

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VICTOR HUGO BASILIO NUNES

**FEITIÇO E AGENCIAMENTO: O TERCÊ DE CODÓ-MA E O CAMPO
RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO**

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal de Goiás, sob a
orientação do Prof. Dr. Leandro Mendes
Rocha.

Goiânia

2024



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Victor Hugo Basilio Nunes

3. Título do trabalho

FEITIÇO E AGENCIAMENTO: O TERECÔ DE CODÓ-MA E O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Leandro Mendes Rocha, Usuário Externo**, em 15/07/2024, às 15:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Victor Hugo Basilio Nunes, Usuário Externo**, em 16/07/2024, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4672177** e o código CRC **315AD63F**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

VICTOR HUGO BASILIO NUNES

**FEITIÇO E AGENCIAMENTO: O TERCÊ DE CODÓ-MA E O CAMPO
RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutor em História.

Área de concentração: Cultura, Fronteira e Identidades.

Linha de pesquisa: Fronteiras, Interculturalidade, Ensino de História.

Orientador: Leandro Mendes Rocha.

Goiânia

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nunes, Victor Hugo Basilio
FEITIÇO E AGENCIAMENTO [manuscrito] : O TERCÊ DE CODÓ-
MA E O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO / Victor Hugo
Basilio Nunes. - 2024.
145 f.

Orientador: Prof. Leandro Mendes Rocha.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2024.
Bibliografia.
Inclui fotografias.

1. Tercê. 2. Encantarias. 3. Feitiço. 4. Agenciamento. I. Rocha,
Leandro Mendes, orient. II. Título.

CDU 94



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº **008/2024** da sessão de **Defesa de Tese** de **VICTOR HUGO BASILIO NUNES**, que confere o título de **Doutor(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **oito dias do mês de abril do ano de dois mil e vinte e quatro**, a partir da(s) **14h00**, via **Videokonferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Tese** intitulada **“FEITIÇO E AGENCIAMENTO: O TERCÔ DE CODÓ-MA E O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Leandro Mendes Rocha (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Léo Carrer Nogueira (UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Heloisa Selma Fernandes Capel (PPGH/UFG)**, membro titular interno; Professor(a) Doutor(a) **Mary Anne Vieira Silva (UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Gercinair Silverio Gandara (UEG)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Tese**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Leandro Mendes Rocha**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **oito dias do mês de abril do ano de dois mil e vinte e quatro**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Heloisa Selma Fernandes Capel, Professora do Magistério Superior**, em 12/07/2024, às 18:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Pereira Alencar Arrais, Coordenador de Pós-Graduação**, em 12/07/2024, às 19:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leandro Mendes Rocha, Usuário Externo**, em 15/07/2024, às 15:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4668996** e o código CRC **C7056556**.

**FEITIÇO E AGENCIAMENTO: O TERCÔ DE CODÓ-MA E O CAMPO
RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO**

VICTOR HUGO BASILIO NUNES

Tese apresentada para a Banca Examinadora constituída pelos membros:

Profa. Dra. Heloisa Selma Fernandes Capel

Universidade Federal de Goiás

Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva

Universidade Estadual de Goiás

Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira

Universidade Estadual de Goiás

Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha

Universidade Federal de Goiás

Profa. Dra. Gercinair Silverio Gandara

Universidade Estadual de Goiás

Profa. Dra. Cristina de Cássia Pereira de Moraes

Universidade Federal de Goiás

Suplente Interno

Profa. Dra. Ordália Cristina Gonçalves Araújo

Universidade Estadual de Goiás

Suplente Externo

Para Leguinha, o encantado que esteve comigo durante o trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pela bolsa de doutorado.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.

Ao Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha, por me orientar nesta tese de doutorado.

Aos componentes da banca examinadora desta tese (Profa. Dra. Heloisa Selma Fernandes Capel, Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva, Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira, Profa. Dra. Gercinair Silverio Gandara, Profa. Dra. Ordália Cristina Gonçalves Araújo e Profa. Dra. Cristina de Cássia Pereira Moraes), por suas valiosas contribuições.

À Mãe Maria dos Santos e à Mãe Gleice, por me receberem em suas casas.

À Rosalina Maria Pedrosa Carneiro, minha esposa, por seu constante apoio.

RESUMO

Este trabalho aborda – com base na literatura antropológica e nos diários produzidos no trabalho de campo – como o terecô, nome dado à encantaria de Codó-MA, vem sendo representado no campo dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. A construção do tema, sob o ponto de vista antropológico, demonstra as representações que se criaram sobre os poderes sobrenaturais da região de Codó como “capital da macumba” e terra de grandes feiticeiros. No desenvolvimento desta tese, o feitiço é visto como uma oposição ao paradigma da pureza ritual, como elemento no mercado de bens religiosos e como descaracterização das tradições jeje-yorubá. Nos cultos afro-brasileiros, a diversidade e o agenciamento fizeram um contraponto a essas ideias de pureza nas mais diferentes tradições. Até o cyber espaço serve ao agenciamento do terecô, através de canais da plataforma Youtube, que reforçam o feitiço, a intensa sociabilidade entre as diversas tendas e as doutrinas dessa tradição codoense. O terecô, portanto, ao associar a tradicionalidade ao feitiço, determina seu lugar no campo das religiões afro-brasileiras.

Palavras-chave: Terecô; encantarias; feitiço; agenciamento; diversidade; religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

This work addresses – based on anthropological literature and diaries produced during fieldwork – how *terecô*, the name given to the *encantaria* of Codó-MA, has been represented in the field of studies on afro-brazilian religions. The construction of the theme, from an anthropological point of view, demonstrates the representations that were created about the supernatural powers of the Codó region as the “*capital da macumba*” and land of great sorcerers. In developing this thesis, the spell is seen as an opposition to the paradigm of ritual purity, as an element in the market for religious goods and as a mischaracterization of jeje-yoruba traditions. In afro-brazilian cults, diversity and agency counterpointed these ideas of purity in the most different traditions. Even cyberspace serves the *terecô* agency, through channels on the YouTube platform, which reinforce the spell, the intense sociability between the different tents and the doctrines of this *Codoense* tradition. *Terecô*, therefore, by associating traditionality with spells, determines its place in the field of afro-brazilian religions.

Keywords: *Terecô*; *encantarias*; spell; agency; diversity; afro-brazilian religions.

LISTA DAS FIGURAS

Figura 1 – Festa de terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 2 – Participação no ritual da lavagem das cabeças no terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 3 – Mestre Bitá do Barão, no Centro Espírita de Umbanda Palácio de Iemanjá, em Codó (MA), em 14 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 4 – Mãe Maria dos Santos, no Centro de Cultos Afro-brasileiros, na Tenda Espírita Santa Bárbara, em Codó (MA), em 7 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 5 – Dança do terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 9 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 6 – Destaque poste central do salão, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 11 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 7 – Encantados na rua, no Bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 8 – Mãe Gleice no encerramento da festa de 2019, no Bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 12 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 9 – Mãe Maria dos Santos, durante a lavagem da cabeça, um dos fundamentos do terecô, no Centro de Cultos Afro-brasileiros, na Tenda Espírita Santa Bárbara, em Codó (MA), em 14 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 10 – Mãe Gleice e o encantado Seu Leguinha em um momento de convivência, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 11 – Representação dos encantados Seu Légua Boji Buá e Raimundo Légua Boji, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 25 de julho de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 12 – Festa de terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 9 de dezembro de 2021. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 13 – Encantados na rua, no Bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 14 – Espaço interno do salão (não aberto ao público), um fundamento religioso do terecô. Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 13 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Figura 15 – Tambor da mata sendo afinado no fogo, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
CAPÍTULO 1 – TERCÊ: CAMPO, ESTRUTURA, AGÊNCIA.....	26
1.1 O tercê e a formação do campo religioso afro-brasileiro: construção do modelo jeje-yorubá.....	42
1.2 O tercê de Codó e o campo religioso afro-brasileiro	53
1.3 “Africanus Sum”	66
CAPÍTULO 2 – TERCÊ: A GRANDE MÍDIA E O AGENCIAMENTO NAS REDES SOCIAIS.....	76
2.1 Tercê, mídias sociais, agenciamento.....	81
CAPÍTULO 3 – ASSUMIR PUBLICAMENTE O FEITIÇO E AGENCIAR.....	85
3.1 O lugar do feitiço.....	101
3.2 Entrar na corrente, “ser afetado”	104
3.3 Os visitantes comem primeiro.....	113
3.4 Não sou um comum, mas sou um filho da casa.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	140
---------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

As inserções das matrizes africana e indígena na história do Brasil vêm sendo pensadas de maneiras distintas em diferentes tempos históricos. Os postulados que norteiam tais reflexões ancoram-se nas transformações sociais decorrentes das várias formas de conflito racial inseridos na dinâmica social. Nesse sentido, os estudos sobre religiões afro-brasileiras se inscrevem nesse contexto como indicadores de uma demanda social que aponta para revisões históricas na formação social brasileira.

Este estudo sobre o terecô – uma religião afro-brasileira originária de Codó (MA) – se inicia com a análise das primeiras referências na literatura antropológica e na grande mídia. A literatura antropológica questiona se o terecô seria um culto jeje-daômeano descaracterizado por conta de sua origem rural. A grande mídia passou a representar Codó como a “capital da macumba” e a pressupor como a comunidade do terecô agencia sobre essa representação, colocando-se no campo das religiões afro-brasileiras a partir do feitiço e da mistura, comumente negados pelas religiões afro-brasileiras, cada vez mais voltadas para a pretensa pureza ritual lastreada na ideia uma África mítica. Assim, o trabalho de mapear o terecô servirá de base para responder à questão central desta tese: como o terecô subverte a ordem predominante no campo religioso afro-brasileiro, que evoca um passado imutável e se afirma, dentre outros aspectos, através da mistura e do feitiço?

Proponho-me a discutir, neste texto, seu agenciamento e sua inserção no campo religioso afro-brasileiro. Parto do pressuposto de que as nações (OLIVEIRA, 1996) se conformam por meio de múltiplos agenciamentos – tema que é analisado em uma extensa bibliografia (BASTIDE, 1971; CAPONE, 2018; CARNEIRO, 1969; DANTAS, 1988; LOPES, 1988; MAGGIE, 1992; OLIVEIRA, 1996; PARÉS, 2007; PRANDI, 1991; RODRIGUES, 1988; RAMOS, 1951, dentre outros).

Os estudos que buscaram situar o terecô no campo das religiões afro-brasileiras são, porém, mais escassos (COSTA EDUARDO, 1966; FERRETTI, 2000; AHLERT, 2013). Ao me debruçar sobre essa bibliografia, percebi algumas questões que mereciam um maior aprofundamento. Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, o

terecô foi muitas vezes relegado a um segundo plano. As razões para esse menoscabo teriam a ver com a busca de um certo ideal de pureza, relacionado a uma África idealizada? Ou com os evidentes vínculos do terecô com a umbanda e com as “encantarias”¹ de caboclos de origem indígena, bem distantes das idealizações? Esse fato implicaria uma certa obliteração do terecô nesse extenso campo religioso brasileiro calcado nas tradições jeje, yorubá e banto?

Ao procurar respostas para essas perguntas, compreendi que o campo das religiões afro-brasileiras é marcado pela afirmação da pureza da tradição jeje-yorubá e pelo paradigma da maior africanidade. Nessa dinâmica, compreendi que essa arena de disputa por prestígio tem como pano de fundo a pretensão da pureza ritual, baseada nas oposições “puro/misturado”, “religião/magia”, “essencialismo/processual”, o que resulta na hierarquização desses espaços religiosos. É o que se pode observar na tradição banto, reconhecida como candomblé de angola e em outras expressões religiosas mais próximas da mistura com elementos indígenas, como o candomblé de caboclo, o toré, o catimbó, a jurema.

Além desse entendimento, percebi também que, mesmo estando constantemente em disputa, as religiões afro-brasileiras têm suas fronteiras sempre reconfiguradas. E, nesse movimento, tradição e feitiço se opõem, pelo menos publicamente. Um caso destoante: a “encantaria” maranhense de Codó se inscreve no campo religioso afro-brasileiro como terra de poderosos feiticeiros.

Ao alinhar essas ideias no corpus documental deste estudo, aliei a revisão da literatura referente ao campo das religiões afro-brasileiras à observação direta através do trabalho de campo de caráter etnográfico, realizado em Codó, entre 2019 e 2021, em que exponho a organização do terecô, suas particularidades e seus pontos em comum com outras religiões desse segmento, em especial com o candomblé, com a umbanda e com a quimbanda.²

¹ “Encantarias” são as religiões afro-brasileiras, cuja característica central é o culto aos encantados – seres que transitam entre o mundo dos vivos e dos mortos, ligados à tradição do terecô.

² O candomblé resulta da bricolagem de memórias e tradições africanas mescladas com elementos indígenas e portugueses. A umbanda conjuga elementos do candomblé e do espiritismo kardecista. A quimbanda é ligada à magia negra, com predominância de exus e pombagiras, à demonologia europeia.

Nesse trabalho, a produção dos diários de campo ocorreu de forma aberta, porque eu estava ciente de que um roteiro bem elaborado não significa que o trabalho de campo ficará refém de tópicos preelaborados, havendo a possibilidade de refazer o esquema prévio de acordo com os elementos da realidade observada. Cabe destacar que a estratégia de abordagem que utilizei na análise desses documentos foi a qualitativa devido à riqueza das informações levantadas durante os trabalhos de campo.

Devo confessar que o diário de campo foi um momento íntimo para o relato das emoções do pesquisador. Assim, muitas experiências me pareceram bastante significativas, tais como: a de estabelecer relações com a comunidade do terecô; a de dançar com os encantados; a de dormir uma noite recolhido no espaço reservado à iniciação; a de ter contato com as “encantarias”. Eu não fui apenas um mero espectador.

A literatura antropológica produzida sobre o terecô de Codó também ocupa um considerável espaço no corpus documental que analisei, uma vez que as informações presentes nessas obras foram cotejadas com os elementos identificados em campo, o que revelou as transformações da comunidade do terecô, bem como o movimento entre tradição e renovação na comunidade.

Num primeiro momento, a pesquisa participante contribuiu para o entendimento da realidade social com a qual me deparei. Busquei adaptar a observação participante e a produção dos diários de campo conforme as condições de cada situação, levando em conta os seguintes aspectos: (1) identificação do elemento ritualístico realizado no momento da observação; (2) identificação do discurso público relacionado ao evento observado; (3) sequência do evento observado na estrutura do ritual (em que momento ocorre, para que encantado ou entidade é oferecido); (4) identificação da organização da comunidade no modelo de sociabilidade intensa do terecô (receber e pagar visita); (5) identificação, de maneira relacional, dos elementos da umbanda e da quimbanda presentes no terecô.

Esses cinco aspectos que orientaram a observação participante e a produção dos diários de campo foram, porém, flexíveis; ou seja, foram organizados de maneira semiestruturada, de acordo com a dinâmica de cada momento. No processo de busca da pureza ritual, as fronteiras do que é tradicional foram reconfiguradas, a afirmação de

africanidade e a negação do sincretismo se caracterizaram como um discurso político socialmente construído.

Após a realização dos trabalhos de campo, percebi que o movimento em busca da pureza ritual, muito presente no candomblé, não ganhou força no terecô. Com base nos estudos que realizei sobre o terecô, acredito que a influência de outras religiões afro-brasileiras no terecô se dá predominantemente através da umbanda e da quimbanda, talvez em virtude da negação da pureza ritual. Assim também ocorre com o feitiço, que é utilizado como categoria de autodefinição pela comunidade do terecô. Enquanto no campo das religiões afro-brasileiras estabeleço uma relação com a busca da pureza ritual, muito presente no candomblé,³ opto, no caso do terecô, por utilizar o conceito de tradicionalismo.

Parto da compreensão de que as tradições são reinterpretadas e transformadas. É na problemática do tradicionalismo, na intenção de estabelecer um passado imutável que assume um sentimento político, que se estabelece o paradigma de pureza, em que a busca de uma tradição imutável se contrapõe às dinâmicas de uma tradição em movimento. Essa constante reconfiguração das fronteiras do campo religioso afro-brasileiro não foi compreendida por muitos pesquisadores interessados em perceber o vínculo com a África. Esse esforço em busca das origens sempre teve como modelo a tradição jeje-yorubá; as outras interações com tradições indígenas e banto são classificadas como descaracterização do culto. Como não são ilhas isoladas da sociedade, os espaços religiosos afro-brasileiros se relacionam com o contexto social na reconfiguração de suas fronteiras (CAPONE, 2018). A busca da África mítica, que pode parecer uma estratégia de resistência, é, na verdade, a acomodação às estruturas de dominação da sociedade brasileira.

Para explorar o conceito de feitiço, o debate em torno de sua elaboração e suas aplicações no contexto brasileiro, me apoio em Mauss (2003) e Keith Thomas (1991) e em Mello e Souza (1986), por acreditar que a compreensão desses autores é a mais próxima dos objetivos desta pesquisa.

³ É interessante notar a relativa escassez de terreiros de candomblé na cidade de Codó. Durante a pesquisa, fiquei sabendo de apenas um, que é comandado por Mãe Nilza de Odé.

Com Mello e Souza (1986, p. 155), aprendi que não faz sentido diferenciar magia e feitiço, pois “os dois termos designam práticas idênticas”. Discorrendo sobre o mesmo tema, Keith Thomas (1991) registra que a magia popular foi suprimida pelas autoridades eclesiásticas. Cita, como exemplo, a autoridade dos bispos na Inglaterra do século XVI para licenciar a prática médica, objetivando limitar as atividades da magia popular, em especial a atividade das parteiras (THOMAS, 1991). Destaca que a religião assimilava aspectos da magia popular do mesmo modo que curandeiros e magos assimilavam “fórmulas encantatórias cristãs” (THOMAS, 1991, p. 226), criando uma associação entre elementos cristãos e poderes ocultos. A diferença fundamental estava, porém, no aspecto institucionalizado do cristianismo.

Nesse sentido, de acordo com Thomas (1991, p. 229), as “orações em latim eram particularmente populares para uso em fórmulas encantatórias, e o simbolismo católico tinha um papel de destaque nos ritos mágicos”. Outro ponto importante destacado por Keith Thomas (1991) é o caráter prático que a magia assumia nos tempos medievais, ao atender à necessidade de solução dos problemas cotidianos das pessoas. Seria impossível, portanto, eliminar a magia sem apresentar outra solução que ocupasse o seu lugar.

Mauss (2003), por sua vez, considera a magia como um conjunto de antigas práticas que perde espaço para a religião institucionalizada. Assim, a magia permite ser direcionada aos malefícios que se aproximam do proibido, enquanto a religião se organiza através de ritos regulares e é limitada pela compreensão do que é permitido socialmente. No livro *Sociologia e antropologia*, Mauss defende que os ritos mágicos “não costumam ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado” (MAUSS, 2003, p. 60). O segredo, portanto, é o principal indício de que se trata de um ritual mágico, mesmo sendo praticado por especialistas.⁴

A magia não é vazia de sentido, sendo capaz de mobilizar as crenças gerais da sociedade em seu favor. Nesse sentido, controla as entidades ao passo que a religião obedece às entidades. Na sua relação com a dinâmica social total, destaca a lógica

⁴ Para se tornar um mágico, segundo Mauss (2003), três características são importantes: a revelação, a consagração e a tradição.

associacionista, a troca de símbolos na cultura, sendo limitada por uma moral coletiva e realizada por instituições alternativas. De acordo com Mauss (2003, p. 123), “a magia é uma massa viva, informe, inorgânica, cujas partes componentes não têm nem lugar nem funções fixas”. Assim, magia, em Mauss, é um fenômeno social, que “tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato” (MAUSS, 2003, p. 174).

Esse *continuum* de inter-relações mostra a dimensão simbólica da sociedade, em que a religião institucionalizada em oposição à magia se relaciona com o papel do Estado como organizador da sociedade. Na relação com a sociedade, a magia é fundada no pensamento coletivo e na potência de sua eficácia, operada pela crença geral da sociedade em sua eficácia sempre voltada para a resolução dos dilemas sociais baseados em um sistema de reciprocidade interpessoal. Este é o conceito de feitiço aqui utilizado, porém compreendo que os conceitos podem ser retrabalhados no interior das análises e na relação com os objetos.

O debate empreendido por Marcel Mauss (2003), Keith Thomas (1991) e Laura de Mello e Sousa (1986) é o ponto de partida para esta análise sobre o terecô, o feitiço e o campo religioso afro-brasileiro. Para tal, pretendo esquadrihar o terecô e o fato de sua feitiçaria se caracterizar como elemento de valor no mercado dos bens religiosos, contrariando a compreensão, predominante nas religiões afro-brasileiras, de que tradição e feitiço se opõem, pelo menos publicamente.

As minhas reflexões se apoiam também nos estudos de Yvonne Maggie, para quem “o Brasil é representado como uma sociedade hierárquica, relacional, porque aqui se acredita no feitiço, esse operador lógico da esfera da ação. [...] O feitiço não seria sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea” (MAGGIE, 1992, p. 273-274).

A hipótese que levanto aqui nesta tese é a de que os terecozeiros subvertem a ordem do campo religioso afro-brasileiro, através do agenciamento do feitiço. Essa compreensão teria, segundo diversos autores (CAPONE, 2018; DANTAS, 2018; LOPES, 1988; PRANDI, 1991), produzido a hierarquização dos espaços religiosos afro-brasileiros. Na lógica do campo religioso afro-brasileiro, o feitiço é uma categoria que marcaria a descaracterização da pretensa pureza de origem, enquanto para a comunidade

de terecô, o feitiço é a forma como positivamente os seus adeptos agenciam seu lugar no campo religioso e oferecem seus serviços no mercado de bens religiosos.

Depois dessa argumentação, quero estabelecer os objetivos desta tese: analisar de que forma a comunidade do terecô utiliza o feitiço para alcançar projeção nacional de Codó como “capital da macumba” e para oferecer serviços no mercado de bens espirituais; identificar as ideias de pureza ritual defendidas nas tradições religiosas afro-brasileiras, que são baseadas nas oposições “puro/misturado” e “religião/magia”, enquanto o feitiço é compreendido como se fosse uma descaracterização das tradições; interpretar o terecô de Codó e a forma como o feitiço é utilizado por essa comunidade não como descaracterização das tradições, mas sim como afirmação de sua tradicionalidade; realizar uma crítica sistemática de visões rígidas acerca da identidade cultural, evidenciando, dessa forma, o caráter processual e situacional das identidades; analisar os conceitos de hibridismos, diásporas e identidades diaspóricas; e a destacar os processos de hibridização afro-indígena na formação das “encantarias” brasileiras.

Para construir este objeto de análise, apresento a seguir o percurso metodológico aqui adotado, que abrange a pesquisa participante e a análise inventariante das principais produções acadêmicas sobre o terecô. Dessa maneira, produzi a cartografia da produção acadêmica, e, em seguida, cotejei as teses defendidas pelos autores aqui analisados com as informações que levantei em meu trabalho de campo. Foi o tempo da observação participante, cujo roteiro teve relação direta com o objetivo deste trabalho, ao identificar memórias de momentos decisivos para o grupo. O debate empreendido é de caráter teórico-prático, uma vez que se relaciona com as demandas e com a realidade cotidiana da comunidade do terecô.

Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1999), a inserção atenua a distância que separa o pesquisador do grupo com quem pretende trabalhar: “Esta aproximação, que sempre exige paciência e honestidade, é a condição inicial necessária para que o percurso de pesquisa possa, de fato, ser realizado dentro do grupo” (BRANDÃO, 1999, p. 27). As reflexões desse autor me orientaram no momento de definir a pesquisa participante como metodologia deste trabalho, em que a realidade social é de fundamental importância. Num primeiro momento, busquei compreender a perspectiva interna e o ponto de vista dos indivíduos acerca das situações que vivem. Acredito que o método não é algo pronto e acabado, podendo ser construído junto com a investigação

da realidade social: “não existe um modelo único de pesquisa participante, pois se trata, na verdade, de adaptar o processo às condições particulares de cada situação concreta” (BOTERF, 1999, p. 52).

Em síntese, posso afirmar que a pesquisa foi participante e sistemática, uma vez que me envolvi efetivamente nas atividades religiosas de duas tendas⁵ de terecô, o que me permitiu acessar a rede de sociabilidade existente entre elas. Cabe ressaltar que a minha boa relação com duas importantes lideranças religiosas do terecô, Mãe Maria dos Santos e Mãe Gleice, me proporcionou condições especiais para o desenvolvimento deste trabalho.

Após minha primeira visita a Codó em julho de 2019, percebi que a melhor forma de desenvolver uma pesquisa naquela comunidade seria a convivência com aquelas pessoas. Busquei, então, recentes perspectivas antropológicas sobre o trabalho de campo que me abriram o horizonte para o ato de “afetar-se” (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2003), que eu acredito ser a melhor maneira para conseguir perceber o lugar do feitiço no terecô e a intensa sociabilidade da comunidade. Devo salientar também o importante papel da etnografia e, conseqüentemente, dos diários produzidos a partir do trabalho de campo. Apoiei-me nos estudos de Jeanne Favret-Saada, que tensiona as fronteiras entre “observar participando ou participar observando” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 156), propondo a reflexão sobre o comportamento ativo ou passivo no trabalho de campo.

Percebi a necessidade de aceitar “ser afetado”, de entrar na corrente, de participar ativamente do terecô dançando no salão com os encantados, dormindo no quarto interno onde se guardam os assentamentos e as pedras dos encantados, sendo “invadido por uma situação e/ou por seus próprios afetos” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160). Porém, mesmo em meio a todas essas experiências, era evidente a necessidade de organizar um diário de campo para que os dados levantados embasassem minhas reflexões sobre o terecô, o feitiço e o campo religioso afro-brasileiro. Busco, dessa maneira, demonstrar minhas afirmações com dados etnográficos, daí a importância de

⁵ A utilização do termo “tenda” decorre da influência do chamado movimento federativo da umbanda, compreendido como a formalização perante o Estado das casas de cultos afro-brasileiros em federações de umbanda. Em diferentes contextos, o uso desse termo pode ser compreendido como uma maneira de resistir à repressão policial utilizando a vinculação a essas federações como estratégias de resistência. Sobre o movimento federativo da umbanda, ver Negrão (1996).

sistematizar o trabalho de campo e o diário etnográfico. Entendo que a etnografia é profundamente debatida na antropologia e se constitui em um campo bem específico, com suas teorias clássicas – o culturalismo de Franz Boas (2004), o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1975). Malinowski (1976) foi o primeiro a sistematizar como o antropólogo deveria interagir com o campo, criando a observação participante e destacando a importância do diário de campo. “A observação participante significa, parece-me, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo” (GOLDMAN, 2003, p. 458).

Outro antropólogo que não pode deixar de ser considerado é Edward Evans-Pritchard (2005), por sua obra *Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*, que pode ser compreendida como vinculada ao funcionalismo. Pensando o “papel social da bruxaria” (GIUMBELLI, 2006, p. 262), Evans-Pritchard explica a ideia de infortúnio entre os Azande, como uma interpretação intelectual da bruxaria. Por ser uma obra já muito debatida, o autor é questionado por ter “um olhar limitado ou conduzido por erros de analogia” (GIUMBELLI, 2006, p. 278).

Para Giumbelli (2006, p. 282), a principal característica do funcionalismo na obra é o fato de “a bruxaria [ser tida como] um meio pacífico para a resolução de tensões”. Já Gonçalves (2012), ao analisar Evans-Pritchard (2005), afirma que “a abstração sociológica assume um papel preponderante, erodindo por completo qualquer possibilidade de pessoalização”, em uma etnografia que não apresenta nomes das pessoas, “produzindo no leitor um modo de imaginação etnográfica controlada em que o etnógrafo é o principal mediador desta relação” (GONÇALVES, 2012, p. 33-34).

Na busca por uma maior compreensão da ferramenta metodológica utilizada, continuo explorando o debate antropológico. Percebo uma mudança no gênero etnográfico a partir dos anos 1960, quando se passou a priorizar o biográfico e as experiências pessoais, apresentando uma certa independência do narrador etnógrafo. Pode-se, portanto, chegar à conclusão de que o diário de campo é um momento íntimo em que muitas vezes o pesquisador relata suas emoções, porém é fundamental sistematizá-lo já que a experiência em si nunca será tão completa como a lembrança da escrita. A narrativa passa a ser então o “testemunho do encontro [...], do uso das vozes e suas respectivas autonomias” (GONÇALVES, 2012, p. 37).

Com essas questões, busco pensar a narrativa etnográfica e sua construção como método, destacando os aspectos gerais, a trajetória da construção do tema, as problematizações, os limites e os alcances do eu e do outro no trabalho de campo. Para Andrade (2019, p. 107), “o trabalho de campo se constitui de três fases síncronas: a circulação no campo (situar/andar), a observação de campo (ver) e a versão do antropólogo (escrever)”.

Como na antropologia se escreve em primeira pessoa, “valoriza-se e coloca-se no texto” (ANDRADE, 2019, p. 111), passei a apresentar o diário de campo em primeira pessoa, para me aprofundar no caráter de participação da observação participante. Por compreender que a experiência tem efeitos diretos no pesquisador e na realização do trabalho de campo, um trabalho como este, que envolve pessoas e encantados, relacionando possessão e feitiço, não pode se reduzir “a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias; é antes um modo de apreensão do que um conjunto de procedimentos; não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá” (MAGNANI, 2002, p. 11).

Depois dessa discussão sobre as variadas compreensões sobre o percurso metodológico, quero apresentar a estrutura desta tese. No primeiro capítulo trato da constituição do campo religioso afro-brasileiro e da representação feita sobre o terecô na literatura antropológica. No segundo capítulo, analiso a construção, por parte da grande mídia, de Codó como a “capital da macumba”, ou seja, as visões externas e internas da comunidade que se apresenta não só para a sociedade, mas também para seus membros, padronizando o terecô e agenciando a representação que a sociedade criou sobre os poderes sobrenaturais da “terra dos encantados”. Analiso também as diferentes formas de resistência que fazem parte do cotidiano das religiões afro-brasileiras, destacando o uso das mídias sociais como espaço de atuação política. É o caso da criação de vários canais na plataforma Youtube, com conteúdo sobre a “encantaria” codoense. No terceiro capítulo, enfoco o feitiço, contrariando a ideia que opõe tradição e feitiço no campo religioso afro-brasileiro, destacando a instituição do paradigma de pureza ritual jeje-yorubá e os problemas que esse modelo apresenta.

O diálogo entre tradição e renovação, apresentado nesses capítulos, reforça a abordagem a que me propus, direcionada para uma visão processual em contraposição a uma visão essencialista. Toda essa problemática identificada me leva a pensar as

religiões afro-brasileiras como fenômeno mais brasileiro e menos africano, imbricado por campos sociopolíticos, nos quais a afirmação do grupo (nação) se caracteriza como uma disputa sociopolítica. Isso mostra que as tradições são reinterpretadas e transformadas. Os discursos que marcam a diferença que legitima ou desqualifica um terreiro com relação a outros abrem um campo a ser trabalhado: o que está por trás e qual a função política da noção de tradição que hierarquiza os grupos religiosos afro-brasileiros?

Para responder a essa pergunta, é necessário aprofundar o debate que envolve o uso dos conceitos de campo, estrutura, agência, hibridismo e mercado religioso.

CAPÍTULO 1 – TERCÊIRO: CAMPO, ESTRUTURA E AGÊNCIA

Este capítulo se propõe a expor as bases do pensamento sociológico, os conceitos de *habitus* e de campo em Bourdieu (1989) e a teoria da estruturação em Giddens (1999), para, em seguida, analisar a constituição do que se denomina campo religioso afro-brasileiro, sua origem e desdobramentos.

