

36º Encontro Anual da Anpocs

GT 23 – Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas

**Casa sagrada, casa doméstica:
uma etnografia sobre a relação entre parentes,
humanos e encantados em Codó – MA**

Martina Ahlert
Universidade de Brasília

Apresentação

Este texto discorre sobre uma experiência de pesquisa de campo realizada, durante cerca de um ano, com pais e mães de santo de Codó, cidade do leste maranhense. A pesquisa serve de base para a escrita da minha tese de doutorado e opto por apresentar, neste momento, algumas considerações que estarão no corpo da tese. Minha ênfase recai, especialmente, sobre as casas dos pais e mães de santo e sobre os diferentes seres que habitam e transitam nestas casas.

Argumento que as casas dos pais e mães de santo, ao serem ocupadas pelos parentes, pelos seus “*clientes*”¹ pelos encantados e por suas ações (fazeres, trabalhos e curas), não são apenas domésticas/privadas/femininas, em contraposição ao mundo do público/político e masculino, tal como preconiza determinada bibliografia clássica das ciências sociais, interessada no estabelecimento de dualismos (remeto, por exemplo, aos trabalhos Hertz (1980), Mauss e Durkheim (1979), Bourdieu (1999)).

Críticas ao entendimento do doméstico como espaço avesso ao público podem ser encontradas em trabalhos que se interessam pela perspectiva de gênero. O questionamento da posição atribuída às mulheres na ‘sociedade’ pode ser encontrada na argumentação comparativa de Marilyn Strathern (1996) a partir da Melanésia, assim como em produções da antropologia brasileira sobre família, como o trabalho de Claudia Fonseca (2004). Estas autoras enfatizam, cada qual a sua maneira, a preponderância da razão ocidental na pressuposição sobre o entendimento da alteridade e a imposição de conceitos e categorias por parte dos pesquisadores (no caso de Strathern) e das políticas empreendidas pelo Estado (no caso de Fonseca).

Embora tais pesquisas não tenham uma relação direta com as considerações que trago neste texto, suas críticas à noção do doméstico como espaço monótono, rotineiro e apartado da dinâmica dos fluxos e trocas (um avesso ao masculino) me inspiraram para escolher as casas dos pais e mães de

¹ Opto por utilizar palavras e expressões êmicas entre aspas e em itálico.

santo como elemento capaz que questionar elementos que eu encontrava nas leituras de pesquisas realizadas em Codó. Evidentemente, não se trata de simplesmente criticar estas pesquisas, mas de explicar meu recorte neste texto e suas possíveis contribuições para pensar as experiências de pais e mães de santo da cidade.

Codó é uma cidade de quase 120 mil habitantes, localizada no sertão e conhecida pela fama de “capital da magia negra do Brasil”, “capital do feitiço”, “da macumba”, etc. De forte presença negra, os moradores mais antigos referem-se à fama da cidade no cenário das religiões afro-brasileiras do Maranhão, como berço de uma religião específica, de toque intenso e dança rápida, conhecida como Terecô, Encantaria de Barba Soeira ou Tambor da Mata.

Destas narrativas surgem ainda histórias impressionantes de grandes feiticeiros do passado, homens e mulheres, que sendo ou não pais de santo, possuíam poderes de provocar tempestades, transformar seres humanos em objetos e levar a morte por intermédio de encantamentos. Contudo, a ênfase que constitui a cidade como “capital da magia” (e que foi veiculada pela mídia, por exemplo, no Programa Superpop da rede Record no ano passado) tem se interessado mais em apresentar pais de santo afamados que realizam trabalhos para o bem e para o mal e resolvem todo tipo de questões – de amor e de negócios - através das “*forças ocultas*”. Destacam a cidade como a Meca dos políticos e terra do pai de santo de José Sarney. Esta ênfase, que segundo muitos dos meus interlocutores de pesquisa, tem estigmatizado suas práticas, ajudam a entender parte da abordagem da bibliografia sobre o local, como buscarei indicar abaixo.

As ciências sociais, assim como escritores regionais (como Reis, 2004 e Machado, 1999) destacam a forte presença negra na historicidade da cidade berço do Terecô. No âmbito das ciências sociais, a primeira pesquisa realizada em Codó remonta à década de 1940, quando Costa Eduardo, orientando de M. Herskovitz, esteve no Maranhão e dedicou pouco mais de dois meses de sua estada ao estudo do Terecô, em um povoado no interior de Codó, conhecido como Santo Antônio dos Pretos.

Costa Eduardo se ocupava dos “processos de aculturação” e de preservação das tradições africanas² no Brasil, e comparando o material de Codó com aquele registrado em São Luís, mostrou como as crenças religiosas dos negros do interior estavam mais diluídas do que as encontradas no Tambor de Mina na capital. Como lembram Sérgio e Mundicarmo Ferretti (1996, 2001), de maneira semelhante à ênfase na superioridade nagô em outros estados brasileiros (ver Dantas, 1988), no Maranhão o Tambor de Mina (de tradição jeje-dahomeana) foi considerado de maior pureza e de maior ‘africanidade’ que as religiões encontradas no interior do estado (Nunes Pereira, 1947; Bastide, 1971; Barros, A., 2007). Desta forma, religiões como o Terecô (de Codó) e a Pajelança, encontrada na Baixada Maranhense (Pacheco, 2004; Mota, 2009), além de mais perseguidas pelo Estado, foram consideradas menos interessantes aos intelectuais.

