os cemitérios são municipais e não pertencem a nenhuma denominação religiosa particular.

Na chegada ao cemitério, velas são acesas nas laterais da sepultura, que costumam ter apenas o desenho lateral e a cabeceira de concreto. Os caixões são depositados na terra, que permite que sejam fixadas algumas flores de jardim. Quando vão ao cemitério para algum enterro, as pessoas aproveitam para visitar túmulos de seus familiares e neles acender velas. Os cemitérios de Codó são aparentemente muito confusos: não existem passarelas ou trilhas entre os túmulos, que estão dispostos nas mais diferentes direções e raramente são nomeados. A aparente confusão não parece atrapalhar a localização das sepulturas por parte das pessoas acostumadas a visitar seus mortos. Elas estabelecem diferentes referências para descrever o local de cada túmulo importante para sua família.

A contar sete dias da morte da pessoa, são iniciadas as visitas ao morto. Além da visita de sete dias – para a qual os parentes que moram em outras cidades costumam permanecer em Codó –, existe a visita de décimo quinto dia, “*visita de mês*” e “*visita de ano*”. A partir de um ano da data de falecimento, se visita a sepultura sempre quando se completa aniversário de morte. As datas de morte são constantemente lembradas pela menção às visitas que devem ser feitas.

As visitas podem acontecer tanto na casa do falecido (especialmente quando o cemitério é distante), quanto no próprio cemitério, à beira da sepultura. Em ambos os locais, segue-se o mesmo procedimento: é rezado o Terço, seguido por uma Salve Rainha e por um Bendito do Rosário de Nossa Senhora. Tal como no enterro, toda menção dentro das rezas é feita ao morto por referência aos pronomes pessoais ou ao seu próprio nome – por exemplo, no trecho da reza da Ave Maria, em que se diria “*rezai por nós, pecadores*”, nestes momentos se diz “*rezai por ele, pecador*” (ou por ela, pecadora) numa referência ao falecido.

Quando a visita é realizada no cemitério, velas são colocadas nas extremidades da cova e permanecem acesas durante toda a reza. Nas casas, as velas são acesas no chão, provavelmente no local onde era a cama ou a rede da pessoa morta (pelo menos nos casos em

que acompanhei visitas em casa). A visita sempre termina na reunião dos familiares e amigos na casa, quando são servidos bolos e refrigerantes.

Muito embora os enterros e as visitas sejam momentos de tristeza, eles não incluem apenas comportamentos formais e sérios. Existe uma referência constante ao humor, às brincadeiras e mesmo à jocosidade. O clima quente onipresente na cidade, acrescido pelo calor das velas acesas, o fato de nos sentarmos nas lápides de outros túmulos ou ficarmos de pé sobre as mesmas, os erros na letra das músicas e das rezas, tudo pode se tornar assunto de alguma brincadeira nos procedimentos que compõem os ritos de morte.

O lembrar-se dos mortos – a partir das diferentes visitas – também é composto de outras demonstrações de carinho. Uma prática muito comum é expor mensagens com fotos do falecido em camisetas, adesivos de carro e também em pequenas lembranças. A lembrança de um enterro é, comumente, uma fotografia do morto, sob a qual é inscrita uma mensagem sobre saudade, a data de nascimento e falecimento. Em alguns casos as lembranças – especialmente para as pessoas mais próximas – são personalizadas com seus nomes e grau de parentesco em relação ao morto. Na lembrança do enterro do sobrinho de Luiza, a mensagem gravada sobre a imagem foi escrita como se fossem palavras do próprio rapaz, despedindo-se da tia. Pelas imagens do morto presentes no enterro, ele também participa da festa, revigora a memória dos familiares e tem a chance de despedir-se (Moura, 1983, p. 241) ¹⁹⁶.

Luiza guardava as lembranças de morte em um álbum de fotografia que permanecia na sua estante, junto com outros álbuns de seus festejos e das viagens às romarias. Mais de uma vez me mostrou o álbum dos mortos. Junto com as lembrancinhas havia várias fotos de cortejos com um grande número de pessoas, de mortos dentro dos caixões e familiares ao seu redor. Enterros são registrados pelos mesmos fotógrafos que, em outros momentos, retratam as procissões aos santos e os festejos das tendas¹⁹⁷. Toda vez que víamos o álbum, Luiza me contava da história do enterro, o motivo de morte da pessoa, suas características pessoais. Sempre as tornava presentes, lembrando-se delas.

Lembrar é também fazer (e receber) companhia, cuidar de mortos e de vivos. Estes são comportamentos esperados das relações sociais, especialmente das pessoas mais próximas, os

¹⁹⁶ Margarida Moura registra, na década de oitenta, o enterro de um antigo rei do Rosário na cidade de Serro em Minas Gerais. Na ocasião, uma foto do falecido foi ampliada e colocada em local de destaque no enterro e no cortejo. A autora entende a imagem como uma forma de reacender a memória das pessoas em relação ao morto e de torná-lo participante do ritual (Moura, 1983).

¹⁹⁷ É comum que sejam tiradas fotos dos caixões (sempre abertos) durante o velório. Eu mesma fui, algumas vezes, fotógrafa no enterro de pessoas conhecidas. Como fui notando a ‘naturalidade’ da proposta, meu constrangimento com a prática foi diminuindo durante o campo – constrangimento que fui percebendo, não fazia sentido, afinal, era importante registrar a despedida para sempre lembrar-se do morto.

familiares. Investir nas relações e, portanto, seguir estes comportamentos, é uma ação para evitar a solidão. É ainda uma afirmação do caráter relacional da constituição das pessoas. As pessoas devem estar sempre acompanhadas – em presença ou em pensamento – pelos seus familiares, por seus encantados e pelos seus mortos. É importante ter com quem contar diante da “*precisão*” (das dificuldades) e das imprecisões da vida. É possível dizer que estas considerações se pautam sobre uma noção de pessoa percebida em uma rede de relações, que brinca com a noção de tempo e com diferentes percepções de vida e morte (de ausência e presença).

5.3 VOLTANDO ÀS TENDAS: fluxos, rupturas e continuidades

Na noite do dia 25 de novembro de 2010 estávamos na Tenda Rainha Iemanjá, de Mestre Bitá do Barão, para a abertura do festejo de nove noites em homenagem à Santa Bárbara. Muitos festejos estavam acontecendo naquela semana, dada a popularidade da Santa na cidade. Na casa de Bitá, o festejo pertence aos filhos e filhas de santo, responsáveis pelas atividades e pela oferta dos comes e bebes. Na noite de abertura participamos de uma reza, seguida de um ritual onde os filhos e filhas de santo receberam presentes de padrinhos e madrinhas (pessoas escolhidas por cada um). Na programação ainda havia apresentações de dança e um grande forró.

A abertura do festejo estava atrasada, mas nós só conhecemos o motivo no final da noite. Uma das filhas de santo da casa, vizinha da tenda e que convivia no local desde criança, tinha falecido no Hospital Geral Municipal (HGM), no final da tarde. Foi o próprio pai de santo, Mestre Bitá do Barão, quem comunicou o falecimento ao término da programação no salão e anunciou o cancelamento do show de forró. Algumas das filhas de santo da casa foram imediatamente para a casa de Eurides – a irmã de santo falecida – para o início do velório.

Encontrei-me com elas para o velório, no mesmo local, algumas horas depois, quando amanhecia o dia. A casa era pequena, de alvenaria sem reboco, com piso de chão batido. Algumas cadeiras de plástico foram colocadas na sala, onde estava o caixão. Outras estavam na rua, onde diversas filhas de santo de Mestre Bitá permaneciam sentadas, vestidas de branco, com a cabeça coberta, conversando, velando e eventualmente rezando algum Bendito.

Logo que cheguei fui cumprimentar as pessoas da família e conversei com o filho de Eurides. Perguntei o motivo da morte e ele não soube me responder, porque os médicos não

tinham informado do que se tratava. Imaginava estar associada aos problemas no coração, colesterol alto e diabetes que acometiam sua mãe. Foi ele quem a levou ao hospital, mas foi proibido de entrar e acompanhá-la, porque vestia bermuda – e homens teriam permissão para entrar apenas quando estivessem vestidos com calças compridas. Depois de voltar de casa com a roupa ‘adequada’, encontrou Eurides já falecida no quarto do hospital. Enquanto me contava, eu me incomodava tanto com a história da bermuda que lhe impossibilitou de ficar com a mãe, quanto com a ausência de informações da causa da morte. Notei que as irmãs de santo da falecida também não concordavam com a postura do hospital.

O corpo seguiu sendo velado durante o dia, enquanto esperávamos a chegada da irmã (de sangue) de Eurides, que residia em São Luís. Ela não tinha carro e procurava um “taxista” que fizesse uma lotação para Codó. O enterro estava previsto para o fim da tarde e começou assim que chegou a irmã. Dentro da casa, um filho de santo de Mestre Bitá, que já fora coroinha da Igreja Católica e conhecia ladainhas em latim e em italiano, conduziu a reza. No final da reza ‘católica’ cantamos alguns hinos cristãos e o hino da umbanda. Em seguida, Mestre Bitá adentrou o cômodo, para a parte do ritual que lhe cabia. Se aproximando do caixão, iniciou cantando o ponto de abertura de alguns dos seus trabalhos:

*No céu uma estrela brilhou,
No mar sereia cantou.
Esse é o caminho mais certo que Deus nos guiou.
Esse é o caminho mais certo que Deus nos guiou.*

Enquanto cantava, acompanhado de suas filhas de santo e da diretoria de sua casa, o pai de santo cortava, com uma tesoura, os cordões de conta (guias) que pertenceram a Eurides. As miçangas se espalhavam sobre o corpo, ficando dentro do caixão. Duas filhas de santo da casa cortavam saias e blusas brancas, que também pertenceram à irmã falecida, depositando os pedaços sobre Eurides. Colocado sobre uma estrutura com rodas, o caixão foi conduzido em cortejo até o cemitério do centro da cidade. Segui, junto com Luiza e outras amigas, cantando e rezando. Filhas de santo permaneceram na casa de Eurides, para varrer o chão e retirar objetos que tivessem participado do ritual. Eles também precisam ser despachados.

Nem Mestre Bitá, nem suas filhas de santo estavam incorporados por seus encantados até o momento. Foi quando entramos no cemitério que algumas delas receberam suas entidades, que chegaram com expressões faciais e corporais de tristeza, acompanhadas de sons de sofrimento, dor e lamentação. As entidades foram conduzidas por outras filhas de

santo até o local da sepultura da família de Eurides. Velas foram acessas ao redor do túmulo e ele foi coberto com terra. Rezamos uma Ave Maria e cantamos “*Com minha mãe estarei*” e o hino da umbanda. Mestre Bitá falou algumas palavras, lembrando que os planos de Deus para nossas vidas eram imprevisíveis e não detínhamos o controle sobre eles. Foi neste momento que ele sentenciou ser a vida “*assim mesmo*”, “*cheia de feiuras e bonitezas*”.

Antes de sairmos, algumas pessoas ainda acenderam velas em túmulos de pessoas conhecidas. Em seguida, sob a carroceria de um caminhão de Mestre Bitá, nos dirigimos à tenda, para o tambor de choro (de corpo ausente) de Eurides¹⁹⁸. Logo na entrada do pátio, todas as pessoas que participaram do enterro no cemitério precisavam passar por um banho de ervas. As mãos, os antebraços e os nossos pés deveriam ser lavados, para serem purificados (do que trazíamos do cemitério). Quando retornamos do cemitério, os tambores da casa estavam deitados e cobertos por toalhas de renda branca, no centro da tenda pequena, onde seria feito o tambor de choro. Próximo a eles, três sacos de ráfia comportavam as roupas de santo que pertenciam à Eurides.

Mestre Bitá, sua filha e a presidente de sua casa começaram a cantar alguns pontos dos encantados, as filhas de santo se colocaram ao redor dos tambores. Já nos primeiros pontos, o pai de santo recebeu algum de seus encantados (eu nunca soube qual deles) e foi ele quem conduziu o ritual. O encantado retirou toda a cinza que estava dentro do defumador e colocou dentro de um alquidar maior, em formato de disco. Em seguida, derramou as cinzas dentro de uma sacola de plástico e caminhou com o alquidar pelo espaço da tenda. As filhas de santo continuavam a movimentar as mãos – esfregando uma palma contra a outra, como já faziam durante o velório e enterro. O pote de barro foi erguido e em seguida lançado ao chão¹⁹⁹, se despedaçando em pequenas partes que cobriram todo o chão da tenda. Imediatamente algumas

¹⁹⁸ Barretto (1977) faz uma breve descrição do Tambor de Choro (ou Zelin) na Casa das Minas em São Luís, que “tem o objetivo de despachar a pessoa recém-falecida do convívio com os vivos” (*ibid.*, p. 86). O Tambor de Choro visto por Barretto teve dois momentos, um ritual de corpo ausente e outro de corpo presente. Depois aconteceu o enterro e o despacho dos pertences da pessoa falecida (um ritual privado). Sérgio Ferretti (1996) também descreve os rituais envolvidos no Tambor de Choro na Casa das Minas (feito “para despachar o espírito do morto, para que ele tome consciência de que já morreu” (*ibid.*, p. 193)). Ferretti ainda menciona o tempo de luto feito pelas “*vodunsis*” da casa, que varia de acordo com a relação de parentesco entre seus voduns e o da pessoa morta. Provavelmente em função de razões diversas, existem diferenças e semelhanças com o Tambor de Choro que assisti em Codó. Para uma discussão da etimologia do Tambor de Choro e outras denominações como Zelin (nome dado nas casas jeje) e Axexe (nas casas ketu), ver Sogbossi, (2011).

¹⁹⁹ Tendo observado a quebra de potes e cuias em rituais funerários em duas casas de candomblé em Salvador (BA), Brice Sogbossi (2011) conclui que a quebra está relacionada com a separação entre os vivos e os mortos, simbolizando que o morto não faz mais parte daquela casa porque mudou seu estatuto. Prandi afirma que no candomblé baiano, o axexê é “celebrado para desligar o morto da vida presente, para que ele possa partir e depois voltar como outra pessoa, rito que representa a quebra de todos os vínculos do morto” (Prandi, 2001, p. 51).

filhas de santo receberam entidades e caíram no chão, permanecendo deitadas por mais de uma hora, movimentando braços e pernas, emitindo sons de dor quando, enfim, os encantados se despediram.

Diferente de outras religiões afro-brasileiras, onde as entidades não são recebidas nos rituais de morte (como no Tambor de Mina, por exemplo) ²⁰⁰, na história de Eurides vemos que os encantados estiveram presentes tanto no cemitério quanto no tambor de choro. Por um lado, algumas pessoas recebem seus guias nestes rituais, especialmente os chefes de croa, porque eles desejam se despedir do morto. Por outro, no momento da quebra do alquidar, os encantados que, em vida, passavam na pessoa falecida, são incorporados por outras filhas de santo da casa. Sua “*passagem*” nestes outros corpos marca sua despedida da tenda.