A sociologia é marcada pelo desafio metodológico de produzir ou não generalizações, o que pode ser traduzido no dilema “estrutura/agência” e em abordagens objetivistas e subjetivistas. Esse dilema provoca, de um lado, o desenvolvimento de uma matriz estrutural (ou funcionalista) e, de outro, a abordagem subjetivista. Enquanto um privilegia a estrutura, a outra prioriza o agente na análise dos fenômenos sociais. Outro debate importante para o pensamento sociológico diz respeito ao funcionalismo/estruturalismo, que partilha a compreensão de que a realidade social se transforma em decorrência de processos exteriores que se impõem aos indivíduos. Nessa perspectiva, a ação humana é limitada aos processos de internalização das normas sociais, ao passo que as abordagens, por privilegiarem o agente, evidenciam sua autonomia e não a regularidade das estruturas sociais. As produções contemporâneas têm avançado nesse

debate ao repensar a interação entre estrutura e agência na busca de melhor compreender os fenômenos sociais.

Um elemento importante do pensamento sociológico é o conceito de *habitus*, desenvolvido por Pierre Bourdieu (1999), que tem como objetivo superar a oposição entre indivíduo e sociedade na sociologia estruturalista, podendo ser explicado como a incorporação de uma determinada estrutura social pelos agentes. O conceito de *habitus* expõe a capacidade do indivíduo de modificar as regras do jogo, bem como a interiorização de estruturas externas e a relação com o que constitui o campo, explicado como o espaço de interação entre os agentes e os detentores do poder, simbólico ou efetivo, que competem por uma posição que os permitam exercer o poder. No que se refere ao *habitus* religioso, Bourdieu (2007, p. 57) afirma:

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

Nessa dinâmica, os fenômenos sociais são direcionados pela interação entre agência e estrutura, e essas disputas, produtoras dos fenômenos sociais, se dão nos subcampos das lutas simbólicas, em que o microcosmo é incluído no macrocosmo. Segundo Bourdieu (2007, p. 6), “se percebermos bem, pode ser que um determinado universo social reúna uma ou outra propriedade de campo sem que possua todas as demais, o que não permitiria defini-lo como campo”.

É possível perceber em Bourdieu (2007) a influência Weber (1999), mais especificamente na compreensão de que o fenômeno social deve ser pensado com o objetivo de identificar o que está por trás das ações dos indivíduos, ou seja, as relações entre as estruturas e os indivíduos, que se caracteriza como “modo de pensar relacional ou estrutural” (BOURDIEU, 2007, p. 3). As estratégias são compreendidas se forem relacionadas com as posições dos agentes no campo.

O que busco nesses conceitos é uma maior compreensão sobre a relação entre campo e poder, pois espero elaborar ferramentas conceituais mais precisas para pensar a relação entre o terecô e o campo religioso afro-brasileiro. O conceito de campo em Bourdieu (1989) se ocupa das relações que constituem a estrutura, bem como as tensões para sua conservação ou transformação. O campo é, portanto, um espaço de conflito no qual se desenvolvem disputas em torno do poder que pode ser material, simbólico e social, buscando a legitimação do poder – o que, nesta tese, se traduz na disputa por prestígio entre a hegemonia jeje-yorubá e o feitiço representado pelo terecô. Assim, o campo é um sistema de relações que demarca o espaço de luta exclusivo das relações sociais, possui regras específicas e se caracteriza como um sistema, uma área estruturada de posições.

Nessa perspectiva, parece claro que a dualidade entre agente e estrutura é estruturante das relações sociais. O agente está em ação, sendo a estrutura o que é anterior. Essa compreensão pressupõe uma oposição entre agente e sociedade. Devo admitir que, nesta tese, não estou pensando nas tensões entre as religiões afro-brasileiras e a sociedade, mas sim no lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro, a partir da relação entre a afirmação da pureza ritual jeje-yorubá e o feitiço.

Ao ampliar a reflexão para os movimentos de transformação ou de conservação do campo social – localizados na relação entre estrutura, algo já existente, e a ação do sujeito, sua agência –, é possível compreender essa relação como estratégias de conservação ou de subversão, que se dão a partir do “capital simbólico” (BOURDIEU, 1989), que cada um dispõe no interior do campo. Um espaço de luta entre os diferentes agentes, de luta pela apropriação de um capital específico do campo.

Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção. (BOURDIEU, 2007, p. 30)

As novas estruturas que emergem das dinâmicas sociais mostram que a conservação ou mudança de um campo social é produto de uma relação interativa na qual os sujeitos intervêm de forma ativa e que as lutas articuladas pela subversão produzem renovações do campo. O paradoxo desta análise é que, ao produzir uma reflexão teórica acerca da agência humana, acaba-se por generalizar e institucionalizar os movimentos, tendendo a organizar tudo em uma estrutura lógica e ordenada.

Não é possível, porém, produzir a análise a que me proponho sem ferramentas teóricas. E, para isso, faço uso das noções de *habitus* para compreender que, ao pensar o campo, entende-se a dinâmica que conserva e transforma a sociedade, evidenciando a luta entre agentes sociais ativos. E isso abrange as estratégias de conservação e de subversão, bem como a compreensão de que cada campo corresponde a um *habitus* próprio do campo.

As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instâncias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois polos extremos, o autoconsumo religioso, de um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialistas, de outro lado. (BOURDIEU, 2007, p. 40)

Ao me aproximar do conceito de campo em Bourdieu (1989), acabo por identificar a relação estrutura-sujeito na dinâmica que opõe o tradicional (jeje-yorubá) ao descaracterizado (banto, indígena, feitiço), em que o terecô subverte essa ordem ao afirmar sua tradição agenciando por meio do feitiço. Entendo que esse conceito deve ser bem observado nesta análise, pois seus alcances aplicados ao campo religioso afro-brasileiro são bem delimitados.

Todas essas questões me instigam: o que pode e o que não pode ser chamado de campo? É possível utilizar a noção de campo para analisar a dinâmica religiosa afro-brasileira?

Dada a necessidade de um maior aprofundamento teórico para utilizar os conceitos de campo e agência, analiso a seguir o debate teórico que serviu de base para elaboração desses conceitos e de que forma eles conseguem alcançar a realidade das

religiões afro-brasileiras. Alerto, porém, ser necessário retrabalhar os conceitos para utilizá-los nesta pesquisa.

O que me interessa é a compreensão de que os atores sociais são construídos teoricamente pela noção de agência. Esse debate me leva a dois elementos principais de agência identificados por Giddens (2000): conhecimento e capacidade. Traduzidos culturalmente, esses elementos assumem significados particulares em cada sociedade. No meu caso, é a análise do lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro. Estou ciente de que as noções de agência devem ser analisadas de forma diferente em culturas diferentes e em segmentos diferentes da mesma sociedade, como, por exemplo, o lugar das religiões afro-brasileiras na sociedade brasileira e o lugar da tradição jeje-yorubá no campo das religiões afro-brasileiras.

Os conceitos de *habitus* e campo e a teoria da estruturação me remetem a Bourdieu (1989) e Giddens (1991), que analisam os processos sociais, explorando as crises e as rupturas, ou, de outra forma, as continuidades e homogeneidades. A teoria da estruturação de Giddens (2000) compreende a separação entre o funcionalismo e estruturalismo, a hermenêutica e sociologia interpretativa. Essa separação não é apenas epistemológica, mas sim ontológica. Essa compreensão remete à noção de que ao ator compete a alteração da estrutura.

A estrutura, por essa perspectiva, passa a ser meio e fim da ação dos agentes. A teoria da estruturação compreende que, na relação entre a estrutura e os agentes, a interação é conformada pela dimensão estrutural da realidade social. Embora os agentes também façam parte da estrutura, essa relação pode ser compreendida como a dualidade da estrutura. O que compõe a teoria da estruturação é, portanto, a percepção das relações humanas em que o ator age com intencionalidade, engendrado por uma estrutura que lhe permite realizar sua subjetividade e reelaborar essa mesma estrutura num movimento que conecta a estrutura à prática dos indivíduos.

Na perspectiva da teoria da estruturação, os atores exercem algum controle, agindo de forma consciente e elaborada em seu contexto de ação. Eles compreendem o ordenamento de suas próprias ações, mas essa compreensão não implica o entendimento completo das razões da cada ação. As estruturas são formadas pela ação, e a ação se organiza estruturalmente. A produção e a reprodução da sociedade são alimentadas

pelos atores sociais. Assim, os atores e suas ações geram uma contínua recriação dos contextos sociais, o que, por sua vez, possibilita suas ações.

Tal como o pretendo empregar, o termo “estrutura” refere-se à “propriedade estrutural” ou, mais exatamente, à “propriedade estruturante”, sendo que as propriedades estruturantes possibilitam o “cingir” do tempo e do espaço nos sistemas sociais. Considero que estas propriedades podem ser entendidas como regras e recursos, encontrando-se recursivamente implicadas na reprodução dos sistemas sociais. As estruturas existem, de modo paradigmático, enquanto conjunto ausente de diferenças temporais “presentes” apenas através das suas instanciações, através dos momentos constitutivos dos sistemas sociais. (GIDDENS, 2000, p. 31)

A teoria da estruturação busca a explicação de fenômenos, recuperando o fato social e a realidade socialmente construída, lida tanto com a estrutura quanto com o indivíduo. Enfatiza a ação produzida e reproduzida socialmente e não os fenômenos individuais, e busca expor os limites e as possibilidades da agência no campo das relações humanas. De acordo com Giddens (2000), a agência se dá a partir de três possibilidades relacionais: a estrutura, os sistemas e as formas de estruturação.

Em constante transformação, a vida social demanda reflexões que não só abarquem as ações individuais, mas também as transformações coletivas. A teoria da estruturação busca, através da relação entre a ação individual e a ação coletiva, romper com perspectivas que diminuam ou supervalorizem a ação humana e o contexto social que a cerca. Em sua formulação, busca repensar o fenômeno social propondo novas compreensões acerca dos conceitos de agência e estrutura. Dessa forma, busca alcançar os limites e as possibilidades da agência no campo das relações humanas. Entendo que Giddens (2000), ao ressaltar o caráter da dualidade estrutural na configuração da ação, conforma a ação do agente ao mesmo tempo em que oferece espaço para sua agência, em uma relação de interação entre estrutura e ação.

O conceito de estruturação implica o de dualidade da estrutura, o qual se encontra em relação com o caráter fundamentalmente recursivo da vida social e expressa a dependência mútua entre estrutura e agência. Por dualidade da estrutura pretendo afirmar que as propriedades estruturais dos sistemas sociais são simultaneamente o meio e o resultado das práticas que constituem esses mesmos sistemas. Assim formulada, a teoria da estruturação recusa qualquer diferenciação entre sincronia e diacronia, ou entre estática e

dinâmica. A identificação entre estrutura e constrangimento é aqui igualmente rejeitada. A estrutura tanto capacita como constrange, pelo que o estudo das condições que presidem à organização dos sistemas sociais que governam as articulações entre constrangimento e capacitação constitui uma das tarefas específicas da teoria social. De acordo com esta concepção, as mesmas características estruturais são parte integrante tanto do sujeito (o actor) como do objeto (a sociedade). A estrutura confere simultaneamente forma à “personalidade” e à “sociedade”, mas em nenhum dos casos o faz de modo exaustivo, quer por causa do peso significativo das consequências não intencionais da acção, quer devido às condições da acção que permanecem não conhecidas. (GIDDENS, 2000, p. 43)

Apesar de não ser novo, o conceito de agência, na sociologia, demanda certo grau de complexidade e diferentes nuances para ser usado. Apesar dos diferentes enfoques analíticos, é em Weber (1999) que o conceito de agência aparece pela primeira vez, em que sugere que o agenciamento se relaciona à diferença entre o comportamento animal e a racionalidade humana expressa na consciência, na reflexão, na intenção, no propósito e no significado. Para Weber, a ação humana resulta de escolhas conscientes para compreender o sentido subjetivo da ação. Durkheim (2007), diferentemente de Weber, entende que a ação humana é conformada pelas estruturas sociais e resulta do inconsciente coletivo formado por valores e normas internalizados (DURKHEIM, 1989). Já Talcott Parsons (1951) não diferencia o agenciamento humano da estrutura, mas pressupõe uma relação intrínseca entre elas.

Segundo Peter Berger e Thomas Lukmann (1967), a sociedade é uma realidade objetiva e subjetiva ao mesmo tempo, podendo ser entendida como um processo de exteriorização, objetivação e interiorização. É uma produção humana ao mesmo tempo em que o homem é uma produção social. Para esses autores, a realidade subjetiva é formadora da sociedade, assim como a interiorização da realidade se dá através da socialização. Na relação entre agência e estrutura, as estruturas sociais criam a realidade para os homens, que, por sua vez, agem para manter essas estruturas.

Na teoria contemporânea, a agência, em Giddens (1991), pode subentender o poder sendo expresso em ação, em que o ator age de uma forma que não poderia ser premeditada dentro de determinada ação. Essa seria a capacidade que os agentes têm de realizar coisas de outra forma, subvertendo a ordem imposta de forma preestabelecida. Ao propor outra relação entre agência e estrutura, Giddens (2000) sugere um movimento que vai além da dualidade e estabelece uma nova compreensão acerca do

agenciamento social. A compreensão da ação humana através do conceito de agência em Giddens (2000) mostra que para ser ator não é necessário que se tenha a intenção de ser ator. A condição de agência não está condicionada a um ato intencional, mas se relaciona diretamente à capacidade de realização. O agente é quem realiza a ação em situações que podem permitir outras possibilidades de ação, não estando necessariamente vinculada à intenção.

Racionalizar a ação é, portanto, uma característica humana ligada à intencionalidade. Para tanto, convém observar que a racionalização e a reflexão da ação são respostas às motivações. A agência, na condição de capacidade do ator de realizar ações, não deve ser considerada como a intenção de agir. É possível afirmar que a noção de agência compreende que o ator tem a capacidade de processar a experiência social e de desenvolver novas formas de enfrentar seus dilemas, mesmo sob formas extremas de coerção. Dentro dos limites e condicionantes existentes, os atores sociais são capazes de resolver problemas ao interferirem nos fenômenos sociais. Segundo Giddens (2000, p. 15),

O conceito de agência tal como defendo, envolvendo a “intervenção” num mundo-objecto potencialmente maleável, relaciona-se diretamente com uma noção mais generalizada da práxis. Consequentemente, abordarei mais adiante os actos regularizados como práticas situadas, considerando este conceito como exprimindo um dos principais modos de relação entre a teoria de acção e a análise estrutural. Em segundo lugar, considero ser um traço necessário da acção que, algures no tempo, a agente “pudesse ter agido de outro modo”, quer em termos positivos, ao tentar intervir no processo dos “acontecimentos no mundo”, quer em termos negativos, ao abster-se perante os mesmos.

Para Giddens (2009), a agência não diz respeito somente às intenções, pois a realidade das sociedades é caracterizada por diferentes tipos de consequências involuntárias. A ação pode ser compreendida como a capacidade do agente de mudar algo preexistente. E, mesmo em posições de extrema subordinação, os agentes participam ativamente ao exercerem algum tipo de poder. Diante do que foi visto até aqui, Giddens (2000) atribui mais autonomia aos indivíduos do que Bourdieu (2007), ao destacar a complementaridade entre ação e estrutura. Isso se deve ao fato de que Giddens, apesar de reconhecer que os atores são condicionados às forças estruturais,

reconhece a capacidade de transformar situações. O agente introduz mudanças no mundo social, o que pode ser caracterizado como uma forma de poder.

Dessa forma, ao pensar na relação entre indivíduo e estrutura, concebo-a como um espaço relacional em transformação, no qual as posições relacionais produzem tanto o sentido da ação do agente quanto o sentido das relações. E, nesse sentido, Giddens (2000), através da teoria da estruturação e do conceito de agência, busca analisar a dimensão relacional das práticas sociais.

As questões até aqui pontuadas mostram a importância das noções de agência para analisar o lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro, destacando as relações interpessoais e os tipos de controle que os atores podem desenvolver. Como culturas híbridas, frutos de processos intensos de mobilidade e readaptações, essas culturas se situam em lugares intermediários. Para me ajudar a pensar esses entrelugares, recorri a Homi Bhabha (2005), para quem as identidades diferenciais necessitam de negociações contínuas, como no caso do campo religioso afro-brasileiro. O estudo sobre culturas híbridas e identidades relacionais fornece elementos para a melhor compreensão das dinâmicas etnogênicas, como no mito fundacional da pureza étnica da tradição jeje-yorubá e no repertório situacional dos processos etnopolíticos em ação. Dessa maneira, quando se busca a pureza ritual nas religiões afro-brasileiras, pode-se perceber uma série de negociações e marcas identitárias de outras matrizes étnicas em constante negociação.

Para melhor compreender as negociações, as disputas e as identidades marginalizadas, apoio-me no conceito de agência, em que a ação estratégica bem-sucedida dos oprimidos e sua sabedoria cosmopolita ditarão o rumo dos acontecimentos. Em um artigo, Matory (1999) expõe a agência (ou ação estratégica) dos viajantes afro-brasileiros que desenvolveram novas formas de solidariedade transregionais e transoceânicas, o que resultou na formação das comunidades diaspóricas que se desenvolveram em paralelo à nação territorial.

Nesta tese, trato da agência do terecô em relação à pretensa superioridade jeje-yorubá no universo das religiões afro-brasileiras. Toda a problemática levantada me conduziu à seguinte pergunta: o debate sobre campo religioso e campo de poder é útil nesta pesquisa?

Para Bourdieu (2007), o campo religioso se divide entre especialistas e leigos. Os primeiros são os sacerdotes, designados para exercer funções institucionais; os bruxos e profetas,⁶ por sua vez, oferecem seus serviços fora da instituição eclesial.

À concepção de campo religioso – conceito de campo religioso mais próximo do estudo das relações institucionais – é atribuída a função de santificar a ordem social como estrutura de relações estabelecidas entre os grupos. Bourdieu (2007) trabalha com a ideia de “capital religioso”, apresentando, como exemplo de monopólio, a concentração desse capital na Europa medieval. Enfatiza a reprodução das relações de poder, limita sua análise e gera uma imprecisão do campo religioso, deixando de observar agentes intermediários de manipulação do sagrado, dotados de autonomia e legitimidade frente aos consumidores.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um corpus deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 2007, p. 39)

É necessário destacar que esses conceitos e debates foram forjados na Europa, o que não impede que sejam utilizados neste trabalho, de forma delimitada para alcançar a complexidade das religiões afro-brasileiras. A relação entre campo religioso e campo de poder serve para aproximar da disputa por prestígio social, que alimenta as relações de poder no universo das religiões afro-brasileiras. Os objetivos desta tese não são os de aprofundar o debate sobre o que é campo para a sociologia, mas sim o de substituir o termo por espaço. Meu propósito é pensar o conflito intra-religião afro-brasileira, não com a sociedade externa. Discutir o tradicionalismo do ponto vista do poder simbólico atribuído a um passado imutável pelas religiões afro-brasileiras é

⁶ Os profetas são empresários, independentes de salvação, cujo sucesso da produção depende diretamente da sua capacidade de mobilizar interesses religiosos de grupos ou classes de leigos.

problematizar a compreensão de que ali está a fonte de poder, ignorando as dinâmicas de disputa por prestígio. Nesse ponto, percebo uma aproximação com a teoria elaborada por Bourdieu (2007) ao afirmar: “um campo possui uma autonomia relativa: as lutas que nele ocorrem tem uma lógica interna, mas o seu resultado nas lutas externas ao campo pesa fortemente sobre a questão das relações de força internas” (BOURDIEU, 2007, p. 5). Em meio a esse debate, destaco a relação com o mundo material das sociedades, o que, neste trabalho, se traduz no feitiço, uma crença generalizada da sociedade brasileira:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo primitiva, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo profana (aqui, equivalente de vulgar) e profanadora. Assim, a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria. Como observa Weber, é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre religião e magia. [...] A maioria dos autores está de acordo em reconhecer nas práticas mágicas os seguintes traços: visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão instauradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da “oração”, por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do toma lá dá cá. (BOURDIEU, 2007, p. 44-45)

Existem também confluências entre a teoria do campo religioso e o fenômeno social analisado nesta tese. A ideia de subcampo remete ao recorte social aqui realizado, pois não analiso as religiões afro-brasileiras no campo religioso brasileiro, mas sim o lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro. Além disso, evidencio e problematizo a disputa interna e a etnogênese traduzida no mito da superioridade jeje-yorubá:

Na verdade, o subcampo teológico é ele mesmo um campo de concorrência podendo-se levantar a hipótese de que as ideologias produzidas para as necessidades desta concorrência estão mais ou menos propensas a serem retomadas e utilizadas em outras lutas (por exemplo, as lutas pelo poder da

Igreja) conforme a função social que cumprem em favor de produtores que ocupam posições diferentes nesse campo. (BOURDIEU, 2007, p. 64)

O fato de ter me apoiado em autores e conceitos não significa que fiquei preso a eles. Busquei encontrar a melhor maneira de desenvolver a pesquisa, considerando as especificidades das religiões afro-brasileiras e, particularmente, a “encantaria” maranhense de Codó. Devo reconhecer que uma obra foi de grande importância na redação desta tese: *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, de Peter Berger.

As reflexões de Berger (1985) sobre pluralismo religioso e participação religiosa me levaram a pensar na desestabilização religiosa, sustentada na compreensão de que não se trata somente de se vincular a uma tradição, mas sim de escolher os elementos que se quer incluir em seu repertório religioso. Nesse processo, as tradições tendem a não ser percebidas pelos indivíduos como unidades, mas sim como uma espécie de aquisição na competição por prestígio no campo religioso. Com isso, é possível ter autonomia diante das tradições religiosas. As reflexões sobre o mercado religioso me levaram a pensar a constante condição das religiões afro-brasileiras que recorrentemente buscam uma nova fonte, um novo sacerdote que demonstre maior vínculo com a África, uma obrigação no caso do campo religioso afro-brasileiro.

Na dinâmica interna da comunidade do terecô, essa relação se dá através da compreensão de parte da literatura acadêmica sobre o terecô tradicional imutável e o terecô deturpado pela influência da umbanda e da quimbanda. Nessa questão, retrabalhei a teoria do mercado religioso,⁷ de Berger, e busquei pontos de contato entre a teoria e meu objeto de análise nesta tese. Para retrabalhar esse conceito, tive em mente que o importante no caso do terecô é a experiência centrada na relação do feitiço com o mundo externo (em especial, com o campo religioso afro-brasileiro) e interno (defendida por parte da literatura acadêmica de que existe uma tradicionalidade no terecô oposta à influência da umbanda e da quimbanda). Acredito que a comunidade do terecô não assimilou a oposição defendida por parte da literatura acadêmica em que a

⁷ De acordo com Berger (1985), o mercado religioso é um conjunto formado por quem oferece e por quem busca bens e serviços religiosos. Os que oferecem são as organizações religiosas, e os que buscam são os fiéis. A concorrência é uma característica marcante do mercado religioso, podendo variar da livre competição ao monopólio.

tradição foi deturpada pela influência da umbanda e da quimbanda, uma vez que o papel do feitiço em relação ao campo religioso afro-brasileiro é um forte aspecto do agenciamento da comunidade.

Para Berger (1985), o pluralismo religioso produziria o enfraquecimento das organizações religiosas, o que resultaria na diminuição do compromisso por parte dos fiéis, uma vez que a multiplicidade de propostas confundiria os consumidores religiosos diante da diversidade de alternativas no atendimento às suas expectativas. Dessa maneira, o aumento do pluralismo religioso produziria uma diminuição da vitalidade religiosa.

A ideia que permeia a teoria do mercado religioso compreende como central o fim do monopólio religioso pelo Estado e o surgimento do pluralismo religioso, uma situação em que a religião passa a ser uma escolha pessoal ou familiar. Esses fatores promoveriam a concorrência entre as religiões submetidas à economia de mercado. Para Berger (1985), o conceito de “mercado religioso” é resultado do seu estudo sobre a secularização:

O termo “secularização” tem tido uma história um tanto aventureira. Foi usado originalmente, na esteira da Guerras de Religião, para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesásticas. No Direito Canônico, o mesmo termo passou a significar o retorno de um religioso do “mundo”. Em ambos os casos, quaisquer que sejam as discussões a respeito de determinados exemplos, o termo podia ser usado num sentido puramente descritivo e não-valorativo. Isso, é claro, já não ocorre recentemente. O termo “secularização”, e mais ainda seu derivado “secularismo”, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, algumas vezes positivas, outras negativas. (BERGER, 1985, pp. 117-118)

E Berger complementa:

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quais quer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências

de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. Não é difícil ver que essa situação terá consequências de longo alcance para a estrutura social dos diversos grupos religiosos. O que ocorre aqui, simplesmente, é que os grupos religiosos se transformam de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. (BERGER, 1985, p. 149-150)

Convém observar que o tema central, para Berger, é o fim do monopólio religioso e a instituição do pluralismo que segue as regras de mercado. O alcance de sua reflexão é, porém, limitado; abrange tão somente as grandes religiões monoteístas, o que não se aplica às religiões afro-brasileiras – estas são um movimento de resistência, um movimento marginal que desde sempre esteve fora do monopólio religioso. Ainda segundo Berger, a tradição religiosa, anteriormente imposta pela autoridade, passa a ser oferecida a uma população que não é mais obrigada a aceitá-la. O pluralismo é, portanto, uma situação de mercado. E, de acordo com Berger, para se oferecer um bem de consumo é sempre necessário levar em conta os desejos da população que irá consumi-lo:

Os efeitos da situação pluralista não se limitam aos aspectos socioestruturais da religião. Eles afetam também os conteúdos religiosos, isto é, o produto das agências religiosas de mercado. Não deveria ser difícil ver por que isso ocorre, em vista da discussão anterior acerca de mudanças estruturais. Enquanto as instituições religiosas ocupam uma posição de monopólio na sociedade, seus conteúdos podiam ser determinados de acordo com qualquer saber teológico que parecesse plausível e/ou conveniente para a liderança religiosa. Isso não quer dizer, é claro, que a liderança e suas decisões teológicas estivessem imunes a forças provenientes da sociedade, por exemplo, os centros de poder desta última. A religião sempre foi suscetível a influências altamente mundanas, afetando até suas construções teóricas mais rarefeitas. A situação pluralista, todavia, introduz uma forma nova de influências mundanas, provavelmente mais poderosas para modificar conteúdos religiosos do que as antigas formas, como os desejos de reis ou os capitais investidos de classes: a dinâmica da preferência do consumidor. Repetindo, a característica social e sociopsicológica crucial da situação pluralista é que a religião não pode mais ser imposta, mas tem que ser posta no mercado. É impossível, quase a priori, colocar no mercado um bem de consumo para uma população de consumidores, sem levar em conta os desejos destes em relação ao bem de consumo em questão. (BERGER, 1985, p. 156)

É fundamental ressaltar que o debate sobre o mercado religioso utiliza conceitos elaborados no estudo das teorias econômicas para pensar a religião, o que me leva a questionar o alcance dessa transposição conceitual. Porém, de toda maneira, é inegável a forma como a economia de mercado assume funções na vida social, em especial no modo de interpretar a vida inclusive através da religião:

Sem descermos aos detalhes de uma discussão extremamente interessante, a essência da concepção luckmanniana da religião é a capacidade de o organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significado objetivos, que obrigam moralmente e que tudo abarcam. Consequentemente, a religião torna-se não apenas o fenômeno social (como em Durkheim), mas na verdade, o fenômeno antropológico por excelência. Especificamente, a religião é equiparada com autotranscendência simbólica. Assim, qualquer coisa genuinamente humana é ipso facto religiosa e os únicos fenômenos não-religiosos são os baseados na natureza animal do homem, ou mais precisamente, aquela parte de sua constituição biológica que ele tem em comum com os outros animais. Eu compartilho inteiramente dos pressupostos antropológicos de Luckmann (vide nosso esforço teórico conjunto em *The Social Construction of Reality*, 1966, no qual, logicamente, nós contornamos nossa diferença com relação à definição de religião) e também concordo com sua crítica de uma sociologia da religião fixada na Igreja como institucionalização historicamente relativa da religião. Todavia, eu questiono a utilidade de uma definição que iguale religião e humano tout court. Uma coisa é apontar os fundamentos antropológicos da religião na capacidade humana de autotranscendência e concomitantes universos simbólicos muito diferentes um dos outros, não obstante a identidade de suas origens antropológicas. Assim, pouco se ganha, em minha opinião, ao se chamar a ciência moderna, por exemplo, de religião. Se se fizer isso, ter-se-á subsequentemente de definir de que forma a ciência moderna é diferente daquilo que todos chamam de religião, inclusive as pessoas engajadas na *Religionwissenschaft*, o que coloca de novo o mesmo problema de definição. Acho muito mais útil tentar uma definição explícita de religião desde o começo e tratar as questões de suas raízes antropológicas e de sua funcionalidade social como assuntos separados. (BERGER, 1985, p. 183-184)

Muito daquilo que caracteriza o consumo religioso atual escapa, porém, a um olhar que separa produtores e consumidores, por dificultar a percepção de inúmeras experiências. As características urbanas contemporâneas produzem variedades religiosas que relacionam, de maneira inédita, produtores e consumidores, contrariando compreensões rigidamente institucionalizadas. Um bom exemplo é a liberdade e a variedade de culto que a umbanda alcança em todo o Brasil.

Em uma relação mais direta com o contexto em que se desenvolve a análise do lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro, a partir da oposição entre o feitiço

e a afirmação da tradicionalidade jeje-yorubá, comparo a teoria do mercado religioso com o mundo próprio das religiões afro-brasileiras e com o movimento em direção a uma tradição imutável. A formação do campo religioso afro-brasileiro é de grande valia no entendimento dessa relação. Atualmente em voga no universo das religiões afro-brasileiras, considera-se mais tradicional aquela que demonstrar um maior vínculo com a África. Passa-se do modelo de tradição, preservado nos terreiros mais tradicionais de Salvador (BA) e São Luís (MA), para aquele que apresenta um vínculo mais direto com a tradição religiosa yorubá, como a difundida através do culto de Ifá.

Em um artigo sobre o candomblé e o espaço público em Salvador, Van de Port fornece elementos para a reflexão sobre a especificidade do mercado religioso afro-brasileiro:

Além disso, esse “mundo-em-si-mesmo” é muitas vezes entendido como essencialmente “africano”. Pierre Verger, tanto em seu trabalho antropológico quanto fotográfico, chama a atenção para a “sobrevivência africana” no Bahia de forma considerável, e é preciso apenas abrir o clássico *Os Nêgô e a Morte*, de Juana Elbein dos Santos (1986), para ter ciência de que está prestes a estudar um fenômeno africano, em vez de brasileiro: todos os termos do culto – inclusive nomes como Xangô, Orixá e Exu, com os quais todos os baianos estão familiarizados – estão escritos em itálico e de acordo com as regras ortográficas do Iorubá “[...] segundo a convenção internacional adotada pelos institutos especializados na Nigéria” (1986, p. 26, nota 1). Xangô, Orixá e Exu são, assim, transformados em seres exóticos chamados Sango, Òrisà e Èsù. (VAN DE PORT, 2012, p. 131-132)

Essas mudanças decorrem das várias etapas do movimento de afirmação da tradição, como, por exemplo, a iniciação feita na Nigéria ou com sacerdotes de lá. Todas essas questões delimitam o lugar do terecô no campo religioso afro-brasileiro, que está relacionado a todo o universo religioso afro-brasileiro e se coloca nesse campo de disputa por prestígio através do feitiço, subvertendo a ordem imposta pela tradicionalidade jeje-yorubá.