As pesquisas na região de Codó passam a ser realizadas por Mundicarmo e Sérgio Ferretti no final da década de 1980. Elas passam a buscar características do que seria o Terecô tradicional (Ferretti, M., 1998, 2001, 2003) o classificando como uma religião de provável matriz banto, com elementos jeje e nagô. Enquanto religião de transe, se caracteriza pela incorporação de encantados diversos, entre os quais têm destaque a família de Légua Boji Buá da Trindade, entidade mais importante do Tambor da Mata de Codó. Légua Boji é uma figura controversa e existem diferentes versões para sua história na fala dos sujeitos e na bibliografia (Pessoa de Castro, 2004; Ferretti, M., 2000; Costa Eduardo, 1948). Basicamente se diz, em Codó, que Seu Légua é um vaqueiro/boiadeiro, que em tempos idos teria habitado nas matas da região e que comanda uma grande família extensa. A família de Légua (formada por sua esposa, seus filhos/as e netos/as), por sua vez, gosta de “*brincadeira*”, de bebida alcoólica e é muito saudada nas tendas da cidade, na igual medida em que é temida, como formada de encantados que punem os filhos de santo que não cumprem com suas promessas e obrigações.

² Como afirma o 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)

A produção sobre a cidade ainda procura, ao resgatar as características tradicionais do Terecô, mapear o percurso histórico da chegada de outras religiões afro-brasileiras na cidade, como a Umbanda e o Candomblé (Ferretti, M., 1998, 2001, 2003; Barros, S., 2000; Araújo, 2008). Com a chegada da Umbanda (se estima que em torno de 1940, com a instalação da mãe de santo Maria Piauí) e do Candomblé (com a fundação do terreiro de Eduardo e Júlio, na década de 1980), na cidade também são recebidos pretos velhos, pombagiras, exus e orixás, além de caboclos (categoria na qual podem ser incluídos os encantados do Terecô). Entre as inúmeras tendas da cidade, cinco delas definem como sendo de Candomblé, entretanto, em apenas uma delas não existe um altar com santos católicos no salão e não se toca tambor para os encantados da mata (a não ser em uma noite dentro de sua festa). Diante destas mudanças, tem interessado aos pesquisadores mapear sobre alterações na matriz tradicional do Terecô e mesmo sua manutenção/desaparecimento (Araújo, 2008).

Percebo um esforço em mapear os pertencimentos dos sujeitos nestas diferentes religiões afro-brasileiras e as características particulares de cada uma delas. Estas divisões, para mim, sempre foram extremamente difíceis de mapear e de perceber. Acredito que minha incapacidade, em parte, tenha relação com meu desconhecimento sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão e mesmo com as leituras insipientes e rápidas que possuía sobre o tema quando fui morar na cidade. Entretanto, essa incapacidade também estava relacionada com concepções múltiplas sobre o que seriam cada uma destas religiões e cada uma das entidades recebidas pelos meus interlocutores de pesquisa. Alguns pais de santo compreendiam que Terecô e Umbanda eram a mesma coisa, mas também ouvi que Umbanda era sinônimo de Tambor de Mina. Ouvi ainda teorias sobre o Candomblé como uma versão melhorada e correspondente ao Terecô e de outros pais de santo, que o Candomblé era “*coisa do mal*”. De forma semelhante acontecia com as entidades, Rei de Mina ora aparecia como nobre, ora cumprimentado como orixá; os encantados eram concebidos, por algumas pessoas, como entidades antigas e os orixás como aparecimentos recentes (“*agora que descobriram*”, me disse um pai de santo antigo).

Entre todas estas narrativas aparentemente díspares para os mesmos fenômenos ou mesmas entidades, entendo o esforço da bibliografia em codificar e classificar as informações (as pessoas em campo também estabelecem relações entre estes fenômenos, mas são diversas). Contudo, em campo, eu não via como fazer esta classificação sem hierarquizar os próprios interlocutores da pesquisa entre aqueles que aparentemente ‘entendem mais’ (o que provavelmente teria mais a ver com o conhecimento acadêmico destes fenômenos) e aqueles que ‘sabem menos’ – quase como escolher uma versão da história e esquecer as outras, as tratando como enganosas ou falsas.

Embora por vezes esta aparente falta de unicidade das narrativas produzisse em mim alguma angústia, Luiza, mãe de santo de uma pequena tenda da cidade, me explicava (a mim e a suas nove filhas de santo) que as pessoas “*fazem*” diferente sua religião, porque aprenderam com mestres diferentes (pais de santo, encantados, árvores, pedras). Segundo ela, cada encantado ou entidade pode realmente ser entendido como diferente, já que se apresentam, ao incorporar, com comportamentos até irreconhecíveis, dependendo do cavalo que o recebe.

Por outro lado, diante da exibição midiática negativa, do estigma que recaiu sobre a cidade e das situações de intolerância religiosa que tiveram lugar na mesma, a bibliografia sobre Codó, nas ciências sociais, também pontua continuamente a divisão entre a religião e a feitiçaria. Reconheço que eu mesma, diante da minha escrita, penso na implicação daquilo que escrevo sobre a relação entre a religião e a feitiçaria. Neste processo a própria feitiçaria acaba sendo negada ou restrita a uma esfera distante daquela da religião. Pais e mães de santo utilizam de distinções entre religião e feitiçaria, mas estas distinções não são absolutas e existem ‘casos e casos’.

Bom, tudo isto para dizer que, em campo, não enfoquei algumas questões ou distinções presentes nas pesquisas sobre a cidade porque, para mim, estas distinções não estavam dadas univocamente, mas, invocadas em situações específicas e maleáveis (não fixas). Nesta perspectiva, minha atenção em campo sempre esteve voltada a outros elementos que me pareciam fundamentais nas maneiras em que a vida era vivida pelos meus interlocutores de pesquisa.