Enquanto algumas pessoas recebiam suas entidades e também os encantados de Eurides, outras continuavam cantando, sem o acompanhamento do tambor, alguns pontos relacionados à tristeza e à falta.

*O meu coração dói,
O meu coração, dói, dói.
Na guma está faltando um,
O meu coração dói.*

O encantado que estava “*em*” Mestre Bitá acendeu um conjunto de velas e, segurando-as em uma das mãos, saiu do salão. Atrás dele seguiram três homens carregando os sacos de ráfia. Todos saíram do espaço de costas e foram de carro a um local por nós desconhecido, para o despacho dos pertences de Eurides. Apenas quando retornaram à tenda, as entidades recebidas durante o tambor de choro se despediram. Algumas mulheres varriam os cacos do alquidar quebrado, com folhas verdes, que também seriam despachadas e não poderiam mais ser utilizadas. O pai de santo retornou do despacho “*puro*” (sem estar com encantado) e proferiu algumas palavras direcionadas às filhas de santo. Lembrou que a vida era cheia de bonitezas e feiuras, recordou que Deus tem seus planos e afirmou que, se continuassem frequentando a sua tenda, ele faria o mesmo trabalho para cada uma delas, quando falecessem.

Apesar da morte de Eurides, o festejo de Santa Bárbara não foi suspenso. Os shows de forró previstos foram cancelados, mas as rezas e as ladainhas foram mantidas. As filhas de santo acreditavam que se Eurides fosse da diretoria da casa ou tivesse uma posição importante

²⁰⁰ Enquanto no terecô os encantados se fazem presentes no Tambor de Choro, na Casa das Minas em São Luís os voduns não participam dos ritos relacionados ao enterro, retornam apenas depois que a casa está “limpa” das impurezas atribuídas ao morto (Ferretti, S. 1996, p. 31).

entre o grupo (como mãe pequena, por exemplo), o luto por sua morte teria abolido a festa²⁰¹. Quando completassem sete dias do falecimento, os tambores seriam reerguidos e poderiam novamente ser tocados. O pai de santo optou, por ocasião da festa, em anteceder a visita de sete dias e reergueu os tambores no quinto dia. Algumas filhas de santo não viram com bons olhos essa alteração, mas não manifestaram sua opinião à diretoria da casa.

Outras pesquisas com religiões afro-brasileiras em diferentes contextos etnográficos enfatizam a necessidade ritual de marcar a ruptura entre a vida e a morte (ou entre os estados de vivente e morto – Cunha, A., 2011; Sogbossi, 2011, por exemplo). O corte dos cordões de contas e das roupas, os despachos, os banhos no retorno do cemitério, as vassouras de folhas verdes que não podem mais ser usadas, mostram a necessidade de romper a ligação entre a pessoa morta e os vivos. Em outros contextos, em virtude desta separação, as entidades não se fazem presentes nos rituais de morte (Ferretti, S., 1996; Barretto, 1977).

Apesar da necessidade de marcar a separação e a mudança de estado introduzida pela morte, outros elementos chamam a atenção para as continuidades presentes na relação entre vivos e mortos. Assim, afirmo, com Ana Stela Cunha, que “Longe de me referir à morte como algo opositivo, usarei este termo para designar gradações, modos de experienciar uma barreira que pode ser mais ou menos transponível” (Cunha, A., 2011, 38-39). De diversas maneiras a relação com aqueles que morrem não se encerra com a morte, mas é cultivada por meio de visitas ao cemitério, fotos em álbuns de fotografias, lembranças do enterro, divisão de heranças. Ou mesmo pelo contato, através de sonhos e visões.

Aspectos da continuidade da relação entre vivos e mortos surgiram em uma conversa que tive com Sebastiana e Maria Bastos sobre Eurides, sete meses depois de sua morte. Sebastiana nos contou que, desde a morte, Eurides vinha aparecendo em seus sonhos, quando conversavam (“*ficamos assim, conversando cara a cara*”). Nas aparições, ela lembrava Sebastiana que, ainda em vida, havia lhe deixado um dos santos de seu altar e que ela não tinha buscado. Maria Bastos lembra que a outros pertences da falecida foram destinados à Dona Santinha, outra filha de santo de Mestre Bitá. Na nossa conversa, Maria disse que o Caboclo da Mata Verde²⁰² – encantado que era recebido por Eurides – ainda não tinha

²⁰¹ A quantidade de dias e mesmo a complexidade dos rituais de morte realizados por uma tenda variam de acordo com diversos fatores, como, por exemplo, o percurso religioso do morto na casa e o fato de ter um cargo no local (como ser mãe pequena, guia, pai de santo). Cunha (2012) chama atenção para estas variações em outro contexto etnográfico.

²⁰² Caboclo da Mata Verde é bastante referendado nos pontos cantados nas tendas da cidade, o que me faz pensar que ele deve ser popular. Um de seus pontos de apresentação, cantado recorrentemente é “*Caboclo da Mata Verde, é verde da cor do mar. Aê tá fazendo a Jurema, aê tá fazendo a Jurema, aê tá fazendo a Jurema, ô Jurema*”.

“*passado*” em ninguém, mas ela sabia que ele seria de Sebastiana. Esta imediatamente retrucou com um “*Deus me livre*”, dando a entender que não gostaria de receber o encantado. Eu, que acompanhava a ‘brincadeira séria’ entre as duas, perguntei se era possível que o encantado de uma delas passasse, depois da morte, na outra. Responderam que podia acontecer do encantado não ser recebido por ninguém, mas também era muito provável que passasse em alguém próximo à pessoa falecida. Por isso Maria Bastos tinha a certeza de que Seu Mata Verde queria mesmo era passar em Sebastiana.

Como afirmei acima, se nos ritos de morte houve o processamento de uma ruptura em relação à Eurides – propiciada pelo desligamento de seu corpo físico e da ligação com seus encantados – por outro lado, existem continuidades de sua presença, por exemplo, nos elementos que compõe sua ‘herança’. As estátuas de santos que integravam o altar de sua casa foram deixadas aos cuidados de Santinha e Sebastiana. Outra parte de sua herança são os seus encantados. Como tenho insistido, receber encantado “*dá trabalho*” e por isso Sebastiana não gostaria de receber, além dos encantados com os quais já trabalhava, Seu Mata Verde. Embora negasse, certamente seria uma lisonja (assim como para o caso dos santos) receber a entidade de sua amiga, na medida em que isso atestaria a proximidade entre as duas. A tenda se apresenta enquanto espaço de comunhão dos vivos e lembrança dos mortos.

“*A tenda está de sentimento*”

As tendas abrigam alguns dos rituais que compreendem o momento da morte de filhos ou pais de santo. Nos procedimentos relativos à despedida de Eurides, o tambor de choro foi realizado na tenda que ela frequentava desde sua adolescência. Participando das atividades do local, ela envelheceu na companhia de seu pai e seus irmãos de santo. As pessoas que são de uma tenda, sejam “*brincantes*”, familiares ou amigos, vivem as situações de morte coletivamente. É também enquanto grupo que cultivam a memória e a lembrança do morto.

Em setembro de 2012, quando fiz uma breve passagem por Codó, visitei alguns pais de santo. Cheguei logo depois do dia de São Raimundo – protetor dos vaqueiros –, santo bastante popular na cidade, festejado na paróquia de mesmo nome, mas também em rezas nas casas e festejos em tendas de religião afro-brasileira. O pai de santo Seu Aluísio festeja São Raimundo durante nove noites.

Quando cheguei à cidade, fazia dois dias que o festejo havia terminado e fui até a tenda para fazer uma visita. No caminho encontrei duas pessoas vestidas de branco, que vinham do velório do irmão do pai de santo, cuja morte acontecera durante a noite. Seu João, irmão biológico de Aluísio, morava em São Luís, mas estava hospedado em sua casa durante o festejo. Se não fosse sua morte, estaria regressando à capital naquele mesmo dia.



Foto18: Tenda São Raimundo Nonato e Santa Filomena, do pai de santo Aluísio Mota (agosto/2011).

Caminhei até a tenda e, quando cheguei, o caixão estava no centro do salão, rodeado por algumas flores e diversas velas. Ficaria até o meio dia, quando seria levado para São Luís, onde seria enterrado. Logo depois de conversar com o pai de santo, tornei-me a fotógrafa do enterro e, respondendo aos pedidos, passei um tempo tirando fotos das pessoas da casa ao redor do caixão. Perto do horário do deslocamento do corpo para a capital, chegaram alguns pais de santo da cidade que tinham sido avisados sobre a morte por Seu Aluísio. Seu Zé Preto, Pedro e Café estiveram presentes e participaram de um ritual que foi realizado dentro da tenda. Além dos festejos, também as situações de morte colocam pais e filhos de santo em movimento entre as tendas da cidade.

Depois de alguns hinos católicos e da reza do Terço e da Salve Rainha, vivas foram dados a São Raimundo, que há poucos dias tinha sido festejado naquele mesmo espaço. Uma roda formada pelos filhos de santo da casa, vestidos de branco e com as cabeças protegidas (embora outras pessoas sem estes mesmos cuidados também participassem) começou a girar ao redor do caixão. Alguns pontos foram cantados e acompanhados pelo tambor tocado por

Seu Jacaré. Semelhante ao tambor de choro de Eurides, todos os pontos falavam sobre o sofrimento da despedida e a ausência sentida na casa:

*Abre a porta da capela
Bota o povo lá pra dentro
A tenda São Raimundo
Ela está de sentimento.*

Passando as mãos umas nas outras de forma constante, as pessoas que participavam do ritual ainda cantaram para Seu João Soeira²⁰³ e para Xangô, que devem ter tido presença importante no percurso religioso de Seu João. Outros pontos foram cantados e tocados, e alguns encantados se fizeram presentes, para se despedir. Cerca de vinte pessoas incorporaram dentro e fora do salão e foram trazidas para próximo ao caixão. Podíamos ouvir os gritos, o choro e a lamentação dos encantados. Também eles sofriam com a morte e compartilhavam dela.

*Mamãe chorou, mamãe chorou,
Quando eu mudei (fiquei?) pra viagem,
Mamãe chorou.*

Os encantados deixaram o corpo dos “*médiuns*” somente quando foi cantado o último ponto do ritual. O encantado que estava em Seu Alúcio pediu ao Divino Espírito Santo que tomasse conta da alma do padrinho da tenda e levasse seu espírito. Neste momento, a tenda cantou:

*Ô João, já vai,
São Raimundo vai te levar.
Adeus meu amigo,
São Raimundo vai te levar.*

Tempos depois de ter participado nesta parte do velório de Seu João, quando retomei e ouvi os áudios gravados por mim – na mesma câmara que servia para fazer as fotos oficiais do enterro – percebi haver na letra dos pontos referências constantes a São Raimundo e à tenda. O Santo, nos pontos, nas orações e ofertórios feitos naquela manhã, aparece nomeando a

²⁰³ Para Seu João Soeira (em São Luís, na tenda de Pai Jorge Itaci, visto como Rei de Mina [Ferretti, M., 2000, p. 310]) em Codó, como vodunsi velho (*ibid*, 315): “*Seu João Soeira, cavaleiro do mar/ Sela seu cavalo Soeira, vamos trabalhar*”. E para Xangô: “*Oiôô, Pedreira/ Xangô da Pedreira*”.

tenda, ganhando “vivas” (sendo saudado), ocupando-se da função de levar Seu João embora e efetivar sua passagem de vivo para morto.

As referências a São Raimundo são também referências à própria tenda (enquanto espaço físico e como alusão às pessoas que a compõem). A letra do ponto, no trecho em que se canta “*A tenda São Raimundo está de sentimento*” fala da tenda que sente a despedida de seu padrinho. De semelhante forma, no tambor de choro de Eurides, cantou-se “*na guma falta um, o meu coração dói*”, em menção à ausência de uma “*brincante*” em torno do poste central que existia nos salões de terecô.

Os mortos não voltarão como espíritos a serem incorporados (pelo menos nunca ouvi nada a respeito), mas, como a escrita sobre a herança de Eurides permite entrever, podem ser vistos em sonhos, onde conversam e aconselham. Alguns recebem homenagens no espaço das tendas, como fotografias e quadros. Outra maneira de uma tenda cultivar a lembrança de um dos seus mortos é através das “*visitas*”. Acompanhei, em 2011, as pessoas da tenda de seu Zé Preto em uma visita de seis meses à sepultura de um filho de santo. O morto, de nome Seu Antônio, há quarenta anos ajudava o pai de santo, era o seu melhor amigo e ‘colega’ de trabalho, pois juntos colocavam linhas de roça no interior do município.

Seu Antonio, contudo, adoecera e morrera muito rapidamente, deixando seu Zé Preto bastante desamparado e angustiado. Além de sentir a falta de sua companhia, o pai de santo sentia que precisava fazer uma homenagem ao amigo. Decidiu, então, fazer a “*visita de seis meses*” de Antonio seguida por uma noite de tambor. Para a visita, nos encontramos na casa (e tenda) de Seu Zé Preto no final da tarde. De lá caminhamos para o Cemitério da Rua São Luís (ou do Codó Novo, nome do bairro). No caminho até o cemitério Seu Zé Preto – vestido de branco, de sapato bege e com um lenço de renda verde nas mãos – benzia os conhecidos e convidava outras pessoas para a visita. Elas foram integrando nossa pequena comitiva que, ao chegar ao cemitério, devia somar em torno de quarenta pessoas. Reunimo-nos em torno da sepultura de Antonio e acendemos velas brancas em todo seu contorno. Seu Zé Preto não era muito bom de reza, por isso o Terço, o Kyrie, a Ladainha de Nossa Senhora (em latim) e alguns benditos foram rezados por um pai de santo amigo dele, chefe de uma tenda localizada próxima a sua. A reza durou pouco tempo e foi intercalada, como de costume, por brincadeiras e conversas informais, assim como por choro e lamentações.

Encerrando a parte da visita feita no cemitério, pedimos pela alma de Seu Antônio e por todas as outras daquele campo santo. As pessoas acenderam velas em sepulturas de pessoas conhecidas e retornamos para a tenda de seu Zé Preto. Quando chegamos, a filha do

pai de santo e algumas outras mulheres tinham preparado a janta, que foi servida em um pequeno pátio entre a casa e a entrada da tenda. Alguns copos (de uso sempre coletivo), pratos e colheres estavam dispostos sobre uma mesa grande de madeira, onde foram depositadas três grandes panelas com arroz, carne de gado e carne de galinha. Em uma grande bacia havia salada. Depois da janta, as pessoas permaneceram na casa do pai de santo, fazendo um “*descanso*” até às dez horas da noite, quando se tocava um terecô em homenagem ao falecido Antônio.