Segundo os autores clássicos da literatura antropológica – muito criticados desde Dantas (1989) –, as religiões afro-brasileiras estão em movimento e se transformam, tanto na lógica interna quanto nas relações entre terreiros. Existe um posicionamento sobre o que é “puro” e o que é “misturado”, sobre quem é tradicional e quem é descaracterizado. Não me cabe, porém, compreender os movimentos internos do

campo religioso afro-brasileiro, como o lastreado no modelo jeje-yorubano. O que quero é investigar o que está por trás das relações de disputa por prestígio entre religiões afro-brasileiras, do que se alimenta e quais as consequências do movimento que defende uma tradição imutável, uma África mítica – e, em especial, como o terecô subverte essa ordem apresentando o feitiço não como descaracterização do tradicional, mas como marca de sua tradicionalidade. Dessa forma, não me proponho a me posicionar a favor desta ou daquela tradição ou afirmação identitária. Essa postura nas pesquisas com grupos das religiões afro-brasileiras também foi percebida por outros autores, como se vê a seguir:

Outra vantagem dessa abordagem é que ela trata o candomblé como se estivesse sempre em formação, permitindo ao pesquisador ficar longe daquelas discussões intermináveis sobre o que é “puro”, o que é “corrompido”, o que é “verdadeiro” e o que é “falso” no candomblé. Na verdade, o pesquisador é estimulado a considerar essas tentativas de definição como mudanças em um campo político em que vários grupos afirmam a verdade. O entendimento do candomblé dentro de uma economia de representação também implica um movimento reflexivo por parte do pesquisador: os estudos e pesquisas sobre o candomblé são parte integrante dos movimentos circulares nos quais o candomblé é feito e refeito, definido e redefinido, re-escrito e reexecutado. Por fim, essa abordagem permite ao estudo do candomblé falar as questões maiores, como a mudança dos papéis da religião e da tradição na esfera pública emergente no Brasil e em outros lugares. (VAN DE PORT, 2012, p. 137)

Ao longo dos trabalhos de campo realizados em terreiros de candomblé em Goiás e na comunidade do terecô no Maranhão, observei o que Van de Port chama de economia de representação. Existe um mercado de bens simbólicos que permeia o campo religioso afro-brasileiro no caso do candomblé e do tambor de mina. O que se busca é a pureza ritual a partir da perspectiva de uma tradição imutável. No terecô, o que está em jogo é a sociabilidade entre as tendas, principalmente aquelas que têm maior atividade no modelo relacional do dar e receber visitas e da eficiência da relação com a “encantaria” – no caso, o poder do feitiço. Para tal, é relevante explicar o que se entende como campo religioso afro-brasileiro.

1.1 O terecô e a formação do campo religioso afro-brasileiro: construção do modelo jeje-yorubá

Para Prandi (1991), as religiões afro-brasileiras são formadas por nações, palavra que, neste contexto, pode ser definida como uma nação política, organizada em torno de práticas e ritos partilhados pelos terreiros pertencentes à determinada nação, em busca de sua origem na diáspora africana nas Américas. Dessa forma, os grupos que falavam a língua yorubá – entre eles os de Oyó, Abeokutá, Ijexá e Egbá – vieram constituir o candomblé denominado de nação kêtú.⁸ O que é chamado de nação jeje é a tradição religiosa formada pelos povos vindos da região do antigo Reino do Dahomé, reino africano que durou do século XVII ao XIX.⁹ A língua dos candomblés jeje é o fon. Os candomblés da nação angola foram desenvolvidos no Brasil com a chegada de africanos vindos de Angola e Congo, pertencentes ao grande grupo etnolinguístico dos bantos.

Segundo Oliveira (1996), as nações no contexto das religiões afro-brasileiras se constituem a partir de múltiplos agenciamentos e estão muito mais ligadas às reconfigurações e identificações na América do que à sua origem africana. Por esse motivo, o repertório de classificações étnicas na América não passa de atribuições, que terminam por colocar-se como rótulos. Nessa perspectiva é que se problematiza a outorga dos nomes étnicos aos grupos africanos na América, uma vez que os nomes das nações no contexto das religiões afro-brasileiras ficaram conhecidos em tal região, sem se que se questionasse a lógica de tal processo. Diversos elementos indicam, entretanto, que os nomes étnicos se transformaram em formas autodescritivas, interiorizadas individual e socialmente. Cabe destacar que a questão da etnicidade na religiosidade afro-brasileira não está na permanência das práticas, mas sim nas transformações e reconfigurações. O que interessa não é o que se manteve, mas sim o que se reconstruiu. A diversidade e o agenciamento produziram um contraponto às ideias de pureza nas diferentes tradições que formam os cultos afro-brasileiros.

Assim, para compreender a formação das religiões afro-brasileiras, é preciso explorar os grupos étnicos, que, a partir de reconstruções identitárias, deram origem às tradições que formam as religiões afro-brasileiras. Um aspecto importante

⁸ Kêtú era uma cidade que ficava onde hoje está a Nigéria, mas no Brasil passou a designar o culto de candomblé da nação kêtú.

⁹ Situado no atual Benin, esse reino estabeleceu intensas relações com comerciantes de escravos, o que provocou inúmeras guerras com os povos de língua yoruba.

para esta tese é o fato de as tradições banto terem sido colocadas em segundo plano no estudo das religiões afro-brasileiras. Apoiei-me então nos estudos de Lopes (1988),¹⁰ principalmente no tocante aos elementos linguísticos que unem vários povos pertencentes à identidade etnolinguística dos bantos.

Na trajetória dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, percebi que os grupos étnicos dos yorubás e jejes foram privilegiados tanto pelo número de estudos que têm esses grupos como protagonistas quanto pela compreensão de que no Brasil os jejes e os yorubás mantiveram suas tradições mais preservadas do que os bantos. Essa constatação e até mesmo a própria classificação (banto, jeje e yorubá), porém, merecem um olhar mais atento. Para Lopes (1988), existe uma confusão nas classificações dos grupos étnicos que deram origem às nações nas religiões afro-brasileiras, ressaltando que os bantos não foram devidamente estudados.

Esquecem-se, também, que muitos escravos aqui dados como Sudaneses, como também “peças da Guiné”, eram na realidade originários de Angola e do Congo. Isto porque, pelo menos no século XVIII, o nome “Guiné” designava todo o território que vai hoje do Senegal ao Gabão, incluindo, a Ilha de São Tomé (Ribeiro, 1978:16). E porque, durante certo tempo, os navios negreiros procedentes do Congo e de Angola tinham todos que primeiro ir àquela Ilha pagar imposto antes de rumarem para o Brasil (Salvador, 1981:32), advindo daí a confusão nos livros de registro. Enredados, então, num juízo apriorístico, esses estudos sobre o negro brasileiro só viram as aparências: não souberam definir com clareza os conceitos de *Banto* e *Sudanês*; não mostraram os diversos contextos históricos em que esse *Bantos* vieram para o Brasil; não falaram das grandes civilizações florescidas nas partes meridional, central e oriental da África antes da chegada dos portugueses; não mencionaram a formidável obra de pilhagem e destruição que esses portugueses levaram a efeito em território africano; não escreveram sobre a heroica resistência dos africanos à escravização e ao domínio colonial; não viram a República Livre de Palmares como um Estado criado e dirigido por *Bantos*; confundiram etnias com portos de embarque; não estudaram os Bantos enfim. (LOPES, 1988, p. 3-4)

Segundo Lopes (1988), os bantos não são um grupo étnico, mas sim diferentes povos unidos por semelhanças linguísticas e culturais. Dessa forma, a origem da classificação “banto”, que é linguística, pode ser observada através expressões utilizadas na ritualística das religiões afro-brasileiras. No terecô, encontrei termos de

¹⁰ Lopes (1988), para melhor entender o papel dos bantos na formação das religiões afro-brasileiras, analisou a formação desse grupo na África e suas contribuições na formação do povo brasileiro.

origem banto na descrição da ritualística: um dos elementos que caracterizam a materialização da força dos encantados no terecô é chamado de calunga – uma expressão de origem banto também utilizada na umbanda e um argumento favorável à sua incorporação ao terecô. Seja através da umbanda, seja através de movimentos anteriores, a presença de elementos banto na ritualística do terecô é evidente. Lopes (1988) explica que

[...] o nome genérico banto foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou (Balandier, 1968:64). Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão que a palavra *muNTU* existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. (LOPES, 1988, p. 85)

O termo “banto” não é uma classificação apenas linguística, aplicando-se até hoje a um vasto número de grupos étnicos com características culturais e religiosas, principalmente no centro, no sul e no leste do continente africano. No Brasil, esses aspectos estão evidentes no candomblé de angola e na sua interação com elementos indígenas, como é o caso do candomblé de caboclo. Aqui se articulou a tese da suposta inferioridade cultural¹¹ dos bantos com a conjectura de que esse grupo na África não possuía cultura nem organização socialmente elaborada. A comprovação desse fato requer um olhar mais atento à história dos banto na África antes da vinda expressiva desse grupo para o Brasil:

Aí, nesse centro-ocidente da África Austral, ou seja, da Bacia do Congo até o rio Cuanza, o estabelecimento de povos bantos se deu paulatinamente, talvez a partir do século X. Assim, quando da chegada dos portugueses à região, esses povos já tinham construídos estados poderosos e muito bem organizados como os dos Bacongos (Reinos do Congo, de Luango, do Ngoio e Cacongo), Bundos e Ovibundos (Ndongo, Matamba e Estados Livres da Quissama) e o Bassonguês (Baluba). E depois constituíram outros como o segundo Império Luba no século XVI e o Império Lunda no século XVII. (LOPES, 1988, p. 100)

¹¹ Parte dos autores que estudaram as religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 1971; CARNEIRO, 1969; RAMOS, 1951; RODRIGUES, 1988) compreende que os bantos possuem uma cultura inferior com relação aos yorubás e jejes. Lopes (1988), por sua vez, afirma que a complexidade das tradições dos bantos é fundamental para compreender a formação das religiões afro-brasileiras.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras dividiram os africanos que vieram para o Brasil em dois grupos, os bantos e os sudaneses. Os yorubás e os jejes estão no grupo dos sudaneses. Há um elemento que diferencia culturalmente os bantos e os sudaneses: o culto aos ancestrais. Enquanto os orixás e os voduns – divindades correspondentes, respectivamente, aos yorubás e jejes – são ancestrais que foram divinizados por feitos impressionantes (ligados à natureza no caso dos orixás e a linhagens reais no caso dos voduns), os bantos cultuam ancestrais mais próximos. Nos meus trabalhos de campo, durante o mestrado e o doutorado, observei que o culto aos pretos-velhos da umbanda, aos caboclos do candomblé de caboclo e ao povo de Léguas no terecô pode ser compreendido como uma continuidade da tradição dos bantos de cultuar os ancestrais: “De fato, parece que em todas as religiões bantas os espíritos dos ancestrais são os intermediários entre a divindade suprema e o homem. Assim, são eles que levam as oferendas dos fiéis e intercedem em seu favor junto a Nzambi, Suku, Kalunga etc.” (LOPES, 1988, p. 127).

Embora na lógica das religiões afro-brasileiras os ancestrais (pretos-velhos, caboclos e Léguas) estejam mais distantes da divindade suprema que os espíritos da natureza no chamado “animismo”, os ancestrais ocupam um lugar central nas religiões afro-brasileiras e são intermediários entre os humanos e Deus:

Estudando o conceito de Deus entre os Bantos em geral, o etnólogo português Silva Rego constatou a prática de um monoteísmo todo peculiar. Os Bantos, segundo ele, Creem num Deus suprema e o respeitam, mas não o cultuam e só se dirigem a Ele em casos de extremo desespero. E isto porque entendem que o melhor modo de lhe render culto é venerando seus grandes mortos, ou seja, os espíritos dos ancestrais (1960:144). (LOPES, 1988, p. 128)

É nessa perspectiva que vejo os Léguas assumirem um lugar central no terecô, uma vez que esse povo viveu e se encantou na região de Codó; ou seja, são os ancestrais das pessoas que ainda hoje vivem lá.

Para além da formação das religiões afro-brasileiras, a história do Brasil é marcada pela presença dos bantos. O líder quilombola mais conhecido de nossa história apresenta muitos indícios que nos levam a acreditar em sua origem banto. O próprio termo “quilombo”, segundo Lopes (1988, p. 140), “para início de conversa, é originário

do quimbundo significando ‘união’, ou ‘reunião de acampamentos’; o nome Ganga Zumba parece significar algo como ‘feiticeiro imortal’ (‘Zumba’ em quicongo significa ‘imortalidade’); Zumbi, por sua vez, é aportuguesamento da voz bunda *Nzumbi* (espírito)” (LOPES, 1988, p. 140).

Pensar as religiões afro-brasileiras sem a contribuição dos bantos é impossível. Um bom exemplo é a palavra “calunga”, que, segundo Lopes (1988, p. 155), “derivado do quimbundo e quicongo, *kalunga*, que nomeia o mar, a divindade que lhe corresponde, e às vezes até mesmo o grande Deus criador”.¹² A própria palavra “candomblé”, largamente difundida e utilizada no Brasil para designar o culto aos orixás de procedência yorubá, é de origem banto, “*ka+ndumbe+mbele* ou seja, “casa de principiantes, neófitos” ou, melhor, “casa de iniciação” (LOPES, 1988, p. 166).

Se os bantos contribuíram tanto para a formação das religiões afro-brasileiras, por que boa parte dos estudos sobre esse tema privilegiam os yorubás e os jejes? Uma parte da resposta para essa pergunta pode ser encontrada na dinâmica do fluxo de escravos para o Brasil. Vinculada aos ciclos econômicos do período colonial brasileiro, a produção do açúcar trouxe, na sua maioria, escravizados de procedência banta, enquanto o ciclo do ouro, posterior ao ciclo do açúcar, recebeu escravizados do Golfo da Guiné, região onde se encontravam os povos yorubás e jejes.

Não se pode ignorar que o universo religioso afro-brasileiro é muito inclinado para a busca de uma pureza de ritual. Uma possível explicação residiria no agenciamento frente às transformações ocorridas no cenário religioso afro-brasileiro.¹³ Segundo Dantas (1989, p. 21),

¹² “Por extensão, o termo [calunga] passou a designar o ícone representativo da divindade, se estendendo mais ainda para significar qualquer boneco, qualquer objeto de dimensões reduzidas ou mesmo qualquer pessoa de baixa estatura, notadamente as portadoras de deformidade protuberante nas costas, as corcundas” (LOPES, 1988, p. 155).

¹³ A religiosidade afro-brasileira no Maranhão é organizada a partir da ideia de que a capital, São Luís, seria detentora de culto mais puro, e o interior, especialmente Codó, mais sincrético. Assim, a abordagem feita à religiosidade afro-brasileira no Maranhão privilegiaria a tradição jeje (mina) de São Luís, em detrimento das tradições do interior, em especial do terecô de Codó.

Quando se ocupam dos outros, o nagô mais “puro” é sempre tomado como ponto de referência. Nesta perspectiva, a Umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e de Angola, na medida em que se afastam do modelo, são tidos como “degenerados”, “deturpados”, “sobrevivências religiosas menos interessantes”, avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues no fim do século passado a Roger Bastide em anos recentes.

As nações no campo da religiosidade afro-brasileira não têm uma correspondência linear no seu processo de formação no continente africano e na transferência para a América. Em alguns casos, as denominações de certos grupos eram atribuídas por povos vizinhos; em outros, os portos de embarque podem ter sido um dos critérios na elaboração de categorias, tais como Mina, Angola, Cabo Verde. Essas denominações, posteriormente, deram origem aos candomblés, aos maracatus, às congadas e a outras manifestações da religiosidade e cultura afro-brasileira. É bem provável que muitas delas não correspondessem necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem. É levando em conta esses elementos que se pode entender a formação de uma série de nações africanas no contexto colonial brasileiro.

Nagô, Anagô ou Anagonu era o etnônimo ou autodenominação de um grupo de fala iorubá que habitava a região do Egbado, na atual Nigéria, [...] se disseminou por várias partes da atual República do Benim. Ao mesmo tempo, os habitantes do Daomé, reino que se manteve desde meados do século XVII até o final do século XIX, começaram a utilizar o termo “nagô” [...] para designar uma pluralidade de povos iorubá-falantes sob a influência do reino de Oyo, seu vizinho e temido inimigo. Desse modo, uma autodenominação étnica, restrita a um grupo particular, passou a ser utilizada por membros alheios a essa comunidade para assinalar um grupo de povos mais amplo. A lógica dessa generalização reside no fato de esses povos compartilharem uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes. Com o tempo, esse grupo de povos de fala iorubá passou a assimilar a denominação externa imposta pelos daomeanos e, uma vez despreendida do seu sentido derogatório inicial, a utilizá-la como autodenominação. Por sua vez, os traficantes europeus apropriaram-se do uso local que os daomeanos faziam do termo “nagô”, e este foi assim transferido ao Brasil, preservando a dimensão genérica e inclusiva estabelecida pelos daomeanos. (PARÉS, 2007, p. 25)

Para analisar a formação do campo religioso afro-brasileiro, é fundamental compreender a relação estabelecida com os intelectuais que irão contribuir decisivamente para elaborar a compreensão sobre o que é “puro” e o que é “misturado”,

o que é tradicional e o que descaracterizado, o que é magia e o que é religião e, em última instância, o que é legal e o que é ilegal. Dessa maneira, os estudos afro-brasileiros que começaram a se organizar no início do século passado tiveram como uma de suas bases a oposição entre o feitiço e a tradicionalidade. Dantas (1989, p. 169) ao analisar o lugar do feitiço na obra de Nina Rodrigues (1988), afirma:

A feitiçaria aparece, assim, ambigualmente, ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião. Mas, tanto numa como noutra concepção, a possessão é o núcleo central irredutível, e a possessão ou estado de santo era interpretado como histeria, portanto, um estado patológico. Por essa via, o estudo das religiões africanas imbrica com o da Psiquiatria, diga-se de passagem, uma Psiquiatria de base organicista, em que a histeria era vista como resultado de lesões orgânicas. Assim, a tentativa de controle dos negros, particularmente das suas religiões, não seria caso de polícia, mas, antes de tudo, um problema médico-psiquiátrico. (DANTAS, 1989, p. 169)

Assim, no início dos estudos afro-brasileiros, a possessão era pensada como um problema psiquiátrico, enquanto a feitiçaria seria a descaracterização da tradicionalidade. Essas compreensões são facilmente questionadas. Evans-Pritchard (2005), na obra *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, destaca o “papel social da bruxaria” (GIUMBELLI, 2006, p. 262). “Para Evans-Pritchard, a ideia era que a bruxaria explicava a noção de infortúnio, e a ideia da literatura funcionalista de que o infortúnio explica a bruxaria e a feitiçaria” (GIUMBELLI, 2006, p. 281).

No tocante aos estudos afro-brasileiros, Nina Rodrigues (1988) defende que ao grupo dos jeje-yorubá é reservado o lugar de maior vínculo com a África:

O culto jeje-nagô que resistiu à conversão católica a chicote nas fazendas e plantações; que sobreviveu a todas as violências dos senhores de escravos; que não se absorveu até hoje nas práticas do catolicismo dos brancos, diante de cuja resistência, pode-se dizer, capitulou o clero católico que já nem tenta converter os infiéis; em que não faz mossa o ensino elementar das nossas escolas; esse culto está destinado a resistir, por longo prazo ainda, à propaganda da imprensa como às violências da polícia, pois nem uma nem outra se pode reputar mais eficaz do que todas as missões de catequese enviadas às plagas africanas. Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade: hão de refugiar-se nos recessos das matas, nos recônditos das mansardas e cortiços; se retrairão às horas mortas da noite; se ampararão na proteção dos poderosos que buscam as orgias e devassidões que elas lhes proporcionem; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes. Mas essas práticas, no sentimento religioso que as

inspira, hão de persistir enquanto a lenta evolução da raça negra deixar o negro, o negro antropológico atual. E é para notar que as medidas empregadas na Bahia contra os cultos africanos, consoante as ideias falsas que eles têm tanto os que as reclamam como os que as executam, não têm a forma de uma intervenção moderada, lícita e sobretudo convincente. São todos atos violentos, arbitrários e ilegais. Como o demonstrou todo o estudo aqui feito, corroborado pelo realizado na África, trata-se, no caso do culto jeje-nagô, de uma verdadeira religião em que o período puramente fetichista está quase transposto, tocando às raízes do franco politeísmo. Os nossos candomblés; as práticas religiosas dos nossos negros podem, pois, se capitulados de um erro, do ponto de vista teológico e como tais reclamar a conversão dos seus adeptos. Absolutamente elas não são um crime, e não justificam as agressões brutais da polícia, de que são vítimas. (RODRIGUES, 1988, p. 246)

Ramos (1951), seguidor de Rodrigues, incorpora a questão da cultura ao debate, em um momento que a ideia de raça é considerada como forma de compreensão e explicação para o desenvolvimento dos povos. Ao adotar uma concepção evolucionista – aliada à cultura fundada na diferenciação entre mentalidades pré-lógicas do primitivo e mentalidade lógica do civilizado –, Ramos crê que a verdadeira cultura, portanto, é um estágio não alcançado pela população atrasada, o que faz com seja compreendido como um importante divulgador da teoria da aculturação no Brasil. No início da década de 1930, ele elabora um esquema de estudo organizado, que parte da ideia de comunidade original até a de contato cultural e de aculturação através de mecanismos psicológicos. Esses mecanismos, decorrentes do contato cultural (e dele para os resultados da aculturação), determinam o início, a origem, ou seja, o estado de pureza de uma cultura original. Segundo Dantas (1989, p. 173),

Em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial para submetê-los ao controle “científico”. Também a Antropologia, agora aparentemente descartada da feição biológico-racista, continuava nesse diálogo através das categorias religião e magia. Estas assumem grande importância nesse diálogo entre Lei e a Ciência, porque marcam as fronteiras do legal e do ilegal.

Dessa forma a oposição entre o feitiço e a verdadeira tradição africana estabeleceu a fronteira entre lícito e ilícito. Os terreiros tradicionais eram guardiões da verdadeira religião tradicional africana, e os outros terreiros que não se enquadravam no modelo jeje-yorubá praticavam a feitiçaria e exploravam a credulidade popular. Os

tradicionais não eram considerados como ameaça à sociedade, enquanto os que não atendiam à ortodoxia desse modelo eram perigosos e deviam ser reprimidos.

Ao me opor à compreensão de que a religiosidade afro-brasileira deva ser pensada a partir dos pares opostos puro/misturado, tradicional/descaracterizado, magia/religião, busco destacar a diversidade e o agenciamento nas diferentes tradições que formam os cultos afro-brasileiros. É fundamental, porém, reconstruir a trajetória das teorias sobre as religiões afro-brasileiras para entender como essas ideias circulam pela cultura do povo de santo e pela sociedade em geral, definindo um modelo e hierarquizando os grupos religiosos afro-brasileiros. É esse o pensamento a que estou me propondo para perceber como o terecô de Codó subverte essa ordem.

É com Carneiro (1969) e Bastide (1971) que a noção de africanidade ganha novos contornos, apesar de se assemelhar em muitos pontos com as ideias defendidas por Rodrigues (1988) e Ramos (1951) sobre o candomblé baiano, principalmente por afirmarem a superioridade da tradição jeje-yorubá em detrimento da tradição banto. Outro exemplo pode ser observado na abordagem feita à religiosidade afro-brasileira no Maranhão, que privilegia a tradição mina de São Luís, em detrimento das tradições do interior, como o terecô de Codó.

Na obra de Carneiro (1969), compreendo que seu interesse principal é demonstrar o reconhecimento da hegemonia jeje-yorubá sobre as outras tradições religiosas afro-brasileiras. No final dos anos 30, o autor escreve sobre a tradição banta do candomblé de Angola, para demonstrar que o sincretismo presente entre os bantos – para ele, suscetíveis à influência externa – atesta a tradicionalidade jeje-yorubá e reforça o paradigma do maior vínculo com a África.

Vemos assim que os deuses dos candomblés são em geral os deuses nagôs, e em menor escala os jêjes, modificados ou apropriados pelos negros de outras nações, como os de Angola e do Congo, e pelos caboclos. Podemos notar a presença dos orixás nagôs em todos os candomblés, ora com os seus verdadeiros nomes, ora com outros, mas em geral com as mesmas características. Os jêjes tem os mesmos deuses que os nagôs com nomes muito semelhantes, mas também tem Dã. Os negros de Angola e do Congo, não tendo uma concepção tão adiantada das forças da natureza, se apropriam dos deuses nagôs e jêjes, adaptando-os às suas práticas religiosas, e nesse processo criaram alguns espíritos inferiores, sem maior importância. Os caboclos já receberam os deuses nagôs e jêjes em segunda mão, através dos Angolas e dos Congos, e realizaram as mais estranhas combinações (o Santo

da Cobra), as mais curiosas adaptações (Juremeiro), as mais singulares criações (Martim-Pescador). Os candomblés de caboclo levaram ao extremo o trabalho de adaptação iniciado pelos Angolas e pelos Congos, trazendo concepções (a caipora) e idealizações (Tupã e Tupinambá) ameríndias e estabelecendo uma ponte de ligação para as sessões de caboclo (os caboclos Jaci, Mata Verde, Pedra Preta, etc.), em que os candomblés perdem a sua fisionomia em benefício do espiritismo. Os nagôs são conservadores, tradicionalistas, um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradição, de espírito aberto a todas as influências. (CARNEIRO, 1969, p. 98)

Fica claro, portanto, que a preservação da tradição, a afirmação da pureza ritual e a negação do sincretismo se caracterizam como um discurso político socialmente construído.

Para Bastide (1971), o campo religioso afro-brasileiro se organiza a partir da oposição entre o candomblé nagô e o candomblé banto. O primeiro significava a verdadeira religião, e o segundo, definido por ele como macumba na região sudeste, era sinônimo de magia. Essas construções que opõem jeje-yorubá e banto, feitiço e religiões, presentes em Carneiro (1969) e Bastide (1971), se relacionam com a lógica interna dos grupos religiosos afro-brasileiros. E, dessa forma, o discurso antropológico se relaciona com a cultura do povo de santo.¹⁴

Ao entrar em contato com o universo das religiões afro-brasileiras, adoto um posicionamento de abordagem que se distancia das oposições: tradicional/descaracterizado, puro/misturado. Entendo que os binarismos devem ser deixados de lado e que o olhar lançado às religiões afro-brasileiras deve ser orientado por uma compreensão processual, de modo a evitar os essencialismos. Dessa maneira, defendo que a tradição religiosa afro-brasileira de Codó propõe uma reinterpretação dessa dinâmica do campo religioso afro-brasileiro, agenciando seu lugar no cenário nacional como terra de poderosos feiticeiros e de grande tradição religiosa afro-brasileira.

¹⁴ De acordo com Lody (2006), povo de santo, ou do santo, é como se definem as pessoas devotadas ao culto dos orixás, encantados e entidades das religiões afro-brasileiras. É também uma atitude de afirmação individual, mas também do grupo na busca por espaço dentro da sociedade brasileira.

1.2 O terecô de Codó e o campo religioso afro-brasileiro

Antes de discutir o tema deste tópico, quero narrar a minha primeira viagem a Codó. O ônibus não foi até a rodoviária da cidade; a última parada se deu a vinte quilômetros da cidade, em um povoado chamado Quilômetro Dezesete, às margens de uma movimentada rodovia que liga os estados do Ceará e Pará. Para chegar ao meu destino foi necessário pegar um táxi; no caminho, eu disse ao taxista que queria conhecer o terecô e perguntei-lhe se ele conhecia algum terreiro. Ele me informou que Mestre Bita tinha morrido e que Mãe Gleice comandava uma tenda em Codó Novo. Quis saber se ele era parente dela para ter certeza de que não havia algum interesse por parte dele. Ele respondeu que não e me levou até terreiro dela. Foi assim que iniciei meu contato com o terecô em Codó.

Na convivência com as pessoas de Codó, pude perceber que Mestre Bita do Barão de Guaré¹⁵ é muito respeitado na cidade. Todos com quem tive contato reconheceram sua importância na divulgação de Codó, reforçando que essa divulgação trouxe e continua trazendo muitas pessoas de fora para a cidade, tanto clientes para trabalhos espirituais quanto pessoas interessadas em conhecer o terecô. Em uma cidade que as atividades industriais e comerciais não produzem vagas de trabalho suficientes para o contingente populacional, a economia que gira em torno da fé e de trabalhos espirituais é bastante significativa.

A cidade de Codó, o grande centro difusor do terecô, está localizada no leste maranhense, com uma população residente estimada em 114.275 pessoas, segundo o censo do IBGE de 2023. O início do povoamento da cidade ocorre em 1780, com a chegada de colonizadores portugueses e escravos africanos, que passaram a desenvolver a agricultura na região. No século XIX, destacou-se pela produção de algodão, e Codó foi elevado à condição de cidade em 1896. Atualmente, a atividade econômica é a extração da castanha do coco babaçu, realizada principalmente por mulheres.

¹⁵ Além da importância de Mestre Bita na construção do imaginário que envolve a cidade de Codó e sua encantaria, muitos trabalhos sociais foram desenvolvidos por ele na cidade; mantêm-se hoje sob a coordenação de sua filha, Dona Janaína.

É em Codó que se inicia a prática do terecô (também chamado de mata zombana e tambor da mata) nas matas com o objetivo de facilitar o deslocamento e a camuflagem sonora das cerimônias realizadas clandestinamente. O nome “terecô” deriva do som percussivo e acelerado do toque, que no princípio era realizado com pedaços de bambu, principalmente na região de Mata de Cocais, conhecida pela predominância da palmeira do coco babaçu. Essa região tem Bacabal, Codó e Caxias como principais municípios. O epicentro do surgimento do terecô é o povoado quilombola de Santo Antônio dos Pretos, que pertence ao município de Codó.

Uma característica marcante dessa tradição é o culto aos encantados no qual se destacam os encantados da família de Légua Boji Bua, que viveram e se encantaram na região. Antes de se encantarem, os Léguas eram vaqueiros que desempenhavam suas atividades nas matas. De acordo com relatos orais, essa prática não tinha local definido para evitar a perseguição policial.

A umbanda chega a Codó no final da década de 1930, com a vinda do Piauí de Mãe de Santo Maria Piauí, que se muda para a cidade. Porém, o grande difusor da umbanda no terecô foi Mestre Bitá do Barão, que se autodefinia como umbandista. A umbanda e o terecô teriam se aproximado sem muitos problemas. O melhor exemplo dessa aproximação está na organização das festas de terecô. O polo mais próximo da umbanda é o relacionado às obrigações (arreatas), que são realizadas à tarde, enquanto os toques do terecô no ritmo da mata codoense ocorrem durante a noite.

Com projeção nacional, o terecô estabelece novos marcos na comunidade imaginada, na relação com filhos de santo de fora e com clientes de outras regiões. Na sociabilidade intensa entre as tendas de terecô,¹⁶ destaca-se a padronização dos elementos que marcam sua tradicionalidade, tais como a maneira de se cantar o canto de abertura (lovariê), as doutrinas (cantos) de cada encantado e a maneira de se tocar o ritmo da mata. Cabe ressaltar também a prática de receber e pagar visita, que consiste em receber outras tendas em sua festa anual (“festa grande”) e depois retribuir a visita indo à festa da tenda que os visitou, bem como o forte agenciamento decorrente da projeção nacional alcançada por conta dos poderes mágicos de sua religiosidade.

¹⁶ Estima-se que em Codó existam 294 tendas de terecô (AHLERT, 2013, p. 23), o que é um número expressivo proporcionalmente ao número de habitantes.