Encontrando, portanto, dificuldades em reconhecer “*os fundamentos*” do Terecô, como diziam os representantes do poder público local (e mesmo desconfiando dessa perspectiva de pesquisa), busquei pensar antes no que faz o Terecô (ou o que as pessoas fazem com ele) do que em definir o que é o Terecô. E neste sentido, no tempo que passei em Codó, me chamou muita atenção o ordinário presente na companhia dos encantados, a familiaridade das pessoas com estas entidades (com as quais se tornam parentes, sentem saudade, contam com os cuidados), a inseparabilidade entre os engajamentos mágico-religiosos e diversas outras atividades as quais as pessoas se dedicam. Opto por escolher a casa enquanto objeto de análise porque ela, para mim, permite pensar estas considerações.

Casas que acolhem a alteridade

Pais, mães e filhos de santo em Codó, na maioria dos casos, sentem os primeiros sinais de mediunidade quando são crianças. As aflições incidem sobre o corpo e podem se manifestar de formas diversas – cegueira, loucura, “*confusão*”, fraqueza. Em situações nas quais a família não possui pessoas com mediunidade, os diagnósticos costumam ser múltiplos e incluem a leitura de tais manifestações como doença. Depois de diferentes itinerários, se alcança o veredito de “*problema com encantado*”, quando iniciam as tentativas de suspensão das correntes até a maioridade da pessoa.

Quando a pessoa acometida pelas aflições tem parentes com mediunidade, normalmente os sinais são percebidos mais rapidamente e o diagnóstico final é feito pelos próprios encantados recebidos na família. Encantados, assim como imagens de santo e também promessas, são recorrentemente heranças familiares. Em campo conheci encantados que vinham em pessoas da mesma família há mais de quatro gerações. Nos dois casos de manifestação dos encantados, a mediunidade é percebida como de “*nascença*”.

Essa ‘abertura’ para a alteridade – quando o próprio corpo é permeável aos encantados (um médium, em Codó, recebe diversos deles) não é, portanto, uma escolha da pessoa, mas um dom, que embora “*dê trabalho*” é visto como

uma missão divinamente estabelecida. Embora não exista escolha no processo de recebimento dos encantados, existe possibilidade de negociação com os mesmos no cumprimento das obrigações e dos seus pedidos. Como resultado do bom cumprimento destes, as aflições desaparecem (sempre provisoriamente, afinal é preciso manter as trocas) e os encantados dão força aos pais de santo, para realizarem seus trabalhos. Como a força provêm dos encantados e desta forma, do cumprimento dos seus pedidos, me explicaram que os pais de santo tem uma igualdade entre si, de forma que o que os diferencia em termos de 'poder' são os encantados.

Um dos principais pedidos feitos pelos encantados é o de que os médiuns comecem a “*trabalhar*”. Pais e mães de santo, em sua trajetória enquanto tais, começam a trabalhar com “*mesinha*” de cura dentro de suas casas. Desta forma, ao “*tomar*” os corpos dos pais e mães de santo, os encantados também passam a ocupar espaços dentro das casas. Depois de um tempo atendendo desta forma, os encantados pedem para “*colocar barracão*”, ou seja, construir uma tenda.

Altars e “*mesinhas*” ocupam espaço em muitas casas da cidade de Codó. O conjunto das imagens de santo pode estar na sala, em algum quarto da casa ou mesmo receber um quarto apenas para si. As mesinhas são formadas por imagens de santos, arranjos de flores de plástico coloridas, toalhas, quadros com a feição dos santos, rosários, crucifixos, um prato ou pires para acender velas, pequenos ramos de árvore utilizados para benzer crianças, em alguns casos a imagem de algum orixá (provavelmente Iemanjá, cuja imagem é mais comum de ser encontrada) ou de um caboclo de pena (índio) e uma garrafa de banho, preparado para os rituais da casa ou para algum paciente/cliente.

Trabalhar na mesa envolve necessariamente lidar com cura e muitas vezes se utiliza o maracá, encontrado também na Pajelança. Enquanto primeiro passo da “*carreira*” dos pais de santo (Goldman, 1984), é a partir da mesa que começam a ficar conhecidos e a receber diferentes clientes, fazendo da casa uma fonte discursiva sobre o próprio curador e sobre esta forma de conhecimento (Taussig, 1993). A partir dos tratamentos, pais e mães de santo recebiam pessoas conhecidas e desconhecidas nas suas casas, que podiam permanecer nelas por alguns minutos, mas também durante dias.

Nos atendimentos aos “*clientes*”, nas consultas e rituais de tratamento, não raro se compartilha da rotina da casa. Pedro, um pai de santo de 33 anos, realiza atendimento em dois quartos de sua casa, cada um deles pertencentes a uma de suas entidades mais importantes. Na casa de Pedro, a espera das consultas, os clientes podem assistir novela com as suas sobrinhas, ao mesmo tempo ver sua irmã Eliane consolando algum cliente nervoso, ver pessoas circulando na casa para usar o banheiro, pedir copos de água, telefonar para seus familiares, ajudando alguma das crianças a fazer tarefa de escola e vendo álbuns de fotografia das festas dos encantados.