No tambor de choro de Eurides (na tenda de Mestre Bitá), no velório de João (tenda de Pai Aluísio) e na visita de seis meses de Antonio (tenda de Seu Zé Preto), as tendas são mais do que um espaço físico onde se realizam parte dos ritos associados à morte. Nas pessoas que as compõem, as tendas sentem a despedida de seus filhos. Os encantados vêm se despedir e lamentar, os santos protetores vêm auxiliar na passagem dos mortos. Nas experiências vividas em meu campo, a morte é percebida como um momento de tristeza e de despedida, quando é necessário marcar uma ruptura e uma separação com o morto, para que ele prossiga seu caminho. Apesar disso, os mortos não deixam de participar da vida dos vivos, aparecendo em sonhos, cultivados na memória e nas visitas, deixando heranças. Sua presença se estende no tempo para além do momento de sua morte e assim, eles continuam fazendo companhia e cuidando das pessoas.

A continuidade ou o fim das tendas

No terceiro capítulo discorri sobre as casas e as tendas dos pais e mães de santo. Naquele momento mencionei que os assentamentos dos encantados de cada pai de santo ‘energizam’ as tendas com a “*força*” que lhes pertence. Por isso, quando da morte de um pai ou mãe de santo, estes assentamentos precisam compor os despachos e serem retirados dos salões. Disse ainda que isso nem sempre acontece, fazendo com que as casas, que depois se tornam espaço de moradia de outras pessoas, continuem sendo visitadas pelos encantados – sob a forma de espíritos.

Cabem aqui algumas notas sobre a relação entre as tendas e o fim da trajetória de pais e mães de santo²⁰⁴ – ou seja, sobre o destino de um barracão quando um pai de santo falece.

²⁰⁴ Como mencionei no capítulo anterior, quando morre um pai ou mãe de santo é preciso contar com outro chefe de tenda para realizar os ritos que compreendem o enterro. O mais comum é que o nome deste pai de santo seja conhecido e definido antes da morte – ou seja, que seja “*encomendado*” para realizar os diferentes

Parece-me que, entre as diversas histórias que ouvi em campo, existem três situações relacionadas à sucessão na chefia das tendas: a primeira remete à continuidade dada pela preparação de algum familiar, filho de santo da casa; a segunda é a situação de disputa pela chefia; e, por fim, existem as tendas que, diante da morte do pai ou mãe de santo, deixam de existir.

No primeiro caso, antes de morte da mãe de santo, algum filho de santo da casa (ou mesmo um tamborzeiro) é preparado para assumir a responsabilidade das atividades da tenda. A escolha do sucessor não é feita apenas pela mãe ou pai de santo. Os encantados são consultados, para que se manifestem sobre quem deve assumir a chefia. Em algumas casas a escolha se torna manifesta e perceptível anos antes da morte do pai de santo. Era o que acontecia, por exemplo, na Tenda Rainha Iemanjá de Mestre Bitá do Barão. Janaína, filha do pai de santo, desde criança participava das atividades da tenda sendo preparada para ser a sucessora do pai de santo²⁰⁵.

Quando não se encontra um sucessor na tenda, é possível que se prepare um zelador. Os zeladores têm um status menor que o de pai de santo, pois eles coordenam a tenda provisoriamente, enquanto algum filho de santo da casa é escolhido e preparado para ser pai. Era o que acontecia com Irene, zeladora na Tenda Santo Antônio, em Santo Antônio dos Pretos. Também o primeiro salão da cidade, de Eusébio Jansen, foi cuidado por um zelador depois do falecimento do pai de santo. Como também o zelador morreu, a tenda deixou de existir. Sua construção se deteriorou com o tempo e posteriormente o terreno foi vendido para o estabelecimento de um supermercado (inaugurado em 2012).

Pensando ainda nas expectativas em relação à sucessão das tendas, o caso de Pedro me parece especial. O pai de santo tinha trinta e quatro anos e ainda não tinha recebido dos seus encantados a tarefa de “colocar um barracão”. Apesar de sua juventude, em muitas conversas ele, sua irmã e sua mãe especulavam sobre qual dos seus sobrinhos daria continuidade ao seu trabalho, sobre quem seria seu herdeiro. Entre as crianças, uma das meninas tinha o comportamento que mais lhes chamava atenção. Ela sempre dizia que tinha medo dos encantados, mas continuamente observava com curiosidade a preparação dos rituais da casa.

procedimentos. Pode se tratar de um amigo próximo da casa (que a visite, que tenha um cargo na diretoria, por exemplo) ou alguém significativo do ponto de vista da trajetória do pai de santo (como ter lhe “preparado”). Existe ainda a possibilidade de que um grupo de pais e mães de santo seja responsável por diferentes momentos do Tambor de Choro, das rezas e dos despachos que antecedem o enterro do corpo da pessoa que faleceu.

²⁰⁵ Apesar do pai de santo constantemente afirmar o nome de sua filha como a herdeira da tenda, algumas pessoas não concordam com a escolha, porque, embora se dedique intensamente às atividades da casa, raramente incorpora suas entidades ou trabalha com elas.

Em casos onde o pai ou mãe de santo morre antes de preparar ou delegar a chefia de sua tenda, não raro acontecem disputas em torno da sucessão. A Tenda Santo Antônio foi construída por Maria Piauí e hoje é uma das mais antigas da cidade. Quando a mãe de santo faleceu, seus filhos de criação entraram em conflito pela divisão do terreno onde a tenda está localizada – que era muito maior no passado do que atualmente. Além disso, dois filhos – Iracema e Crispim – disputaram a chefia da tenda. Iracema, finda a disputa, passou a ser a mãe de santo da casa. Durante a pesquisa de campo, a tenda, que foi uma das maiores de Codó, estava com poucos filhos de santo e Iracema não pretendia aceitar neófitos porque davam muito trabalho e ela se sentia muito cansada.

Uma terceira situação acontece quando o pai de santo não prepara nenhum de seus filhos de santo para continuar com a chefia da tenda. Nestes casos, as tendas morrem junto com seus chefes e sua estrutura física acaba sendo usada como moradia por outras pessoas. Dona Luizinha, no seu processo de aposentadoria, não tem preparado ninguém para assumir suas responsabilidades como mãe de santo. A mãe de santo e seus encantados mencionam constantemente que as filhas de santo aprenderam e se dedicaram muito pouco para manterem as atividades da casa.

Apontamentos finais

Neste capítulo discorri sobre a “*vida cheia de feiuras e bonitezas*”, propondo que a dupla composição que enche a vida dos “*brincantes*” fala do receio da solidão, da tristeza das despedidas nos casos de morte, do envelhecimento dos corpos de pais e mães de santo. Mas, também enfatiza o prazer de dançar terecô, o gosto pelo ritmo do tambor da Mata, as reformas para deixar casas e tendas bonitas para homenagear entidades e enobrecer pais e mães de santo.

Em primeiro lugar o capítulo discorre sobre a solidão, entendida como a pior coisa que pode acontecer com uma pessoa, quando ela se sente abandonada. O temor da solidão fica evidente nos conselhos sobre casamentos, sobre a necessidade de se ter filhos e na ênfase em comportamentos como cuidar, lembrar e fazer companhia. A solidão é uma condição constantemente evitada pelas relações feitas e refeitas, nas casas, na vizinhança e nas tendas.

Pais e mães de santo, durante suas vidas, cultivam relações com os encantados e cuidam dos seus filhos de santo, dos familiares e também dos “*clientes*”. Os sinais dessa

dedicação se impõem aos seus corpos, qualificam suas atividades como “*pesadas*”, provocam cansaço e envelhecimento. Suas atividades como chefes de tenda – sua trajetória, sua carreira – se tornam encarnadas em seus próprios corpos e levam às negociações com os encantados para a diminuição de suas funções – de suas rezas e trabalhos, assim como de sua “*força*”. Os pedidos de ‘aposentadoria’, contudo, não acontecem apenas mediante a percepção do cansaço e do envelhecimento, mas também diante da ingratidão dos “*clientes*”, do afastamento dos filhos de santo – ou seja, da constatação de que, por mais que se tenha investido nas relações, o risco da solidão sempre existe.

Neste momento, aspectos de melancolia e amargura surgem nas narrativas de pais e mães de santo. Nelas as tendas já não são tão frequentadas, já não se desejava novos filhos de santo, sente-se o cansaço dos anos de trabalho. A repetição constante dessas falas – continuamente reiteradas tanto nas conversas cotidianas quanto nos rituais – me parecia ter uma função pedagógica. Elas serviam para reafirmar a importância da companhia, do cuidado, da lembrança. Eram uma forma de ensinar e lembrar quais eram as questões centrais da vida. Ao mesmo tempo, quanto mais eu ouvia sua repetição notava que elas funcionavam também como um momento de elaboração e preparação para a despedida dos mais velhos (Rifiotis, 2006). Nesse sentido, eu tinha a impressão de que pais e mães de santo falavam sobre seu envelhecimento e morte não apenas para ouvir quanto eram queridos (como previa a etiqueta nesses momentos), mas para preparem a si próprios para deixar de “*baiar*” terecô.

A segunda parte do capítulo é composta de considerações sobre as despedidas, a partir de alguns ritos de morte que aconteceram nas tendas da cidade. Entende-se que a morte é sempre triste, mas é ainda pior quando acontece longe da casa e da família (no caso dos parentes migrantes, por exemplo). Os mortos são lembrados nas casas – onde estão presentes nas fotografias nas paredes e nos álbuns de lembranças dos enterros – e também nas tendas. Uma das formas de continuar lembrando os mortos é fazendo “*as visitas*” ao cemitério e à casa da pessoa falecida.

Os “*brincantes*” que falecem têm parte dos ritos de morte realizados nas tendas onde dançavam. Nestes momentos, as tendas sentem a ausência do morto. Os encantados vêm para despedir-se da pessoa. Também os encantados que eram recebidos pelo falecido “*dão passagem*” em outros filhos de santo da casa. Na escrita busquei mostrar que, entre diversos cuidados que marcam a separação entre os mortos e os vivos, por ocasião desses rituais, também existem continuidades: em sonhos, quando os mortos podem aparecer para conversar, e nas heranças deixadas para familiares e “*brincantes*” – como os santos e os encantados.

Cuidar, lembrar, visitar e fazer companhia são ações que envolvem dispêndio de tempo. Não raro, entre as pessoas com as quais convivi, as atividades ligadas ao cuidado (dos filhos de santo, dos doentes) e à morte se sobrepõem às rotinas de trabalho e de ganho financeiro. Igualmente, cuidar, lembrar e visitar são comportamentos esperados nos festejos que devem ser prestigiados pelos “*brincantes*”. Para participar nas festas e “*pagar noite*” também é preciso tempo, quando outras atividades são suspensas e adiadas. É fundamental fazer companhia, entre vivos e mortos, nas feiuras e nas bonitezas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese foi escrita a partir dos momentos em que, em deslocamento pelo tempo e pelo espaço, pessoas e encantados se encontram nas casas e nas tendas, para dançar ao som dos tambores. Como aponta Cunha em outro contexto, também em Codó, no Maranhão, cidade berço de uma religião afro-brasileira conhecida como terecô, tambor da Mata ou Brinquedo de Santa Bárbara, “coisas, forças, pessoas e contingências [que] gravitam numa certa experiência” (Cunha, 2010, p. 11). Na experiência em tela nesta tese, o tempo não é meramente linear e o espaço não se resume àquilo que é visível aos olhos ou concebido nos mapas. Aqui as entidades recebidas em transe possuem características e agência que as permitem burlar, transgredir tais domínios e fronteiras. No momento em que finalizo a tese, compartilho com o leitor afirmações mais explícitas a respeito da ideia de “movimento” que perpassa toda a escrita em função direta do caráter móvel e plástico dos vários sujeitos que conheci e dos seus encontros por mim presenciados ou a mim narrados.

Com tal perspectiva em mente, discorro sobre o movimento envolvido na passagem do tempo. Penso nas narrativas históricas sobre a constituição de Codó tomando a ‘mata’ (a zona rural, o local dos ‘selvagens’ índios, dos vaqueiros, das palmeiras de babaçu) como elemento para falar do ‘progresso’ e da ‘riqueza’ que teria permitido a construção da cidade. Na mata eram realizados os rituais do terecô, em uma época em que as manifestações religiosas dos negros eram perseguidas pela polícia e mal vistas pelas elites locais. A partir do caminhar dos “brincantes” para esse espaço, a mata se constituía como um lugar de liberdade, protegido pelos encantados - onde eles mesmos se encantaram em tempos idos, passando a ser conhecidos como “*encantados da mata*”.

Ainda outro movimento nasce da mata: dela trabalhadores rurais têm sido continuamente expulsos pela expropriação e grilagem de terras na região de Codó. Apesar de passarem a residir na cidade, essas pessoas não deixam de ter a zona rural como local de trabalho e por isso retornam ao campo, diariamente, para “colocar linhas de roça” e quebrar coco. Muitos pais e mães de santo que conheci passaram a viver na cidade pela perda das terras no campo, o que também deslocou seus salões, seus familiares, seus festejos e suas entidades para o perímetro urbano de Codó. No caminhar diário entre o campo e a cidade, esses dois espaços não se constituem como opostos, mas como efeito do movimento das

pessoas. O deslocamento entre campo e cidade, por sua vez, é parte de uma andança que nunca cessa, dentro e fora dos limites da cidade, mas, também para outros estado do Brasil.

Busquei mostrar que todo este movimento entre campo e cidade é preterido quando se conta sobre a história ‘oficial’ de Codó. Nela, os elementos em destaque são as obras construídas na cidade – como a Estrada de Ferro e a Fábrica de Tecidos – sinal do progresso que chegava à região antes habitada por índios não civilizados e negros foragidos. Essa história ‘oficial’ é amplamente compartilhada pelos moradores da cidade. Ao ser narrada pelos “*brincantes*” do tambor, ela se abre para novas possibilidades interpretativas e, ao ser recontada, exige a inclusão de novos personagens. Nela surgem pais e mães de santo que viajam pelos trilhos da Estrada de Ferro por onde também passam presidentes do Brasil; trabalham nas grandes fábricas, onde compram os tecidos para as roupas das suas festas; carregam encantados que, de forma irreverente, “*brincam*” com a polícia local.

Nestes deslocamentos no tempo e no espaço, sugiro que a mata – enquanto uma ideia, um lugar de pensamento que remete à proteção e à liberdade, vai morar dentro dos barracões, recintos rituais edificados em taipa ou alvenaria e geralmente localizados nos fundos dos terrenos. Também chamados de salões ou tendas, eles abrigam os assentamentos das entidades e se tornam lugares protegidos por elas. A partir das tendas o movimento continua, especialmente nas visitas realizadas por pais e filhos de santo para “*pagar noite*” em barracões em festa. Nas andanças para participar dos festejos de outras tendas, com as grandes sacolas que comportam saias, blusas e chapéus, os terecozeiros criam linhas e percursos pela cidade. Em virtude do “*pagar noite*” se colocam na dialética visitante/ anfitrião, se portando diplomaticamente, elogiando a beleza e grandeza dos festejos das outras casas.