Depois dessas informações iniciais, quero me situar como pesquisador nessa cidade. Lá estive pela primeira vez em julho de 2019, desde então compareci na festa grande realizada por Mãe Gleice da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara,¹⁷ em dezembro de 2019, 2020 e 2021. A tenda de Mãe Gleice, situada no bairro Codó Novo, na periferia da cidade, tem um grande número de membros, os abatazeiros,¹⁸ que são coordenados pelo Sr. Romário, seu esposo. Os demais membros são divididos entre os que incorporam (médiuns) e os que cuidam da logística dos rituais (diretoria) e são responsáveis por organizar o salão, providenciar chapéus, cachimbos, bebidas para os encantados, bem como pela recepção dos visitantes. Na tenda se identificam os elementos que marcam a tradição no terecô (AHLERT, 2013; COSTA EDUARDO, 1966; FERRETTI, 2000): o guna;¹⁹ o toque com tambor da mata no ritmo mata; as cabaças sem malha de contas, mais próximas de maracás do que de xequerés; o pífano; o lovariê na abertura, com os médiuns de joelhos no chão recebendo os encantados com muita intensidade; as doutrinas (cantos) tradicionais do terecô; a dança rodada; a realização de uma grande festa anual; a noite da roupa nova; a forte presença dos encantados da família de Légua. Observam-se também elementos da quimbanda, como os exus catiços²⁰ e as pombagiras.

Um das principais características do terecô é sua tradição de dar e receber visita. Quanto mais visitas uma tenda recebe, mais importante ela é. A tenda de Mãe Gleice visita as outras tendas quase todo final de semana, o que demonstra sua intensa sociabilidade. Mãe Gleice “bate o terecô”, ou seja, realiza toques semanais, frequenta as festas de outras tendas e realiza duas festas anuais (agosto e dezembro). Essa rede de

¹⁷ Mãe Gleice nasceu e viveu sua infância em Santo Antônio dos Pretos, povoado quilombola onde surgiu o terecô. Ela toma obrigação— se submete à autoridade de um outro pai ou mãe de santo através de procedimentos ritualísticos; no caso do terecô o principal procedimento ao se tomar obrigação é a lavagem de cabeça – de Mãe Maria dos Santos, herdeira da tenda de Mãe Antoninha.

¹⁸ Abatazeiros são os responsáveis pelos toques rituais, pela conservação e pela preservação dos instrumentos musicais sagrados.

¹⁹ Guna é o poste que fica no centro do salão nas tendas de terecô. Fundamento ritualístico do terecô representa a conexão entre mundos.

²⁰ Catiço é corruptela de castiço. É uma entidade de boa linhagem, está ligada à nossa ancestralidade, não é um orixá, mas se comunica com eles. Caboclos e alguns exus são catiços. Exu catiço é o exu que não é orixá, mas está ligado a uma boa linhagem.

relações faz com que as tendas de maior destaque se mantenham em constante atividade.

Não posso discutir aspectos do terecô sem me referir ao antropólogo Octávio da Costa Eduardo, que esteve em Santo Antônio dos Pretos, entre 1943 e 1944. Em 1966, ele publicou um estudo compativo entre a área rural (Santo Antônio dos Pretos) e a área urbana (São Luís). Nesse estudo, ele argumenta que os rituais complexos foram descaracterizados no meio rural, onde não seria possível reconhecer as divindades africanas, mas tão somente os encantados. Ao destacar a ausência de iniciação, o uso de bebida alcoólica, a ausência de um líder, o terecô, segundo ele, se caracteriza como um culto rural jeje descaracterizado e desintegrado, quase fadado a desaparecer.

Costa Eduardo registra, no seu estudo, que não havia a direção de um líder reconhecido e que apenas dois homens se encarregavam da organização da cerimônia:

The group which participates actively in the ritual for the *encantados* forms what perhaps may be thought of as a religious organization, though it is so formal that it can scarcely be termed that. It holds monthly or bimonthly dances which are almost the only occasions for formal participation in worship. Certainly admission to this group requires no ceremonies of initiation, while drinking on the part of most “members” during a dance deprives the ritual of some of its sacred character, and acts as a disintegrating factor. The group even lacks the direction of an acknowledged priest, though there are two men who take charge of the arrangements for the dances, and have important functions during them. (COSTA EDUARDO, 1966, p. 62)²¹

Ao considerar o uso de bebida alcoólica como fator de desintegração, Costa Eduardo talvez tenha sido levado por analogias equivocadas a não compreender o uso da bebida no contexto do ritual. O que vi, ao longo do meu trabalho de campo, foi uma

²¹ Tradução livre do autor desta tese: O grupo que participa ativamente do ritual dos Encantados forma o que talvez possa ser pensado como uma organização religiosa, embora seja tão formal que dificilmente pode ser chamado assim. Realiza danças mensais ou bimestrais que são quase as únicas ocasiões para participação formal no culto. É certo que a admissão nesse grupo dispensa cerimônias de iniciação, ao passo que a bebida, por parte da maioria dos “membros” durante uma dança, destitui o ritual de seu caráter sagrado e atua como fator de desintegração. O grupo carece até da direção de um padre reconhecido, embora existam dois homens que se encarregam dos arranjos das danças e têm funções importantes durante elas.

comunidade coesa, que cultivava a tradição de dar e receber visita.²² O pesquisador compreende ainda o terecô como culto rural jeje descaracterizado e desintegrado condenado ao desaparecimento, o que observei, porém, foi uma comunidade altamente organizada e com intensa sociabilidade. Não posso ignorar a distância temporal entre nossos registros, mas o terecô que observo é bem diverso em relação ao do período do estudo de Costa Eduardo.

Devo reconhecer, no entanto, que esse pesquisador apresenta informações importantes, ao comparar os negros rurais do Maranhão com os negros haitianos. Observa que naquele país caribenho existe maior tensão no ambiente urbano em comparação com a zona rural. Constata também que, no ambiente urbano de São Luís (MA), a população têm mais medo do feitiço do que na área rural. No caso de Santo Antônio dos Pretos, segundo ele, a pajelança e as práticas curativas são usadas como estratégias de combate a feitiçaria. Seriam os “meios de segurança emocional”. Costa Eduardo destaca que esses mecanismos se desenvolveram de forma mais eficiente no meio rural, o que mostra que a relação entre feitiço e tradição religiosa afro-brasileira não é algo novo em Codó.

It should be stressed that the Negroes of Maranhão have an integrated culture; that they are unaware of any conflict between the aspects of their culture that are of African and European derivation. In this respect, they differ markedly from the Negroes of Haiti, whose psychological atmosphere, characterized by “instability of attitude and emotional expression” in the words of Herskovits, is that of “socialized ambivalence”. The rural Negroes of Maranhão, certainly live their lives under no such conflict, although as might be expected, the urban Negroes do experience some tensions, partly because they live in an environment where more problems have to be met in any case, and partly because they are in closer contact with Whites whose moral and religious patterns differ in certain respect from their own. These insecurities are shown by the greater fear of black magic in the city as compared to the rural group. But pajelança practices and other forms of curative and preventive magic have, in the connection, the important function of annulling such fears, so that the urban Negroes are to be regarded as having developed their own means for emotional security, though these are admittedly not as effective as the adjustments of the rural community. (COSTA EDUARDO, 1966, p.124-125)²³

²² A intensa sociabilidade da comunidade do terecô pode ser vista nos canais do Youtube, ao contrário do que destacou Costa Eduardo.

²³ Tradução livre do autor desta tese: Deve-se ressaltar que os negros do Maranhão têm uma cultura integrada, por desconhecerem qualquer conflito entre os aspectos de sua cultura que são de origem africana e europeia. Nesse aspecto, eles diferem marcadamente dos negros do Haiti, cuja atmosfera

Costa Eduardo destaca a origem jeje daômeana e yorubana e a preservação de suas crenças e práticas religiosas em São Luís, afirmando não ter encontrado tradições banto em sua pesquisa. Argumenta que isso ocorre pelo fato de as tradições jeje-yorubá serem mais bem organizadas na África:

In contrast to the preservation of Dahomean and Yoruban religious beliefs and practices in São Luiz, few that derive from the Angola-Congo region of Africa are found, while none whatsoever of Senegalese origin exist in recognizable form, either in the country or in the city. This is to be explained to a considerable extent by the fact that in Africa the cults of these later peoples are more loosely organized and, therefore, could offer less resistance to attack than the closely organized Dahomean and Yoruban groups. Thus, it was that the Dahomean and the Yoruban beliefs and ceremonies were, and continue to be, disseminated in São Luiz. (COSTA EDUARDO, 1966, p. 126)²⁴

Ao concluir, afirma que o sucesso da adaptação das comunidades urbanas e rurais do Maranhão se deve ao fato de “preservado muitos padrões africanos, aceitado muitos traços da cultura europeia dos senhores, emprestado dos indígenas e combinado tudo em um novo corpo de costumes” (COSTA EDUARDO, 1966, p. 124). E, novamente, o pesquisador faz analogias que demonstram um olhar distante e apressado

psicológica, caracterizada pela “instabilidade de atitude e expressão emocional”, nas palavras de Herskovits, ou pela “ambivalência socializada”. Os negros rurais do Maranhão certamente não vivem suas vidas sob tal conflito, embora, como seria de esperar, os negros urbanos experimentem algumas tensões, em parte porque vivem em um ambiente onde mais problemas precisam ser resolvidos, e em parte porque eles estão em contato mais próximo com os brancos, cujos padrões morais e religiosos diferem dos seus. Essas inseguranças são evidenciadas pelo medo da magia negra na cidade que é maior se comparado ao grupo rural. Mas as práticas de pajelança e outras formas de magia curativa e preventiva têm, nesse contexto, a importante função de anular tais medos, de modo que os negros urbanos sejam considerados como se tivessem desenvolvido seus próprios meios de segurança emocional, embora não tão eficazes quanto os ajustes da comunidade rural (COSTA EDUARDO, 1966, p. 124-125).

²⁴Tradução livre do autor desta tese: Em contraste com a preservação das crenças e práticas religiosas daomeanas e iorubanas em São Luís, poucas que derivam da região da África Angola-Congo são encontradas, enquanto nenhuma de origem senegalesa é reconhecida, seja no campo ou na cidade. Isso deve ser explicado, em grande medida, pelo fato de que na África os cultos desses povos posteriores são organizados de forma mais vaga e, portanto, oferecem menos resistência ao ataque do que os grupos daomeanos e iorubanos bem organizados. Foi assim que as crenças e cerimônias daomeanas e iorubanas foram, e continuam sendo, disseminadas em São Luís (COSTA EDUARDO, 1966, p. 126).

em confirmar suas teorias da aculturação ao relacionar os encantados aos anjos da Igreja, o que comprova uma relação evidentemente confusa. Encontram-se imagens católicas em altares nas tendas de terecô, mas é inconfundível a natureza dos encantados, principalmente da família Légua Boji, a principal de Codó. Somente um olhar superficial faria tal relação. E, ao final, quando menciona “uma província cultural de um mundo único”, ele se equivoca ao compreender que aquela comunidade buscava se homogeneizar a partir do modelo jeje-yorubá. Em minha análise, é a “encantaria” maranhense de Codó que subverte o modelo jeje-yorubá predominante no campo religioso afro-brasileiro.

In this enumeration of what happened to African customs in Maranhão and of the establishment of the present culture, we see clearly the work of certain processes the operation of which is by no means confined to this region. In utilizing the convention of successive unions to adapt polygynous forms to a monogamic patterns, we see at work the process of reinterpretation which, as just indicated, also operated in regard to religion, as, for instance, in the interior where the encantados are characterized as “angels” of the Church. It has also been seen how this process operated so that similar traditions often reinforced each other, or merged into a new form that combined elements of the ones from which the new form was derived, this being in accordance with a related assumption which guided this work: the assumption of the One World cultural province that provides underlying similarities to European and African customs which, on the surface, seen as dissimilar. (COSTA EDUARDO, 1966, p. 127)²⁵

Posteriormente, Bastide (1971), baseando-se nos estudos de Costa Eduardo, abordou o terecô em *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Para Bastide, os candomblés jeje-yorubá são compreendidos como de cultura mais avançada e dotados de pureza ritual. É o caso dos

²⁵ Tradução livre do autor desta tese: Nesta enumeração do que aconteceu com os costumes africanos no Maranhão e com o estabelecimento da cultura atual, vemos claramente o funcionamento de certos processos cuja operação não se restringe de modo algum a essa região. Ao utilizar a convenção de uniões sucessivas para adaptar formas poligâmicas a padrões monogâmicos, vemos em ação o processo de reinterpretação que, como acabamos de indicar, também operava em relação à religião, como, por exemplo, no interior onde os encantados são caracterizados como “anjos” da Igreja. Viu-se também como esse processo operou para que tradições semelhantes muitas vezes se reforçassem, ou se fundissem em uma nova forma que combinasse elementos daquelas das quais a nova forma derivou, estando isso de acordo com um pressuposto correlato que orientou este trabalho: a assunção da província cultural do Mundo Único que fornece semelhanças subjacentes aos costumes europeus e africanos que, na superfície, parecem diferentes (COSTA EDUARDO, 1966, p. 127).

candomblés kêtú da Bahia e da Casa das Minas do Maranhão. As demais religiões afro-brasileiras estariam mais próximas da magia, o que justificaria a perseguição policial empreendida. Outro argumento de Bastide diz respeito a como o meio rural funcionou como elemento desagregador das tradições religiosas afro-brasileiras. E, complementa, o surgimento de seitas africanas organizadas estava condicionado ao meio urbano:

No Maranhão, Octavio da Costa Eduardo descreveu o que resta das religiões daomeanas na cidadezinha de S. Antônio. Não há igreja católica nessa vila e a sua população mais ou menos se compõe quase que só de negros analfabetos e camponeses. Suas divindades ancestrais não morreram e aí ainda não se esqueceram os nomes Verequete e Sobo; e a essas duas divindades daomeanas é mister acrescentar um deus ioruba, Eowa, uma deusa angola, Calunga, considerada aqui como a expressão da morte, enquanto sobreviveu no Rio de Janeiro sob outro aspecto – o de rainha do mar. Mas esses deuses não descem. E pensamos que não descem porque não existe cerimônia de iniciação. Já vimos que, para os Voduns e os Orixás poderem descer, é mister preliminarmente “fixá-los” na cabeça de seus filhos; os negros de S. Antônio não o esqueceram, mas como já não mais conhecem o segredo dos ritos propiciatórios, os deuses de seus pais já não podem subsistir, exceto como imagens mentais, não como realidades viventes. Foram os encantados que os substituíram, porque o seu culto é infinitamente mais simples, não exige sacrifícios pecuniários importantes, ao mesmo tempo em que dão aos fiéis a mesma alegria da possessão o mesmo transe místico (...). Em certas casas se encontra o mourão central, que é também especificamente africano, isto é, daomeano, em torno do qual os fiéis rodam em sentido contrário aos dos ponteiros de um relógio. Propriamente falando, não há sacerdote, e, como já dissemos, também não há iniciação, esta substituída simplesmente por um batismo, segundo o rito católico, do espírito que desce sobre um novo cavalo. Ao contrário do que ocorre nas seitas tradicionais, o número de homens montados pelos encantados é tão grande quanto o das mulheres. Esses encantados falam pela boca de seus filhos ou filhas, dão conselhos, receitam remédios, propõem os melhores meios para resolver dificuldades da vida. Em suma, essas festas parecem corresponder a uma dupla necessidade: à do divertimento em uma povoação que não tem muitas outras e à direção, tanto material como espiritual, de uma população isolada, abandonada à sua sorte. (BASTIDE, 1971, p. 397-398)

Outra antropóloga que escreveu sobre o terecô foi Mundicarmo Ferretti. Ela esteve em Codó nas festas de Mestre Bitá em agosto de 1986, e de Maria Piauí em Santo Antônio dos Pretos, em junho de 1989. Em 1994 e 1996 esteve em Codó para assistir aos rituais realizados no terreiro de Mãe Antoninha; em 1997 esteve com Mãe Antoninha já doente (FERRETTI, 2000).

Ferretti defende a existência do terecô tradicional que tem em Mãe Antoninha sua guardiã. Outra abordagem é feita à presença da umbanda no terecô, através da influência de Mestre Bitá, que teria contribuído para que ocorressem

mudanças no que ela compreende como terecô tradicional. Essa descaracterização teria ocorrido com a introdução de elementos da umbanda na encantaria codoense. Acredito que a autora busca contrapor-se à prática do feitiço e à influência da umbanda ao terecô tradicional.

Apesar de se falar da existência, em Codó, de antigos “feiticeiros” (não terecozeiros) e da realização, por eles, de trabalhos para o “mal”, tudo indica que a fama de realização de trabalhos na “linha negra”, com Exu, por terreiros de Codó, começou depois da década de 1950 e da abertura dos salões de Maria Piauí e Bitá do Barão. Tudo indica também que o surgimento ou incremento dessa linha em terreiros de Terecô de Codó tenha ocorrido mais por influência recebida da Macumba do Rio de Janeiro e da filiação de terecozeiros codoenses à Federações de Umbanda capital e de outros Estados do que com a propalada “banda preta” de Légua Bogi. (FERRETTI, 2000, p. 167)

Como se pode observar nessa citação, Ferretti compreende que o feitiço não faz parte do terecô tradicional, porém reconhece que a fama atribuída aos poderes mágicos daquela região já existia antes da chegada à Codó da mãe de santo Maria Piauí, no final da década de 1930, e do início da trajetória de Mestre Bitá na década de 1950, dois importantes nomes na introdução de elementos da umbanda no terecô.

Ferretti reconhece que a comunidade do terecô assimilou bem os elementos da umbanda e da quimbanda, o que me leva a crer que a oposição entre o feitiço e o terecô tradicional não esteja presente na comunidade conforme apresentado na citação anterior quando a autora demonstra a compreensão de que o feitiço se opõe ao terecô tradicional ao mencionar “a existência, em Codó, de antigos feiticeiros (não terecozeiros)” (FERRETTI, 2000, p. 167) . Sobre a assimilação da quimbanda, a autora afirma:

A existência no Terecô de entidades “meio brancas e meio negras” e a existência, no passado, naquele município, de afamados praticantes de “magia negra” (feiticeiros ou curadores que, por dinheiro, faziam “qualquer trabalho”), deve ter facilitado a penetração da Quimbanda e pode explicar porque, atualmente, a “linha negra” tem sido recebida ali com tanta simpatia e naturalidade pelos terecozeiros de Codó e por sua clientela. (FERRETTI, 2000, p. 142)

Apesar de reconhecer a existência de um mercado de trabalhos espirituais em Codó, Ferretti desconsidera o papel das atribuições em torno do poder espiritual no agenciamento que a comunidade local realiza, principalmente no tocante aos trabalhos espirituais, uma importante atividade econômica da cidade.

Ferretti defende o papel de Mãe Antoninha, como representante do terecô tradicional:

Antoninha, como já falamos mais de uma vez, era conhecida como a mãe de santo mais antiga e mais apegada à tradição do Terecô de Codó. Além de ser um elo importante entre o povoado de Santo Antônio e a cidade de Codó, colocava, continuamente, a questão da tradição e da modernização do Terecô. Por essa razão, despertou o nosso interesse, desde o início da pesquisa. Apesar de Dona Antoninha ter morado algum tempo em São Luís e em São Paulo, de ter feito algumas outras viagens para fora do Maranhão, de ter feito um curso de Umbanda, por correspondência, e de ter feito alguma leitura umbandista, se apresentava como seguidora da tradição religiosa afro que recebera de sua mãe de santo e apegada às suas “pedrinhas”. Definia-se como “da mata do coco, da pedra, do chão” e dizia que não aceitava Exu e Pombagira em seu salão. Abria o tambor cantando “Dom Variê” e não “Ibarabô”, guardava suas pedras em casa em um caixão de madeira, e chamava de “vodunso” as entidades espirituais recebidas no Terecô, tal como foi encontrado por Costa Eduardo no povoado de Santo Antônio dos Pretos, em 1943-1944. (FERRETTI, 2000, p. 109)

Ao fundamentar sua tese na compreensão de que existe um terecô tradicional e que Mãe Antoninha é sua representante máxima, Ferretti se apoia na descrição de Costa Eduardo (1966), quando destaca o povoado de Santo Antônio dos Pretos como marca de tradicionalidade no terecô. Ainda em vida, Mãe Antoninha deixou sua tenda de terecô para o comando de Mãe Maria dos Santos. Para Ferretti (2000), essa escolha não foi a ideal para a manutenção do terecô tradicional. E, novamente, ela apresenta Mestre Bitá do Barão como articulador da descaracterização do terecô tradicional:

Maria dos Santos gostava de coisas modernas e de roupas luxuosas, com brilho. Em 6 de janeiro de 1994 iniciou o toque de gravador na mão e usou roupa nylon. Em 1995, “sonhava” com uma saia de lamê verde. Em dezembro de 1996 colocou som e venda de bebidas na festa de fim de ano do terreiro e, embora tenha feito roupa bordada em Richelieu para as tobôssas, usou, na abertura da festa, nylon trabalhado industrialmente. Gostava também de preparar mesa de doces e bolo confeitado nas festas de seus guias. O estilo de Maria dos Santos parecia pautado no do Bitá, que parece ter também

influenciado Dona Antoninha que, apesar de mais velha do que ele, dançou muitos anos no seu salão e tinha por ele grande admiração. Logo após o falecimento de Dona Antoninha, parecia que aquela influência ia aumentar, pois antes dele ocorrer o Bitá já estava sendo apresentado como alguém que poderia orientar e acompanhar os passos da nova mãe de santo e o filho de Maria dos Santos fora preparado por ele. Na festa do fim de ano de 1996, a Tenda Santa Bárbara não parecia tão empenhada em desenvolver o “nagô de Codó” quando em acompanhar o movimento umbandista que ver crescendo na capital e no interior do Estado do Maranhão e que ali era liderado pelo Bitá. (FERRETTI, 2000, p. 133-134)

Como se pode observar, a introdução de elementos modernos (gravações, uso de tecidos industrializados e confeito de bolo para a festa pública da Tenda Santa Bárbara) é interpretada pela antropóloga como uma descaracterização do que seria o terecô tradicional. A afirmação antropóloga de que, “na festa do fim de ano de 1996, a Tenda Santa Bárbara não parecia tão empenhada em desenvolver o ‘nagô de Codó’ quando em acompanhar o movimento umbandista” (FERRETTI, 2000, p. 134) corrobora essa compreensão.

As festas públicas no universo das religiões afro-brasileiras são formas de demonstração de poder. Ao transitar por inúmeras festas de orixá em terreiros de candomblé, ao longo de mais de uma década, pude perceber que cada vez mais esses eventos ostentam elementos luxuosos. É uma demonstração de poder e não de descaracterização das tradições. No entanto, os elementos rituais feitos nos bastidores, longe do grande público, se afastam das grandes transformações. Percebi, portanto, que, assim como em outras religiões afro-brasileiras, o luxo e as transformações nas festas públicas expressam uma disputa por prestígio no contexto da comunidade em que a tenda ou terreiro se insere. Outro ponto importante nas citações já apresentadas acima é a linha sucessória de uma tradicional tenda de terecô de Codó. Mãe Maria dos Santos foi escolhida por Mãe Antoninha para ser sua sucessora. Nos relatos orais, todas as pessoas com quem conversei em Codó manifestaram um profundo respeito por Mãe Maria dos Santos e se mostram cientes de que em sua tenda se bate o terecô tradicional (ou a mata zombana, como ela gosta de chamar). É importante registrar que a pesquisa realizada por Ferretti (2000) foi feita na década de 1990, e de lá para cá os estudos sobre as religiões afro-brasileiras ganharam novas dimensões. Entendo a importância de Costa Eduardo e Ferretti (2000) na compreensão do terecô, porém a dinâmica e o contexto em que esses autores escreveram devem ser levados em consideração.

Para me ajudar a pensar as problemáticas que envolvem a relação entre feitiço e religiões afro-brasileiras, recorri a Yvonne Maggie. Em seu livro *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, ela afirma que “a crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais” (MAGGIE, 1992, p. 22). Nessa obra, o feitiço passa a ser elemento de acusação que desqualifica terreiros. Enquanto os terreiros vinculados às práticas mágicas, caracterizados como impuros, eram mais reprimidos, os que eram considerados “nagôs puros” alcançavam prestígio, passando a ser considerados como religião, sendo menos perseguidos pela polícia. Segundo Maggie (1992, p. 273-274),

[...] o Brasil é representado como uma sociedade hierárquica, relacional, porque aqui se acredita no feitiço, esse operador lógico da esfera da ação. Haveria sociedades totêmicas, que classificam grupos sociais igualitários. Como em Roberto DaMatta, a morte ou os mortos nesta sociedade, o feitiço é aqui considerado um bom contraponto para pensar a popularidade (no sentido de universalidade) da maneira de pensar relacionando. Estas conclusões levam a repensar a concepção de magia na sociedade brasileira contemporânea e o modo como ela se relaciona com as concepções de religião. A teoria da feitiçaria implica nessa ideia de um sistema de pensar, de uma forma de conhecimento diferente a ciência e da religião, sobretudo porque pode correr paralelamente a elas. O feitiço não seria a sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea.

Ao pensar a projeção nacional alcançada por Codó como “capital da macumba”, devo também considerar o lugar do feitiço na sociedade brasileira. É o momento para perceber, na história das religiões afro-brasileiras no Maranhão, a presença de múltiplos agenciamentos. Compreendo como agenciamento a relação que se estabelece entre o indivíduo e a estrutura, como diálogo entre tradição e renovação, como espaço de transação e negociação, na qual se estabelece uma tensão em torno do termo tradicional, destacando o caráter processual desse conceito. Essas características reforçam a abordagem a que me proponho, direcionada para uma visão processual em contraposição a uma visão essencialista. O agenciamento supõe necessariamente uma trajetória, que é histórica e determinada por múltiplos fatores, e uma origem, que é uma experiência primária, individual, mas também traduzida em saberes e narrativas aos quais vêm se acoplar (HANNERZ, 1997; MATORY, 1998). Ao entrar em contato com o universo do terecô, adoto um posicionamento que se distancia das oposições

tradicional/descaracterizado, puro/misturado. Os binarismos devem ser deixados de lado, e o olhar lançado às religiões afro-brasileiras deve ser orientado por uma compreensão processual.

Existem resistências em aceitar estas e outras formas de hibridação, pois geram insegurança nas culturas e desconstroem pretensões etnocêntricas. De todo modo, a intensificação da interculturalidade favorece intercâmbios, misturas maiores e mais diversificadas do que em outros tempos. Canclini (2001), ao falar da hibridação, defende mais tradução do que tradição. Estão aí os conceitos centrais deste trabalho: hibridismos, fluxos, refluxos, identidades diaspóricas, fusões e mediações culturais.

Para Oliveira (1996), deve-se ter em mente que as nações no contexto das religiões afro-brasileiras se constituem a partir de múltiplos agenciamentos; estão muito mais ligadas às reconfigurações e identificações na América do que à sua origem africana. Diversos elementos indicam que os nomes étnicos se transformaram em formas autodescritivas internalizadas. Assim, ao problematizar a etnicidade na religiosidade afro-maranhense, a ênfase não está na permanência das práticas, mas sim nas transformações, reconfigurações – o processual em detrimento do essencialismo. O que me interessa não é o que permaneceu, mas sim o que se reconstruiu. A diversidade e o agenciamento das religiões afro-brasileiras produziram um contraponto às ideias de pureza ritual e de vínculo com África nas diferentes tradições que formam os cultos afro-brasileiros.

Para Costa Eduardo (1966) e para Bastide (1971), o terecô é uma religião afro-brasileira rural, caracterizada pela deturpação do culto jeje daômeano de São Luís, marcado pela desagregação. Para Ferretti (2000), o terecô é pensado a partir da tradicionalidade, cujo modelo seria representado pela tenda de Mãe Antoninha. Acredito, porém, que a antropóloga não conseguiu perceber, de forma aprofundada, como os discursos públicos devem ser mais bem analisados no contexto das religiões afro-brasileiras. A partir da trajetória que construí junto às religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé de angola e o terecô, compreendo que a oposição entre o terecô tradicional e o feitiço, bem como entre a austeridade do terecô tradicional e a modernização das festas públicas, reforça uma abordagem que hierarquiza tradições e práticas religiosas. E essa história no campo das religiões afro-brasileiras vem sendo desconstruída desde Dantas (1988), Maggie (1992) e Capone (2018).

Mesmo diante da ideia de tradicionalidade construída em torno da pureza ritual e do feitiço como algo a ser negado, o trabalho de campo que realizei em Codó mostrou que a comunidade do terecô agencia sobre o feitiço se estabelecendo no campo religioso afro-brasileiro através dele. Codó passou a ser conhecida nacionalmente a partir de Mestre Bitá do Barão. Por conta de sua amizade com o ex-presidente José Sarney, ele despertou o interesse da mídia nacional que produz matérias sobre a cidade, sempre enfatizando o feitiço e os poderes mágicos da terra dos encantados.

1.3 *Africanus sum*²⁶

Compreendo que a cultura e as tradições estão em transformação. E, nesse sentido, a afirmação da diferença identitária e cultural contribui para pensar a problemática da transformação da cultura e o seu movimento. Ao produzir uma reflexão histórica sobre o espaço de tensão entre a afirmação identitária e a organização do campo religioso afro-brasileiro, acredito estar contribuindo com as novas significações que pensam o tradicionalismo e o lugar do feitiço através do agenciamento da comunidade do terecô. Em síntese, compreendo que as identidades, no caso das religiões afro-brasileiras, se estruturam a partir de um modelo difundido em todo o Brasil que prioriza a tradição jeje-yorubá e considera o feitiço como aspecto de descaracterização do modelo tradicional.

Compreendo, porém, que as identidades estão em movimento, agenciando. Um exemplo dessa compreensão está no terecô, que agencia o seu lugar no campo religioso afro-brasileiro através do feitiço. Para essas reflexões, apoio-me em Agier (2001, p. 9-10):

Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade. Por sua vez, esses relacionamentos “trabalham”, alterando ou

²⁶ “*Africanus sum*, declarava nos anos 50 o antropólogo francês Roger Bastide. Com essa afirmação identitária, hoje em dia surpreendente, mas bem no espírito do engajamento etnológico daquela época, ele queria afirmar sua familiaridade com seu campo, o candomblé da Bahia” (AGIER, 2001, p. 14).

modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais etc.). Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo. Dito de outra forma, o processo identitário, enquanto dependente da relação com os outros (sob a forma de encontros, conflitos, alianças etc.), é o que torna problemática a cultura e, no final das contas, a transforma. [...] A crítica ao essencialismo da identidade, já realizada “do interior”, pode agora ser construída partindo-se do exterior para o interior. Toda identidade, ou melhor, toda declaração de identidade, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é então múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca que como um fato.

O conceito de agenciamento explica a relação que se estabelece entre o indivíduo e a estrutura, como diálogo entre tradição e renovação, como espaço de transação e negociação, onde se cria uma tensão em torno do tradicional. Essas características reforçam, na trajetória das religiões afro-brasileiras, há uma plasticidade e uma capacidade adaptativa, que reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciar e afirmar sua autodefinição, evidenciando o dinamismo dos grupos étnicos. Toda essa problemática identificada me leva a pensar as religiões afro-brasileiras como fenômeno imbricado por campos sociopolíticos, no qual a afirmação do grupo (nação) se caracteriza como uma disputa sociopolítica, mostrando que as tradições são reinterpretadas e transformadas.