A existência destes trabalhos, curas e atendimento dentro das casas mostra uma linha muito tênue de divisão entre o sagrado – o âmbito dos rituais, por exemplo – e o profano – as atividades da casa. Os ambientes da casa são permeáveis³ aos acontecimentos nos diferentes cômodos e os sons e cheiros (e também as crianças) ultrapassam paredes e portas. Em uma arreada para Preto Velho, realizada em um dos quartos da casa de Pedro, as doutrinas cantadas no âmbito do ritual se misturavam a um programa de calouros chamado “Ídolos”, que era assistido, pelas crianças da família, na sala da casa. 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 (local onde vivem - ver Ferretti, 2000), a permeabilidade dos espaços me parece retirar os encantados de uma existência puramente sobrenatural, porque eles mesmos compartilham do doméstico quando são recebidos por seus cavalos no espaço das casas.

“Colocar barracão”

Colocar “*barracão*” é uma das formas de referir à construção da tenda de um pai ou mãe de santo. São os encantados que pedem a construção das tendas, mas o momento de efetivar este pedido também passa pelo crivo e incentivo dos parentes e amigos. Construir a tenda não é apenas edificar um espaço para os trabalhos e festejos, é também uma ação direta sobre as

³ Em algum momento pensei nesta ‘permeabilidade’ lendo a tese de Marina Vanzolini (2010).

aflições que afetam a saúde dos pais e mães de santo, já que as mesmas são vistas como ação dos encantados. Ao ato de construir suas tendas, pais e mães de santo remetem sentimentos como *“tirar peso das costas”*, afastar a *“loucura”*, *“assumir a responsabilidade”*, *“arrumar a própria casa”*.

As histórias sobre a construção das tendas parecem ter um enredo básico: os salões foram construídos muito pequenos, com paredes de barro e cobertos de palha, no espaço disponível no terreno das casas – ao lado destas ou, mais comumente, nos fundos do terreno. Muitas tendas são em espaço contíguo a casa e, desta forma, para acessá-las é necessário passar dentro da residência. De casas taipa, as tendas, se transformaram em alvenaria e receberam diversos investimentos na beleza de sua aparência, nos detalhes das toalhas, das imagens de santo, da pintura nova e colorida das paredes, refeita sempre por ocasião dos festejos da casa.

A tenda é um espaço de força porque nela se encontra o assentamento do encantado, ou de alguns encantados, do pai de santo⁴. O assentamento de um encantado é um conjunto de ‘coisas’ que o pertencem e que são *“plantadas”* (enterradas ou guardadas) dentro do próprio salão ou no pátio da casa. Uma dessas ‘coisas’ – ou a mais recorrente delas, são as pedras de encantaria. Atualmente, como o piso das tendas é revestido de lajotas, se identifica o local do assentamento colocando uma lajota de outra cor.

O assentamento contagia a casa e a tenda com a presença do encantado. Uma amiga, professora na cidade, contou que sua mãe mora em uma casa onde já foi uma tenda de religião afro-brasileira e de onde o assentamento nunca tinha se retirado. Por isso, constantemente, ela sentia-se mal, *“vendo pessoas e espíritos”*. Conteí a história para Pedro e ele me disse que se 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”*, ou seja, mesmo que não sendo

⁴ Nunes Pereira (1947) e Sérgio Ferretti apontam que as pedras de assentamento da Casa das Minas em São Luís vieram da África e foram enterradas em várias partes da casa. Segundo uma das dançantes da casa (Ferretti, S., 1996, p. 200), elas assinalam o lugar onde acontece a chegada do vodum, que devido a sua força, é recebido apenas enquanto reflexo pela filha de santo do mesmo. Na Casa das Minas não são as filhas de santo que possuem as suas pedras, mas, cada vodum.

incorporados, os encantados que tiveram seus assentamentos colocados naquele terreno, continuam a se manifestar no local⁵.

A convivência entre as casas e as tendas no mesmo terreno é explicada pelos pais de santo por diversos motivos, como as dificuldades econômicas (o mais utilizado) e a facilidade diante do cumprimento das obrigações. Pedro me contou que, tanto possuir altares e mesas dentro de casa, quanto construir tendas no fundo dos quintais é uma característica da cidade

Por que na realidade, todos os espaços sagrados, aqui para gente, sempre foi cultuado no fundo de quintais. Dentro de suas próprias casas. Então, mesmo quem nunca montou um terreiro, sempre teve seu peji, 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).

Como Pedro destaca nesta fala, a família se habitua às atividades dos atendimentos e da tenda – que normalmente são rezas e ladainhas, giras e festas. A relação da família com as atividades da tenda acontece, segundo o pai de santo, com naturalidade e parece se tornar imprescindível para que estas atividades sejam realizadas. Se o engajamento dos familiares “*termina*” por acontecer e se tornar imprescindível, é dos encantados o mérito da construção, tanto de algumas casas, como das tendas. É por intermédio do dinheiro e das doações que provêm de seus trabalhos e curas que é possível construir casas e tendas.

Maria dos Santos é mãe de santo de uma das tendas mais antigas da cidade e quando me apresentou ao espaço, disse “*Essa aqui é nossa casa, que o Mestre Lauro e o Caboclo Sete Flechas deixou para mim*” – em uma referência aos encantados recebidos pela mãe de santo que a precedera e de quem tinha herdado o salão. Quando participamos juntas de um trabalho na casa de Pedro,

⁵ O despacho também é comum quando se altera a chefia de um salão. Pelo que pude entender, as pedras são de cada encantado, mas pertencem aos pais e mães de santo e por isso precisam ser removidas e despachadas em determinados casos de mudança de chefia ou do local da Tenda, o que as diferencia das pedras de assentamento da Casa das Minas, que segundo Ferretti pertencem aos voduns (Ferretti, S., 1996, p. 200-201). Contudo, também não é o caso dos assentamentos das tendas de Candomblé da cidade, onde cada filho de santo possui seu assentamento.

ela me confidenciou que seus pedidos foram feitos aos encantados, para que a ajudassem na reforma de sua casa, para o “*festejo*” que realiza em janeiro.