O passar dos anos da vida também pode ser visto como um movimento. O desenvolvimento da “*mediunidade*”, ou seja, da relação com as entidades, é processual. Os primeiros sinais dessa relação são sentidos como aflições e doenças que acionam cuidados familiares, opiniões médicas, a busca de curadores e de pais de santo. O diagnóstico de “*problema com encantado*” é o veredito de que a vida é tomada por estes seres, de que será preciso sempre negociar as decisões da vida. Tornar-se pai ou mãe de santo é “*assumir a responsabilidade*”. Parece-me que, ainda que o encantado escolha uma pessoa, sua família está inevitavelmente envolvida nesta relação e na aceitação da responsabilidade – pois ela, juntamente com o sujeito afligido, primeiramente se dedica compreender o sucesso não raras vezes funesto da “*mediunidade*” para depois disso passar também a receber os “*clientes*” e os visitantes.

A relação com os encantados vai até a morte, podendo diminuir com a ‘aposentadoria’ de um pai ou mãe de santo. Eles fazem companhia e são entrelaçados aos familiares – nos seus objetos dentro das casas, nas fotos colocadas nas paredes das salas, nas menções aos seus nomes quando se conta sobre nascimentos, mortes e casamentos. É da relação com os encantados que provém a “*força*” dos pais de santo, na medida em que eles compartilham seu poder mediante o cumprimento das obrigações. Nesse compartilhar de substâncias, a atividade dos chefes de tenda é considerada “*pesada*” e se entende que algo dos trabalhos sempre permanece em seus corpos, por mais que contem com a proteção das entidades. As obrigações, neste sentido, têm também um caráter sacrificial (Baptista, 2007) e a vida dedicada a cultivar a relação com as entidades leva ao envelhecimento e ao cansaço. A ‘aposentadoria’, quando pais e mães de santo iniciam um processo de diminuição das obrigações – logo também de sua “*força*” –, é vista como um alívio, mas também como uma tristeza.

Uma pausa do movimento da vida é a morte, junto a qual emerge a ocasião para iniciar novos deslocamentos, em função das rezas e visitas aos cemitérios ou às casas dos falecidos, e da divisão do que compõe as heranças – os santos, as tendas, os festejos e os encantados. A morte chama atenção para o fato de que as entidades, além das pessoas, também estão em constante movimento. Quando morre um pai ou filho de santo, os encantados próximos vêm se despedir do morto e participam dos rituais realizados por ocasião da morte (conhecidos, apesar das diferenças entre si, como tambor de choro).

As entidades, entretanto, não se deslocam apenas para participar dos ritos de morte. Elas chegam às tendas para celebrar, para fazer farra, para “*baiar*” seus passos rápidos acompanhados de giros. Ainda caminham entre as tendas, seguem procissões pelas ruas, sobem e descem dos caminhões indo ou voltando de festejos. Junto com seus cavalos se deslocam entre diferentes estados do Brasil, em virtude da constante migração para regiões como o sudeste ou o centro-oeste. Deixando os corpos daqueles que os recebem, se movem enquanto espíritos, para atendimentos em outras tendas, cidades e acredito países, assumindo uma forma peculiar, em um tempo e espaço diferente do que seria o do nosso deslocamento. Além desses movimentos, os encantados possuem a capacidade de transitar entre esse nosso plano de existência (a terra) e a Encantaria.

No primeiro capítulo mencionei que em Codó para tudo se caminha. Para procissões, para passeatas e campanhas, para trabalhar. À guisa de conclusão desta tese, retomo uma situação que aconteceu em campo e que mostra uma negativa diante da errância – a partir da

qual gostaria de trazer à tona questões que menciono na introdução deste trabalho. Em março de 2011, um dos pequenos e inconstantes periódicos da cidade, chamado “É agora, Codó”, publicou uma matéria intitulada “Codó: terra da melhor água²⁰⁶ ou terra da macumba?”. Na reportagem foram entrevistados um pai de santo, um pastor, um padre e moradores diversos - todos questionados sobre a aparição de Mestre Bita do Barão e de suas filhas de santo no programa Super Pop, do canal televisivo Rede TV. No programa, Bita do Barão é aludido como “pai de santo dos políticos” e associado a trabalhos de magia negra e satanismo. As filhas de santo foram filmadas em um toque na tenda de Bita, apresentado como trabalho para os encantados. No programa, Codó é referida como a “capital mundial da feitiçaria”²⁰⁷.

Entre os entrevistados pelo jornal local, um dos pastores da cidade, da Igreja Presbiteriana, concedeu a declaração que foi considerada polêmica pelas pessoas de religião afro-brasileira e funcionários da Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial. O jornalista perguntou ao pastor porque as tendas dos pais e mães de santo, diferentemente dos “*templos de católicos e crentes*” (que podiam ser vistos por qualquer pessoa), eram no fundo dos quintais. Ele respondeu que a localização se configurava desta forma “*Por que são mentirosos, por isso ficam nas entocas*” (Jornal É agora Codó, março, 2011).

Das quase trezentas enquetes realizadas pelo jornal, apenas 21% das pessoas entrevistadas assistiu o Programa Super Pop, que em Codó foi transmitido somente em televisões com antena parabólica. Por sua vez, a matéria escrita, em virtude da fala do pastor, foi bastante mencionada na cidade. Depois da reportagem, ouvi diversos pais de santo comentando os motivos que, para eles, levavam à construção das tendas no fundo dos quintais. Entre as razões mencionadas, afirmaram que a proximidade entre casas e tendas era tradicional na cidade, sendo, portanto, resultado de uma herança do passado; lembraram que alguns trabalhos exigiam que o pai de santo estivesse de forma contínua perto da tenda para cuidar dos doentes e filhos de santo; indicaram ainda a existência de obrigações que deveriam ser cumpridas nos mais variados horários; e sugeriram que as dificuldades financeiras também eram fator determinante para que as tendas fossem construídas nos terrenos que já possuíam.

Como resposta à fala do pastor entrevistado, o pai de santo Pedro organizou, com apoio da Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial, uma passeata pelas ruas da cidade. A intenção era a de que a caminhada fosse uma forma de protesto contra esta situação de preconceito. Apesar de o convite ter sido feito diretamente aos pais e mães de santo, poucas tendas estiveram presentes na passeata, que seguiu acompanhada de um carro de som

²⁰⁶ Em Codó é comum ouvir que quem bebe a água da cidade (por isso boa água) sempre retorna.

²⁰⁷ Programa Super Pop, Rede TV, exibido em 24 de fevereiro de 2011.

e de alunos de uma escola. Quando Pedro e eu conversamos, ele me explicou a baixa presença dos “*brincantes*” dizendo que as pessoas de religião afro-brasileira ainda tinham receio de “*buscar*” seus direitos e por isso permaneciam “*escondidas*” em suas casas.

No momento da conversa, entendi a explicação de Pedro como relacionada ao que poderia ser um receio herdado de anos de opressão, perseguição policial e estigmatização na cidade. Ao mesmo tempo, me parecia que essa tal hipótese não dava conta de explicar por que os pais e mães de santo não aderiram à proposta. Pensando nas inúmeras vezes nas quais as tendas caminhavam pela cidade - em suas procissões, visitas, enterros dos mortos, ou seja, no hábito andejo dos “*brincantes*” e dos encantados, anunciado com músicas e foguetes – eu me perguntava o motivo de terem negado aquele deslocamento, já que expressaram nas falas e conversas, sua indignação com a afirmação do pastor.

Parecia-me evidente que havia múltiplas formas de explicar a não-adesão ao convite da caminhada contra o preconceito. Diante do tamanho incômodo que a fala do pastor causara, me parecia mais claro ainda que a negativa não se tratava de passividade ou resignação (chaves que provavelmente seriam acionadas como explicação). Perguntando-me porque, desta vez, encantados, mães e filhas de santo não caminharam, imaginei a razão inversa²⁰⁸, a de que não caminhar é posicionar-se politicamente e que esta talvez fosse a forma de garantir as próprias razões pelas quais se considera importante o movimento²⁰⁹ – ou seja, para visitar, curar, festejar, dançar, despedir-se dos mortos.

Minha sugestão é a de que a negativa é antes feita a uma forma circunscrita, fechada e prevista de como e por que as pessoas devem se movimentar, e que Pedro - talvez pela diferença geracional, seu engajamento com a visibilidade do terecô, da umbanda e do candomblé na cidade, sua relação com o poder público – a compreendeu como um desconhecimento dos direitos. Meu desejo é sugerir que a errância das forças, das pessoas e dos encantados – no âmbito das experiências com o terecô - é uma forma crítica de enfrentar a vida, é um posicionamento epistemológico e político diante do funcionamento das coisas. Por

²⁰⁸ Escrevi inspirada no texto de Rita Segato (1992) sobre a relação entre a mitologia dos orixás no xangô do Recife e uma leitura sobre Estado e política no Brasil. Pensando nos posicionamentos políticos que escapavam à definição convencional de ‘político’, afirma a autora: “Hacer política es entrar en el campo propuesto por el estado, es validar ese campo, es dejarse capturar por el lenguaje “traicionero” de las instituciones y ser, incautamente, aprisionados por esa historia cívica de la que lo que se quiere es, en verdad, distanciarse” (Segato, 1992, p. 11).

²⁰⁹ Lendo o texto “O olhar etnográfico e a voz subalterna”, fui inspirada pela história de Valeriana, a escrava que fez uma viagem distante, mas que não desceu do navio. Escreve o professor José Jorge de Carvalho “Considero essa pequena história particularmente admirável porque permite ao sujeito uma capacidade de se representar e de devolver a compreensão de um mundo maior que aquele em que foi lhe dado mover-se e também por ousar negar-se a uma re-subjetivação que lhe vem sendo imposta” (Carvalho, 1999, p. 19).

isso, não caminhar, naquele momento, era também preservar o direito de caminhar²¹⁰. Essa afirmação precisa ser sustentada por algumas questões, pois ela retoma aspectos muito caros à escrita desta tese. Se na não-adesão à caminhada existe um posicionamento político e epistemológico, ele remete a forma com se percebe o funcionamento das coisas do mundo.

Inicialmente recorro ao meu próprio deslocamento no período de pesquisa de campo na cidade, para expor minhas considerações. Como comentei na introdução da tese, meus interlocutores e amigos sugeriam que eu conhecesse a casa de diversos pais e mães de santo. Diziam que cada tenda era diferente das outras e que cada pai de santo “fazia” as coisas de forma diferente, porque cada um “faz como aprendeu”. Luiza justificava dizendo que mesmo ave-marias e outras orações comuns podiam ser feitas de forma diversa, porque as fontes de aprendizado eram variadas. Sua concepção lembra Goldman (2012), quando o autor recupera a impressão de Herskovitz, de que a constância entre diferentes casas de religiões de matriz africana é a flexibilidade (onde cada caso é um caso) que aciona uma “lógica polívoca e plural”, ou um pragmatismo, e não princípios abstratos globalmente aplicáveis (Goldman, 2012, p. 273).

Neste sentido, é o movimento entre as tendas que permite conhecer outras formas de fazer. Essas variações não atestam um desconhecimento sobre os fundamentos ou procedimentos religiosos, mas um caráter localizado, particular e comparável daquilo que se sabe. Isso também não significa que os pais e mães de santo sugeriam essa andança porque concordavam com tudo que era feito por seus ‘colegas’ (já que embora houvesse alianças, existiam também disputas e rupturas entre eles). A convivialidade não implicava a impossibilidade das diferenças.

Transitar e conhecer outros pais e mães de santo, suas tendas e seus festejos, apresenta também perigos – recordemos os bichos colocados no olho de Jacaré, quando ele foi tocar seu invejado tambor em uma cidade vizinha. Circular é, desta forma, também colocar-se em uma posição de vulnerabilidade. Decorre desta constatação, a percepção de que é preciso reconhecer a presença de “forças” e energias, boas e ruins, operando nos diferentes espaços. Dela também decorre outro elemento importante ao meu movimento do conhecer tendas e pais de santo: a necessidade de colocar as certezas construídas durante o campo como parciais, como particulares e circunscritas, como questionáveis.

²¹⁰ Quando escrevo sobre o direito de caminhar, lembro-me das restrições ao movimento das pessoas negras e pobres que circulavam pela cidade do Rio de Janeiro, ou melhor, na linguagem da polícia (na década de 1930), que “vagavam”, “perambulavam sem destino certo e em completa ociosidade” e assim eram consideradas suspeitas e cometiam crime contra a ‘ordem’ pública (a partir do texto de Olívia M. G. da Cunha, 1996).

Quando eu cheguei a campo, tinha a impressão de que a convivência seria quase como uma acumulação de conhecimentos sobre as experiências que eu assistia. Em alguma medida eu me angustiava com a dificuldade em classificar ou estabelecer esquemas concisos – os quadros sinóticos, diria Malinowski (1977) – sobre o que eu via e vivia. Cada certeza que eu pensava ter sobre o que assistia ou sobre o que me diziam era instável e efêmera, diante da continuidade das minhas andanças. Com o passar do tempo, no campo, fui tomando essa ‘instabilidade’ como um elemento importante e constitutivo das experiências, contudo, senti semelhante dificuldade na escrita da tese, quando na miríade das coisas, era preciso apresentar ao leitor um quadro que parecesse dotado de algum sentido.

Para além de uma ‘angústia pessoal’ que existiu durante o campo e a escrita da tese, penso que esta situação chama atenção para os limites dos nossos conceitos e categorias, instrumentos que servem, a princípio, para ajudar a compreender nossas experiências em campo (Strathern, 2006; Borges, 2008). Por isso gostaria de terminar essa tese realçando a efemeridade das considerações etnográficas aqui apresentadas, tão limitadas diante das experiências das pessoas. Provavelmente, qualquer pessoa que for caminhar por Codó, vai ver modos de fazer as coisas de forma diferente.

Esse caráter de vulnerabilidade das ‘certezas’ está relacionado a uma ideia importante para a tese. Se todos os seres caminham pelo mundo e se é o movimento que permite conhecer as pessoas e a forma com que fazem suas coisas (que por sua vez variam de acordo com quem as ensina), a diversidade do mundo se torna evidente. Essa diversidade é compartilhada pelos encantados, não apenas em virtude da amplitude do panteão recebido nas tendas, mas porque eles podem se apresentar de diversas formas nos diferentes “*cavalos*”.

Diante dessa diversidade – de seres, de categorias etc. – venho propondo que este estudo pensa o que o terecô *faz* e o que as pessoas fazem com (ou a partir dele). Minha aposta foi na simetria das respostas dadas pelos sujeitos para as minhas perguntas e também na simetria dos temas, assuntos e questões levantadas pelas pessoas nas conversas que compartilhamos durante o campo. Meu desejo foi o de que pensar na emergência prática das coisas – que surgem tanto nos cenários ordinários do dia-a-dia, quanto no âmbito dos rituais, quando são refeitas, inventadas, reformadas.