Essa problemática se tornou evidente para mim. Percebi nela a ideia de superioridade jeje-yorubá, fortemente difundida no campo religioso afro-brasileiro. Este é o objeto central deste trabalho: a crítica a essa ideia de pureza ritual, o que hierarquiza tradições, cultos e terreiros. Em meio a esse contexto, reflito sobre como a realidade é construída, sobre como as identidades organizam esse campo. Os discursos ocultos, as afirmações de poder e tradicionalidade levam à disputa de prestígio que ordena o campo religioso afro-brasileiro e, principalmente, a relação com o universo externo. Essa relação com o universo externo pode ser observada no candomblé através das teorias da maior pureza ritual tão presente entre antropólogos que estudaram o candomblé baiano e a influência na constituição do campo. Neste trabalho, essa relação pode ser observada ao analisar como o terecô foi tratado, em um primeiro momento dos estudos naquela região, como descaracterização do modelo jeje-yorubá da capital São Luís, e, posteriormente, como a grande mídia contribuiu para projetar Codó nacionalmente como a “capital da macumba”.

Essa nova realidade social e política apresenta uma dupla interrogação à antropologia. Por um lado, como acabamos de enfatizar, os movimentos identitários coletivos utilizam frequentemente conceitos e raciocínios tirados das monografias que foram consagradas à sua cultura ou à sua região de origem. Assim, legitimações identitárias são, no presente momento, pesquisadas nos arrazoados diferencialistas de uma antropologia marcada durante muito tempo pela tendência a confundir a defesa dos povos com a do relativismo cultural. Por outro lado, esse novo objeto torna particularmente pertinente para a antropologia social a abordagem da identidade que hoje chamamos construtivista e que permite dar conta dos próprios processos identitários, e não apenas de seu contexto ou do que neles está, de maneira mais ou menos oculta, em jogo. Segundo essa abordagem, a realidade é “construída” pelas representações dos atores, e essa construção subjetiva faz parte ela própria da realidade que o olhar do observador deve levar em consideração (AGIER, 2001, p. 11)

Para compreender a relação entre identidade e cultura, apoiei-me em teorias de Agier (2001), que transporte para esta análise. No campo religioso afro-brasileiro, além da religião em si, encontrei uma visão de mundo, valores, práticas, formas de se relacionar com o sagrado, com a natureza, com tipos diferentes de cristianismo e da matriz ocidental. O ser humano é relacionado a um grande organismo vivo, uma rede de correspondência entre os encantados, a natureza e os humanos, que se constrói fora dos binarismos mente/corpo, razão/emoção, indivíduo/natureza, sagrado/cotidiano. Assim, as “encantarias” se configuram como um espaço de atuação política, de solidariedade subalterna – enfim, de ressignificação da vida. Essas relações, porém, são atravessadas pela disputa pelo prestígio tão característico no campo religioso afro-brasileiro:

O estudo da relação identidade/cultura, quando distingue na análise, sem os separar, os determinantes sociológicos da identificação e o “trabalho” de criação cultural, permite recolocar em questão a ilusão de uma transparência, isto é, o *a priori* de um *continuum* natural entre uma cultura, uma sociedade, um espaço e um indivíduo, tal como foi desenvolvido por um certo modelo holista da identidade na etnologia tradicional. (AGIER, 2001, p. 12)

Assim, ao analisar os processos identitários que marcaram a relação entre as religiões afro-brasileiras a partir de afirmações identitárias chamadas por eles de nações, busco compreender os processos que marcam o desenvolvimento dessas comunidades culturais.

A complexidade crescente das realidades locais torna mais necessária do que nunca a abordagem situacional das culturas e das identidades como um instrumento de compreensão das lógicas observadas diretamente, e também como um princípio de vigilância antiexótica da antropologia. A atenção principal do observador deve se colocar antes sobre as interações e as situações reais nas quais os atores se engajam, do que nas representações formuladas a priori das culturas, tradições ou figuras ancestrais em nome das quais se supõe que eles agem. É a partir dos contextos e das questões em jogo nas situações de interação que a memória é solicitada seletivamente (AGIER, 2001, p. 12)

Não me limito, porém, às tramas entre tradições da religiosidade afro-maranhense, uma vez que os segmentos em análise são identificados como “encantarias”, cujo lugar no campo religioso afro-brasileiro requer a determinação de como esse campo se estrutura. Compreendo que as manifestações de religiosidades afro-brasileiras se constituíram por meio de várias práticas de resistência e elaboração de estratégias de reconstrução de suas narrativas históricas, como a fusão de cultos e ritos dessas ancestralidades, para fortalecer laços comunitários entre os sujeitos subalternizados perante as práticas hegemônicas. E, no processo de agenciamento dessa trama, encontram-se as tradições dos encantados.

A “encantaria” pode ser compreendida como um entre-lugar, em que mortos não morrem, mas se encantam; são levados para lugares-além, voltando em festas e cerimônias religiosas para brincar, orientar, curar e atender a pedidos humanos. Através da tradição dos encantados, muitas pessoas, em especial do interior maranhense, mantiveram fortes vínculos de identidade étnica e cultural. Outra compreensão de temporalidade e espacialidade que caracteriza a cultura dos encantados, com suas virtudes e contradições, é sua relação com a sociedade sempre marcada pela vivência de luta e sobrevivência. As famílias dos encantados agregaram, em seus referenciais de pertencimento identitário, o reconhecimento de signos/símbolos de uma teia cultural subalterna, que dialoga com os valores culturais hegemônicos, como, por exemplo, a reinterpretação de preceitos e discursos cristãos.

No entanto, o universo religioso afro-brasileiro é bem diverso; grosso modo, é marcado por uma vertente ligada a pureza ritual, como no caso do candomblé; por outro lado, a umbanda é fortemente influenciada por teorias exotéricas orientais, pelo espiritismo kardecista e pela prática do aconselhamento. Dessa forma, busco refletir

sobre o lugar da “encantaria” maranhense, diferenciando identidade e etnicidade, processos identitários e contextos interétnicos. Segundo Agier (2001, p. 13),

Frequentemente, tratamos a identidade a partir da etnicidade. A dimensão étnica está certamente presente nos processos identitários em geral, precisamente porque ela é exemplar da conexão entre a cultura e a integração aos contextos sociais, como mostra, por exemplo, a emergência das diferenças, até mesmo das disputas, religiosas ou linguísticas em contextos interétnicos. A etnia é, no entanto, uma noção imprecisa na definição de seus conteúdos e de seus limites, instável, e seu sentido evoluiu com o passar do tempo. Noção por demais abstrata e simplificadora, largamente integrada ao “senso comum” em todo o planeta, sua utilização “endurecida” nas ciências sociais atuais pode obstruir as análises. É o que ilustra, por exemplo, a ideia do “retorno à etnia”: ela dá a ilusão de um modelo preexistente, a etnia, em direção ao qual se faria uma regressão, quando os que designamos por essa expressão, se os apreendemos em suas lógicas particulares e atuais, são frequentemente inovações culturais e identitárias. (AGIER, 2001, p. 13)

Em seguida, Agier critica a afirmação “Africanus sum” feita Roger Bastide nos anos 50 para demonstrar seu vínculo com o candomblé da Bahia:

Ao fazê-lo, ele [Bastide] apresentava implicitamente uma ideia totalmente errônea, seguindo a qual o universo cultural brasileiro pagão que ele estudava era africano e preservado como tal desde os tempos da escravidão, “como uma religião em conserva”. Esta ideia será retomada de diferentes maneiras algumas décadas mais tarde nos meios religiosos ditos “puros” e “antissincréticos” do candomblé e mais geralmente do movimento de africanização da cultura brasileira. [...] Localmente, graças a múltiplas contribuições como as deles, a África tornou-se, ao final de uma completa recriação, um vasto caldeirão culturalmente mestiço, dando um sentido “étnico” à nova posição social da identidade negra baiana e brasileira (AGIER, 2001, p.14)

As reflexões de Agier serviram de base para que eu compreendesse a etnicização local e os circuitos globalizados e pudesse realizar uma análise crítica dos processos de hierarquização das religiões afro-brasileiras relacionados às afirmações de “pureza” e “mistura”, vinculando esses processos à criação de novos contextos identitários no meio urbano no Brasil contemporâneo.

As pessoas que ocupam o topo da hierarquia nos meios sociais e culturais locais e que impulsionam sua etnicização, são as mesmas que, mais que

quaisquer outras, provêm dos circuitos mais globalizados ou circulam neles. Eles mostram, por sua própria atuação, que hoje há uma relação direta entre globalização e etnicização do local, o que a estranha postura identitária de Bastide – “Africanus sum” – tinha, de certa forma, antecipado. (AGIER, 2001, p. 16)

E Agier acrescenta:

Há um duplo ensinamento nessa história e em seu epílogo em forma de uma affirmative action simbólica: por um lado, nova versão da África no Brasil, em construção desde os anos 70, recebe um fluxo de informações de origens bem diversas (socialização e memórias familiares, reportagens de televisão, revistas, livros e aprendizados escolares, turismo cultural, “viagens” e coleta de informações e de imagens na Internet etc.); por outro, uma vez a identidade declarada, todo o “trabalho” cultural que a fabricou é apagado para melhor afirmar o caráter evidente, natural e autêntico da suposta identidade, tornando-a aparentemente mais verdadeira: “eu não tive que pensar para ser negro”, diz o líder do Ilê Aiyê para distinguir-se de determinado concorrentes (intelectuais do movimento negro), mas apagando com uma só fórmula toda a invenção criadora dessa África na Bahia. (AGIER, 2001, p. 17)

Assim, a construção da identidade da nação brasileira resulta de processos históricos que forjaram hibridações carregadas por situações de subalternizações. Construída sobre a base de uma brasilidade mestiça, unificadora, que invisibiliza as diferenças étnicas, a nação brasileira dilui-as, sob a perspectiva do branqueamento sociocultural. Tais alocações e práticas, ao conectar os atores históricos ao discurso, reencenam, por meio de seus símbolos e de memórias coletivas, a história nacional. A inserção de diferentes comunidades, entretanto, deu-se muitas vezes de forma contraditória e conflituosa, através da invisibilidade das singularidades. Nesse processo, as memórias coletivas foram apagadas, outras epistemologias foram negadas ou perseguidas, e as culturas foram marginalizadas.

Recentemente, diversas pesquisas abriram o horizonte para pensar historicamente comunidades, povos e grupos como sujeitos que têm memórias próprias e que agenciam seus enredos políticos e sociais, nos quais são personagens atuantes. É nessa perspectiva que esta reflexão sobre as religiões afro-brasileiras se propõe a repensar grupos marginalizados historicamente, suas epistemologias e suas culturas como parte fundamental para sua compreensão como sujeitos de suas histórias. Encerrou

esse parágrafo com um trecho de Agier (2001, p. 17): “[...] forçados a procurar no presente as múltiplas imagens e textos capazes de recriar uma identidade negra melhor para se pensar e viver aquela imposta pelo racismo, os negros ‘africanizados’ da Bahia são profundamente mestiços culturais”.

Todo este debate sobre identidade e etnicidade leva esta análise aos conceitos de hibridismos, diáspora e identidades diaspóricas. Ao destacar os processos de hibridização afro-indígena na formação das “encantarias” brasileiras, volto a citar Agier:

Todas essas abordagens convergem no tratamento da cultura *in progress* (em fabricação) e em seu contexto, ou seja, partindo de suas condições sociológicas. Assim, ao nos interrogarmos sobre os “lugares” e processos de criação cultural atuais, estamos tratando do sentido social: é a fabricação sociológica da cultura que é aqui levada em conta e não somente seus produtos imaginários acabados. (AGIER, 2001, p. 20)

Quanto aos processos identitários que marcaram as religiões afro-brasileiras, aos processos que marcaram o nascimento e desenvolvimento de comunidades culturais, econômicas e políticas que ultrapassaram as fronteiras políticas de múltiplas nações, resta-me identificar de forma crítica os processos identitários que compreendem a tradição como algo imutável. Nesse sentido,

As interrogações que preparam o terreno para a identidade cultural nascem na modernidade e em suas situações pluriétnicas. Ao fixar a relação, por natureza problemática, entre identidade e cultura, essa concepção suscita comportamentos de inventário e de “mineralização cultural” de tudo o que permite fazer reconhecer e diferenciar uma comunidade humana no seio de um conjunto de grupos localizados em um mesmo contexto social e histórico. (AGIER, 2001, p. 21-22)

Ao buscar, dessa forma, o rastro histórico de resistência e sobrevivência dos traços diacríticos afro-ameríndios das “encantarias” no ethos social dos sujeitos diaspóricos, proponho-me a evidenciar os processos identitários que marcam a sociedade brasileira contemporânea, bem como suas motivações e seus desdobramentos. Nesse cenário é preciso explorar os limites e as possibilidades dos conceitos de hibridismo, sincretismo e agenciamento, com a pretensão de compreender como as nações étnicas

das religiões afro-brasileiras se constituem como arena de disputa por prestígio nas relações entre terreiros ou tendas. Para Hannerz (1997), hibridez parece ser atualmente o termo genérico preferido, talvez por uma fácil mobilidade entre as disciplinas. Nos estudos literários, conforme Bakhtin (2010), a hibridez representava antes de tudo a coexistência de duas línguas, duas consciências linguísticas, mesmo dentro de uma única fala. Para fazer a crítica cultural do colonialismo, a hibridez passa a significar a subversão, a desestabilização da autoridade cultural colonial.

A análise dos conceitos de sincretismo e hibridismo é fundamental para o este trabalho. Aplicado ao estudo das religiões afro-brasileiras, o conceito de sincretismo

[...] surge como forma de explicar tais misturas, mas não só isso, ele surge também como uma tentativa de hierarquizar as relações culturais estabelecidas entre negros e brancos, deixando entrever um discurso que era corrente na época: a da condenação à mestiçagem. Assim como a mistura racial entre brancos e negros era vista de forma negativa, como uma forma de enfraquecer a “raça” branca superior (COSTA, 2006), também no âmbito cultural havia esta identificação, mas do ponto de vista contrário: as religiões mais sincréticas, ou seja, que mais assimilaram elementos do catolicismo eram consideradas como inferiores, por não conseguirem manter a “pureza” das religiões africanas. (NOGUEIRA, 2021, p. 2)

No estudo das religiões afro-brasileiras, o sincretismo se caracteriza como elemento articulador da tentativa de justificar a superioridade da tradição jeje-yorubá diante de outras tradições consideradas misturadas:

O conceito de sincretismo nasce em um período marcado pelo racialismo científico (início do século XX), como forma de se tentar compreender e explicar as trocas culturais entre negros e brancos no Brasil, especialmente a partir da religião. Foi para tentar explicar o surgimento das religiões afro-brasileiras que autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide desenvolvem este conceito, como forma de demonstrar como, entre os próprios negros africanos, haviam diferenças evolutivas, o que fazia com que, enquanto os grupos mais “evoluídos” conseguiam manter seus valores culturais intactos, os “inferiores” acabam misturando suas práticas religiosas com as dos brancos, o que acaba causando uma verdadeira “deturpação” de seus valores culturais. (NOGUEIRA, 2021, p. 19)

Para Ferretti (1991, p. 11), “as religiões afro-brasileiras são tão brasileiras quanto africanas e a pureza perdida é mais um mito”. O sincretismo passa a ser mais

bem analisado a partir da década de 1970, quando os estudos passam a focar “os processos de “nagoização” e a africanização ou reaficanização que alguns terreiros promovem” (NOGUEIRA, 2021, p. 10). A partir de então, a produção científica passa a questionar a ideia de uma pretensa pureza ritual pensada a partir do conceito de sincretismo. Surge então uma alternativa conceitual ao sincretismo no estudo das religiões afro-brasileiras: o hibridismo, que busca compreender as trocas culturais características das religiões afro-brasileiras.²⁷ Estando ligado à crítica pós-colonial, o conceito de hibridismo, conforme evidencia Nogueira (2021), compreende a própria noção de cultura de maneira distinta (BHABHA, 2005). Na perspectiva do hibridismo, a cultura é pensada “como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas” (NOGUEIRA, 2021, p. 14):

Este é o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. A América, assim, se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre-lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. O resultado desse processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural. (NOGUEIRA, 2021, p. 15)

Alguns autores, como Canclini (1997), consideram que o sincretismo está mais relacionado com as religiões, enquanto o hibridismo diz respeito a outros aspectos da cultura.

Que não reconhecemos a existência de grandes diferenças entre sincretismo e hibridismo, embora possam ser diferenciados [...] podemos considerar que, em sociedades como a nossa, o sincretismo pode ser considerado como fato social total, relacionado com instituições religiosas, políticas, familiares, econômicas, estéticas, culturais, que ao mesmo tempo é imposto e voluntário. A sociedade brasileira é complexa e se caracteriza pelo encontro e a mistura entre povos e culturas diversas, e este encontro é enriquecedor. Assim, a mistura e o sincretismo constituem elemento central em nossa sociedade,

²⁷ Esses dois conceitos em destaque não foram elaborados no mesmo período; o conceito de hibridismo foi elaborado posteriormente ao de sincretismo.

como pode ser evidenciado, entre outros aspectos, nas religiões e na cultura popular. (FERRETTI, 2014, p. 30)

Canclini (2001) atenta para a hibridação como um conceito em construção, que pode ser compreendido como um termo de tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e os vocábulos empregados para designar misturas particulares. O autor destaca que talvez a questão decisiva não seja a de estabelecer qual desses conceitos abrange mais e é mais fecundo, mas sim o de continuar o debate em torno de princípios teóricos e de procedimentos metodológicos que se proponham a tornar as relações mais traduzíveis, ou seja, a aceitar o que cada um ganha e perde, ao hibridar-se.

No contexto das religiões afro-brasileiras, esse movimento em busca da África mítica produziu a hierarquização desse campo religioso. Para tal, deve-se ter em mente que essa busca se constitui como um discurso político socialmente construído. Porém, quando olhamos especificamente para o terecô, não se procura a África mítica, mas sim a ideia de uma tradição imutável em face das influências da umbanda e quimbanda no terecô, uma vez que, no campo religioso afro-brasileiro, o terecô se insere através da fama de poderosos feiticeiros. No contexto interno da comunidade do terecô, optei por questionar uma ideia de parte da literatura antropológica: a existência de um terecô tradicional em oposição à influência da umbanda e quimbanda, como se viu na obra de Mundicarmo Ferretti (2000).

É nessa problemática da busca por uma tradicionalidade que se assume um sentimento político, que se estabelece o paradigma de pureza, em que a busca de um tradicionalismo se contrapõe às características afro-brasileiras e à própria dinâmica das tradições que, na minha compreensão, está sempre em movimento. Defendo aqui a variabilidade dos regimes de pertença, que se opõem ao pensamento binário, a identidades puras e a oposições simples. Existem resistências para aceitar estas e outras formas de hibridação, por gerarem insegurança nas culturas. De todo modo, a intensificação da interculturalidade favorece intercâmbios, misturas maiores e mais diversificadas do que em outros tempos. Para Canclini (2001, p. 24), “estudar processos culturais, por isso, mais do que levar-nos a afirmar identidades autossuficientes, serve para conhecer formas de situar-se em meio à heterogeneidade e entender como se produzem as hibridações”.

Depois dessas discussões, chego ao momento de expor como o terecô vem sendo apresentado para o público em geral e como a comunidade do terecô agencia sobre essa representação.

CAPÍTULO 2 – TERCÔ: A GRANDE MÍDIA E O AGENCIAMENTO NAS REDES SOCIAIS

Já afirmo que Codó ganhou grande notoriedade como a terra do feitiço/dos catimbozeiros. Esse prestígio decorre, sobretudo, da relação do terecô com as mídias digitais. Para observar como ocorre a representação²⁸ midiática que contribuiu para que Codó passasse a ser conhecida nacionalmente como “capital da macumba”, recorri a dois artigos que se dedicaram ao levantamento e análise dos programas de televisão sobre a tradição religiosa afro-brasileira de Codó. No artigo de Gerson Carlos P. Lindoso, “Cidade de Deus!? Capital brasileira da umbanda!?: na encruzilhada discursiva midiática sobre as religiões afro em Codó-Maranhão”, apresentado em 2015, é perceptível a influência da obra de Mundicarmo Ferretti (2000) na abordagem feita pelo autor:

²⁸ Roger Chartier (1997) nos diz que os conflitos no campo das representações são projetados pelas práticas sociais, que por sua vez se alimentam das representações na construção da dinâmica histórica. Por esta perspectiva, “é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social.” (CHARTIER.1997, p. 23). Para Chartier (1997) a representação organiza os traços deixados pelo passado, constituindo-se como matriz geradora das práticas sociais. O conceito de representação, permeia as discussões referentes às relações de poder e conflitos de várias ordens em diferentes tempos históricos, reconhecendo no campo das representações a estreita ligação com a ordenação social, validando relações de dominação e justificando organizações sociais estamentadas. Conforme Chartier (1997) a representação exibe um objeto ausente que é reconstituído através da memória ou a representação exibe uma presença, como a apresentação pública de alguém. As duas possibilidades de sentido da representação decorrem das práticas sociais e culturais. Estas práticas são produtoras de divisões que geram formas diferentes de interpretação. Interpretações que se referem aos modos como um texto, uma imagem é lida em realidades distintas das que foram produzidas. O conceito de representação em Chartier (1997) nos diz sobre uma série de interpretações e apropriações produtoras de diferentes formas de leitura, em diferentes tempos. Compreendemos a importância do conceito de representação no estudo das sociedades. Nesta tese o conceito de representação está relacionado à construção de Codó como “capital da macumba”, feita por parte da grande mídia. Contudo, ressalto, que para o debate empreendido nesta tese o conceito central é o de agenciamento.

6) a fama de Codó como “terra da macumba” e da “feitiçaria” (entendidas como trabalhos para o mal) parece ter surgido nos anos 50 quando a mãe-de-santo Maria Piauí, que chegou ali em 1936, passou a ser muito procurada por políticos e sua fama extrapolou as fronteiras do Maranhão; 7) a qualificação dada a Codó pela Band (1994), “a capital da magia negra” (que foi repudiada em São Luís por entidades do movimento negro), foi apoiada, principalmente, na figura do famoso pai-de-santo Bita do Barão, embora outros estejam também ali construindo o seu prestígio na “linha negra”. (FERRETTI 2000 apud LINDOSO, 2015, p.12)

No programa “Domingo 10” da TV Bandeirantes, que foi ao ar em rede nacional no ano de 1994, foi de grande importância para o início da representação de Codó como “capital da macumba” no imaginário nacional. Esse programa destacou a “magia maléfica” de Codó, apresentando elementos de um ritual com sacrifício de animais na encruzilhada. Uma observação importante: esse programa foi filmado em Codó com a participação e autorização de uma tradicional tenda de terecô da cidade.

No artigo em que trata da projeção nacional de Codó como terra de poderosos feiticeiros, Lindoso se refere a essa projeção nacional como “representações televisivas negativas” (LINDOSO, 2015, p. 17), demonstrando a compreensão de que o feitiço se opõe ao que seria o terecô tradicional e de que o feitiço seria uma representação negativa da mídia.

O programa Superpop (2011) enveredou nesse caminho, tendo como objetivo identificar uma determinada liderança afroreligiosa de destaque a nível local (Maranhão) e geral (Brasil e fora do país, exterior), de influência e projeção social com dons espirituais elevados, sendo classificado como o “pai de santo dos políticos” em um universo, segundo esse programa, em que a magia maléfica é bastante desenvolvida e utilizada. Aqui, é importante refletir sobre a diferenciação entre religião, magia e feitiçaria, visto que esses conceitos permeiam ou circulam ao longo de nossas análises em torno das variadas representações televisivas negativas mais explícitas no programa Superpop (2011) e também nos mais atuais (Na Fé, Globo News e Repórter Mirante), de 2013 para cá. (LINDOSO, 2015, p. 17)

No texto, Lindoso busca associar temas como magia e feitiço à descaracterização do terecô. Ao confrontar o feitiço à ideia de tradição, ele reproduz a mesma dinâmica da busca da pureza ritual. Minha convivência com a comunidade do

terecô fez-me crer que a fama de terra de poderosos feiticeiros é algo importante, pois é agenciada pela comunidade no mercado de bens espirituais.

No outro artigo, “A cidade e os terreiros: os zeladores de santo e a construção do imaginário sobre Codó (MA)”, publicado em 2018 por Romário Chaves Oliveira, há informações importantes sobre a gravação dos programas e a participação de membros da comunidade do terecô:

Jéssica Cristina Aguiar Ribeiro (2012) formatou seu trabalho partindo da problemática de se pensar como se deu a predisposição da representação da cidade de Codó como a “terra da macumba”. A autora se refere a essa marca dos codoenses como “estigmas” que assinalam as pessoas que vivem nessa cidade [...]. Para tanto, aprecia as análises realizadas sobre o papel da mídia na divulgação de estigmas da cidade de Codó e Bitá do Barão. Para isso, Ribeiro (2012), analisa o documentário que foi exibido em 22 de maio de 1994, pela TV Bandeirantes em um programa exibido em rede nacional denominado “Domingo 10”. Nesse documentário, apresentado por Marília Gabriela, foi presumível apreender nas entrelinhas que, de forma latente, afirmava-se o envolvimento de Bitá do Barão com o ex-presidente da República José Sarney e que o falecido Tancredo Neves teria sua vida ceifada por trabalhos de magia negra. E para culminar essa marca de Bitá do Barão, o ex-presidente da República José Sarney ofereceu para o Mestre, com o apoio de um Centro de Estudos de Ciências Jurídicas e Sociais, o título de Comendador da República. (OLIVEIRA, 2018, p. 6-7)

Ao citar o trabalho de Ribeiro (2012), sem problematizar a afirmação da autora, Oliveira acaba por endossar a compreensão apresentada por ela de que a projeção alcançada por Codó através de Mestre Bitá seria um “estigma” para a comunidade do terecô. Dessa forma, ambos defendem a ideia de que a tradicionalidade no terecô seria oposta aos poderes mágicos e à fama de terra de grandes feiticeiros, atribuída a Codó. Penso que a tradicionalidade defendida na obra da antropóloga Mundicarmo Ferretti (2000) pode ter influenciado os artigos que agora analiso. De acordo com o entrevistado Sr. Aluizio Mota, citado por Oliveira (2018, p. 7), a gravação do programa “Domingo 10” aconteceu com sua participação e com a autorização de Mãe Antoninha:

E a gente tá aqui e não pode negar. Olha, uma vez eu lembro muito bem dessa história. Chegou uma pessoa aqui, eu não conhecia a moça, ela queria apresentar um trabalho e tinha ido na casa de Domingos Paiva. Minha mãe de santo era viva e tinha ido em outro terreiro muito famoso aqui em Codó. Se a

peessoa tivesse feito algum mal para alguma pessoa, como que eu ia repor aquele mal, acabar aquele mal? Então eu tinha que fazer um bem para chegar àquele benefício. Aí minha mãe Antoninha disse que eu poderia fazer. Aí minha mãe aceitou e disse que como era só para demonstrar, eu podia fazer. Sabe que, depois que a gente começou o trabalho, o guia disse: “você é uma pessoa muito importante”. E não era a Marília Gabriela? Nesse tempo aqui tinha um jornal chamado *Cidade Reclama*, de Dejalma Siqueira. Eu fui até convidado para falar. (OLIVEIRA, 2018, p.7)

Nesses dois artigos, o feitiço é compreendido como um rótulo negativo atribuído pela mídia a Codó, porém, parece-me, os autores não compreenderam que os programas foram gravados com a anuência e participação explícita de membros da comunidade, como também ignoraram o fato de que a comunidade do terecô não se comportou como objetos passivos de uma reportagem televisiva, mas sim como agentes que participaram e, principalmente, tiraram proveito das reportagens com a projeção nacional alcançado por Codó.

Contrariando a tendência de parte dos estudos acadêmicos, que é centrada na busca de uma pureza ritual, assim como a abordagem dos veículos de comunicação, acredito que a comunidade do terecô agencia suas representações como local de forte tradição religiosa afro-brasileira. E a notoriedade nacional alcançada por Codó é o elemento articulador desse agenciamento.

Nos meus trabalhos de campo, observei uma intensa sociabilidade e interação por parte da comunidade do terecô, ao contrário do que Costa Eduardo (1966) considerou como fator de desagregação na década de 1940. Atualmente, a comunidade está coesa e organizada, o que pode ser constatado pela intensa movimentação de atividades entre as tendas de terecô. A obra de Mundicarmo Ferretti (2000) também está distante do atual contexto do terecô codoense, uma vez que para a comunidade do terecô Mãe Maria dos Santos não descaracterizou a Tenda Santa Bárbara de sua tradicionalidade após a morte de Mãe Antoninha. A autorização de Mãe Antoninha para a gravação do programa “Domingo 10”, com a participação do Sr. Aluizio Mota, em que se destacou o poder do feitiço em Codó, demonstra que, ao que me parece, naquele momento a tradicionalidade é utilizada como discurso público na disputa por prestígios entre as tendas de terecô em Codó e que o feitiço é agenciado por essa comunidade para ganhar notoriedade nacional. Percebo, portanto, que, no período em que os programas de televisão foram gravados, bem como no período em que Mundicarmo Ferretti (2000)

realizou sua pesquisa, os conflitos entre tradicionalidade e feitiço estavam presentes na própria comunidade, porém assumindo um sentido distinto do que foi defendido pela antropóloga.

Compreendo que o sentido atribuído pela comunidade à relação entre tradicionalidade e feitiço não é o de opor um ao outro, mas sim o da afirmação pública da tradicionalidade direcionada à própria comunidade do terecô como disputa por prestígio entre as tendas. E o feitiço estava presente nos discursos da própria comunidade. O que defendo nesta tese é que a oposição entre tradicionalidade e feitiço não foi feita pela comunidade, mas sim por alguns antropólogos, em especial por Mundicarmo Ferretti.

Devo salientar que a Mãe Maria dos Santos é reconhecida pela comunidade do terecô como uma importante e tradicional mãe de santo. Já a grande mídia, que explorou a representação de Codó como “capital da macumba”, se utiliza da força que o feitiço tem para identidade brasileira, ao elevar a cidade à condição de notoriedade nacional como terra de poderosos feiticeiros. Essa representação é fortemente agenciada pela comunidade do terecô.

Segundo Dantas (1988), que analisou o papel da tradicionalidade na arena de disputa por prestígio entre as religiões afro-brasileiras em Laranjeiras (SE),

[...] passei a repensar a “pureza nagô” e perceber que os traços culturais invocados para atestá-la recortam-se e combinam-se diferentemente para estabelecer o contraste e que seus significados, assim como as palavras, admitem uma polissemia e se definem no contexto social do presente e na relação das forças que envolvem os estruturalmente superiores e inferiores. (DANTAS, 1988, p. 26)

A ideia etnocêntrica de uma “pureza nagô” foi construída por diferentes intelectuais que afirmavam a superioridade jeje-yorubá em detrimento de outras tradições, como foi visto no capítulo anterior. Nas abordagens feitas por Costa Eduardo (1966), Roger Bastide (1971) e Mundicarmo Ferretti (2000), o terecô é pensado em uma perspectiva que hierarquiza as tradições afro-brasileiras. Costa Eduardo (1966) e Bastide (1971) consideram o terecô como culto jeje daômeano degenerado devido ao

seu caráter rural; e Mundicarmo Ferretti (2000) que, ao identificar Mãe Antoninha como modelo de terecô tradicional, busca, na minha compreensão, desqualificar Mestre Bitá do Barão por conta da influência da umbanda. Esses três autores, porém, não consideram o fato de que entre religiões afro-brasileiras os discursos públicos podem ser construídos na perspectiva da disputa por prestígio.

Em *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Dantas mostra que a mistura e o feitiço são categorias de acusação e não de autodefinição, servindo como elemento desqualificador. Assim, o toré, o catimbó, o candomblé de caboclo são categorias de mistura muito ligadas ao aspecto curativo e ao feitiço.