Os festejos são feitos em homenagem a um santo, em resposta a uma graça alcançada por intermédio de uma promessa ou para homenagear encantados “*chefes de croa*”⁶. Ainda podem ser uma herança familiar e por isso, alguns festejos da cidade são realizados há mais de oitenta anos. Toda tenda possui pelo menos um festejo, que pode ter duração de uma até nove noites. Nestas festas, o pai de santo e seus filhos, recebem visitas de outras tendas da cidade, que vem “*pagar noite*”, ou seja, retribuir a visita daquele pai de santo. As giras de tambor iniciam à noite e o tambor só deixa de ser tocado no dia seguinte.

Menciono os festejos porque estes rituais não ocupam apenas as tendas dos pais de santo, mas toda a sua casa. Ela se torna espaço de troca de roupas dos dançantes; de alimentação, já que todo festejo que se preze serve pelo menos bolo, refrigerante e chocolate; da higiene pessoal, no uso dos banheiros para tomar banho; e de descanso, quando as camas dos quartos e os sofás da sala são tomados pelas mais diferentes pessoas durante a madrugada. Como as casas e as tendas, por vezes, não comportam todas as pessoas e atividades, são utilizadas as casas dos vizinhos e parentes próximos.

O festejo é um momento em que a presença dos encantados se espalha da casa para a cidade. Se antes mencionei uma permeabilidade entre os cômodos da casa, que colocava em relação o sagrado e o profano, no festejo - através dos foguetes, do som dos tambores, dos encantados tomando as ruas nas procissões e quando entram e saem do salão para passear - os encantados marcam sua presença na cidade. Embora esteja falando de um ritual, não estou falando necessariamente de uma excepcionalidade, já que, em Codó, existem festejos, quase que diariamente⁷.

⁶ A confirmação de croa é percebida, por muitos dos interlocutores da pesquisa, como o momento da iniciação de uma pessoa no Terecô. Acontece quando determinado encantado se afirma como aquele que chefia a cabeça do médium – já que no Terecô os médiuns recebem mais de um encantado.

⁷ É difícil estimar a quantidade de festejos realizados na cidade de Codó. Excluindo aqueles realizados por pessoas que não são das religiões afro-brasileiras e que fazem novenas e festejos para os santos (e não são poucos), se temos uma média de 250 tendas na cidade e se supostamente cada uma delas tivesse apenas um festejo de três dias por ano, teríamos uma média superior a duas tendas tocando tambor por dia. Essa suposição serve apenas para pensarmos na intensidade e na frequência das festas nas tendas, já

Todos os rostos na mesma parede

No início deste texto indiquei para uma constante presença dos encantados no cotidiano dos sujeitos. Por vezes, esta presença não se dá apenas por intermédio da incorporação ou da presença dos encantados enquanto espíritos, mas por ícones e índices que apontam para sua existência. Penso em alguns objetos pessoais que pertencem aos encantados e são guardados na casa - como copos e taças, nos seus altares e mesinhas, e também em suas fotos.

As paredes das salas das casas em Codó são verdadeiros álbuns de fotografia: decoradas com flores, espelhos, calendários, bibelôs e imagens dos santos, têm destaque as fotografias de familiares (vivos e mortos, migrantes e presentes) e de encantados. Na casa de Luiza, foi Sebastiãozinho, um dos encantados que a mãe de santo recebe (criança, segundo ele, neto de Légua Boji), quem pediu que uma foto sua fosse tirada e colocada em um porta-retratos. Pedro, na sala de sua casa, tem fotos com sua encantada chefe de croa, na festa de aniversário na qual a homenageia.

Estas 'paredes-relicário' chamam atenção para um aspecto importante do meu argumento das casas como recorte para falar sobre as religiões afro-brasileiras em Codó. Como indiquei no início do texto, pretendo discorrer sobre os seres que habitam e transitam pelas casas e em certa medida, posso dizer que estão todos presentes nas paredes das salas. Para isto é preciso considerar que a familiaridade com pessoas até então desconhecidas e com os encantados podem transformá-los em parentes, e que comportamentos reprováveis, podem fazer parentes "*não gente*". A definição de parente e família, sendo, portanto, fluida e instável.

Em uma conversa com Pedro ele proferia 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*

que o número é maior, afinal muitas tendas festejam mais de uma vez por ano e, muitas vezes, os festejos têm mais de três dias (isso sem tratarmos de toques e giras realizados 'normalmente' e não considerados festejos).

da família". Sua irmã tinha me dito algo semelhante há pouco tempo, quando falava que Dona Xica Baiana, entidade recebida por Pedro, era responsável por aumentar a sua família, porque trazia novas pessoas para a casa, em busca de consultas e estas pessoas passavam a conviver intensamente com a família.

Em Codó sempre tive a impressão de uma noção de família não substantiva, aberta e sendo continuamente modificada. Por um lado me chamava à atenção a constante criação de filhos não biológicos e a circulação de crianças (Fonseca, 1995), entre membros da família (consanguínea ou afim), mas também entre conhecidos. Outro elemento que me parecia indicar esta noção de família era a possibilidade de incorporação de novos sujeitos, como aconteceu comigo mesma, que passei a ser da família de Luiza, mãe de santo com quem mais convivi durante a pesquisa de campo. Os parentes e familiares sempre apareciam como fundamentais para evitar a solidão – que é apontada como uma das piores coisas que pode acontecer com uma pessoa.