Existe uma segunda ideia importante para o argumento da tese, que vem a tona no deslocamento. A proximidade entre as casas e as tendas faz com que as casas sejam ocupadas por visitantes, por “*brincantes*” de outras tendas, por “*clientes*” e também pelos encantados. Assim, todos estes diferentes sujeitos participam de uma experiência que é doméstica – e ao

mesmo tempo, o doméstico compartilha das atividades rituais. Essa experiência (onde os encantados estão dentro das casas) surge nas memórias dos chefes de tenda, quando contam sobre sua saúde, sobre partos e casamentos etc. Diante disso, tenho insistido que pensar a relação entre as pessoas e os encantados, não é possível se entendermos a religião como uma esfera, ou um domínio, separado da família e do parentesco, da economia, da política, da migração.

Escolhi a imagem de um ‘relicário’ para expressar minha impressão sobre Codó – como um enquadramento, inscrito no tempo e no espaço – na contracorrente dos deslocamentos transgressores das linhas e ângulos retos que marcam nossas noções correntes de tempo e espaço. Este é um relicário que, apesar do enquadramento, alude a essas outras dimensões e movimentos a partir do que lhe compõe: diferentes seres, variados entre si, políglotas, “*vodunsis velhos*”, novos encantados, orixás, índios, crianças com suas traquinagens. Eles fazem parte da concepção de mundo e de vida das pessoas com as quais convivi mais intensamente durante o campo. Altares são relicários, assim são as paredes, as próprias casas e as tendas, adornadas com bandeirolas de papel colorido e com pintura fresca. São relicários compostos pela profusão de estampas, rendas, cores e brilhos cuja combinação única enseja uma apreciação imediata do caráter único e criativo de cada momento vivido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Dácia Naiana Moreira. *Os dias de União: a experiência de uma entidade mutualista de trabalhadores em Codó (1932-1945)*. 2010. Monografia (Conclusão de Curso em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2010.

AHLERT, Martina. *Mulheres de Monte Verde: etnografia, subalternidade e política na relação de um grupo popular de Porto Alegre com o Programa Fome Zero*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2008a.

_____. Política da ajuda: notas antropológicas sobre cestas básicas. In: LIMA, Roberto Kant de. (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos 5*. Brasília; Rio de Janeiro: ABA; Booklink, 2008b. p. 318-349.

_____. A cidade relicário: disputas sobre tempo em Codó – MA. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 11, ano 6, dez. 2012. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao11-artigos/254-cidade-relicario-disputas-sobre-tempo-em-codoma>. Acesso em: 02/03/2013.

_____. Casa sagrada, casa doméstica: uma etnografia sobre a relação entre parentes, humanos e encantados em Codó – MA. In: *36º Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia, 2012.

_____. Entre a “precisão” e o “luxo”: usos do benefício do Programa Bolsa Família entre as quebradeiras de coco de Codó – MA. *Revista Política e Trabalho*, João Pessoa. No prelo.

ALBUQUERQUE, Érika. AHLERT, Martina. DUARTE, Tatiane dos Santos et al. *Estratégias de enfrentamento à fome e construções de gênero: o cotidiano das mulheres quebradeiras de coco babaçu na Região dos Cocais – MA*. Relatório de pesquisa. No prelo.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *O regime imagético Pankararu: tradução intercultural na cidade de São Paulo*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quebradeiras de Coco: identidade e mobilização – legislação específica e fontes documentais e arquivistas*. São Luís: MIQBC, 1995.

_____. (Org.). *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: ECN; SMDH; PVN, 2002. (Coleção Negro Cosme, v. III).

_____. *Os Quilombolas e a Base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico*. Brasília: MMA, 2006. Disponível em: www.mma.gov.br/estruturas/168/_publicacao03022009105833.pdf. Acesso em: 10/07/2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. SHIRAIISHI NETO, Joaquim. MARTINS, Cynthia Carvalho. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a*

elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luís: Lithograf, 2005.

ALVARENGA, Oneyda. *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

_____. *Catimbó: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

_____. *Babassuê: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.

ANDRADE, Mario de [1933]. *Música de feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1983.

ANTUNES, Marta de Oliveira. As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento. In: WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; MENASCHE, Renata; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. (Orgs.). *Margarida Alves: Coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA; IICA 2006. p. 123-149.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: *X Simpósio da ABHR /UNESP*, Assis, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf>. Acesso em: 05/02/2011.

ARIÈS, Philippe. *A história social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 07-40, 2007.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão. In: WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; MENASCHE, Renata; HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. (Orgs.). *Margarida Alves: Coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA; IICA 2006. p. 35-64.

_____. *Na terra das Palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão*. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2007.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Religião como feitiçaria e vice-versa: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul. In: *35ª Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2011. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1092&Itemid=353. Acesso em: 06/06/2012.

_____. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2012.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: FUNC, 1977.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. *O Pantheon Encantado: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65)*. 2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2007.

_____. Em trilhas Encantadas: sociedade, cultura e religiosidade no Maranhão. In: *X Simpósio da ABHR / UNESP*, Assis, 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/barros-antonio.pdf>. Acesso em: 23/02/2011.

BARROS, Sullivan Charles. *Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó – MA*. 2000. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2000.

_____. *Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília. 2004.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira Editora, 1971. p. 243-266.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Introdução. In: _____. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. p. 11-21.

BORGES, Antonádia Monteiro. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-evento da política*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2004.

_____. Etnografia do Ordinário: reflexões sobre a necessidade de deslocamentos antropológicos na compreensão das formas estatais. In: *VII Reunião de Antropologia do MERCOSUL*, Porto Alegre, 2007.

_____. Bruxaria e Estado como (pré) conceito: contrastes etnográficos e limites da linguagem em antropologia. In: *32º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2008.

_____. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, v. 29, p. 23-42, 2009.

_____. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. *Anuário Antropológico*, Brasília, ano 2010, n.1, p. 215-252, jul. 2011. Disponível em: http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202010%20I/Cap%20IX.pdf. Acesso em: 01/03/2013.

BOURDIEU, Pierre. O espírito da família. In: _____. (Org.). *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1997.

_____. A casa kabyle ou o mundo às avessas. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 8, p. 147-157, 1999.

BRANDIM, Vivian de Aquino Silva. O sincretismo religioso na obrigação de dona constância: o reino de Caboclos e Encantados. In: *XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, 2011.

BUZAR, Benedito. Rio Itapecuru: das águas perenes e presidenciais. *Jornal O Estado do Maranhão*, Caderno Alternativo, São Luís, p. 03, 09 de jul. 2006.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 11.ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n. 2, p. 317-345, 2007.

_____. Os afetos da descrença. In: *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 114, p. 01-17, 2009. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/114.pdf>. Acesso em: 10/03/2012.

CARNEIRO, Édison. *Religiões Negras. Negros Bantos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Série Antropologia*, Brasília, n. 261, p. 01-30, 1999. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie261empdf.pdf>. Acesso em: 10/12/2012.

_____. Poder e silenciamento na representação etnográfica. *Série Antropologia*, Brasília, n. 316, p. 01-21, 2002. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie316empdf.pdf>. Acesso em: 10/12/2012.

_____. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural à indústria de entretenimento. *Série Antropologia*, Brasília, n. 354, p. 01-21, 2004. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie354empdf.pdf>. Acesso em: 21/01/2013.

CASALI, Rodrigo. Migração e Encantaria: a identidade da entidade. In: *X Simpósio Nacional da ABHR*, Assis, 2008. Disponível em: www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/casali-rodrigo.pdf. Acesso em: 06/07/2012.

CASCUDO, Luís da Câmara [1944]. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 2.ed. Rio de Janeiro: INL, 1962.

_____. Silvío Romero. In: CASCUDO, Luís da Câmara. (Org.). *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Editora Global. 2003.

CASTRO, Yeda Antonita Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 2, p. 119-128, ago./dez. 2004.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006.

CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. (Org.). *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978, p. 21-35.

COSTA EDUARDO, Octávio. *The negro in Northern Brazil: a study of acculturation*. New York: J.J. Austin Publisher, 1948.

CUNHA, Ana Stela de Almeida. Cantando para os mortos: cerimônias fúnebres e diversidade religiosa em Cuba. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v.8, n.16, p. 37-54, jul./dez. 2011.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 1933: um ano em que fizemos contatos. *Revista USP*, São Paulo, n.28, p.142-163, dez./fev. 1995/1996.

_____. Introdução. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. (Org.). *Outras Ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano; FAPERJ, 2010. p. 09-33.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio dos Santos. Introdução – que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. _____ (Orgs.). *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2007. p. 07-19.

DA MATTA, Roberto. PRADO, Regina de Paula Santos. MOURÃO SÁ, Laís. *Pesquisa Polidisciplinar “Prelazia do Pinheiro”*: aspectos antropológicos. São Luís: IPEI; CENPLA, 1975.

DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANIEL, E. Valentine. *Charred lullabies: chapters in an anthropography of violence*. Princeton: Princeton University Press. 1996.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAS, Veena. POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografías comparadas. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madri, n. 8, jun. 2008. Disponível em: <http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/112.html>. Acesso em: 02/10/2010.

DESCOLA, Philippe [1949]. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DUARTE, Luis Fernando Dias. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: CNPq; Zahar, 1986.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *O homo hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

DURKHEIM, Emile [1921]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Emile. MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 399-455.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte: Padê, Asèsè e o Culto Égun na Bahia*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô: a linha de Codó. In: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo, 1998.

_____. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 2000a.

_____. *Maranhão encantado: Encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000b.

_____. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?*. São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. Tambor de Mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, v. 20, n. 20, p. 04-06, ago. 2001a. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/eb563969edaec8b0c2e3e4c7bc7a9daa.pdf>. Acesso em: 04/10/2012.

_____. Encantaria maranhense: o encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira. *Boletim da Comissão Maranhense do Folclore*, São Luís, v. 18, n. 18, p. 07-09, jan. 2001b. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/789439a580ff99114aabaec3663f4971e.pdf>. Acesso em: 10/10/2012.

_____. Formas sincréticas de religiões afro-americanas: o Terecô de Codó – MA. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 14, n. 2, p. 95-108, jul./dez. 2003.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

_____. *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo*. 3.ed. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2002.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2010.

FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FONSECA, Claudia. AHLERT, Martina. ALLEBRANDT, Débora. Pensando políticas para uma realidade que não deveria existir: 'egressos' do sistema de abrigos. In: FONSECA, Claudia. SCHUCH, Patrice. (Orgs.). *Políticas de proteção à infância: um olhar antropológico*. 1.ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. p. 41-64.

FRAZER, James George [1890]. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GARCIA JUNIOR, Afrânio Raul. *O Sul: caminho do roçado – estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo; Brasília: Marco Zero; Editora da UnB, 1989.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

_____. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão. In: GODOI, Emilia Pietrafesa, MENEZES, Marilda Aparecida de, MARIN, Rosa Acevedo. (Orgs.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias – estratégias de reprodução social*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009. p. 289-302. (Tomo IV da Coleção História Social do Campesinato no Brasil, v.II).

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1984.

_____. *Como funciona a democracia*. Uma teoria etnográfica da política. 1.ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v.18, n. 2, p. 01-20, ago. 2012.

GOLDMAN, Márcio. CRUZ DA SILVA, Ana. Por que se perde uma eleição. In: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, NuaP/ UFRJ, 1999. p. 145-166.

GOLDMAN, Márcio. SANT'ANNA, Ronaldo dos Santos. Teorias, representações e práticas. In: GOLDMAN, Márcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará; NuaP/ UFRJ, 1999. p. 123-144.

GOMES, Carlos. Codó, mais um aniversário de emancipação política. S/d, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. Roceiros, mocambeiros e as fronteiras da emancipação no Maranhão. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da. GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Quase-cidadão*. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2007. p. 147-169.

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, p. 01-18, 1998. Disponível em http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/identidade_genero_revisado.pdf (versão revisada, 2010). Acesso em: 28/04/2011.

HARAWAY, Donna. Saber localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n.5, p. 07-41, 1995.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. *A morada da vida*: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HERITIER, Françoise. Parentesco. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 20. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989. p. 26-41.

HERTZ, Robert [1909]. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e sociedade*, n. 6, p. 99-128, 1980.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 1, p. 76-110, jul. 2005.

_____. Sobre a distinção entre evolução e história. *Antropolítica*, Niterói, n. 20, p. 17-36, 2006.

_____. *Being alive*: essays on movement, knowledge and description. London/New York: Routledge, 2011.

_____. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos Alberto. CARVALHO, Isabel Cristina Moura. (Orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-30.

Jornal *O Sucesso*. Misticismo sob o sol maranhense. Teresina, ano XVIII, n. 210, p. 04, mai. 1990.

Jornal *É agora Codó*, Codó, ano 1, n. 1, 30 de set. 2010.

Jornal *É Agora Codó*, Codó, mar. 2011.

LANDES, Ruth [1947]. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LANGDON, Jean. O dito e o não-dito: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 155-158, 1993.

_____. Representações de doença e itinerário terapêutico entre os Siona da Amazônia Colombiana. In: SANTOS, Ricardo. COIMBRA, Carlos. (Orgs.). *Saúde de Povos Indígenas*. 1.ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p. 115-142.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.

LEITE LOPES, José Sérgio. ALVIM, Maria Rosilene Barbosa. Uma memória social operária forte diante de possibilidades difíceis de patrimonialização industrial. In: GRANATO, Marcus. RANGEL, Márcio. (Orgs.). *Cultura material e Patrimônio da Ciência e Tecnologia*. Rio de Janeiro: MAST – MCT, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1949]. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.

_____. *A noção de estrutura em etnologia*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus, 1989.

LÉVY-BRUHL, Lucien [1922]. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

LORDE, Audre. The master's tools will never dismantle the master's house. In: LEWIS, Reina. MILLS, Sarah. *Feminist Postcolonial Theory: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 25-28.

MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MAGGIE, Yvonne Alves Velho. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

_____. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw [1921]. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 31-60, out. 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. [1933]. A polaridade religiosa e a divisão do macrocosmo. In: _____. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 391-395.

MELATTI, Júlio Cezar. A antropologia no Brasil: um roteiro. In: *O que se deve ler nas ciências sociais no Brasil*, v. 3, São Paulo: Cortez; ANPOCS, 1990. p. 123-211.

MENEZES, Flávia Andresa Oliveira de. Nazaré do Bruno, terra de tratamento e cura, terra de Umbanda. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, São Luís, n. 52, p. 03-05, jun. 2012. Disponível em: <http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/221c548b6f6d81e2bfd8433e5a6f7d69.pdf>. Acesso em: 03/02/2013.

MIYAZAKI, Hirokazu. *The method of hope: anthropology, philosophy and Fijian knowledge*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. *Pajés, Curadores e Encantados: Pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

MOURA, Margarida Maria. A morte de um rei do Rosário. In: MARTINS, José de Souza. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. 1.ed. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 228-246.