Apresenta, com tudo, ao menos nesta cidade, uma conotação pejorativa, não tendo sido usado por nenhum chefe de terreiro caboclo para indicar o seu próprio centro de culto, embora o usem, algumas vezes, para indicar terreiros de outrem, sobretudo seus rivais. A carga negativa que reveste o termo toré se torna mais intensa no seu derivado tozezeiro, que se aplica aos participantes dos cultos de caboclo. (DANTAS, 1989, p. 34)

Dessa maneira, acredito, assim como Dantas (1989), que a hierarquização de tradição a partir do critério de maior tradicionalidade, que ocorre em Laranjeiras, também pode ser observada em Codó, não por parte da comunidade do terecô, mas sim por parte de alguns pesquisadores que escreveram sobre o tema. De um lado, a abordagem é pensada a partir do modelo jeje daômeano presente em São Luís; de outro, outro, a construção de uma tenda de terecô é vista como modelo de pureza ritual, sem perceber que essa compreensão é parte do discurso público, da disputa por prestígio. A grande mídia, que representa Codó como terra de grandes feiticeiros, não reconhece a importância da “encantaria” codoense ao destacar elementos da quimbanda, como exus e pombagiras, que foram incorporados à tradição de Codó em tempos mais recentes.

No próximo tópico, analiso como a comunidade do terecô interage com a representação midiática.

2.1 Terecô: mídias sociais e agenciamento

Como já mencionei anteriormente, o agenciamento é a relação que se estabelece entre o indivíduo e a estrutura, como espaço de transação e negociação. No caso do terecô, observa-se o dinamismo peculiar das religiões afro-brasileiras, em que as tradições são reinterpretadas e transformadas, e os discursos são negociados. Com esse movimento, a tradição que hierarquiza o campo religioso afro-brasileiro está em constante disputa.

Nessa arena de disputa emerge o cyber espaço como dispositivo que serve ao agenciamento do terecô, reforçando a imagem de Codó como terra de poderosos feiticeiros. Desse modo, os canais de terecô na plataforma Youtube não só agenciam em torno do poder das tradições religiosas afro-brasileiras de Codó, mas também reforçam a intensa sociabilidade dessa comunidade. Na minha convivência com a comunidade do terecô, percebi que esses canais são assistidos pelas tendas que comparam a forma de “bater” o terecô, os elementos do ritual, as doutrinas cantadas e as vestimentas. Na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, de Mãe Gleice, a mobilização é constante seja para receber as outras tendas na sua festa grande realizada em dezembro ou para ir às festas dos outros.

As religiões afro-brasileiras geralmente mantêm vínculos de descendência, em que um terreiro que surgiu a partir de outro, um pai de santo que toma obrigação com outro, estabelecendo assim um vínculo entre os terreiros. Porém não é comum observar uma grande comunidade formada por vários terreiros ou tendas interagindo de maneira intensa através da tradição de dar e receber visita e mais recentemente através dos canais que conectam as tendas e padronizam o terecô, reforçando as características dessas comunidades.

Ao considerar a relação entre performance e códigos presentes nos canais de terecô no Youtube, compreendo que as atividades de performance dessa comunidade são fundamentalmente processuais. Essa entrega ao fluxo da ação é o processo do ritual em que, durante a performance, os *performers* são levados a algum lugar (SCHECHENER, 2011). No caso deste trabalho, trata-se da junção entre tradicionalidade e feitiço – aparentemente oposta pela literatura antropológica e pela grande mídia, mas que, para a comunidade do terecô, passa a ser elemento articulador

do seu agenciamento. Para Gustavo Lins Ribeiro (2002), a comunidade transnacional diverge da noção de espaço público real com o espaço público virtual, o que me ajuda a entender a representação estereotipada, feita pela grande mídia, das tradições religiosas afro-brasileiras de Codó e mais recentemente a produção de conteúdo feito pela própria comunidade do terecô e veiculada na plataforma Youtube. Ribeiro (2002) mostra o potencial do cyber espaço em desestabilizar sistemas hegemônicos, o que no caso da comunidade do terecô pode ser compreendido como a capacidade dessa comunidade de confrontar as teses da literatura antropológica e as representações da grande mídia e de agenciar através da produção de conteúdo que é acompanhada pelo público interno e externo ao terecô, rompendo com as imagens atribuídas ao grupo e criando uma autoimagem coletiva da comunidade do terecô.

Assim, na arena de disputa por prestígio entre religiões afro-brasileiras – ou, se preferir, no mercado de bens espirituais afro-brasileiros –, emerge o cyber espaço como dispositivo para o agenciamento do terecô, reforçando a imagem de Codó como local de tradições religiosas afro-brasileiras poderosas.

O Quadro 1 apresenta os canais sobre terecô na plataforma Youtube, por critério de anterioridade.

QUADRO 1 - Canais de terecô			
Canal	Data de inscrição	Nº de inscritos	Nº de visualizações
Guias do Terecô	30 de maio de 2011	2,81 mil inscritos	436.389 visualizações
Tenda São Raimundo Nonato	13 de julho de 2015	104 inscritos	8.152 visualizações
Francisco José	22 de agosto de 2015	252 inscritos	33.848 visualizações
Terecô bonito	14 de março de 2017	524 inscritos	80.013 visualizações
Tudo sobre codo tereco	18 de outubro de 2017	211 inscritos	19.834 visualizações

Terecô	26 de dezembro de 2017	1,16 mil inscritos	131.174 visualizações
Terecô é do Maranhão	12 de março de 2018	11,2 mil inscritos	1.899. 244 visualizações
Tambor da Mata – Terecô	3 de maio de 2018	2,31 mil inscritos	302.540 visualizações
Terreiro Mestre Bitá do Barão	4 de setembro de 2018	196 inscritos	20.681 visualizações
Umbanda Terecô do Maranhão	25 de março de 2019	601 inscritos	66.335 visualizações
Tambor de Mina e Terecô é do Maranhão	3 de maio de 2019	334 inscritos	22.938 visualizações
Terecô Maranhense	15 de maio do 2019	Não divulgou número de inscritos	56.211 visualizações
O nosso Terecô	12 de maio de 2020	12 inscritos	308 visualizações
Canal dos Léguas	3 de junho de 2020	64 inscritos	5.812 visualizações

Os canais²⁹ apresentam conteúdos referentes a festas em diferentes tendas, tais como: doutrinas cantadas no terecô, histórias de encantados, entrevistas e transmissão de conteúdos ao vivo (*lives*). Observei que a padronização e a organização entre as tendas acabam formando uma grande comunidade conectada. Ao acompanhar um grupo na tenda de Mãe Gleice, assisti à produção de um dos canais e registrei, em

²⁹ O canal “Terecô é do Maranhão”, administrado por um membro da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, é o que possui não só maior produção de conteúdo (entrevistas, apresentação das doutrinas cantadas do terecô e transmissão em *lives*), mas também maior número de visualizações e de seguidores.

19 de julho de 2019, em meu diário de campo: “foram feitos muitos comentários sobre a maneira de se praticar os elementos do terecô, forma de cantar, forma de bailar, qual encantado está presente. Observei que os canais produzem um efeito comparativo entre os grupos”.

Na minha convivência com a comunidade, cheguei à conclusão de que a relação entre tradicionalidade e feitiço existe no terecô, porém a comunidade não trata esses dois aspectos como opostos. E, na disputa por prestígio entre as tendas de terecô, o feitiço é utilizado como mecanismo de agenciamento no mercado religioso.

Os canais de terecô destacam tanto as características que marcam a tradição (o lovariê, a forma de se tocar e cantar o tambor da mata, os encantados da família de Légua e as festas anuais de cada tenda) quanto os elementos da umbanda e quimbanda, na perspectiva do poder e da magia.

No próximo capítulo, analiso os diários de campo produzidos nas quatro vezes em que estive em Codó entre 2019 e 2021.

CAPÍTULO 3 – ASSUMIR PUBLICAMENTE O FEITIÇO E AGENCIAR

Enquanto o terecô se inscreve no campo religioso, acadêmico e midiático de forma complexa, o agenciamento da comunidade se dá através das mídias sociais e dos discursos, que sempre se referem ao feitiço e à fama alcançada por Codó.

Para entender melhor relação entre a umbanda, a quimbanda e o terecô, é preciso conhecer um pouco da história da umbanda e da quimbanda, como também as diferenças entre umbanda, quimbanda e outras expressões religiosas afro-brasileiras, como o candomblé.

De acordo com Lopes (2012, p. 250),

Umbanda: Religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, a partir do ancestrismo banto e do culto aos orixás jeje-iorubanos. O vocábulo umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo significando arte de curandeiro, magia, ciência médica, medicina, em derivação talvez vinda do quimbundo *banda*, desvendar. Em bundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*; e seu plural (uma das formas) é *imbanda*. Em quimbundo, o singular é *kimbanda*, e seu plural *imbanda*, também.

É importante destacar que os elementos da umbanda estão efetivamente presentes no terecô e que todos os membros do terecô com quem teve contato se definem como umbandistas. A autodefinição de umbandista pode ser explicada pela influência de dois importantes líderes religiosos para aquela comunidade: a Mãe de Santo Maria Piauí, que levou a umbanda para Codó no final da década de 1930, e Mestre Bitá do Barão, o pai de santo mais conhecido de Codó que se considerava umbandista. A forte presença da umbanda no terecô pode ser explicada pelo interesse daquela comunidade de se vincular a um movimento nacional já bem organizado e difundido por todo o país.

Outra importante religião afro-brasileira muito presente em Codó é a quimbanda, compreendida também como a linha dos exus e pombagiras da umbanda.

Quimbanda: Linha ritual da umbanda que trabalha principalmente com exus. Sacerdote de cultos de origem banta. Do quimbundo *kimbanda*, sacerdote e médico ritual correspondente ao quicongo *nganga*. O termo se distingue de outros, como o quimbundo *muloji* e o quicongo *ndoki*, que designam o feiticeiro, agente de práticas que objetivam malefícios. Estranhamente, no Brasil, a quimbanda (primeira acepção) é tida como linha de práticas também maléficas. (LOPES, 2012, p. 214)

Para melhor situar a influência da umbanda e da quimbanda no terecô, é preciso lançar um olhar mais detalhado sobre essas duas religiões afro-brasileiras. Renato Ortiz (1999), em *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*, pensa a umbanda não só como uma transformação dos valores afro-brasileiros em face à urbanização e industrialização da sociedade brasileira, mas também como uma forma de estratégia de sobrevivência. Crítico da aculturação como ferramenta de análise para se pensar as religiões afro-brasileiras, o autor defende a tese

de que a umbanda é uma religião adaptada ao contexto urbano, que o candomblé é marcado pela busca de uma origem africana e que a quimbanda é a expressão da resistência negra personificada em Exu. Com base nessas informações, fica claro que Ortiz (1999) se aproxima do debate de Bastide ao compreender a umbanda como fenômeno urbano e do branqueamento. Ambos os autores têm importância no panorama intelectual, porém suas teses se configuram como um debate datado, demandando um olhar mais atento.

Segundo Nogueira (2009), na primeira metade do século XX surge no Rio de Janeiro a União Espírita de Umbanda do Brasil, que em 1941 realiza o primeiro Congresso Nacional de Umbanda, com o objetivo de definir as bases da doutrina umbandista. Após inúmeras discussões, as lideranças umbandistas acabaram por definir as origens da umbanda por uma história que hoje vem sendo tratada como o “mito fundador da umbanda” – um relato, confirmado por umbandistas, conta que essa religião foi fundada no dia 15 de novembro de 1908 em na Federação Espírita de Niterói (RJ). Naquela ocasião, Zélio Fernandino de Moraes recebeu a entidade espiritual do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que convocou a todos para no dia seguinte se reunirem para a fundação de uma nova religião. No dia 16, na Rua Floriano Peixoto nº 30, em São Gonçalo (RJ), membros da Federação Espírita, parentes, amigos e do lado de fora muitas pessoas. Pontualmente às 20 horas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas desceu e iniciou o culto:

Aqui se inicia um novo culto em que os espíritos de pretos-velhos africanos, que haviam sido escravos e que desencarnaram não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo.³⁰

Como se observa, a umbanda se caracteriza pela junção do cristianismo com elementos indígenas e africanos. Mesmo com a presença do elemento cristão, há

30 Este relato foi retirado da dissertação *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*, defendida por Leo Carrer Nogueira em 2009, e do documentário “O que é umbanda”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm10>

entidades de origem africana, como os pretos-velhos da umbanda. No entanto, a influência do kardecismo é predominante e evidencia a relação hierárquica e eurocentrada, na qual o elemento kardecista é tido como evoluído espiritualmente em relação aos caboclos e preto-velhos. Segundo Ortiz (1999, p. 133-134),

Neste sentido podemos afirmar que os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas. Um primeiro significado de Exu pode ser inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar a sociedade de classes. Esta oposição entre culturas diferentes, que se exprime através de um conflito de cor, ultrapassa de muito a questão da divindade Exu.

Um ponto importante desse trecho é a compreensão de Exu como guardião do que resta do negro nas religiões afro-brasileiras. Devo destacar que a análise de Ortiz se baseia na relação sociedade-economia-cultura. Esta é uma característica do autor: a de pensar as dinâmicas culturais e suas transformações, o que significa pensar a adaptação da umbanda aos valores da moderna sociedade brasileira, na qual a quimbanda seria a resistência negra. Ao pensar o negro na sociedade brasileira, o autor parte da crítica marxista e chega aos estudos culturais, ocupando-se da relação entre identidade e subjetividade, mundialização, cultura local e sociedade de classes.

A relação entre a umbanda e a sociedade brasileira também é marcada pelas denominações dos espaços religiosos da umbanda. Para Nogueira (2009), importantes centros de umbanda usam a denominação “centro espírita”, o que comprova a minha compreensão de que o kardecismo foi uma forma de desviar a atenção do elemento afro-brasileiro da umbanda, colocando em evidência sua perspectiva cristã. A umbanda, por sua vez, é marcadamente sincrética, por conjugar elementos afro-brasileiros, indígenas, cristãos e kardecistas. Já no candomblé, a origem africana é colocada em destaque. De acordo com Prandi (1991, p. 217),

Para o adepto do candomblé, somos parte do orixá, mas somos arremedos imperfeitos dos deuses. Mais imperfeitos ainda pelo fato de não se saber exatamente quais são as formas rituais “exatas” do culto, pois partes delas teriam sido perdidas, esquecidas ou modificadas ao longo dos processos de

transferência do culto dos orixás da África para o Novo Mundo. Acredita-se nisso nos meios do povo de santo. Acredita-se que é preciso voltar (primeiro à Bahia, depois à África) para se redescobrir qual é a reza certa, a folha específica, a sequência precisa do ritual.

Desse modo, a principal diferença entre a umbanda e o candomblé consiste na incorporação de elementos de diferentes matrizes. Enquanto a umbanda é marcadamente sincrética na conjugação de elementos afro-brasileiros, indígenas, kardecistas e cristãos, o candomblé é marcado pela busca de sua origem africana. Essa busca, porém, não se baseia exatamente nas tradições como eram praticadas na África no período em que os escravizados foram trazidos para o Brasil. O que existe de africano no candomblé se constitui, na verdade, como “um produto afro-brasileiro resultante do *bricolage* desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos” (ORTIZ, 1999, p. 16).

Alguns aspectos podem ser destacados para exemplificar essa *bricolage*, tais como o fato de na África não existir a junção do culto aos diferentes orixás em um mesmo espaço como em terreiros de candomblé no Brasil, as roupas rendadas tão presentes no candomblé, que são marcadamente uma influência portuguesa, dentre outros. Além disso, pode-se destacar que a relação dos bantos com o culto aos ancestrais, aqui no Brasil, se conectou às teorias kardecistas o que pode ser compreendido como uma das origens da umbanda. Para Lopes (1988, p. 168),

Na sua tentativa de reacender a chama do ancestrismo que a escravidão destruiu, os Bantos brasileiros se sentiram atraídos pelo espiritismo de Allan Kardec – chegado ao Brasil em meados do século XIX – porque, através dele, podiam manter contato com seus mortos. Daí terem surgido, após a Abolição, as entidades chamadas “pretos-velhos”, os “cacurucaios” (do quimbundo *kikulakaji* = ancião) que nada menos representariam que espíritos de antepassados, e antepassados bantos, como expressamente indicam a maioria de seus nomes – Vovó Cambinda, Vovô Congo, Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Conga etc. – e como indica a sua morada mítica, Aruanda, “misteriosa e adorável região de paz que se transformou para o negro em terra prometida” (Édison Carneiro, 1964:76) e que nada mais é do que o continente africano, simbolizado na cidade de Luanda, capital da hoje República Popular de Angola.

Buscando estabelecer diferenças entre a umbanda e a quimbanda, Ortiz (1999, p. 145-146) afirma:

A principal diferença que se estabelece entre Umbanda e macumba é a ruptura entre a submissão dos exus às entidades de luz. Se, na Umbanda, Exu trabalha sob as ordens dos caboclos e pretos-velhos, na macumba, ele é o dono de sua cabeça, não devendo obediência a ninguém. Seu Tranca-Ruas tem sua individualidade própria e não pertence a nenhuma linha ou vibração umbandista. A este respeito a estruturação das sete linhas da Quimbanda não passa de um produto do pensamento umbandista; ele reflete a vontade de sistematização inerente a este meio, nada mais. Nenhum macumbeiro tomou como projeto sistematizar num conjunto coerente as práticas que ele realiza; são sempre os escritores umbandistas que falam da Quimbanda em termos de unidade que se opõe à Umbanda. Retendo-se esta ideia de “sistematização num conjunto coerente”, pode-se analisar a oposição Umbanda/Quimbanda numa perspectiva durkheimiana que opõe a religião à magia. Muito embora esta distinção seja difícil de ser estabelecida, pode-se dizer que a magia tende para um agregado de ritos pouco sistematizados dentro de uma totalidade, tendo por principal característica a eficácia; neste sentido as práticas mágicas são multiplicadas ao infinito. É por isto que qualquer projeto de ordenação do universo quimbandista redundaria num esforço inútil, aparecendo a Quimbanda como uma série de práticas mágicas não sistematizáveis; não é por acaso que Matta e Silva “erra” no cálculo das linhas da Quimbanda; na realidade estas linhas só exprimem a aplicação do pensamento umbandista num domínio onde a coerência do conjunto é inexistente. A Quimbanda nada mais é do que a macumba vista através do olho moralizador dos umbandistas e integrada numa teoria mais geral da evolução. Ela representa o esforço de um pensamento que quer ordenar o mundo segundo critérios morais, sociais e religiosos. Na parte histórica de nosso trabalho mostramos que resulta da desagregação da memória coletiva africana, mas que, contrariamente à Umbanda, ela não corresponde a uma integração dos elementos africanos na moderna sociedade brasileira. Ela situa-se desta maneira numa posição à margem; os exus traduzem esta marginalidade, o impasse de um problema sem solução. Esta posição marginal é interpretada em linguagem mágico-religiosa, mas dentro de uma perspectiva nova; os exus vão se insurgir contra a ordem do universo umbandista, ou seja, a ordem da sociedade brasileira.

Outra obra que me ajudou a compreender melhor a umbanda e a quimbanda é *O segredo da macumba*, de Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade, em que se percebe uma defesa da quimbanda como resistência cultural; à umbanda é atribuído o sentido de adaptação aos valores cristãos da sociedade brasileira:

Às vezes o centro, ou Templo Umbandista, só trabalha uma vez por mês com os Exus. Quando um centro dá muita importância aos Exus, mas trabalha também com outras entidades, diz-se que é um centro de umbanda “traçada” ou cruzada; um centro de quimbanda. Na quimbanda pura trabalha-se exclusivamente com Exus e para fazer o mal, como se diz (magia negra), enquanto na umbanda se trabalharia para o bem (magia branca). A quimbanda é menos conhecida que a umbanda. Ela nem chega a ser nomeada oficialmente. Existem, e eu vi, Federações Umbandistas, não existe Federação Quimbandista. Isto chama a atenção: a quimbanda é um assunto tabu. Existe, mas como que dissimulada atrás da umbanda. Quero indicar

imediatamente minha hipótese em torno da quimbanda: ela é o retorno do reprimido. (LUZ e LAPASSADE, 1972, p. 19-20)

Reconheço a importância das informações apresentadas, porém acredito que as afirmações categóricas se constituem em um problema, uma vez que o processo histórico mostra que, quando se trata de religiões afro-brasileiras, se deve reconhecer a diversidade. A umbanda, por exemplo, é diversa e não pode ser limitada à domesticação da quimbanda. Convém reforçar que essas são obras datadas, produzidas há algumas décadas, e que os estudos mais recentes ressaltam a dinamicidade das religiões afro-brasileiras.

A umbanda aparece, assim, como o saber do kimbanda em oposição à uanga, ciência da feitiçaria. No Brasil ocorre uma separação da arte do kimbanda, de sua pessoa de sacerdote-feiticeiro; o kimbanda é expulso para a região da Quimbanda enquanto parte de seu saber, a umbanda, é reinterpretado segundo os valores da sociedade brasileira. Uma curiosa inversão se opera: a Umbanda transforma-se em magia branca em oposição à Quimbanda, magia negra. (ORTIZ, 1999, p. 133)

Assim, a umbanda e a quimbanda adquirem um sentido diferente do significado dessas palavras em banto. Acredito que o fato de a quimbanda ser voltada para a magia favoreceu sua assimilação na comunidade do terecô, que a atividade mágica, o feitiço, sempre esteve presente em Codó e no terecô, mesmo antes da chegada da umbanda com a Mãe de Santo Maria Piauí no final da década de 1930. Devo ressaltar que o feitiço está relacionado à vida prática da comunidade, à solução de conflitos e à cura de problemas de saúde. Segundo Mario Teixeira de Sá Junior, que estudou a quimbanda e confirmou o papel do feitiço na solução de problemas práticos da vida cotidiana,

Parte do discurso sobre o uso da feitiçaria é explicado através de uma lógica de defesa. Ela é usada para responder a um mal que o cliente ou filho de santo da casa recebe. Nesse caso, os trabalhos de quimbanda se apresentam não como a realização do feitiço e sim de um contra-feitiço, uma resposta ao mal recebido. Em uma sociedade onde, historicamente, as possibilidades de serviços essenciais, como os de saúde e trabalho, são de difícil acesso para a maioria pobre, onde as discriminações de caráter étnico e social reduzem as possibilidades de mobilidade social, os serviços mágicos religiosos acabam por ser muito bem vindo. O feitiço e o feiticeiro são hoje partes integrantes

da nossa sociedade, colaborando com os “sonhos de realizações” da nossa gente. (SÁ JUNIOR, 2004, p. 10)

O que o terecô guarda em comum com a umbanda e a quimbanda? O terecô tem suas particularidades, suas reinterpretações do contato com outras religiões e principalmente suas marcas originais, o que não foi observado em outras tradições religiosas. Outra característica importante, talvez a principal, diz respeito à forma como a comunidade se organiza e ao papel reservado ao feitiço, sempre negado e usado como parâmetro para atestar a pureza ritual na perspectiva da tradicionalidade. O feitiço tem um papel específico na comunidade do terecô que agencia seu lugar no campo religioso afro-brasileiro e, com isso, ganha notoriedade nacional.

Em minha convivência com a comunidade do terecô, algo me chamou a atenção: a presença de encantados caminhando na rua e interagindo com as pessoas que não fazem parte da comunidade. No final da festa da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em 2019, frequentada por uma quantidade impressionante de pessoas da cidade de Codó e das regiões próximas (como Lima Campos, Morada Nova, São Luiz Gonzaga, Mearim, Bacabal, Caxias e Teresina-PI), realizou-se uma caminhada pelas ruas do bairro Codó Novo. Nessa ocasião “observei as pessoas incorporadas com seus encantados dançando, conversando, bebendo e interagindo com as pessoas da cidade” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2019).

Como é comum em muitas pesquisas sobre religiões afro-brasileiras (CAPONE, 2018; DANTAS, 1989), construí um vínculo maior com a tenda de terecô de Mãe Gleice. Vincular-se a um terreiro, ou a uma tenda, seja qual for o nome que se dá, é fundamental para pesquisas no campo das religiões afro-brasileiras. Para pensar a dinâmica das relações nesses grupos talvez não seja possível de outra forma a não ser a de estabelecer essa proximidade.

Para entender melhor o terecô, é preciso compreender a origem e a natureza do principal grupo de encantados, o povo de Légua. A história dessa família de encantados se confunde com a própria história do terecô e se constitui como um dos fundamentos do terecô. Em conversas que tive com pessoas e encantados em Codó, ouvi em diferentes ocasiões que o pai de Légua Boji Buá é Dom Pedro Angasso. O pai de santo mais conhecido de Codó foi Mestre Bitá do Barão de Guaré. O encantado que

esse importante pai de santo carregava é da família dos nobres e gentis, descendentes de Dom Sebastião, todos eles presentes no terecô e no tambor de mina. Já Dom Pedro Angasso, pai de Légua Boji, deriva de Agassu, que é um vodum da tradição jeje-daômeana. Em meus estudos sobre a literatura produzida sobre Codó, me chamaram a atenção as afirmações feitas por Yeda Pessoa de Castro:

Talvez, nesse momento, possa ser encontrada uma explicação para o fato de Légua Boji, embora reencarnando o vodum Legba, haver assumido, segundo a crença popular, uma identidade nobre, na condição de caboclo, como ser da mata, e *cambinda*, de origem congo-angola, por não mais ser mina. Assim, recebeu o título em português de “barão”, por decalque ao termo ewe-*fon* *Baranô*, mestra *Bara*, isto é, senhor (*nô*) do encantamento e mistérios (*bara*), como se passa no culto vodu do Haiti, onde se manifesta como *Barão de Samedi*, *Barão do Cemitério*, *Barão de Lacruá*. (MENENDEZ; MILLET, 1996, p. 65-66). No Maranhão, é lembrado no apelido do líder religioso afro-brasileiro *Bita do Barão*, justificando a fama de que goza por seus trabalhos na “linha-da-mata” e na “linha-negra” (FERRETTI, 2001). (CASTRO, 2004, p. 127)

Acredito que essa autora tenha se confundido. Suas afirmações apresentadas na citação acima devem ser mais bem sustentadas com trabalho de campo, através de conversas com encantados e pessoas que fazem parte da comunidade do terecô.

O povo de Légua, composto por encantados que estão na origem e na essência dessa religião afro-brasileira, é assim chamado porque forma uma família – foi isso que compreendi em várias conversas com encantados e pessoas. Fazem parte dessa família encantados ligados por parentesco e outros agregados, como, por exemplo, o encantado Coli Maneiro, que não é Légua, mas faz parte da família de Légua. Outra característica do povo de Légua é o seu caráter *trickster*, assim como Exu; estão ligados à desordem, à esperteza e ao consumo de bebida alcoólica, porém não apresentam o aspecto fálico e a sexualidade forte dos exus. A aproximação entre os exus, ou mais especificamente o Exu jeje-daômeano Legba,³¹ e os Léguas, gera, a meu ver, uma confusão na interpretação de autores que defendem essa relação. É importante destacar que a comunidade do terecô não relaciona Legba ou Exu com o povo de Légua; os exus estão lá no terecô, porém são cultuados em momentos diferentes dos Léguas.

³¹ Legba é uma divindade de procedência jeje-daômeana ligada à comunicação e à sexualidade.

Outro ponto utilizado para aproximar exus dos Léguas é o consumo de bebida alcoólica, porém se deve ter em mente que sustentar essa aproximação através do uso de bebida alcoólica é algo pouco plausível. Cabe atentar para o fato de que, nas religiões afro-brasileiras, outras entidades, como os marinheiros, também bebem, arrumam confusão e têm comportamento irascível, porém não são exus.

Na minha análise da produção acadêmica sobre o terecô, percebi a recorrente presença da hipótese de que o povo de Légua teria sido uma transmutação do Vodum Legba, o exu dos iorubanos:

[...] apresentaremos suas semelhanças [as de Vodum Legba] com a entidade de destaque que se apresenta nos terreiros de Terecô: Légua Boji Buá. Sendo assim, abordaremos um questionamento inicial, a saber, se Legbá, por não ter ganhado nenhum culto específico na Casa das Minas, teria ido para outras localidades do interior do Maranhão e teria se transformado na entidade Légua. Seria Légua o Légba esquecido do Querebetã? Este questionamento é por vezes respondido em forma de silêncio para os iniciados do culto. Nos terreiros de Mina pouco se costuma falar de Exu, entretanto todos sabem de sua existência. (SARAIVA, 2017, p. 9)

Acredito que o terecô possa ter sido formado com a contribuição de elementos de diferentes etnias, pois há em sua ritualística expressões, como Angasso e vodunso, de origem jeje daômena, que são cantadas no lovariê, e o termo “calunga”, de origem banto, já referida. Parece-me, porém, que a transmutação de Legba em Légua não se sustenta. Parto da compreensão de que não há consenso entre a relação proposta por parte da literatura acadêmica, principalmente pelo fato de a comunidade não reconhecer essa relação. Reproduzo a seguir como o comportamento desse vodum e desse encantado é utilizado como argumento para sustentar a tese da transmutação:

O Vodum Legbá e Caboclo Légua, embora distintos, são estritamente parecidos em suas ações, e na base de seus comportamentos. As contradições entre os pesquisadores são inúmeras para saber se o Caboclo Légua da mata realmente é Legbá, o que faz necessário que, dentro dos novos estudos sobre religiões afro-brasileiras, tenha-se um olhar mais apurado sobre as práticas que são exercidas nos eixos já conhecidos – tendo em vista que os nomes como Tambor de Mina e Terecô ainda são pouco comentados. (SARAIVA, 2017, p. 18)

Vodum Legba, assim como Exu, está intimamente ligado ao sacrifício animal, principalmente de galos e cabritos. Não existe relação entre o sacrifício animal e o povo de Légua. Outro aspecto de grande relevância para minha análise consiste no fato de que o povo de Légua não apresenta características fálicas, que é a principal característica de Legba e Exu. Além disso, o culto aos exus e pombagiras é muito presente no terecô devido à influência da quimbanda, porém exus e pombagiras são idolatrados em momentos distintos daqueles que são reservados aos encantados.

Outra possível variação de Exu-Legba ocorre nos rituais do terecô, típico da cidade de Codó, no Maranhão. Essa religião mistura influências diversas em sua ritualística, agregando elementos jejes e nagôs, além de traços indígenas do catimbó e da jurema. Nos terreiros de terecô existe uma divindade denominada Légua Bogi Buá da Trindade, que chefia uma das linhas de entidades cultuadas na região. Segundo a linguista Yeda Pessoa de Castro (2004), o nome dessa divindade seria derivado do vodum Legba. Estudando o mesmo contexto, Martina Ahlert (2013, p. 20, nota 9) assinala que Légua Bogi Buá pode ser mais uma variação dessa divindade daomeana. No entanto, mesmo que, inicialmente, o nome Légua Boji tenha sido uma homenagem ao vodum Legba, o fato é que, como afirma a pesquisadora, os membros do terecô não aceitam tal associação, nem com Legba nem com Exu. Essa negativa é reforçada pela estudiosa Mundicarmo Ferretti (2007, p. 5-6), que investigou essa religião em Codó. Apesar de os membros do terecô não o admitirem, percebemos pela própria fala deles que a concepção de Légua Bogi Buá guarda algumas semelhanças com o Exu-Legba. De acordo com uma das falas, “o povo de Légua Bogi bebe muito, é pesado e vingativo”, características que, de certa forma, aproximam a divindade de caráter irascível de Exu-Legba. Talvez a recusa em associar as duas divindades seja motivada pela identificação de Exu-Legba com o Diabo cristão. Afinal, quem gostaria de ver suas divindades representadas como seres diabólicos? Yeda de Castro (2004, p. 127) conclui que, para fugir a isso, modificaram até mesmo a imagem inicial de Legba, na qual Légua Boji teria sido inspirado. (NOGUEIRA, 2022, p. 71-72)

Minha convivência com o povo de Légua, composto por vários encantados, foi fundamental para chegar aos posicionamentos que defendo. Nas nossas conversas, observei-os cantando várias doutrinas e se desafiando com rimas que lembravam o canto dos vaqueiros. O consumo de bebida alcoólica foi a única semelhança que identifiquei entre o povo de Légua e os exus. Acredito que as estratégias de dissimulação por parte da comunidade não explicam o fato de que, no terecô, a associação entre o povo de Légua e Legba ou Exu é negada pela comunidade. Os exus e as pombagiras, porém, estão lá. Transmutar o culto a Exu ou Legba em culto ao povo de Légua, para ocultar uma possível associação com o demônio, não faz muito sentido já que a presença de Exu é forte no terecô. Um aspecto que não foi considerado é o fato de

que a figura do vaqueiro é marcante na cultura das populações que vivem na região leste do Maranhão desde o século XVIII. O vaqueiro é um forte elemento da identidade cultural da região conhecida como Mata dos Cocais, onde está Codó e onde, para a comunidade do terecô, o povo de Légua viveu e se encantou. Essa presença remonta ao período colonial como relata Capistrano de Abreu (1998, p. 131), “em 1751 a capitania contava oito freguesias, cinco engenhos de açúcar, duzentas e três fazendas a criar gado, das quais quarenta e quatro em Pastos Bons e trinta e cinco em Aldeias Altas”.³²

Nos meus trabalhos de campo, observei que um dos principais fundamentos ritualísticos da família de Légua é a lida com o gado, presente nos temas cantados pelo povo de Légua e nas explicações dos encantados dessa família, que utiliza vários chifres.