Além de pessoas desconhecidas que se tornam familiares, na família também é possível ‘incorporar’ encantados. Em Codó, não existe um número definido de encantados recebidos e na maioria dos casos o médium não sabe o número exato de encantados que incorpora. Este desconhecimento tem relação com o fato de que o número de entidades recebidas variar durante a vida do médium ou mesmo com o fato de alguns encantados apenas “*darem passagem*” no corpo de pais e filhos de santo⁸.

Os encantados que são recebidos com maior frequência costumam ser bem conhecidos das pessoas que convivem na casa dos pais e mães de santo. Quando algum destes encantados deixa de vir por algum tempo, é comum as pessoas falarem da saudade que sentem dos mesmos. Quando aparecem novamente depois de um tempo de ausência, há reclamações e cobranças de suas visitas. Existe um elemento de continuidade nestas relações, já que estes encantados retomam problemas e questões discutidas anteriormente, e, apesar de estarem distantes, podem ser informados do andamento destes assuntos por intermédio de outros encantados.

⁸ Isto pode acontecer porque quando o médium canta uma doutrina de abertura para algum trabalho (seja uma consulta, uma cura, um tambor) ele se abre – ou seja, fica com o corpo vulnerável – para encantados que quiserem se manifestar.

Uma forma das pessoas incluírem os encantados em suas famílias é destacando sua participação em eventos de sua história, como, por exemplo, em partos, em situações de morte ou casamento. Recorro às histórias de Dona Regina e do pai de santo Zé Willan⁹, casal que recebe, entre seus encantados, membros da família de Légua Boji. Regina recebe Ricardo Légua, filho de Légua Boji, que passava antes em sua mãe, e seu Zé Willan recebe Coli Maneiro, irmão de Légua, que em sua família já era recebido por seu avô.

Na gravidez de Regina sua mãe teve problemas com a gestação e o médico antecipara os riscos de morte da mãe e da criança. A avó, chorando por causa do prognóstico, encontrou o encantado Coli Maneiro (em cima de um cavalo antigo e muito conhecido na cidade) em uma festa de tambor. O encantado garantiu o nascimento da criança, mas, afirmou que ela seria “*dele*”. Regina estava, portanto, destinada a cuidar do encantado e por isso, acredita, casou-se com seu Zé Willan, que também o recebe.

Zé Willan e Regina se conheceram em um festejo de tambor – algo que é recorrente em várias narrativas e que chama atenção para os festejos como momento importante da socialidade local. Naquele festejo, na tenda onde dançavam os pais de Regina e onde seu pai era o principal cozinheiro, seu Zé era afamado como excelente tamborzeiro (tornou-se pai de santo anos depois). Regina ainda não recebia encantado e por isso participava apenas do baile dançante da casa. Em 1992, impressionada com as falas sobre a fama do tamborzeiro, foi ver de quem se tratava. Os dois se casaram quatro anos depois.

Seu Zé Willan, quando nasceu, foi “*dentro do terecô, fui pego por encantado*”, ou seja, teve seu parto realizado por uma entidade. Fazer parto é uma das funções de algumas entidades e é possível conhecer algumas histórias de parto realizado pelas mesmas. Foi Xica Baiana, incorporada no avô de Pedro quem fez seu parto. Pouco mais de trinta anos depois, já sendo recebida por Pedro, ela acompanhou toda a última gravidez da irmã do pai de santo. Meses antes do parto, a encantada diagnosticou problemas na gravidez e, segundo conta Eliane (irmã de Pedro), a encantada a visitava todas as noites (em

⁹ O casal mora no povoado de Morada Nova, no município vizinho de Lima Campos. Seu Zé Willan é pai de santo da Tenda local, de Santa Bárbara. Seus familiares são de Santo Antônio dos Pretos, povoado do interior de Codó.

espírito) para rezar e benzer sua barriga. Apesar de o parto ter ocorrido em uma maternidade de cidade, os familiares de Pedro disseram que Xica acompanhou todos os procedimentos do parto.

Para pensar que os encantados podem participar de momentos da trajetória das famílias é importante perceber que os mesmos não são vistos como criaturas de outro tempo ou do passado. Explico melhor: os encantados tem 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). Alguns encantados – aqueles que aparecem com maior frequência e por mais tempo, mostram uma continuidade das relações no tempo, e concomitantemente continuam reafirmando e construindo estas relações¹⁰.

Pessoas desconhecidas e também encantados podem, portanto, figurarem como parentes, como pessoas com as quais se constrói uma familiaridade, que tem a casa e as tendas como espaço de manifestação (e que neste sentido marcam os espaços da casa com suas fotos e objetos). Se trabalhar com os encantados, através das mesas e das tendas constrói o próprio pai ou mãe de santo, é na medida em que é importante criar e manter relações. Contudo, tanto agregar a alteridade, quando se relacionar com aqueles que são próximos, guarda alguns perigos, como buscarei demonstrar abaixo.