MOURA, Flávia de Almeida. *Escravos da precisão: economia familiar e estratégias de sobrevivência de trabalhadores rurais em Codó – MA*. São Luís: EDUFMA, 2009.

NDEBELE, Njabulo. The rediscovery of the ordinary: some new writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, v. 12, n. 02, p. 143-157, 1986.

OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: EDUSP, 2009.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

PEIRANO, Mariza (org.). *O dito e o feito*. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PEREIRA, Nunes. A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. *Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia*, Rio de Janeiro, n. 1, mar. 1947.

PINA CABRAL, João. A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva antecessurista. *Novos estudos – CEBRAP*, n. 78, p. 95-111, jul. 2007.

PORTO, Liliana. *A ameaça do outro: magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha – MG*. São Paulo: Attar, 2007.

PRANDI, José Reginaldo. O Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 43-58, out. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>. Acesso em: 17/12/2012.

PRANDI, José Reginaldo. SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, José Reginaldo. (Org). *Encantaria brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004. p. 216-280.

RABELO, Miriam. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 316-325, jul./set. 1993.

_____. Religião e transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha, Revista de Antropologia*, Florianópolis, v.7, n. 2, p. 125-145, 2005. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/1574/1341>. Acesso em: 04/01/2013.

_____. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 176-205, 2008.

_____. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 87-118, 2008a.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1979.

RÊGO, Josoaldo Lima. ANDRADE, Maristela de Paula. História de Mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. *Agrária*, São Paulo, v. 3, p. 47-57, 2006.

REIS, José Ribamar Sousa dos. *Perfil do Maranhão*. São Luís: Prelo Comunicação Ltda., 1980.

_____. *Folclore maranhense: informes*. 4.ed. São Luís: 2004.

_____. *Terreiro do riacho da Água Fria*. São Luís: Fort Gráfica, 2007.

Revista Época. Política com Terecô. 196ª ed. 18 de fev. 2002. Disponível em: <http://epoca.globo.com/edic/20020218/especial1d.htm>. Acesso em: 24/03/2013.

Revista Leia Hoje. Ano VI, n. 49, 2000.

Revista National Geographic. Codó, esquina do além. 124ª ed., jul. 2010.

RICH, Adrienne. Notes toward a politics of location. In: LEWIS, Reina. MILLS, Sarah. *Feminist Postcolonial Theory: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 29-42.

RIFIOTIS, Theophilos. O ciclo vital completado: a dinâmica dos sistemas etários em sociedades negro-africanas. In: BARROS, Myriam Moraes Lins de. (Org.). *Velhice ou terceira idade?* Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006. p. 85-110.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. Entre Gongás e Pegis: a religiosidade indígena nos Terreiros de Candomblé recifenses. In: *35º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2011.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo; Brasília: Nacional; EdUnB, 1988.

_____. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca da Nacional, Editora UFRJ, 2006.

SAEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia?. *Religião e Sociedade*, v. 29, n. 2, p. 198-219, dez. 2009.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas: Autores Associados, 1996.

_____. A família como ordem simbólica. *Revista Psicologia USP*, v. 15, n. 3, p. 11-28, 2004.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca: sobre uma certa ordem da mestiçagem e da malandragem. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n.10, p. 49-65, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. BOTELHO, André. *Um enigma chamado Brasil: vinte e nove intérpretes e um país*. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SEGATO, Rita. Ciudadania: por que no? (Estado e Sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro), *Série Antropologia*, Brasília, n. 132, p. 01-16, 1992.

SEYFERTH, Giralda. Herança e estrutura familiar camponesa. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 52, 1985.

SILVA, Hélio. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SITAS, Ari. *Voices that reason: theoretical parables*. Pretoria: University of South Africa Press, 2002.

SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. *Contribuição ao estudo da cosmologia e do ritual entre os jêje no Brasil: Bahia e Maranhão*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

_____. Morte e parentesco em perspectiva comparada na Bahia: o Bogum e o Axé Opô Afonjá. In: *35º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2011.

SOUSA, Cândido. *Uma codorna me contou: história de Codó*. 1996. (Audiovisual).

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak?. In: WILLIAMS, Patrick. CHRISMAN, Laura. *Colonial discourse and Postcolonial Theory: a reader*. New York/London: Harvester Wheatsheaf, 1998. p. 66-111.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

TAMBLIAH, Stanley. The magical power of words; Form and meaning of magical acts; A performative approach to ritual. In: *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press, 1985. p. 17-59; 60-86; 123-166.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VELHO, Otávio Guilherme. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. *Capitalismo autoritário e Campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira do movimento*. 2.ed. São Paulo: Difel, 1979.

_____. *Besta-Fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

_____. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro. In: WELCH, Clifford Andrew et al. (Org.). *Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo; Brasília: MDA, UNESP; NEAD, 2009. p. 89-96.

VIEIRA, Suzane de Alencar. A arte de zombar como possibilidade de resistência: notas sobre as relações jocosas em uma comunidade quilombola do alto sertão baiano. In: *36º Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia, 2012. (Comunicação oral).

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. *Herdeiros, parentes e compadres*: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. 1.ed. São Paulo; Brasília: HUCITEC; EdUnb, 1995.

WOORTMANN, Klass. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford et al. (Org.). *Camponeses Brasileiros*: leituras e interpretações clássicas. São Paulo; Brasília: MDA, UNESP; NEAD, 2009. p. 217-241.

Sites consultados:

Codó Notícias: www.codonoticias.com.br (Disponível em: 08/02/2011).

Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira: <http://www.dicionariompb.com.br/joao-do-vale/dados-artisticos> (Disponível em: 06/06/2012).

Empresa FC Oliveira: <http://www.portalfc.com.br/fc-oliveira> (Disponível em: 15/03/2013).

Google Maps: www.maps.google.com.br (Disponível em 01/04/2011).

IBGE Cidades: www.ibge.gov.br/cidadesat/ (Disponível em: 03/02/2011).

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: www.ibge.gov.br (Disponível em: 10/08/2011).

Igreja Católica Apostólica Brasileira: <http://www.igrejabrasileira.com.br> (Disponível em: 24/01/2013).

Ministério da Educação: www.mec.gov.br (Disponível em: 08/02/2011).

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome: www.mds.gov.br (Disponível em: 14/07/2012).

Ministério do Trabalho e Emprego: www.mte.gov.br (Disponível em: 14/07/2012).

Prefeitura Municipal de Codó: www.codo.ma.gov.br (Disponível em: 10/02/2011).

Site pessoal de Mestre Bitá do Barão: www.mestrebitaldobarao.com.br (Disponível em: 10/10/2011).

Sobre a Estrada de Ferro São Luís – Teresina: www.vfco.brazilia.jor.br (Disponível em: 28/06/2012).

ANEXOS

Anexo A – Hino da Umbanda

Refletiu a luz divina
Com todo seu esplendor
É do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para todos iluminar
A umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz
Avante filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá
Levando ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá

Anexo B - De Teresina a São Luis (João do Vale e Helena Gonzaga)

Peguei o trem em Teresina
Pra São Luiz do Maranhão
Atravessei o Parnaíba
Ai, ai que dor no coração
O trem danou-se naquelas brenhas
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa
Tanto queima como atrasa

Bom dia Caxias
Terra morena de Gonçalves Dias
Dona Sinhá avisa pra seu Dá
Que eu tô muito avexado
Dessa vez não vou ficar
O trem danou-se naquelas brenhas
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa
Tanto queima como atrasa

Boa tarde Codó, do folclore e do catimbó
Gostei de ver cabrochas de bom trato
Vendendo aos passageiros
‘De comer’ mostrando o prato
O trem danou-se naquelas brenhas
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa
Tanto queima como atrasa

Alô Coroaatá, os cearenses acabam de chegar
Pra meus irmãos uma safra bem feliz
Vocês vão para Pedreiras e eu vou pra São Luis
O trem danou-se naquelas brenhas
Soltando brasa, comendo lenha
Soltando brasa, comendo lenha
Comendo lenha e soltando brasa
Tanto queima como atrasa

Anexo C – Ladainha de Nossa Senhora

Senhor, tende piedade de nós
Cristo, tende piedade de nós
Senhor, tende piedade de nós
Cristo, ouvi-nos
Cristo, atendei-nos
Deus Pai do céu, tende piedade de nós
Deus Filho Redentor do mundo, tende piedade de nós
Deus Espírito Santo, tende piedade de nós
Santíssima Trindade, que sois um só Deus, tende piedade de nós
Santa Maria, rogai por nós
Santa Mãe de Deus
Santa Virgem das virgens
Mãe de Cristo
Mãe da Igreja
Mãe da divina graça
Mãe puríssima
Mãe castíssima
Mãe sempre virgem
Mãe imaculada
Mãe digna de amor
Mãe admirável
Mãe do bom conselho
Mãe do Criador
Mãe do Salvador
Virgem prudentíssima
Virgem venerável
Virgem louvável
Virgem poderosa

Virgem clemente
Virgem fiel
Espelho de perfeição
Sede da sabedoria
Fonte de nossa alegria
Vaso espiritual
Tabernáculo da eterna glória
Moradia consagrada a Deus
Rosa mística
Torre de Davi
Torre de marfim
Casa de ouro
Arca da aliança
Porta do céu
Estrela da manhã
Saúde dos enfermos
Refúgio dos pecadores
Consoladora dos aflitos
Auxílio dos cristãos
Rainha dos anjos
Rainha dos patriarcas
Rainha dos profetas
Rainha dos apóstolos
Rainha dos mártires
Rainha dos confessores da fé
Rainha das virgens
Rainha de todos os Santos
Rainha concebida sem pecado original
Rainha assunta ao céu
Rainha do santo Rosário
Rainha da paz

Cordeiro de Deus, que tirais os pecados do mundo, perdoai-nos Senhor
Cordeiro de Deus, que tirais os pecados do mundo, ouvi-nos Senhor
Cordeiro de Deus, que tirais os pecados do mundo, tende piedade de nós
Rogai por nós, santa Mãe de Deus
Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.

Ladainha de Nossa Senhora (em latim)

Kyrie, eleison
Christe, eleison
Kyrie, eleison
Christe, audi nos
Christe, exaudi nos
Pater de caelis Deus, miserere nobis

Fili, Redemptor mundi, Deus, miserere nobis
Spiritus Sancte Deus, miserere nobis
Sancta Trinitas, unus Deus, miserere nobis
Sancta Maria, ora pro nobis
Sancta Dei Genitrix, ora pro nobis
Sancta Virgo virginum, ora pro nobis
Mater Christi, ora pro nobis
Mater divinae gratiae, ora pro nobis
Mater purissima, ora pro nobis
Mater castissima, ora pro nobis
Mater inviolata, ora pro nobis
Mater intemerata, ora pro nobis
Mater amabilis, ora pro nobis
Mater admirabilis, ora pro nobis
Mater boni consilii, ora pro nobis
Mater Creatoris, ora pro nobis
Mater Salvatoris, ora pro nobis
Virgo prudentissima, ora pro nobis
Virgo veneranda, ora pro nobis
Virgo praedicanda, ora pro nobis
Virgo potens, ora pro nobis
Virgo Clemens, ora pro nobis
Virgo fidelis, ora pro nobis
Speculum justitiae, ora pro nobis
Sedes sapientiae, ora pro nobis
Causa nostrae laetitiae, ora pro nobis
Vas spirituale, ora pro nobis
Vas honorabile, ora pro nobis
Vas insigne devotionis, ora pro nobis
Rosa mystica, ora pro nobis
Turris Davidica, ora pro nobis
Turris eburnea, ora pro nobis
Domus aurea, ora pro nobis
Foederis arca, ora pro nobis
Janua caeli, ora pro nobis
Stella matutina, ora pro nobis
Salus infirmorum, ora pro nobis
Refugium peccatorum, ora pro nobis
Consolatrix afflictorum, ora pro nobis
Auxilium christianorum, ora pro nobis
Regina angelorum, ora pro nobis
Regina patriarcharum, ora pro nobis
Regina prophetarum, ora pro nobis
Regina apostolorum, ora pro nobis
Regina martyrum, ora pro nobis
Regina confessorum, ora pro nobis
Regina virginum, ora pro nobis
Regina sanctorum omnium, ora pro nobis
Regina sine labe originali concepta, ora pro nobis
Regina in caelum assumpta, ora pro nobis

Regina sacratissimi Rosarii, ora pro nobis
Regina pacis, ora pro nobis
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi, parce nobis, Dómine
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi, exáudi nos, Dómine
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi, miserére nobis

Ora pro nobis, sancta Dei Génitrix.

Ut digni efficiámur promissionibus Christi. Orémus.
Concéde nos fámulos tuos, quæsumus, Dómine Deus, perpétua mentis et córporis sanitáte gaudére: et gloriósa beátæ Mariæ semper Vírginis intercessióne, a præsénti liberári tristítia, et atérna pérfrui lætítia. Per Christum Dóminum nostrum. Amen.

Anexo D – Hino: O nosso encontro vai ser abençoado (Derrama Senhor)

O nosso encontro vai ser abençoado
Porque Jesus vai derramar o seu poder
O nosso encontro vai ser abençoado
Porque Jesus vai derramar o seu poder

Derrama, Senhor!
Derrama, Senhor!
Derrama sobre nós
O seu poder

Hoje nós vamos sair daqui alegres
Porque Jesus vai derramar o seu poder
Hoje nós vamos sair daqui alegres
Porque Jesus vai derramar o seu poder.

Anexo E - Bendito do Rosário (Nossa Senhora do Rosário)

Bendito e louvado seja
O rosário de Maria
Se ela não viesse ao mundo
Ai de nós o que seria.

O rosário de Maria
É de nossa devoção
Os anjos descem do céu
Sexta-feira da Paixão.

Lá no céu nasceu uma rosa
No pino do meio-dia
Parecendo o rosário

O rosário de Maria.

A água do mar é sagrada
Água de muita valia
Quero morrer afogado
No rosário de Maria.

As contas do meu rosário
São balas de artilharia
Dá combate no inferno
Quando eu rezo Ave Maria.

O rosário de Maria
Foi feito em Jerusalém
Padre, Filho, Espírito Santo
Na hora de Deus, amém.

Salve Rainha

Salve Rainha,
Mãe da misericórdia,
Vida, doçura, esperança nossa, salve!
A vós bradamos os degradados filhos de Eva.
A vós suspiramos, gemendo e chorando nesse vale de lágrimas.
Eia, pois, advogada nossa,
Esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei,
E depois deste desterro, mostrai-nos Jesus.
Bendito fruto de vosso ventre, ó clemente, ó piedosa,
Ó doce sempre Virgem Maria.
Rogais por nós Santa Mãe de Deus.
Para que sejamos dignos das promessas de Cristo.
Amém.

Anexo F – Hinos católicos

Com Minha Mãe Estarei

Com minha mãe estarei, na santa glória, um dia.
Ao lado de Maria, no céu triunfarei.
No céu, no céu, com minha mãe estarei.
No céu, no céu, com minha mãe estarei.