Cabe salientar que os argumentos deste trabalho acadêmico se baseiam no que levantei a partir da relação que construí com a comunidade, em especial com Mãe Gleice e com Mãe Maria dos Santos, o que me levou a uma experiência de imersão e percepção do lugar do feitiço nessa comunidade. Em busca de demonstrar minhas afirmações com dados etnográficos, apresento o principal momento das atividades da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara.

A “festa grande” (festa anual) da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara segue a programação assim divulgada para toda a comunidade:

Dia 08/12

5 h: Grandiosa alvorada.

12 h: Lavação da cabeça dos filhos de santo da casa.

18 h: Louvor aos santos e orixás da casa.

Meia-noite: Abertura dos trabalhos da casa com grandioso lovariê e, logo após, tambor no ritmo da mata codoense.

³² Aldeias Altas é a região leste do Maranhão, onde está Codó.

Dia 09/12

12 h: Obrigação ao povo das águas.

18 h: Obrigação aos caboclos da jurema, logo após tambor no ritmo da mata codoense.

Meia-noite: Obrigação a Xangô Kaô.

Dia 10/12

12 h: Obrigação aos pretos-velhos.

18 h: Obrigação ao Ogum Yara.

23 h: Aniversário da Dona Cigana na croa (coroa) de Mãe Gleice.

Dia 11/12

12 h: Obrigação a São Cosme e Damião.

18 h: Obrigação ao povo da esquerda.

Meia-noite: Obrigação, dando continuidade ao tambor no ritmo da mata codoense.

Dia 12/12

Alvorada – Grande cortejo pelas ruas do bairro Codó novo.

Observa-se na programação da “festa grande” a presença marcante de elementos rituais da umbanda, como, por exemplo, as obrigações a Cosme e Damião, aos caboclos da jurema, aos pretos-velhos, a Ogum Yara e Xangô Kaô (entidades da umbanda, ainda que em seu polo mais africanizado). Apesar de serem orixás da tradição nagô do candomblé, em Codó, eles não são representados na forma tradicional do

candomblé através de Ibás,³³ mas sim da forma como são representados na umbanda com imagens (Ogum é representado na imagem de São Jorge, e Xangô na imagem de São Jerônimo). Além da influência marcante da umbanda no terecô, compreendo que o interesse da comunidade não é o de assimilar o modelo africanizado do candomblé, mas sim se vincular a um movimento nacional que serve como conexão entre o local e o terecô, bem como entre o nacional, a umbanda. Assim, a umbanda, ao reafricanizar suas entidades, não busca uma fidelidade ao modelo já existente, mas sim a reorganização de suas ritualísticas às reconfigurações do próprio campo religioso afro-brasileiro. Dessa forma, o que está em jogo

não é o respeito por uma ortodoxia preestabelecida, e sim a adaptação de um modelo ideal segundo uma lógica “africana”. O exemplo da reafricanização dos exus e das pombagiras da umbanda mostra a enorme plasticidade desses fenômenos religiosos, cuja prática ritual é feita de arranjos e adaptações constantes. (CAPONE, 2018, p. 185)

Essa constante reconfiguração das fronteiras do campo religioso afro-brasileiro não foi compreendida por muitos pesquisadores que, interessados em perceber esse vínculo com a África mítica, acabaram por definir um passado imutável como paradigma de afirmação da africanidade. Esse esforço de reconstruir as origens sempre teve como modelo a tradição jeje-yorubá; outras interações com as tradições indígenas e banto foram classificadas como descaracterização do culto. Nesse sentido, a busca por uma pureza ritual, que pode parecer uma estratégia de resistência, é na verdade a acomodação às estruturas de dominação da sociedade brasileira.

É importante compreender que as ideias defendidas pelos pesquisadores de religiões afro-brasileiras não ficaram restritas aos meios acadêmicos, elas acabaram circulando entre os membros das religiões afro-brasileiras e influenciaram as relações entre o próprio povo de santo. Além de reforçar a suposta superioridade cultural dos yorubás e jejes, alguns desses estudos passaram a servir de referência para a elaboração do próprio ritual. É o caso da obra de Pierre Verger (1968), que passou a ser

³³ Ibás são os assentamentos sagrados dos orixás, onde são colocados os objetos de culto de cada orixá, geralmente feitos com barro, pedra e ferro, também chamados de “ferros de orixá”.

considerada por muitos líderes religiosos como um manual a ser seguido. É o que relata Prandi (2007, p. 11):

Em 1981, Pierre Verger, agora chamado Pierre Fatumbi Verger, publicou sua obra monumental de fotógrafo e etnógrafo, *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Nunca mais o velho candomblé seria o mesmo. Verger oferece um receituário preciso, denso, fidedigno do culto de cada um dos orixás cultuados do lado de cá do Atlântico, apresentando suas originais feições africanas, que podem ser comparadas, a cada página, com a versão brasileira. Com esse livro, Verger lançou uma ponte definitiva entre a Bahia e a África, ponte que qualquer um poderia, a partir de então, atravessar. A volta à África, tão ansiada por muitos líderes e seguidores das religiões afro-brasileiras interessados na atualização da religião, se fez acessível através da leitura, o livro se impondo à oralidade.

Com a ampla divulgação dos trabalhos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras, a forma como o conhecimento é transmitido nesses espaços passa por transformações. E, com elas, o candomblé deixa de ser uma religião transmitida oralmente, deixa também de ser somente para negros. Um momento importante que marca a virada no estudo das religiões afro-brasileiras acontece na década de 1970, quando surgem autores que questionam a compreensão que predominava até então de que os yorubás e jejes, conhecidos como nagôs, seriam superiores aos bantos.

Mais adiante, ainda nos anos 70, quatro jovens autores marcam presença com obras até hoje relevantes: Renato Ortiz *A morte branca do feiticeiro negro*, se detém no processo crescente de branqueamento das religiões afro-brasileiras; Yvonne Maggie, em *Guerra de orixá*, estuda os usos que os membros de um terreiro de umbanda do Rio de Janeiro fazem dos ritos e dos símbolos religiosos no jogo do conflito interno pelo poder; Roberto Motta, em vários artigos, começa a trabalhar a prática sacrificial do xangô e os mecanismos de legitimação de terreiro nos bairros pobres do Recife e Olinda, vindo a se tornar um grande especialista sobre o xangô; Peter Fry, com seu famoso *Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*, identifica nessas religiões capacidades próprias e distintas de elaborar a ideia de sociedade e de indivíduo e de se oferecer como alternativas para a escolha dos que buscam uma nova religião: para indivíduos com diferentes propensões sociais, religiões com diferentes modos de enxergar a vida. (PRANDI, 2007, p. 8)

Assim, defendo que as religiões afro-brasileiras, independente da tradição a qual se está vinculado, dizem mais do Brasil do que propriamente da África. E a inserção de elementos indígenas junto ao culto dos orixás, como no exemplo dos

caboclos cultuados no candomblé de angola, mostra a resistência subalterna, enquanto o contrário, a pretensa pureza africana na tradição nagô do candomblé, evidencia a vontade de reproduzir discursos hegemônicos, como os de pureza. Percebo, porém, que, para a comunidade do terecô, o mais importante não é a assimilação de uma tradição pretensamente africana, não é busca por uma pureza ritual, tampouco a reconstrução de uma tradição imutável, mas sim a atividade da tenda dentro da lógica do que chamo de sociabilidade intensa.

Mãe Gleice “bate o terecô” com toques semanais, vai a festas em outras tendas, realiza duas festas anuais (em agosto, a obrigação é de Pai Romário, seu esposo, que cuida dos instrumentos e coordena os tocadores; em dezembro, a festa grande da tenda é de Mãe Gleice) e se “destaca pelo grande número de membros e [pela] constante atividade” (Diário de Campo, 8 dezembros de 2019). Outro ponto que merece destaque é o fato de que a tenda de Mãe Gleice conta com muitos filhos de santo, na sua maioria jovens.

A constituição de laços, muito importante para a comunidade do terecô, se constitui como uma política de comunidade marcada pela forte sociabilidade. O pagamento de tambor é visto como a tradição que organiza essa rede, cuja importância é avaliada pela quantidade de tendas presentes na festa, na condição de visitantes.



Figura 1 – Festa de terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

3.1 O lugar do feitiço

Na festa de 2019, a tenda de Mãe Gleice produziu uma camiseta comemorativa com a seguinte mensagem: “Eu sou um filho de fé, meus orixás me dão a luz... Meu coração tem axé, e, se for preciso caminhar no escuro, eu também tenho quem me conduz” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2019). Nessa mensagem se observam claros indícios da mistura encontrada nessa tradição. É, assim, que os terecozeiros se autodefinem, pelas misturas de cultos e pelo feitiço.

O terecô apresenta sua feitiçaria como elemento de valor no mercado dos bens religiosos, contrariando a oposição afirmada por parte dos estudos acadêmicos que opõe de maneira antagônica tradição e feitiço. É, subvertendo essa oposição e utilizando o feitiço, não como categoria de acusação, mas sim como autodefinição, que o terecô se

insere no campo religioso afro-brasileiro. Convém ressaltar que o toré,³⁴ o catimbó e o candomblé de caboclo são também categorias de mistura relacionadas ao aspecto curativo e ao feitiço.

Segundo Maggie (1992, p. 22), “A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais”. Em *Medo do feitiço: relações entre poder e magia no Brasil*, ela analisa processos criminais de charlatanismo e de prática ilegal da medicina, em depoimentos e matérias de jornais. Ao estabelecer um paralelo entre a colonização inglesa, a partir da obra de Evans-Pritchard (2005), e o Brasil, em que a crença na magia é generalizada, Maggie defende que existem duas abordagens ao estudar a magia: uma sociologizante, e outra que acredita no feitiço. Em um sentido mais amplo, a magia é compreendida como uma metonímia que relaciona e hierarquiza.

Para Maggie (1992, p. 31), “o fundamental nesse tipo de denúncia é o fato de ela ser feita por alguém que participou do engodo, um amigo da vítima. Não se denuncia a crença na feitiçaria, mas pessoas específicas que praticam o mal”. Relata a repressão aos Azande, feita pelo estado colonial inglês, em que o Zimbábue proibiu qualquer assunto relacionado à crença dos nativos, inclusive as acusações de feitiçaria. No Brasil, o Estado se tornou o árbitro, ao agir como regulador das acusações de feitiçaria através dos processos judiciais. Maggie questiona se a forma como o feitiço foi tratado no Brasil não teria reforçado a crença na magia:

O objetivo dos processos no Brasil diferentemente de Zimbábue, onde a Lei de Supressão à Feitiçaria coíbe a acusação a feiticeiros e médicos adivinhos, não é de extirpar a crença, mas de provar que a feitiçaria existe e produz malefícios. A prova de que a feitiçaria é crença em que todos os que participam do processo acreditam está no fato da discussão travada entre acusados, acusadores, juizes, promotores e advogados não desqualificar a feitiçaria. Não se nega a existência do mal produzido de forma mágica. Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo em particular praticar a magia maléfica, fazer o mal. (MAGGIE, 1992, p. 81)

³⁴ “A carga negativa que reveste o termo toré se torna mais intensa no seu derivado tozezeiro, que se aplica aos participantes dos cultos de caboclo” (DANTAS, 1989, p. 34).

Desse modo, os juizes julgam a crença com base em fundamentos para incriminar quem é falso a partir dos princípios da própria crença. Segundo Maggie (1992, p. 106-107),

Na justiça, os juizes acabam virando teólogos, com a atribuição de julgar se há abuso dos preceitos. Ora, para saber se alguém está abusando de algum preceito é preciso saber qual o preceito certo e não abusivo, e até mesmo concordar com ele. Acreditarão esses juizes no preceito? Aparentemente sim, porque em suas posições está implícito o conhecimento da maneira correta de ser espírita.³⁵

No Brasil, o Código Penal, promulgado em 1942, modifica o artigo 157 e classifica como charlatanismo o crime de inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível. Esse mesmo código considera como charlatões os praticantes do candomblé e da macumba, colocando-os na condição de criminosos e chamando-os geralmente de macumbeiros. Fica claro, portanto, que as instituições judiciais e sanitárias se organizaram para combater o feitiço, que é considerado perigoso para os costumes e para a saúde pública. Foi somente no Código Penal de 1985 que as referências ao feitiço foram retiradas da legislação brasileira. O charlatanismo, o curandeirismo e a prática ilegal da medicina continuam a ser considerados crimes. Envolvido nesse emaranhado de relações, o Brasil passa a arbitrar o que é falso preceito, o que é religião e o que é magia no campo religioso afro-brasileiro.

A oposição entre magia e religião, constitutiva do discurso antropológico, oferecia um quadro teórico às acusações de feitiçaria, até então usadas como instrumento político e servindo para definir a identidade religiosa no meio dos cultos afro-brasileiros. Bastide e outros depois dele interpretaram o que era parte de um discurso político tipicamente africano (as acusações de feitiçaria) como prova da existência de uma diferenciação nítida entre os que praticavam a religião (os nagôs) e aqueles que recorriam à feitiçaria (os bantos). (CAPONE, 2018, p. 257)

³⁵ É interessante observar que como a categoria espiritismo mostra a influência do espiritismo kardecista de origem europeia, praticado por setores mais influentes da sociedade e também o desejo desse grupo de se distanciar das religiões afro-brasileiras. Diante disso, os grupos afro-brasileiros frequentemente vão utilizar o termo “espírita” para se apresentar em público, o que pode ser compreendido como estratégia de se afastar da criminalização.

Partindo das reflexões de Dantas (1989), Maggie (1992), Capone (2018), identifico que as religiões afro-brasileiras se relacionaram ao longo do século XX com as instâncias jurídicas, policiais e sanitárias, e também com os antropólogos e suas pesquisas. Essas relações conformaram o campo religioso e definiram suas fronteiras, nas quais o feitiço se caracteriza pela mistura, pela degeneração, pelo perigo, devendo ser combatido. Em meio a essa tipificação, a verdadeira tradição africana é reservada ao modelo jeje-yorubá, que será difundido como verdadeira religião. No tópico a seguir, exponho mais detidamente como o terecô de Codó subverte essa ordem.

3.2 Entrar na corrente, “ser afetado”

No dia 8 de dezembro de 2019, participei da alvorada do lado de fora do salão, “[em] um círculo em volta do cruzeiro, [rezando] o que me parecia ser uma reza do catolicismo popular maranhense” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2019). Em seguida, cantei as doutrinas e dancei o terecô por toda a manhã. Após o final do toque, os encantados permaneceram no terreiro. Foi nesse dia que conheci o encantado Seu Leguinha, com quem passaria muito tempo nos anos seguintes.

Às dez horas da manhã, ocorreu a cerimônia do batismo com a saída da camarinha, que me pareceu ser algo incorporado da umbanda, em que se coloca uma vela no topo da cabeça. O batismo no terecô não é composto por tantos procedimentos como é “fazer o santo” no candomblé.³⁶ Lembrei-me então do relato de Dantas (1989) sobre as ações simples, sem derramamento de sangue no iniciado (orô) e sobre a utilização do termo “batismo” para se referir à iniciação no terreiro nagô tradicional de Laranjeiras.

³⁶ “Fazer o santo” significa ser iniciado através de um compromisso estabelecido com o orixá. Compreende uma série de procedimentos, com destaque para o recolhimento – período em que as pessoas que estão sendo iniciadas passam dentro do roncô (camarinha), sem contato algum com o mundo externo, privando-se de alguns alimentos, de energia elétrica, de aparelhos eletrônicos, de visitas, de sexo, de álcool e tabaco. Esse período é de 21 dias, mas, dependendo da tradição, pode durar meses.

No terecô, não se faz iniciação com longos períodos de reclusão. A comunidade chama de “preparação” o momento em que o iniciante estabelece um compromisso com os encantados. Essa preparação envolve uma série de procedimentos, um deles a lavagem da cabeça. Na Figura 2, Mãe Gleice lava a minha cabeça, dando início à minha preparação no terecô.



Figura 2 – Participação no ritual da lavagem das cabeças no terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Às dez horas da noite houve o toque de terecô. Nesse momento “identifiquei um forte elemento da ritualística do terecô: o lovariê” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2019). Esse canto de abertura é uma das principais características da identidade do terecô, em que há uma mistura de línguas, com predominância do português. Pude identificar o nome de voduns daômeanos e expressões de origem banto.

Apesar de os elementos da ritualística do terecô estarem definidos neste trabalho (o poste central no salão chamado guna; o canto de abertura, o lovariê; a forte presença do povo de Légua; o uso de pedras para assentar a força dos encantados e a fixação do encantado no que a comunidade chama de “croá”³⁷ do devoto), é fundamental ressaltar que os traços culturais evocados para atestar uma origem não necessariamente correspondem à origem pretendida já que a função das identidades étnicas no contexto das religiões afro-brasileiras “constroem-se e ganham sentido no processo efetivo da vida social” (DANTAS, p. 247). Dessa forma, um dos momentos mais importantes da festa grande para as tendas de terecô é a noite da roupa nova. Nesse momento, a tenda que realiza a festa apresenta para as outras tendas visitantes uma roupa nova confeccionada especialmente para aquele ano e padronizada entre todos os filhos da tenda. Em inúmeras conversas com pessoas e encantados me foi relatado que “em um tempo passado a relação com os encantados era marcada por grande austeridade” (Diário de Campo, 10 de dezembro de 2019). Com base nesse registro, a tradição da roupa deve ter sido incorporada recentemente à ritualística do terecô, com a perspectiva da disputa por prestígio entre as tendas. Esse fato confirma minha compreensão: a existência de uma plasticidade e a reformulação constante das tradições.

Dentre as tradições do terecô, a que melhor caracteriza a comunidade é a importância do feitiço. Nas minhas conversas com pessoas e encantados, a relação entre o terecô e o feitiço está sempre presente, não importando se é o terecô de hoje, que é praticado nos salões, ou se é o terecô do passado, que era praticado nas matas. Por esse motivo, o fio condutor deste trabalho é o feitiço, pois é através dele que, na minha compreensão, a comunidade se afirma, resiste e se projeta nacionalmente.

³⁷ Croa, corruptela de coroa, representa a cabeça do iniciado. Na tradição do terecô é o local em que se planta a força do encantado na pessoa.

Segundo Maggie (1992), a sociedade brasileira acredita no feitiço, e este atua como operador lógico. A minha experiência no campo das religiões afro-brasileiras, em especial com o terecô de Codó, mostra que o feitiço não só projeta essa comunidade no cenário nacional, mas também corrompe o fundamento do campo religioso afro-brasileiro, que é o de opor a tradição ao feitiço. Assim como Maggie (1992, p. 274), acredito que o “feitiço não seria a sobrevivência do arcaísmo na sociedade brasileira. Está no centro mesmo da sua maneira de pensar contemporânea”. O feitiço seria, portanto, um sistema de conhecimento totalmente incorporado à forma de pensar do povo brasileiro.

No dia 9 de dezembro, às sete horas da noite, ocorreu a arreata dos caboclos, na qual eles “apresentam características mais indígenas, são bravos, dançam, mas não conversam, comem melancia e laranja no salão, distante da visão romantizada do indígena na umbanda” (Diário de Campo, 9 de dezembro de 2019). No dia 10 de dezembro, às duas horas da tarde, foi a vez da arreata do preto-velho, em que se percebe a influência da umbanda, porém com uma diferença marcante: as entidades não dão consulta nem conversam com os visitantes, como na umbanda. “Às sete horas da noite arreata de Ogum; à meia-noite, [comemora-se] o aniversário de Dona Cigana (pombagira) incorporada em Mãe Gleice; esse é um momento importante porque a entidade ocupa lugar central na tenda” (Diário de Campo, 10 de dezembro de 2019).

Assim como em outras expressões religiosas afro-brasileiras, os ciganos fazem parte do chamado “povo da rua” e são tidos como muito bons para resolver problemas. Um ponto importante a ser destacado é o fato de que, apesar de existirem muitos elementos da umbanda e da quimbanda na ritualística do terecô, os momentos em que se “bate o terecô” e aqueles em que se prestam obrigações às entidades da umbanda e quimbanda são rigidamente separados. E, assim, entidades e encantados não se misturam.

Outra entidade também presente no terecô e muito ligada à quimbanda é a pombagira.³⁸ A palavra “pombagira” é a junção de palavras de origem banto que se

³⁸ “Pombagira: Entidade da umbanda, espécie de porção feminina do Exu nagô. Do quimbundo *pambuanijila* (MATTA, 1893 b), *pambu a njila* (RIBAS, 1979 b), encruzilhada. Entre os Congos de Angola “Os *mfumu* (chefes de aldeia) são sepultados nas encruzilhadas principais dos caminhos das *vatas* (aldeias), isto é, nos *mpambu-a-nzila*.” (FONSECA, 1985 b, p. 51). A expressão pode literalmente ser

referem a encruzilhadas e caminhos. Nas festas de terecô em que estive presente, observei um grande número de pombagiras, porém os momentos reservados a essas entidades não são os mesmos destinados aos encantados. Essa diferenciação não é uma particularidade do terecô; nas observações que realizei durante minha pesquisa de mestrado em terreiros de diferentes nações (nagô-vodum, angola e ketu), também notei momentos específicos para exus e pombagiras. Na Tenda de Mãe Gleice, o momento reservado para as pombagiras é no final da festa, na última noite, antes da festa da roupa nova.

A pombagira mais famosa é Maria Padilha, personagem que se transformou na principal entidade feminina da linha da esquerda da umbanda, ocupou um lugar central na quimbanda e está presente no terecô, o que é bastante interessante no que diz respeito à formação das religiões afro-brasileiras:

A associação feiticeira/Pomba-Gira remete ainda a outra associação: a que verificou, do século XVII ao XIX, entre o *calundu/candomblé* e a feitiçaria. Luisa Pinta e Luiza da Silva Soares foram negras calundureiras atuantes nas Minas setecentista e processadas como feiticeiras pelo Santo Ofício. Perseguidos pela polícia do Rio de Janeiro ou de Salvador, pais e mães de santo do século passado viram-se acusados de bruxaria. Bruxaria e umbanda, bruxaria e candomblé. (MEYER, 1993, p. 10)

A pombagira Maria Padilha é um excelente exemplo das trocas culturais que formam as religiões afro-brasileiras, pois está materializada na relação entre elementos da tradição medieval espanhola e o correspondente a Exu (*pambuanijila*) para os bantos. Assim, a própria dinamicidade da língua se encarregou de fazer a transmutação linguística:

A associação feiticeira-prostituta-demônio, personificada no estereótipo da Celestina, a grande rufiã, alcoviteira na velhice, criada no teatro espanhol de Fernando de Rojas, era muito comum já em Portugal, diz Laura de Mello e Souza (p. 228). E vimos a Cigana Celestina (Ortega, pp. 302, 306) vestida de vermelho, elegante, coberta de joias, soltando estrepitosas gargalhadas,

traduzida como “cruzamento (*mpambu*) de caminhos, estradas (*njila*)” e a entidade, cujo domínio principal são as encruzilhadas abertas, se manifesta também de outras maneiras e qualidades, como: Pombagira Cigana, Pombagira Menina, Pombagira Maria Padilha, Pombagira das Almas, Pombagira da Praia, Pombagira Malandra, Pombagira das Encruzilhadas etc.” (LOPES, 2012, p. 203).

lasciva, provocante, assim explode, quando baixa, a Pomba – Gira. (MEYER, 1993, p. 105)

Pombagira pode ser, portanto, compreendida como

a síntese social da mulher que, por excelência, se rebela aos padrões e normas convencionais. [...] É Bambogira a mulher bacante, poderosa e sabedora da magia. Ora é espanhola, ora uma cigana, ora uma dançarina da Praça Mauá, ora uma mulher da zona do baixo meretrício. E por aí vão as especulações da personagem. (MEYER, 1993, p. 99)

Assim, algumas características marcam o polo mais africanizado das religiões afro-brasileiras. Nas primeiras festas do terecô de que participei, identifiquei no batismo, na camarinha, o uso do termo “croá” para definir o local em que se planta a força do encantado no devoto e a ausência de uma iniciação mais complexa e demorada. Há centros de umbanda que “recorrem ao ‘batismo’, ou ‘camarinha’, em que o chefe do culto reconhece a legitimidade do trabalho espiritual do médium” (CAPONE, 2018, p. 159). Essas conexões me fizeram perceber, ao menos nesse primeiro momento, uma relação maior entre o terecô e a umbanda do que com outras expressões religiosas afro-brasileiras como a quimbanda.

Que umbanda é essa? É forte a presença da autodefinição de umbandista entre os membros da comunidade do terecô, mas a umbanda de Codó é diferente da umbanda do Sudeste. Na ritualística do terecô, percebi muitos elementos da umbanda na tenda, na festa, nas arreatas realizadas à tarde, à noite. Desse modo, a autodefinição de umbandista se encaixa mais nos objetivos de se aproximar de um movimento nacional do que propriamente em assumir as tradições umbandistas do Sudeste. De acordo com o que me foi relatado, a tradição de “brincar o terecô”, que seria a possessão por encantados e a dança no ritmo do toque da mata, é muito antiga, anterior aos elementos da umbanda. Muitas doutrinas cantadas falam de uma época em que o terecô era perseguido e tocado clandestinamente nas matas. A mais famosa fala sobre o “tenente Vitorino que era um moço bem malino e queria acabar como o terecô com cipó de tamarindo”.



Figura 3 – Mestre Bitá do Barão, no Centro Espírita de Umbanda Palácio de Iemanjá, em Codó (MA), em 14 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Mesmo existindo elementos da umbanda, a estrutura que organiza a relação entre os encantados e as pessoas é bem diferente na relação com as entidades. No terecô, os encantados não têm tanta autonomia, não interferem na organização da tenda, nem há momentos de aconselhamento. Quando estão incorporados, travam disputas de doutrinas cantadas ou dançadas. É o que relata Capone (2018, p. 160):

Na verdade, toda modificação nos rituais da umbanda é legitimada pela intervenção dos espíritos. São eles que ditam suas doutrinas (suas características e especificidades rituais) aos médiuns que possuem. Durante os rituais, apresentam-se pelo nome, explicam o papel que têm no panteão umbandista e contam sua vida. Além disso, é pelo discurso deles que os detalhes que fazem parte das regras do culto são constantemente renegociados.

Na descrição sistematizada dos rituais de que participei é fundamental ressaltar que as arreatas estão ligadas às obrigações pagas às entidades da umbanda. Percebi que o objetivo dos momentos destinados aos encantados do terecô se caracteriza pela incorporação – às vezes violenta – dos encantados. Muitas vezes, os fiéis são

atirados ao chão, não havendo oferendas de comidas, bebidas ou charutos. Quando chegam, os Léguas costumam sair do salão para beber com o público do lado de fora. Nesses momentos, eles entoam vários cânticos, nos quais um Légua desafia outro Légua, enquanto a comunidade dança e canta dentro do salão. Já nos momentos reservados às entidades da umbanda, assim como é comum em centros de umbanda Brasil afora, oferecem-se frutas aos caboclos, cachimbo, chá ou café sem açúcar aos pretos-velhos, e bebidas alcoólicas às pombagiras. Esses momentos são chamados de arreatas e se caracterizam como obrigações direcionadas às entidades da umbanda. “Os sacrifícios de animais fazem parte das obrigações direcionadas aos exus e se caracterizam como uma influência da quimbanda e se dão em ambientes privados” (Diário de Campo, 7 de dezembro de 2020). Não existem consultas nos momentos reservados às obrigações que decorrem da influência da umbanda.

O povo de Légua, que é o principal grupo de encantados que vêm ao terecô, não se ocupa com consultas. Porém, se forem perguntados sobre qualquer assunto, sempre terão uma resposta, o que não quer dizer que essa resposta terá o objetivo de ajudar quem fez a pergunta. Por esse motivo, não defino as conversas com o povo de Légua como uma consulta, pois eles estão mais interessados nos seus próprios dilemas. Percebi que eles manifestam um certo desprezo em relação aos humanos. Na umbanda, as entidades buscam ajudar os humanos a solucionar seus problemas. A atividade com os clientes se dá em momentos reservados, nos quais se evoca, através da clarividência da mãe de santo, o poder dos encantados para direcionar a solução dos problemas do cliente. Uma informação de caráter pessoal: no meu primeiro contato com Mãe Gleice, fiz uma consulta em que ela, através da força dos encantados. Ela respondeu às minhas perguntas, direcionou as minhas ações e solucionou os meus problemas.

Cheguei à conclusão de que os encantados não estão divididos entre linha da esquerda e da direita como na umbanda, porém se fala sempre da banda branca e da banda preta do povo de Légua, o que significa que esses encantados podem tanto fazer o bem quanto o mal. Nas arreatas, que são as obrigações prestadas às entidades da umbanda, existe a diferenciação conhecida em todo o Brasil: pombagiras e exus como esquerda; e pretos velhos, caboclos e erês³⁹ como direita. Ressalto que nunca ouvi as

³⁹ Pombagiras, caboclos, pretos velhos e erês são entidades compreendidas como forças ancestrais ligadas à tradição da umbanda.

palavras “direita” e “esquerda” na convivência com a comunidade do terecô. Essa diferenciação deve ocorrer por conta do fato de que as arreatas realizadas para pombagiras e exus acontecem durante a noite; as das demais entidades, em pleno dia.

No dia 11 de dezembro, às quatro horas da tarde, aconteceu a arreata de Cosme e Damião, e, às oito horas da noite, a arreata de pombagira. Nessa noite conversei com Seu Leguinha, da tenda de Mãe Gleice, e com Zé de Légua, da tenda de Pai Luciano de São Luís Gonzaga, cidade próxima a Bacabal, ambas na região da Mata dos Cocais maranhense.

Às quatro da manhã, começaram a bater o terecô com a presença de muitos convidados: “nesse momento da festa, o Pai de Santo Zé Wilian puxou o canto. [Ele é] um grande cantor e puxador do toque do terecô, o terecô foi até amanhecer o dia” (Diário de Campo, 11 de dezembro de 2019).

No dia 12 de dezembro, às seis horas da manhã, houve uma caminhada com os encantados na rua. Chamou-me a atenção a relação entre os encantados e a população da cidade que estava na rua e não participava da festa. “Os encantados estavam bem à vontade; parecia mesmo que aquela terra era deles, a terra dos encantados” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2019). Por volta de oito horas, na volta da caminhada, continuaram a bater o terecô. Às nove da manhã, homenagearam Mãe Gleice e encerram a obrigação.