Dos perigos do desconhecido, dos perigos da proximidade

Receber, em casa, encantados e pessoas envolve perigos. De igual maneira, “*receber encantado*” no corpo é considerado algo que “*dá medo*”,

¹⁰ Algumas vezes perguntei sobre o envelhecimento dos encantados e 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 “*estão velhinhos*” - o que me dava a entender que as entidades estavam (ainda que em outro ritmo) envelhecendo. Muitas pessoas me disseram que a passagem do tempo acontece de forma muito diferente para os encantados e ouvi que mesmo a contagem dos anos para os mesmos era diferente. Percepções diferentes sobre o envelhecimento dos encantados podem estar relacionadas com o fato de que o mesmo encantado pode se apresentar de forma muito diferente dependendo do médium no qual se manifesta (o que também traz uma dificuldade quanto à sua identificação).

especialmente no início da trajetória de pais e mães de santo. Ao que parece, contudo, este medo se transforma em companheirismo e familiaridade – em uma vida que passa a não ser mais possível de ser imaginada sem a participação das entidades.

Evidentemente, existem encantados que são temidos e afamados por sua crueldade ou por provocarem confusões. Não é toda relação entre encantado e médium que é vista como positiva. Em um festejo que acompanhei ouvi duas mulheres conversando sobre um rapaz que passara a receber Coli Maneiro (encantado que citei acima como também sendo recebido por seu Zé Willan). A mãe do rapaz em questão não estava nada feliz com a chegada do encantado, porque Coli é irmão de Légua e como os outros membros da família, costuma beber bastante quando está incorporado. Mas, neste caso, a opinião da mãe não importava, porque Coli “*passou o dedo em todos os filhos dela*” (disse uma das mulheres), ou seja, provavelmente também seria recebido por seus outros filhos.

Ainda em relação aos encantados, atender em “*mesinhas*” e nas tendas também apresenta perigo. É importante identificar com quem o pai de santo está se relacionando nos trabalhos. Luiza conta que quando era jovem e atendia com mesa em sua casa no interior, foi procurada por um grupo de pessoas que trouxera um homem amarrado em cordas, por causa de seu comportamento agressivo. A mãe de santo permitiu apenas que ele entrasse em sua casa desamarrado e depois que o encantado que “*descera*” nele informasse qual seu nome.

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. Tal traço tem relação direta com pais de santo que são vítimas de feitiçaria. Na maioria dos casos de infortúnios tidos como resultado da ação de feitiço sobre pais e mães de santo, as histórias não tem um agente ativo – um feiticeiro – que agiu contra o pai de santo. Os infortúnios são, antes de tudo, resultado da ação dos próprios pais de santo, que ao aceitaram executar trabalhos que não conheciam (“*mexeram com o que não sabiam*”) acabaram por provocar o mal a si mesmos.

Antes de uma condenação do feitiço em si, se fala com reprovação de quem, sem saber com o que lida, realiza estes trabalhos para ganhar dinheiro e ficar “*vaidoso*” – de forma que o feitiço é também um regulador da conduta dos pais e mães de santo.

Além de casos que podem figurar como feitiçaria, pais de santo também não devem aceitar trabalhar com entidades que não reconheçam bem (que sejam de uma linha ou religião que não trabalham). Quando um pai de santo é procurado por uma pessoa com mediunidade, mas não consegue reconhecer as características da entidade que nele se manifesta, ele deve encaminhá-lo à tenda de algum pai de santo com este conhecimento. Trabalhar com entidades e encantados que não se conhece mostra que o pai de santo é vaidoso e só pretende aumentar o número de filhos de santo. Um filho de santo que não desenvolve bem sua mediunidade faz mal à casa que o recebeu e ao pai de santo (que ao organizar os encantados recebidos pelo filho de santo, passa a compartilhar com ele sua “*força*”).

Receber encantados nas tendas em noites de gira também apresenta alguns perigos. Na grande maioria das tendas da cidade se pode assistir as giras na parte de dentro dos salões. É possível mesmo sentar-se dentro deles e assim, ter proximidade física com os encantados, conversar e ser cumprimentado pelos mesmos. Dentro do salão, as correntes são sustentadas pelo pai de santo e se acredita que as “*energias ruins*” ficam do lado de fora da tenda. Por este motivo, embora encantados circulem fora e dentro do salão sem cerimônias, para as pessoas o limiar que divide o salão e o pátio ou a casa é uma área perigosa.

Nas festas as casas também ficam ocupadas por pessoas e não se pode saber se todas elas estão, ou não, ‘bem-intencionadas’. Luiza me disse, da última vez que estive na cidade, que estava se aposentando como mãe de santo e que raras vezes ainda tocava tambor em sua tenda. Disse que como trabalhava pouco com os encantados, estava “*fraca*” e temia, diante do aumento da violência na cidade, não conseguir manter pessoas perigosas fora de sua casa. Antes, quando mantinha todas as obrigações com seus encantados (que lhe dão força), ela não tinha medo destas situações, porque os encantados “*cuidam*” e protegem a casa. Nesta conversa com Luiza, sua irmã contou de

uma noite em que um homem veio para o festejo, com uma faca na cintura, com a intenção de furar o tambor da casa. Um dos encantados de Luiza o abraçou e o colocou para dormir, sentado ao lado do tambor, onde permaneceu até o amanhecer. Depois da festa, o homem passou a afirmar sobre os poderes de Luiza como terecozeira.

Os encantados dos pais de santo, portanto, protegem suas casas e tendas, tanto de encantados que vem com as pessoas que procuram cura, quanto de pessoas que, nas festas de tambor, podem ser perigosas. Contudo, não me parece ser com os ‘desconhecidos’ que se encontra o grande problema no estabelecimento das relações, mas naqueles que se tornam próximos e até parentes. Como são tornados familiares, se espera que compartilhem determinadas formas de conduta e comportamento, que colocam em primeiro plano a importância de estar junto (mesmo na distância), de lembrar sempre (isto se faz continuamente com os mortos, que são sempre lembrados e visitados) e de se poder contar nos momentos de dificuldade.