Com minha mãe estarei, aos anjos se ajuntando.
Do onipotente ao mando, hosanas lhe darei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.

Com minha mãe estarei e então coroa digna,
De mão tão benigna, feliz receberei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.

Com minha mãe estarei. E sempre neste exílio,
De seu piedoso auxílio, com fé me valerei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.
No céu, o céu, com minha Mãe estarei.

Quando Jesus passar (Padre Zezinho)

Quando Jesus passar, quando Jesus passar,
Quando Jesus passar, eu quero estar no meu lugar.

1-No meu telônio ou jogando a rede. Sob a figueira ou a caminhar.
Buscando água para minha sede, querendo ver meu Salvador passar.

2-No meu trabalho e na minha casa, no meu estudo e no meu lazer.
No compromisso e no meu descanso, no meu direito e no meu dever.

3-Nos meus projetos, olhando em frente, no meu sucesso e na decepção.
No sofrimento que fere a gente, sonhando o sonho de um mundo irmão.

Treze de Maio

A treze de maio na cova da íria, no céu aparece a Virgem Maria.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Há três pastorinhos, cercados de luz, visita a Maria, Mãe de Jesus.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

A Mãe vem pedir constante oração, pois só de Jesus vem a salvação.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Da agreste azinheira a Virgem falou e os três, a senhora, tranquilos deixou.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Então da Senhora o nome indagaram, do céu, da Mãe terna, bem claro escutaram.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Se o mundo quiserdes da guerra livrar, fizeti penitência de tanto pecar.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

A Virgem lhes manda o terço rezar, a fim de alcançarem da guerra o findar.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Com estes cuidados a mãe amorosa, do céu vem os filhos salvar carinhosa.
Ave, ave, ave Maria! Ave, ave, ave Maria!

Maria de Nazaré (Padre Zezinho)

Maria de Nazaré, Maria me cativou.
Fez mais forte a minha fé e por filho me adotou.
Às vezes eu paro e fico a pensar e sem perceber, me vejo a rezar.
E meu coração se põe a cantar, pra Virgem de Nazaré.
Menina que Deus amou e escolheu, pra mãe de Jesus, o Filho de Deus.
Maria que o povo inteiro elegeu, Senhora e Mãe do Céu.
Ave - Maria (3X), Mãe de Jesus!

Maria que eu quero bem, Maria do puro amor.
Igual a você, ninguém, mãe pura do meu Senhor.
Em cada mulher que a terra criou, um traço de Deus Maria deixou.
Um sonho de Mãe Maria plantou, pro mundo encontrar a paz.
Maria que fez o Cristo falar, Maria que fez Jesus caminhar,
Maria que só viveu para seu Deus. Maria do povo meu.

Segura Na Mão de Deus

1. Se as águas do mar da vida quiserem te afogar, segura na mão de Deus e vai.
Se as tristezas desta vida quiserem te sufocar, segura na mão de Deus e vai.

Segura na mão de Deus, segura na mão de Deus, pois ela, ela te sustentará.
Não temas, segue adiante e não olhes para trás. Segura na mão de Deus e vai

2. Se a jornada é pesada e te cansas da caminhada, segura na mão de Deus e vai.
Orando, jejuando, confiando e confessando, segura na mão de Deus e vai.

3. O Espírito do Senhor sempre te revestirá, segura na mão de Deus e vai.
Jesus Cristo prometeu que jamais te deixará, segura na mão de Deus e vai.

Anexo G – Lista dos pontos citados durante a tese (na ordem de sua exposição):

Liga as correntes Santa Barbara, foi na guna real
Liga as correntes Santa Bárbara, ligue pra mim trabalhar
Ligas as correntes Santa Bárbara, foi seus filhos na guna real.

La Varie, riero
O Keta eta ae
O Mina nuezô, nuezõ
La Varie, riero
Verequete usa no bão

O Mina nuezõ, nuezõ
Mae Soboa nus valê
Pedro Angaço
nos valê (Costa Eduardo, 1948, p. 63).

São Varie, meu Deus
São Varie, budunso do lago,
São Varie, eia
São Varie, Jakamado
São Varie, eia
São Varie, Mãe Sobo,
São Varie, eia
São Varie, Tinikaka,
São Varie, eia
São Varie, Maria Bárbara,
São Varie, eia
São Varie, Estrela Ferreira do Céu,
São Varie, eia
São Varie, Senhovunso do má (Costa Eduardo, 1948, p. 63).

Lionesa? Lionesa?
Lionesa? Lionesa?
Cadê Lionesa? Tá no Codó
Cadê Lionesa? Tá no Codó.

Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata.

Aê baia, aê Codó
Aê mano, ê mano
Não mata meu touro mano meu.
(In: Ferretti, M., 2001, p. 144)

Dá licença, dá licença
Eu não sou daqui, eu sou do Codó
Me dá licença que eu não posso baiá só
O meu filho, me dá licença
meu senhor me dá licença.

Seu Légua tem doze bois, na ilha do Maranhão
Vou vender minha boiada, e vou mimbora pro sertão,
Boi, boi, boi, Seu Légua,
tira as tamancas do boi, Seu Légua (Ferretti, M. 2000, p. 144).

É boi, boi, boi, boi
É boi, boi, dá
Eu queria ser vaqueiro pra poder procurar
Com minha vara de ferrão, com minha corda de laçar.

Seu Légua é homem
Seu Légua é homem
É três vez homem
Ele mata boi sem facão.

Légua Boji é homem (príncipe) guerreiro
É vencedor de toda batalha
A eu croei, croa, na croa que Deus me deu.

O baia, baia, baia, o baia, baiador
O Tenente Vitorino, quer acabar com terecô
O Tenente Vitorino, é homem muito maligno
Quer acabar com terecô, com cipó de tamarindo.

Morava Nova é terra que Deus amou
Morava Nova é terra que Deus amou
Ela é da umbanda, ela é de xangô
Morada Nova é terra do terecô.

A família de Légua tá toda na eira
A família de Légua tá toda na eira
Bebendo cachaça e quebrando barreira
Bebendo cachaça e fazendo poeira.

Na carreira, na carreira, na carreira
Família de Légua só anda na carreira.

Ó peila o anzol no galho
Ó peila o anzol no galho
Tu me (as)segura se não eu caio
Tu me assegura se não eu caio.

Eu caço, mas não acho um cabra bom que nem eu
Eu caço, mas não acho um cabra bom que nem eu
Eu digo adeus terreiro, eu digo adeus povo meu.

Ele é Ararum, da Barra do Canindé
Ele é Ararum, da Barra do Canindé.

São Sete Flechas, são Sete Estrelas
Ele é quem pode, ele é quem manda.

Eu sou cego e aleijado, eu não tenho eira
Caboclinho da Eira, da mata da solidão.

No céu uma estrela brilhou
No mar sereia cantou
Esse é o caminho mais certo que Deus nos guiou
Esse é o caminho mais certo que Deus nos guiou.

O meu coração dói
O meu coração, dói, dói
Na guma está faltando um
O meu coração dói.

Caboclo da Mata Verde, é verde da cor do mar
Aê tá fazendo a Jurema, aê tá fazendo a Jurema
Aê tá fazendo a Jurema, ô Jurema.

Abre a porta da capela
Bota o povo lá pra dentro
A tenda São Raimundo
Ela está de sentimento.

Mamãe chorou, mamãe chorou
Quando eu mudei (fiquei?) pra viagem
Mamãe chorou.

Seu João Soeira
Cavaleiro do mar
Sela seu cavalo Soeira
Vamos trabalhar.

Oiôô, Pedreira
Xangô da Pedreira.

Ô João, já vai
São Raimundo vai te levar
Adeus meu amigo
São Raimundo vai te levar.

ÍNDICE

1 – Pais e mães de santo citados (vivos)

Alúcio Mota: pai de santo da Tenda Espírita de Umbanda São Raimundo Nonato e Santa Filomena, localizada no Bairro São Sebastião. Foi preparado por mãe Antoninha aos quatorze anos. Além de chefiar sua tenda, trabalhava como vigia em uma escola pública da cidade. Realiza um grande festejo para São Raimundo, com nove noites de festa. Entre outras entidades recebe Dona Rosinha (chefe de croa), Caboclo Pena Roxa, Seu Mensageiro de Lei e Maria Lina.

Beata: mãe de santo feita na mina, na mata e no candomblé. Chefia a Tenda Casa de Candomblé Xangô e Iemanjá, localizada no bairro São Francisco. Foi preparada pela primeira vez em uma tenda de mina, em São Luís, quando recebeu uma entidade chamada Touro de Mina. No candomblé foi feita no barco inaugural da primeira tenda de candomblé da cidade, na década de 1980. Faz obrigação para Xangô e Iemanjá (nos dias 29 de junho e 22 de fevereiro). Em 2011 tinha sessenta e dois anos.

Bigobar: pai de santo da Tenda Santa Barba e São José, localizada no povoado de Santo Antônio dos Pretos. Seu pai era conhecido como um grande feiticeiro e dele herdou seu encantado chefe de croa, Seu Graça Lira. Em campo eu ainda soube que recebe Cabocla Jussara. Faz uma festa que dura três noites, em setembro.

Bitá do Barão: pai de santo mais conhecido da cidade. Em 1954 fundou a Tenda Espírita de Umbanda Rainha Iemanjá. Em 2011 afirmava ter cento e dois anos. Entre as entidades que recebe estão Barão de Guaré, Caboclo Ararum, Dona Rosa e Princesa Isaurina. Em sua tenda existem duas grandes festas, em novembro toca para Santa Bárbara e em agosto homenageia diferentes entidades. Diz ter mais de quinhentos filhos de santo em diferentes partes do Brasil.

Café: pai de santo da tenda São Cripiano, localizada no bairro São Pedro. Em 2011 tinha vinte e oito anos. Apesar de sua juventude é bastante afamado na cidade. Aos sete anos

de idade lembra-se de ter sentido os primeiros sinais de “*mediunidade*” através de pesadelos. Os sinais logo foram interpretados pelo caboclo que sua mãe recebia.

Jesus: mãe de santo da Casa de Cura Cabana de Preto Velho, onde possuía cinco filhas de santo. Sua chefe de croa é Oxum, mas trabalha constantemente com seu encantado João Marabaia. Sua tenda está localizada no bairro São Francisco e existia, na época da pesquisa, há quatro anos. Era filha de santo da casa de Mestre Bitá há quarenta e três anos. Vive em Codó desde 1963. Festeja em 31 de maio, Santa Maria, festejo que recebeu de sua mãe.

João Tavares: pai de santo de setenta e cinco anos. Tem filhos de santo em Codó (oito filhos) e em São Luís (onde possui doze). Sua tenda se localiza no bairro São Francisco e se chama Tenda Espírita de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros São Benedito e São José de Ribamar. É preparado na mata e também no candomblé. Sua avó, dona Maria Pretinha, foi uma terecozeira afamada na cidade.

Júlio: veio a Codó nos anos oitenta, junto com Eduardo. Era pai pequeno da primeira tenda de candomblé da cidade. Hoje vive na cidade de Timon (Maranhão).

Iracema: mãe de santo da Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio, que pertenceu à Maria Piauí, de quem é filha de criação. A tenda está localizada no bairro São Benedito, na beira da linha de trem e é uma das mais antigas da cidade. Em 2011 tinha setenta e dois anos de idade.

Luiza: mãe de santo da Tenda Espírita da Umbanda Santa Helena. Tinha oito filhas de santo e também dançava na tenda de Mestre Bitá do Barão. Sua tenda e sua casa estão localizadas no bairro São Sebastião. Entre as suas entidades estão Bambu Verde (chefe de croa), João da Cruz, Duardo Légua, Sebastiãozinho, Cabocla Juliana e Ernesto (que se despediu anos atrás). Em 2011 tinha setenta e quatro anos, era viúva e mãe de três filhos.

Maria dos Santos: mãe de santo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, que recebeu de herança de Mãe Antoninha. Na época da pesquisa tinha setenta e dois anos e morava em uma casa ao lado da tenda. Sentiu os primeiros sinais de “*mediunidade*” ao dez anos de idade. Trabalha com a corrente de Légua e também com a “linha astral” (espiritismo

de mesa branca). Morou em São Luís, de onde retornou no início dos anos oitenta, quando não mais se afastou de Antoninha, até sua morte.

Nilza: mãe de santo da Tenda Ylé Axé de Oxosse e Ogum. Tenda de candomblé localizada no bairro São Francisco. É a tenda onde existe a menor presença de elementos considerados da umbanda e também onde raramente se toca terecô (apenas em uma noite de festejo).

Pedro: pai de santo de trinta e quatro anos. Neto de Seu Gili, que foi conhecido como grande terecozeiro e feiticeiro. Pedro recebe Lobo do Mar, Dona Baiana Chapéu de Couro, Seu Tropeira (?), Teresa Légua, um preto velho codoense (cujo nome não sei) e Lionesa Légua (sempre vem “*de passagem*”). Atende em quartos de santo em sua casa, localizada no bairro São Francisco.

Raimundinho Pombo Roxo: pai de santo de setenta e quatro anos, chefe da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos. Na época da pesquisa tinha vinte e oito filhos de santo. Ele festeja São Domingos e outros filhos de santo de sua casa homenageiam Santa Luiza e Cosme e Damião. Veio da zona rural para a cidade, onde construiu sua tenda no bairro São Francisco.

Sebastião: pai de santo do povoado de São Cristóvão, no interior de Codó. Padrinho da tenda de Raimundinho.

Teresinha: mãe de santo de sessenta e quatro anos. Sua tenda se localiza nos fundos de sua casa, no bairro São Francisco. Recebeu encantado pela primeira vez aos sete anos de idade, em uma plantação de algodão no interior de Codó. Tem como chefe de croa Rei de Mina e recebe, entre outras entidades, Caboclo Tupinaré. Em dezembro festeja Nossa Senhora da Conceição e em setembro comemora o aniversário de Rei de Mina.

Zé Preto: pai de santo da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos, localizada no bairro Codó Novo. Festeja Nossa Senhora da Graça, em novembro, e São Domingos, em agosto. É de Caxias, onde foi preparado na umbanda por Zé Bruno de Moraes. O certificado de sua tenda é de 21 de abril de 1979, mas antes de ter salão, trabalhava com “*mesinha*”.

Cinco filhos de santo seus já possuem suas próprias tendas. Não podia me contar qual era seu encantado de croa.

Zé Willan: pai de santo da Tenda Santa Bárbara, no povoado de Morada Nova, na cidade de Lima Campos. Recebe, entre outros encantados, Coli Maneiro (da família de Légua).

Wilson (nome fictício): pai de santo de uma tenda da cidade. Também era ‘*brincante*’ na tenda de outro pai de santo de Codó. Teve uma séria doença que foi entendida como resultado de “*mexer com o que não se sabe*”.