Algo considerado muito ruim acontece quando alguma pessoa próxima deixa de compartilhar estes comportamentos – como, por exemplo, quando 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. Estas formas de comportamento colocam em primeiro plano algum muito temido na cidade, a solidão.

Neste sentido, aumentar a família e os parentes também é uma medida para evitar a solidão e chamam a atenção para uma noção de pessoa constituída de suas relações – seja com outras pessoas, seja com os encantados. É preciso, pois, pensar na ideia da pessoa humana como socialmente construída, na medida em que “... passamos a ter que perceber que todo ser humano só é humano na medida em que se inserem em uma relação com outros seres humanos” ¹¹ (Pina Cabral, 2007, p. 108) e eu acrescentaria, também com outros seres não necessariamente humanos. Neste sentido, a possessão e as religiões afro-brasileiras sempre ajudaram a pensar em noções

¹¹Na proposta do autor, devido ao fato de que a alteridade é anterior à própria constituição da identidade (Pina Cabral, 2007).

de pessoa que não corroboravam com o preceito do indivíduo moderno (Goldman, 1984).

Além das pessoas, em Codó também as casas são constituídas destas relações. E como compartilham experiências, as casas, as pessoas e os encantados, continuam sendo constantemente construídos. Estas relações não se dão em uma perspectiva do extraordinário, mas no cotidiano das casas, não apenas sagradas, nem somente profanas. Na perspectiva de questionar estas dicotomias, parto para as considerações finais.

Considerações finais

Quando falava sobre os encantados, Luiza dizia: “*essa é a nossa vida*” – de forma que não existia, para ela, uma maneira de pensar o mundo sem os encantados. Recordo-me de um texto, muito bonito, de Vânia Cardoso (2007), em que a autora conta sobre as aparições inesperadas e imprevistas do povo da rua no cotidiano dos interlocutores de sua pesquisa sobre a macumba carioca. Estas aparições são, para a autora, momentos de uma abertura interpretativa, nas 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 fotos entre os 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, é antes 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. Os encantados tomam as pessoas para si (desde nascença), tomam também suas casas e trazem para dentro delas pessoas desconhecidas, que podem transformar-se em parentes. Em certa medida, entretanto, me parece que pais e mães de santo tomam também os encantados para si, os inserindo nas suas redes de parentesco e nas suas histórias de família.

Apesar da presença dos encantados nas casas – e das próprias tendas nas casas – não me parece ter um ‘purismo’ na apropriação destes espaços. Para Taussig, a eficácia terapêutica do xamanismo depende tanto dos ritos alucinatórios, quanto dos “conflitos desta intimidade pública cotidiana” (Taussig, 2003, p. 325) compartilhada pelas pessoas na casa do próprio xamã. A partir disso, podemos pensar que o que o Terecô faz, olhando a partir do lócus da casa, é entretecer pessoas, encantados e casas nas relações nas quais eles mesmos se constroem e constroem sua eficácia.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: *X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Anais do X Simpósio ABHR /UNESP - Assis - 12 a 15 de maio de 2008.*
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações.* Vol 2. São Paulo: Pioneira Editora, 1971. p. 243-266.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Religião como feitiçaria e vice-versa: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul. *Anais da 35ª Reunião da ANPOCS, Caxambu, 2011.*
- BARRETO, Maria Amélia. *Os voduns do Maranhão.* São Luís: FUNC, 1977.
- BARROS, Antonio. *O Pantheon Encantado: cultura e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65).* Dissertação (Mestrado). Programa Multidisciplinar de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.
- BARROS, Sullivan Charles. *Encantaria de Bárbara Soeira: a construção do imaginário do medo em Codó/MA.* 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2000.
- BORGES, Antonádia. Bruxaria e Estado como (pré) conceito: contrastes etnográficos e limites da linguagem em antropologia. In: *Anais Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 2008.*
- BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle e o mundo às avessas. *Cadernos de campo* n. 8, p. 147-157, 1999.

- BRANDIM, Vivian. *Obrigação de Dona Constância: perspectivas históricas da constituição da Umbanda em Codó no estado do Maranhão (no prelo)*.
- COSTA EDUARDO, Octávio. *The negro in Northern Brazil, a study of acculturation*. New York, J.J. Austin Publisher, 1948.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURKHEIM, Emile. MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FERRETTI, Mundicarmo. Terecô: a linha de Codó. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 22 a 25 de setembro, 1998.
- _____. *Desceu na guma: o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2 ed. I. São Luís: EDUFMA, 2000.
- _____. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.
- _____. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA)*. In: *Cadernos de Pesquisa*, 14, v. 2, jul/dez 2003, p. 95-108.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luis: EDUFMA, 1996.
- FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. 437f. Tese (doutorado). 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.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé*. 205f. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1984.

HERTZ, Robert. *A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. Religião e sociedade*, n.06, p. 99-128, 1980.

MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís, FACT/UEMA, 1999.

MOTA, Christiane. *Pajés, curadores e encantados. Pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a Pajelança maranhense*. 284f. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

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, março de 1947, n.1.

PESSOA DE CASTRO, Yeda. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. In: *Caderno Pós Ciências Sociais*. v.1 n.2 ago/dez, São Luis/MA, 2004.

REIS, José Ribamar Sousa dos. *Folclore maranhense*. São Luís: 2004.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: Problemas com mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.