2 - PESSOAS CITADAS E FALECIDAS:

Ana Moreira: foi mãe de santo da Tenda Santo Antônio, localizada em Santo Antônio dos Pretos, povoado do interior do município. Entre seus encantados carregava Seu Zé da Porteira. Faleceu em 2005.

Antoninha: mãe de santo da Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara. É uma das mães de santo mais conhecidas da cidade e referenciada como grande terecozeira. Nasceu em 14 de fevereiro de 1915 em Codó. Foi preparada em Santo Antônio dos Pretos, por sua tia **Melânia** (mãe de santo que antecedeu Dona Ana Moreira na chefia da Tenda Santo Antônio). Recebia as entidades Rei de Una, Lauro Boji, Leontino Preto Velho de Angola, Rosa de Maceodá, Sete Flechas, Zé de Amar a Deus, Zé Vaqueiro. Faleceu em janeiro de 1997 (Ferretti, M., 2001, p. 115).

Antônio: dançava na tenda de seu Zé Preto e colocava roça no interior junto com o pai de santo. Faleceu em 2011.

Coronel Sebastião Archer (e filhos): patriarca de uma família de grande destaque político na cidade. Em 1928 passa a ter a maioria das ações da Fábrica de Tecidos. Foi vereador (1915-1919), deputado federal (1924-1929), prefeito de São Luís (1940-1945), governador do Maranhão (1946-1951) e senador (1955-1963; 1963-1971). Um de seus filhos,

Renato Archer, foi oficial da Marinha Brasileira, deputado federal e ministro de Estado. Ruy Archer, outro de seus filhos, foi diretor da Estrada de Ferro São Luís – Teresina.

Deus Quiser: velho feiticeiro, visto como um dos mais poderosos de Codó. Segundo a memória dos moradores, fazia feitiçaria mediante pagamento e provocava medo nas crianças da cidade. Tinha poderes incríveis, como fazer chover e provocar tempestades. Aparece em alguns relatos como pai de seu Eusébio Jansen, dono da primeira tenda do perímetro urbano de Codó.

Eduardo: codoense e “*brincante*” do tambor da Mata. Morou em São Paulo e na Bahia e no seu retorno, na década de 1980, fundou, em parceria com Júlio (que não era de Codó, mas mudou-se para a cidade), a primeira tenda de candomblé local. Era tio de Mãe Beata.

Eurides: filha de santo da tenda de Mestre Bitá do Barão. Faleceu durante a pesquisa de campo, nos últimos dias do mês de novembro de 2010. Frequentava a tenda desde criança.

Eusébio Jansen: tido como pai de santo do primeiro salão de terecô da cidade. Alguns o referenciam como filho de Deus Quiser. Segundo Iracema (mãe de santo da tenda Santo Antônio, de Maria Piauí), Seu Eusébio era amigo de Maria Piauí e lhe convidou para morar em Codó.

Gili: avô do pai de santo Pedro, “*brincante*” do tambor em diferentes tendas da cidade. Padrinho da Tenda Santo Antônio de Maria Piauí. Lembrado como um grande feiticeiro. Trabalhava com alguns encantados hoje recebidos por seu neto, como Chica Baiana. Faleceu em 1987.

Governador Benedito Leite: governador do estado do Maranhão durante o período de 1906 a 1908. Em 1906 acompanhou o Presidente Afonso Pena em viagem fluvial pelo rio Itapecuru, passando pela cidade de Codó. A viagem intentava conhecer as condições de navegabilidade e transporte da região e é tida como evento importante para o reconhecimento da necessidade de construção da Estrada de Ferro São Luís – Teresina.

João Mota: irmão do pai de santo Aluísio. Faleceu em setembro de 2012, quando estive visitando Codó.

Manoel (Manu): marido da mãe de santo Luiza. Era também seu primo.

Maria Piauí: mãe de santo da Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio. Piauiense, migrou para Codó provavelmente no fim da década de 1930, a convite de Eusébio Jansen. Responsável por fundar a primeira tenda de umbanda de Codó. Entre outras entidades, trabalhava com Mestre Maximiniano e Légua Boji. Segundo soube em campo, faleceu em 1982.

Maria Pretinha: avó do pai de santo Seu João Tavares, conhecida entre os antigos terecozeiros porque conseguia fazer previsões sobre o futuro.

Padre João Villar: padre designado para a Aldeia da Paz de São Miguel, reduto localizado em cidade próxima à Codó. Em deslocamento para o local, em 26 de agosto de 1719, foi morto em um confronto entre grupos indígenas.

Paul Real (José Luis Nicolau Henrique): considerado um dos primeiros colonizadores portugueses a se estabelecer na região que se tornaria a cidade de Codó, em torno de 1780. Protagoniza alguns eventos importantes na história da cidade, que levaram à construção da primeira capela local, dedicada à Santa Filomena.

Presidente Afonso Pena: presidente da República eleito para o período de 1906 – 1910. Faleceu antes de terminar seu mandato. Esteve de passagem por Codó em 1906, em uma viagem pelo rio Itapecuru, para conhecer as condições de navegabilidade e transporte da região. Sua viagem é tida como evento importante para o reconhecimento da necessidade de construção da Estrada de Ferro São Luís – Teresina.

Presidente Getúlio Vargas: presidente da República durante os períodos de 1930-1945 e 1951-1954. Passou por Codó utilizando a Estrada de Ferro São Luís – Teresina, em 23 de setembro de 1933.

Tenente Vitorino: tenente que teria sido responsável pela delegacia de polícia de Codó. É lembrado como tendo perseguido duramente os terecozeiros da cidade.

Tobias: mencionado como um dos grandes feiticeiros do passado e como um curador de poderes incríveis. Conta-se que alcançou destaque como curador antes do ‘aparecimento’ de Bitá do Barão, com quem teria rivalizado no final da vida.

Zé Bruno: foi pai de santo de Seu Zé Preto. Nasceu no interior do Piauí, provavelmente no ano de 1897. Em 1938 mudou-se para uma localidade há sessenta quilômetros da sede do município de Caixas, cidade maranhense vizinha à Codó. Desde criança apresentava sinais de “*mediunidade*” e no povoado que ficou conhecido como “Nazaré do Bruno” estabeleceu sua tenda, fazia curas e trabalhos, adquirindo fama na região (Menezes, 2012).

3 - Outras pessoas mencionadas no texto:

Alzira: tia de Regina, esposa do pai de santo Zé Willan. Moradora do povoado de Morada Nova em Lima Campos. Carrega o encantado Rei de Mina.

Amanda: filha de santo de Mestre Bitá do Barão. Também dançava na tenda de Dona Luízinha.

Augusto Serra: na época da pesquisa era Secretário de Cultura e Igualdade Racial.

Bendita: cunhada e vizinha de Luíza.

Carlos Gomes: pedagogo, formado pela Universidade Federal do Piauí. Nasceu em 1935 e foi secretário de educação em Codó no período de 1989 até 1992 (Revista Leia Hoje, 2000, p. 59).

Concita: moradora mais idosa do povoado de Santo Antônio dos Pretos, “*brincante*” da Tenda Santo Antônio, localizada no mesmo povoado.

Dindinha: “*brincante*” na Tenda de Mestre Bitá, prima da mãe de santo Maria dos Santos. Realiza uma reza em homenagem a São Bento em sua casa na zona rural.

Eliane: irmã do pai de santo Pedro, sua auxiliar nas consultas e atendimentos realizados na casa da família.

Fátima: secretária da União Artístico-Operária Codoense. Esposa do presidente da União.

Francinete: filha de santo da tenda de Maria dos Santos. Recebe Cabocla Jussara.

Francisco Oliveira: Empresário presidente do Grupo FC, formado por uma grande empresa de produtos de limpeza, velas, copos plásticos e óleo babaçu; e um sistema de comunicação que compreende um canal de televisão e uma emissora de rádio. É cearense, nascido em 1953, vive em Codó desde 1972 (informações disponíveis em <http://www.portalfc.com.br/fc-oliveira>).

Irene: zeladora da Tenda Santo Antônio, no povoado de Santo Antônio dos Pretos, em Codó.

Jacaré: tamborzeiro renomado. Tocava na tenda de Café, mas nos festejos circulava entre diferentes tendas. Também detinha o conhecimento da feitura dos tambores.

João Machado: escritor e historiador nascido em Codó. Entre 1950 e 1980 residiu no Rio de Janeiro, onde cursou história no Instituto Lafayette de Filosofia. Retornou para Codó em 1988 (Abreu, 2010). Escreveu um livro sobre a cidade (Machado, 1999) e organizou diversos documentos sobre a política municipal.

José Sarney é patriarca de uma família tradicional na política maranhense. Ingressou na carreira política em 1954, tendo sido eleito deputado federal em 1958 pela União Democrática Nacional. Em 1965 se tornou governador do Maranhão. Em 1970 foi eleito senador pela Arena, permanecendo no cargo por dois mandatos consecutivos. Nas primeiras

eleições pós-ditadura militar, foi eleito vice-presidente da República, assumindo a presidência em virtude da morte de Tancredo Neves. Em 1990 transferiu seu domicílio eleitoral para o Amapá, estado que o elegeu senador por três mandatos diferentes. Entre 1995-1997, 2003-2005, 2009-2012 foi presidente do Senado Nacional. Sua principal herdeira política é sua filha, Roseana Sarney, governadora do Maranhão. José Sarney ainda possui uma carreira literária e é membro da Academia Brasileira de Letras desde 1980.

Louro: musicista da Banda Municipal Euterpe. Também trabalhava como pedreiro.

Marcelo Senzala: candomblecista no Ilé Axé De Oxosse e Oxum, de mãe Nilza. Presidente da Associação de Candomblé, Umbanda e Religiões Afro-Brasileiras de Codó e Região.

Maria Bastos: filha de santo da tenda de Mestre Bitá. Uma das filhas de santo que presta assistência ao atendimento de caridade do Caboclo Ararum.

Maria do Antônio: vizinha de Luiza. Pediu para a mãe de santo fazer um trabalho visando à saúde de sua neta que migrou para Brasília.

Odilson (nome fictício): “*brincante*” do tambor. Funcionário da rede de ensino da cidade, conhecido pelas ameaças (nunca cumpridas) feitas contra seus desafetos.

Regina: esposa do pai de santo Zé Willan. Entre seus encantados recebe Ricardo Légua. Mora no povoado de Morada Nova, na cidade de Lima Campos.

Ribinha Muniz: coordenador do Grupo de Tambor de Crioula Afro Codó. Presidente de uma das escolas de samba da cidade e rezador muito conhecido.

Rosalva: professora e assessora do Conselho Municipal de Educação. Viúva, mãe de dois filhos.

Roseana Sarney: governadora do Maranhão. Nasceu em 1953 e é filha do ex-presidente José Sarney. Foi deputada federal (1991-1994) e governadora do estado por dois

mandatos consecutivos (1995-1998; 1998-2001). Em 2003 assumiu o mandato de senadora pelo estado. Em 2010 foi eleita governadora do estado.

Santinha: filha de santo da tenda de Mestre Bitá. Recebeu parte da herança de Eurides.

Sebastiana: filha de santo da tenda de Mestre Bitá. Uma das filhas de santo que presta assistência ao atendimento de caridade do Caboclo Ararum.

Vanda: filha da falecida mãe de santo Ana Moreira, de quem herdou seu encantado de croa, Zé da Porteira. É “*brincante*” da Tenda Santo Antônio, no povoado de mesmo nome.

Zé Buchudo: citado por Seu Zé Willan como “*cavalo*” de Preta Lima.

Zefa: filha de santo da Tenda Rainha Iemanjá.

Zito Rolim: nasceu em 1956 no estado da Paraíba. Em 2008 se elegeu prefeito de Codó pelo Partido Verde, sendo reeleito em 2012.

Wildelano: ex-funcionário do IBGE. Presidente da União Artístico-Operária Codoense.

4 - ENCANTADOS E ENTIDADES MENCIONADAS

Averequete (vodum)

Abdias Légua (família de Légua - conversa com Iracema)

Badé (vodum)

Baiana Chapéu de Couro (Pedro)

Bambu Verde (tido como José de Ribamar - Luiza)

Barão de Guaré (Mestre Bitá)

Caboclo Cearense (filha de Regina)

Caboclo da Mata Verde (Eurides)

Cabocla Jussara (Francinete e Seu Bigobar)
Cabocla Juliana (Luiza)
Caboclo Ararum (Mestre Bitá do Barão)
Caboclo da Bandeira (João da Mata)
Caboclo Giramundo (Antoninha)
Caboclo Pena Roxa (Aluísio)
Caboclo Sete Flechas (Antoninha)
Caboclo Tupinaré (Teresinha)
Caboquinho da Eira
Chica Baiana (Pedro; Seu Gili)
Coli Maneiro (irmão de Légua Boji – Seu Zé Willan)
Corre-Beirada (filho do rei francês Dom Luís)
Dom Pedro Angassu (ou Angaço, Aganju – pai de Légua)
Dona Rosinha
Duardo Légua (família de Légua - Luiza)
Ernesto (Luiza)
Francisco Légua (conversa com Iracema)
Graça Lira (Seu Bigobar)
Iansã
Iemanjá
João da Cruz (Luiza)
João Marabaia (Dona Jesus)
João Soeira (enterro do irmão de Aluísio)
Joãozinho Légua (família de Légua - Iracema)
Lauro Boji (família de Légua - Antoninha)
Légua Boji Buá da Trindade (chefe da família –filha de Iracema e Maria Piauí)
Leontino (Antoninha)
Lionesa Légua (família de Légua - Pedro)
Lobo do Mar (Pedro)
Mané Légua (família de Légua - na conversa com Iracema)
Maria Lina (Aluísio)
Maria Padilha (pombagira do candomblé - Pedro)
Maria Teresinha Légua (família de Légua - conversa com Iracema)

Mensageiro de Lei
Mestre Maximiniano (Maria Piauí)
Oxosse
Oxum (Dona Jesus)
Pedro Légua (família de Légua - na conversa com Iracema)
Preta Lima (citada por Zé Willan)
Princesa Isaurina (Mestre Bitá)
Pombo Roxo (Raimundinho)
Rei de Espadas (falecida mãe de santo de Morada Nova)
Rei de Mina (ou Rei de Minas – Maria dos Santos, Teresinha, Alzira)
Rei de Uma (Antoninha)
Ricardo Légua (família de Légua - Regina)
Rosa
Rosa de Maceodá (Antoninha)
Rosa Rainha
Sebastiãozinho (família de Légua - Luiza)
Seu Tropeira (?) (Pedro)
Supriano da Trindade (família de Légua – Café)
Surrupira (chefe do 'povo fulupa' - Ferretti, M., 2000, p. 81).
Teresa Légua (família de Légua - Pedro)
Touro de Mina (Beata)
Xangô
Zé da Porteira (Ana Moreira e Vanda)
Zé de Amar a Deus
Zé Vaqueiro (Antoninha)
Zezinho (Toi) (gentil, vodum)