Em 2019, conheci Mãe Maria dos Santos. Quem me apresentou a ela foi sua filha Francisca. Nos anos seguintes estive com ela algumas vezes, e dela ouvi muitas histórias do terecô e dos encantados.



Figura 4 – Mãe Maria dos Santos, no Centro de Cultos Afro-brasileiros, na Tenda Espírita Santa Bárbara, em Codó (MA), em 7 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

3.3 Os visitantes comem primeiro

A tradição de receber e pagar visita presente no terecô consiste em constituir laços e vínculos. Quando se recebe a visita de uma tenda, tem de se retribuir a visita. Quanto mais visitantes se recebe, mais ativa é a tenda, pois terá que pagar muitas visitas. A tenda de Mãe Gleice realiza duas festas anuais em louvor a Nossa Senhora da Conceição em dezembro: uma marca as obrigações de Mãe Gleice; a outra, a festa do Rei Sebastião, em agosto, marca as obrigações de Pai Romário. Nas duas festas, a tenda

recebe muitos visitantes, o que torna seu calendário de atividades bastante movimentado, além da organização dos toques semanais, realizados às quartas-feiras.

Em 2020, estive novamente na festa da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara. No dia 8 de dezembro, às seis horas da manhã, aconteceu a alvorada seguida de dança, no lado de fora, em volta do cruzeiro. Todos entraram para o salão, dançaram e bateram cabeça para Mãe Gleice e Pai Romário. E os encantados vieram. Às nove horas ocorreu um batizado, assim como no ano anterior. Ao meio-dia, houve a lavagem das cabeças com Mãe Maria dos Santos. Nesse dia conversei com o Sr. José Ribamar Moreira,⁴⁰ tocador de pífaro, que me disse ser “o terecozeiro mais velho vivo nascido no quilombo Santo Antônio dos Pretos” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2020). Às oito horas da noite, aconteceu a reza dos benditos; perguntei a Mãe Gleice o que era, e ela me disse que era uma novena. Eu compreendi essa reza como uma influência do catolicismo popular.

À meia-noite, cantaram os parabéns para os encantados, com mesa de doces e decoração específica, e entoaram o hino da umbanda, evidenciando sua influência no terecô. Em seguida, ocorreu o batizado do assentamento de Cosme e Damião, que foi representado por estátuas de duas crianças negras. No “batizado feito pelo Pai de Santo Café, de grande prestígio na comunidade do terecô, reconheci elementos litúrgicos católicos; acredito que [se tratava de] partes da missa” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2020). Logo após, fecharam a corrente e cantaram o lovariê em círculo. Todos, de joelhos e cabeça no chão, se prepararam, os encantados vieram e o toque do terecô começou.

No dia 9 de dezembro, às três horas da tarde foi a vez da arreata para o povo das águas, uma referência a Yemanjá e Oxum, na perspectiva umbandista. Em seguida a essa obrigação, tocou-se o terecô, o povo de Léguas incorporou, ficou bebendo e cantando toadas de vaqueiro no quintal em frente ao salão. Às sete horas da noite, deu-se a arreata para caboclos, em que estes apresentavam características predominantemente indígenas e se vestiam com cocar e saio. No salão, que estava decorado com folhas de babaçu, os caboclos comeram melancia. Todos apresentavam

⁴⁰ Hoje, o Sr. José vive em um dos quartos da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara sob os cuidados de Mãe Gleice, em razão de sua saúde estar muito debilitada.

um ar hostil, bem diferente do que é comum observar nos caboclos da umbanda e do candomblé de caboclo.



Figura 5 – Dança do terecô na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, Codó (MA), em 9 de dezembro de 2021. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Na Figura 5, podem-se observar dois pontos importantes que marcam a ritualística dos fundamentos do terecô. O primeiro deles é a guna (o poste no centro do salão), que não está presente em outras religiões afro-brasileiras. O outro ponto da ritualística é a padronização das roupas: “cada tenda usa roupas com cores e tecidos padronizados se assemelhando a um uniforme, aspecto que difere das demais religiões afro-brasileiras” (Diário de Campo, 9 de dezembro de 2020).

No dia 10 de dezembro, às quatro horas da tarde, ocorreu a arreata para os pretos-velhos. Tocou-se o terecô, e o povo de Légua se incorporou. Nesse dia bebi com Seu Leguinha e Seu Oscar Légua, “conversamos sobre suas lembranças da vida antes do encantamento e de como a natureza do comportamento deles transgredia as regras”

(Diário de Campo, 10 de dezembro de 2020). Às seis horas começaram a chegar os visitantes de outras tendas, Mãe Gleice alugou casas para receber as visitas. Os visitantes comem primeiro e são muito bem tratados. A princípio achei um exagero, mas depois compreendi que é parte da comunicação interna da sociabilidade do terecô. Receber bem os visitantes, com conforto e fartura, representa o poder da tenda. Outra demonstração da grandeza da festa foi o fato inusitado da realização de um culto evangélico na rua bem ao lado da casa da Mãe Gleice, com um carro de som e várias cadeiras trazidas em carrocerias de carros. Compreendi que a mobilização por parte dos evangélicos demonstrou a importância da festa, pois não se sabe que isso tenha ocorrido em outra ocasião. A uma hora da manhã foi comemorado o aniversário da Mãe Cigana. Logo se iniciou o toque do terecô, em que cada tenda se apresentou com seu cantador, vestido de acordo com as particularidades de cada grupo. Das tendas presentes que conduziram o toque do terecô, interessei-me pelas doutrinas cantadas por Pai Café, que é muito respeitado e sempre lembrado por Mãe Gleice, em seus agradecimentos. Outra mãe de santo muito prestigiada é Mãe Ana Lúcia, por quem Mãe Gleice demonstra muito apreço.



Figura 6 – Poste central do salão da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, Codó (MA), em 11 de dezembro de 2021. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

No dia 11 de dezembro, às quatro horas da tarde, deu-se a arreata para Cosme e Damião, em que “os filhos da casa usavam amarelo, e os filhos de outros

terreiros usavam roupas de outras cores” (Diário de Campo, 11 de dezembro de 2020), o que tornava possível separá-los no salão. Às seis horas da tarde, depois da arreata, tocou-se o terecô. A comunidade, organizada em grupos representando suas tendas, foi entrando no salão e assumindo, um por vez, o canto e a dança do terecô, apresentando suas particularidades. As mães de santo cantavam, ao entrarem no salão em fila como uma equipe. Nesse momento, muitos visitantes assistiam do lado de fora do salão, no quintal rente à casa da Mãe Gleice. Chama a atenção o tratamento dado aos visitantes: casas são alugadas na vizinhança para recebê-los e, na hora da comida, os filhos da casa só são servidos depois que os visitantes terminam a refeição. A visita de outros terreiros é muito importante para o reconhecimento de uma tenda por parte da comunidade do terecô. Mãe Gleice agradeceu e fez referência, em diferentes momentos, à presença de Mãe Ana Lúcia, demonstrando amizade e reconhecimento por ela. “Às onze horas da noite ocorreu a arreata para pombagira, caracterizando a influência da quimbanda” (Diário de Campo, 11 de dezembro de 2020).

À meia-noite, é um momento bastante importante da festa, em que os filhos da casa vestem uma roupa nova, especialmente preparada para o fim dos festejos. As tendas se diferenciam pelas cores das roupas. No salão e na área em frente, os grupos se organizam como equipes, entram no salão e se revezam na condução do canto e da dança do terecô. Quando se toca o ritmo chamado mata codoense, todos cantam e dançam os elementos do terecô (nesse momento, não percebi a influência da umbanda). Enquanto os terreiros apresentam seu terecô no salão, os encantados da família de Légua andam pela área em frente ao salão e pelo bar que fica defronte a casa. “Os Léguas falavam, brincavam, provocavam as pessoas e cantavam suas doutrinas em versos” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2020). Nessa noite, conversei com Jerônimo Légua, que estava incorporado em um filho de santo de Mãe Gleice. Ele cantou uma doutrina que falava da linhagem do terecô (linha sucessória) do quilombo Santo Antônio dos Pretos.

No dia 12 de dezembro, às seis horas da manhã, um cortejo desfila pela rua, com muita alegria, vibração, dança e empolgação depois de quatro dias de festa. Dentre as várias tendas se destacou a Tenda de Mãe Ana Lúcia, com Seu Légua e seus filhos de santo. Às sete horas, após o cortejo, o toque do terecô continuou. “No final se cantou

uma doutrina que falava da obrigação cumprida, e todos homenagearam Mãe Gleice” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2020).



Figura 7 – Encantados na rua, no bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Esses momentos que vivi no terecô me levaram a compreender que é importante ter em mente que, desde a vinda dos escravizados africanos no período colonial até hoje, as religiões afro-brasileiras têm passado por inúmeras transformações. Dentre elas se destacam as estratégias de adaptação às perseguições durante a maior parte da nossa história até as disputas com outros segmentos religiosos no mercado religioso. Essas estratégias adaptativas se referem à relação entre as religiões afro-brasileiras e a sociedade como um todo, sempre entrecortada pelo mercado de bens espirituais. Prandi (2007, p.13-14) conclui:

Em suma, ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a formação brasileira das religiões dos orixás, voduns e inquices, o culto das divindades africanas primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando-se o sincretismo; depois apagou elementos negros e adotou valores cristãos para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se na umbanda; finalmente retomou origens negras para transformar também o candomblé em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para alcançar sua autonomia em relação ao catolicismo. Para isso, certamente, o reconhecimento da cultura dos orixás pela sociedade em geral representou um passo importante e sua divulgação através da música popular, do teatro e da literatura, entre outras formas de manifestação cultural, não deixou de ser muito expressivo.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que, na relação com a sociedade, as religiões afro-brasileiras deixaram de ser espaços exclusivos da população afrodescendente, tornando-se uma opção para todos. Desfeitos os exclusivismos étnicos, as religiões afro-brasileiras passaram a oferecer, no mercado religioso, serviços ligados principalmente à magia e à cura. E esses serviços não são oferecidos somente aos fiéis, mas à sociedade como um todo. Esse aspecto está intimamente ligado ao agenciamento do terecô no mercado de bens espirituais, pois é através do feitiço que Codó ganha projeção nacional. A principal tese que defendo neste trabalho é a de que opor tradição e feitiço no campo das religiões afro-brasileiras é um equívoco e a de que o terecô de Codó é o melhor exemplo para desconstruir essa compreensão. Ainda segundo Prandi (2007, p. 12),

Como agência de serviços mágicos, que também é, a religião dos deuses africanos em suas diferentes modalidades oferece ao não devoto a possibilidade de encontrar solução para problemas não resolvidos por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião. Para o cliente

(consumidor dos serviços mágicos que a religião oferece também aos não devotos, sob pagamento) passa despercebida a intensa atividade ritual do candomblé e das outras denominações afro-brasileiras. (PRANDI, 2007, p. 12)

Porém, conforme Prandi, os serviços mágicos oferecidos pelas religiões afro-brasileiras vêm perdendo espaço para outros segmentos religiosos, em especial para o segmento neopentecostal.

Podem ser muitas as razões do declínio afro-brasileiro, mas certamente elas estão associadas às novas condições de expansão das religiões no Brasil no contexto do mercado religioso. A oferta de serviços que a religião é capaz de propiciar aos consumidores religiosos e as estratégias de acessar os consumidores e criar novas necessidades religiosas impõem mudanças que nem sempre religiões mais ajustadas à tradição conseguem assumir. É preciso, sobretudo, enfrentar-se com os concorrentes, atualizar-se. Para as religiões antigas, podem ocorrer mudanças que mobilizam apenas um setor dos líderes e devotos, como, por exemplo, ontem, a fração das Comunidades Eclesiais de Base e, hoje, a parcela da Renovação Carismática do catolicismo. No caso dos evangélicos, avançam os renovados pentecostais, mas declinam algumas das denominações históricas, tradicionais. (PRANDI, 2007, p. 17)

Dentre os serviços oferecidos pelas religiões afro-brasileiras ao público em geral, é fundamental destacar que muitos rituais religiosos afro-brasileiros não são abertos ao público em geral, sendo restritos aos iniciados e àqueles, que, por tempo de iniciação, alcançaram posições elevadas dentro da hierarquia religiosa.

De todo modo, para além dos serviços mágicos oferecidos pelas religiões afro-brasileiras ao público em geral e dos segredos reservados aos iniciados, merecem destaque as várias contribuições do universo religioso afro-brasileira à formação da cultura brasileira.

Na segunda festa de que participei, percebi mais detalhes na organização da comunidade do terecô. Busquei compreender como o terecô vem construindo sua estrutura ritual e sua organização social importando elementos da umbanda e da quimbanda, mas atribuindo um novo sentido na perspectiva da “encantaria” tradicional da mata codoense. Dessa forma, a dinâmica da festa está dividida da seguinte maneira: à tarde, as obrigações chamadas de arreatas (elementos da umbanda), depois se toca o

terecô e vem a família de Légua; no início da noite, as arreatas (elementos da umbanda); noite adentro, o toque da mata do terecô (sem elementos da umbanda). Nos dois últimos dias ocorre a apresentação de outras tendas. O ritmo tocado em quase todos os momentos é o tambor da mata, mesmo quando se destacam elementos da umbanda, que se alterna com o toque do tambor de mina, que é mais lento; geralmente é tocado quando há a passagem de uma tenda para outra na condução do salão como se fosse uma entrada. Compreendi que os momentos mais importantes da festa são o primeiro dia com a alvorada no cruzeiro, com a lavagem das cabeças, com a noite do lovariê e com a noite da roupa nova. Notadamente as atividades de maior destaque são as que remetem às marcas tradicionais do terecô. Percebi que os elementos da umbanda são tratados como uma obrigação a ser cumprida, fazendo referência à ideia de obrigação do candomblé.



Figura 8 – Mãe Gleice no encerramento da festa de 2019, no bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 12 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Em 2020, estive novamente com Mãe Maria dos Santos, e, nessa ocasião, ela me contou um pouco de sua história. Ela nasceu em Codó, mas se mudou para São Luís, pois sua mãe tinha casa lá. Quando morava em São Luís, Sr. Gelson, um líder do

terecô da região de Codó e pai de Gerusmar, uma importante mãe de santo, disse para Dona Antoninha, que lhe apresentava suas filhas, que quem iria assumir a Tenda Santa Bárbara não estava ali. Essa conversa ocorreu enquanto o encantado Lauro Boji estava incorporado no Sr. Gelson. Em outra ocasião, alguém apresentou Mãe Maria dos Santos para o Sr. Gelson e ele disse: “é essa a mais humildezinha que vai assumir a tenda”.

Mãe Maria dos Santos havia sido lavadeira do Governador Castelo quando ele foi gerente do Banco da Amazônia em Codó. Um dia, quando ele se tornou governador, ela conseguiu falar com ele no Palácio do Governo, em São Luís. Disse-lhe que estava cansada de ser lavadeira, e ele conseguiu uma nomeação para ela em uma escola em Codó. Ao voltar para sua cidade, o Sr. Gelson lhe confirmou que Mãe Antoninha deveria deixar o comando da Tenda Santa Bárbara para ela. “De acordo com Mãe Maria dos Santos, Mestre Bitá e Sr. Gelson confirmaram que ela era a sucessora de Mãe Antoninha na Tenda Santa Bárbara” (Diário de Campo, 14 de dezembro de 2020). Isso foi motivo de muita inveja. Algumas filhas de santo saíram da tenda; uma delas, Mãe Nilza de Odé, foi para o candomblé.

Mãe Maria dos Santos assumiu o compromisso espiritual de liderar a tenda e também o espaço físico. Terminou de construir o salão e sua casa ao lado. Seu irmão Babá é seu vizinho. “Os encantados que incorporam em Mãe Maria dos Santos são Rei de Mina e Sr. Leondino, que, apesar de não ter nem Légua nem Boji no nome, pertence à família de Légua” (Diário de Campo, 14 de dezembro de 2020).



Figura 9 – Mãe Maria dos Santos, durante a lavagem da cabeça, um dos fundamentos do terecô, no Centro de Cultos Afro-brasileiros, na Tenda Espírita Santa Bárbara, em Codó (MA), em 14 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Nos meus vários contatos com entidades, ao longo da minha trajetória como pesquisador, percebi que os encantados se destacam por sua fala desembaraçada e objetiva, por seu raciocínio rápido e por suas provocações serem cantadas em versos. Notei que a relação entre as pessoas que incorporam os encantados e o mundo sobrenatural é intensa. Em conversas com Mãe Maria dos Santos, ela me falou do cansaço provocado por esses anos de relação com os encantados. Nas duas tendas em que realizei meus trabalhos de campo, observei que Mãe Gleice, de 42 anos de idade, comanda uma tenda com intensa atividade; Mãe Maria dos Santos, por sua vez, realiza sua festa grande todos os anos do dia 2 a 6 de janeiro, mas sem atividades constantes; vive um outro tempo marcado pelos anos no comando da Tenda Santa Bárbara e pelo relacionamento com os encantados.

3.4 Não sou um comum, mas sou um filho da casa

No ano de 2021, retornei a Codó para a festa da Tenda de Mãe Gleice, com o intento de acompanhar a comunidade por três anos. Além da minha presença física, sempre mantive contato com as pessoas da comunidade por telefone. Através da relação estabelecida, fui percebendo gradualmente alguns detalhes, como as variações do toque da mata e do lovariê.



Figura 10 – Mãe Gleice e o encantando Seu Leguinha, em um momento de convivência, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2021. Acervo pessoal do pesquisador.

No dia 6 de dezembro, participei do trabalho coletivo de organização para a festa. “A tenda havia aumentado sua estrutura, comprando um lote ao lado e construindo mais quartos para receber visitantes” (Diário de Campo, 6 de dezembro de 2021). Nesse mesmo dia, antes da festa na Tenda de Mãe Gleice, visitei Mãe Maria dos Santos em sua casa. Nessa visita, ela me contou que quem a ensinou a cantar o lovariê (o canto de abertura, elemento singular ao terecô, não identificado em outras práticas afro-brasileiras) foi Mãe Maria Domingas, que morava na Rua da Bomba, em Codó. Destacou que antes do lovariê se canta: “girar meu Deus girar, vou louvar seu Sete Estrelas e também as Três Marias, vou louvar a Santa Bárbara e também a encantaria” (Diário de Campo, 6 de dezembro de 2021). Em nossas conversas, ela me disse que seu encantado se chama Seu Leondino (no tambor de mina, esse nome significa “folha seca”). Ela me contou também que, após o contato com um pai de santo, de São Luís, havia recentemente feito sua obrigação no candomblé, confirmando-se através do jogo de búzios como filha de Xangô da qualidade Badé Obacusso. Desde então, está sob os cuidados desse pai de santo.



Figura 11 – Representação dos encantados Seu Légua Boji Buá e Raimundo Légua Boji, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 25 de julho de 2019. Acervo pessoal do pesquisador.

No dia 8 de dezembro, a festa seguiu sua estrutura ritual, iniciando com a alvorada em círculo em volta do cruzeiro, que fica em frente ao salão. Dessa vez, como

já havia construído uma maior intimidade, pude perceber mais detalhes da estrutura ritual do terecô. A reza do bendito (rezas e cantos pertencentes ao catolicismo popular) termina com o refrão: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo/para sempre seja louvada nossa mãe, Maria Santíssima”. Depois se canta: “Vim louvar o Sete Estrela e também as Três Maria/ vou louvar (*nesse momento a cada vez que se repetia o canto se falava o nome de um encantado*) na mesa da encantaria/ aí, meu Deus, eu vou girar”. Em seguida se entoou: “aê Angasso, aê Angasso” e “tem vodunso na eira” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2021), todos repetidos várias vezes.

Em seguida a esses cantos, entramos para o salão e quase todos incorporaram encantados através de uma possessão intensa. Tocou-se no ritmo mina algumas vezes, mas na maioria das vezes o ritmo mata. No restante da manhã, os encantados ficaram bebendo na área externa do salão, no quintal que fica entre os fundos da casa de Mãe Gleice e o salão e também na parte da frente da casa que dá para a rua onde foi montado um bar. Ao meio-dia, na lavagem das cabeças, se cantava: “tem que entender aê/ tem que entender/ levar tua cabeça pra Deus do céu te bençar [abençoar] / levar tua cabeça pra pai de santo benzer” (Diário de Campo, 8 de dezembro de 2021). Nesse ano, Mãe Maria dos Santos não estava à frente da lavagem das cabeças, a irmã de Pai Romário e Mãe Gleice dirigiram essa parte do ritual. À meia-noite se comemorou o aniversário de encantados, seguido pelo lovariê.

Em meio a essa ritualística, identifiquei as palavras “angasso” e “vodunso”, que remetem a elementos de procedência africana no terecô. Acredito que seja uma conexão com elementos jeje daômeano, provenientes do tambor de mina de São Luís. Existem diferentes parâmetros para identificar elementos africanos nas religiões afro-brasileiras, como relata Dantas, para quem o nagô de Laranjeiras não é o nagô da Bahia.

No terreiro nagô de Laranjeiras, os sinais da África, ao menos no processo de iniciação dos filhos de santo, aparecem depurados das representações que poderiam lembrar selvageria (eliminaram-se, por exemplo, derramamento de sangue na cabeça e os cortes no corpo do iniciado, a raspagem da cabeça). A linguagem ritual é a da Igreja Católica, com quem se misturam sem prejuízo da pureza africana. (DANTAS, 1989, p. 230)

Para melhor analisar os regimes de pertencimento que marcam as fronteiras identitárias no campo das religiões afro-brasileiras, é fundamental considerar os dados levantados por Dantas (1989), pois neles se confronta a ideia de que existe um único modelo de tradição nagô. Dessa maneira, o que ela identificou em sua pesquisa mostra uma variedade maior de identidades étnicas na formação do campo religioso afro-brasileiro:

Se o estoque original de bens simbólicos é o mesmo, se a continuidade da tradição e a fidelidade à África é a marca dos “puros”, resultaria que a pureza teria os mesmos contornos. No entanto, foi visto que, ao recorrer a traços culturais para manter a distinção e a pureza do seu terreiro, a mãe de santo nagô de Laranjeiras apresenta, como uma das diferenças fundamentais, o rito de agregação ao grupo, o “batismo”, que, em oposição ao “feitorio de santo” do Toré, constituiria uma característica básica do Nagô. No “batismo”, a demonstração de pureza da África se faz, sobretudo, a partir da ausência da negação de certos traços: reclusão da iniciada, raspagem de cabeça e derramamento de sangue de animais sobre ela, traços que, no seu entender, não teriam origem africana, mas resultariam de invenções trazidas da Bahia e aceitas pelo torés locais. Assinala-se que todos esses traços integram o “feitorio de santo” que, invariavelmente, tem sido apresentado pelos estudiosos do Candomblé da Bahia como sinal de ortodoxia africana dos terreiros nagôs mais puros e tradicionais. (Rodrigues, 1935: 75-78; Carneiro, 1967c: 115-121; Bastide, 1978). Em contrapartida, a redução do tempo de reclusão ou sua inexistência são tidas como indicativos do afastamento em relação ao modelo “nagô puro”, e os terreiros que assim procedem são classificados como deturpados ou caboclos. Ainda a nível dos traços culturais, em função dos quais se define internamente a “pureza” dos terreiros, outras diferenças poderiam ser acrescentadas no delineamento dessa pureza: os tambores de formato alongado dos candomblés tradicionais e mais africanizados da Bahia são tidos, em Laranjeiras, como deturpação do verdadeiro nagô, cujos tambores são abaulados. Do mesmo modo, as vestes coloridas, que reproduzem simbolicamente as cores dos orixás e ajudam a compor o espetáculo ritual dos terreiros baianos, são apresentadas como outro exemplo da infidelidade aos trajes rituais brancos que seriam próprios dos nagôs tradicionais [...]. Vê-se, assim, que o acervo de traços culturais que é invocado para atestar a pureza africana e a fidelidade à tradição nagô em Laranjeiras é diferente daquele que compõe o modelo nagô na Bahia. (DANTAS, 1989, p. 146)

No dia 9 de dezembro, às seis horas da tarde, deu-se a arreata para os caboclos, que apresentam características indígenas, não falam, são bravos e fazem gestos de guerra. Às onze horas da noite, começou o toque do terecô para receber os visitantes que vêm pagar a visita feita em outra oportunidade. Eles “dançam e, em determinado momento, assumem o canto conduzindo o terecô no salão” (Diário de Campo, 9 de dezembro de 2021).



Figura 12 – Festa de terecô, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárba, em Codó (MA), em 9 de dezembro de 2021. Acervo pessoal do pesquisador.

No dia 10 de dezembro, às oito horas da noite, comemorou-se o aniversário da Mãe Cigana. A uma hora da madrugada, após alguns visitantes terem assumido a condução do terecô no salão, duas pessoas de grande destaque assumem o terecô, primeiro Pai Café e depois Mãe Ana Lúcia. Esta cantou uma doutrina que dizia: “não sou da Bahia/ sou do Espírito Santo”. Esse trecho me pareceu tratar da memória oral sobre a migração interna durante o período escravista. “A dança do terecô é bem rodada com muitos movimentos giratórios” (Diário de Campo, 11 de dezembro de 2021). Ao contrário do xirê⁴¹ do candomblé, muitos homens dançam com a cabeça coberta.

Em 11 de dezembro ocorreu a arreata de Cosme e Damião. À noite, houve a arreata de pombagira, e, à meia-noite, a festa da roupa nova, com os filhos da casa

⁴¹ Xirê é festa, dança. É um momento em que se reúne no salão do terreiro de candomblé para tocar, dançar e cantar em louvor aos orixás.

vestidos de amarela. Ao amanhecer do dia 12 de dezembro, as outras tendas puxaram o terecô no salão (pagando visita). Sempre que se ia mudar o toque, cantava-se: “mudar eu vou mudar/ é da mata para mina/ que agora eu vou mudar” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2021). Depois da caminhada pela rua, todos voltaram para o salão e cantaram em homenagem a Mãe Gleice: “Oh Mãe querida / por que você me abalou?/ Agradeço, oh Mãe querida, porque você me abalou” (Diário de Campo, 12 de dezembro de 2021). Em seguida, cantaram o hino da umbanda, se abraçaram e agradeceram à Mãe Gleice com muita emoção. É importante destacar a padronização entre as tendas presentes. Os filhos de cada tenda usam uma mesma cor. Outras marcas da ritualística do terecô são o uso da aparelhagem de som no salão e o canto em perguntas e respostas, feitas alternadamente por homens e mulheres.



Figura 13 – Encantados na rua, no bairro Codó Novo, em Codó (MA), em 10 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Compreendo que o tradicionalismo no terecô não deve ser confundido com essencialismos relacionados à ideia de uma tradição imutável. Caracteriza-se como condição situacional, em que a manutenção de uma ritualística do terecô baseada em

elementos tradicionais, aliados à presença da umbanda e da quimbanda, me parece uma estratégia de se reestruturar individual e identitariamente, inventando a si mesmo e se vinculando a um movimento nacional. Acredito que as tradições nas religiões afro-brasileiras são diversas e que a bibliografia sobre o tema reforça a ideia de uma maior tradicionalidade vinculada ao complexo cultural jeje-yorubano, conhecido de forma genérica como nagô, em detrimento do complexo cultural banto.

Essas compreensões vêm alimentando disputas de prestígio entre terreiros de candomblé acerca da ideia de que quanto mais próximo da África mítica, mais puro é o culto aos orixás. Essa pretensa africanidade no candomblé se relaciona mais a artifícios da disputa do que propriamente à reconstrução de um caminho de volta à África. No caso do terecô e da realidade de Codó, não existe uma presença significativa do candomblé, nem um movimento que busca a pureza ritual, mas sim uma conexão entre tradicionalidade e feitiço em que a comunidade se afirma e subverte a lógica defendida por parte dos estudos acadêmicos. Existe também a construção da grande mídia em torno da ideia de “capital da macumba” que é habilmente utilizada pela comunidade do terecô para agenciar no mercado de bens religiosos.

Na Figura 14, vê-se a parte interna da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, que não é aberta ao público em geral. Tive autorização para registrar e divulgar esse espaço durante o segundo momento da minha preparação no terecô. Para isso, fiquei recolhido ali com o objetivo chamar meu encantado. Na fotografia se pode observar o assentamento⁴² de força dos encantados, em que se representam tanto o povo de Léguas quanto as pedras que concentram a força dos encantados. Disseram-me que essas pedras se chamam calunga⁴³ (Diário de Campo, 14 de dezembro de 2021), o que demarca a influência banto no terecô.

⁴² Assentamentos são os locais em que se concentra a força vital que assegura a existência de entidades e encantados.

⁴³ De acordo com Lopes (2012, p. 66), o termo “calunga” apresenta vários significados: (1) Na umbanda, cada um dos integrantes da falange de seres espirituais que vibram na linha de Iemanjá. (2) Boneco pequeno. (3) Figuras humanas nos desenhos infantis. (4) Camundongo. (5) Pessoa de pouca estatura, principalmente por ser aleijado da coluna vertebral. (6) Esboço da figura humana que os arquitetos fazem para dar ideia das dimensões da obra que projetam. (7) Pargo (peixe). (8) Indivíduo preto. (9) Ajudante de caminhão de carga. (10) Falar banto da Região do Triângulo Mineiro e Alto Parnaíba. (11) Cada uma das duas bonecas que fazem parte do cortejo do maracatu. (12) Mar. (13) Céu, morte. (14) Cada um dos habitantes da comunidade dos Calungas, em Goiás.



Figura 14 – Espaço interno do salão (não aberto ao público), um fundamento religioso do terecô. Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 13 de dezembro de 2020. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

A junção de termos importados da umbanda e de expressões próprias do terecô me leva a questionar as características utilizadas para atestar sua pureza ritual nas religiões afro-brasileiras, já que é incontestável que as combinações culturais evocadas se dão de maneira diferente e adquirem vários sentidos, dependendo das relações em disputa. A relação de forças que estabelece superiores e inferiores, também a depender do contexto social, transforma o que é compreendido como tradicional, como no exemplo do recolhimento prolongado da iniciação que marca a mistura, assimilada pelos terreiros misturados de Laranjeiras da tradição nagô de Salvador e o nagô tradicional de Laranjeiras com sua iniciação chamada de batismo de duração menor (DANTAS, 1989).



Figura 15 – Tambor da mata sendo afinado no fogo, na Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, em Codó (MA), em 8 de dezembro de 2019. Fonte: Acervo pessoal do pesquisador.

Outra característica que conecta a pesquisa de Dantas (1989) a este trabalho é a forte presença da devoção por Santa Bárbara observada em Laranjeiras e também em Codó. É importante destacar que não ouvi nada que relacionasse Santa Bárbara a Iansã, relação muito comum no polo mais africanizado da umbanda e no polo mais misturado do candomblé, ou seja, é uma tradição anterior à influência da umbanda.

Como relatei nos capítulos anteriores, as duas tendas com quem tive mais contato demonstram a devoção a Santa Bárbara: a Tenda Santa Bárbara, de Mãe Maria dos Santos, e a Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara, de Mãe Gleice. Em Laranjeiras, segundo Dantas (1989), sua principal informante diz:

Bilina: A gente brinca é com Santa Bárbara dos africanos. A senhora pode ficar aí a vida toda, que não vai ver um caboclo nunca. Aqui é só orixá. Santo da África.

Autora: As entidades cultuadas no terreiro e, por conseguinte, dadas como africanas ascendem a mais de três dezenas. No entanto, as que ainda hoje efetivamente baixam não vão além de dez. As demais, embora tenha suas “pedras” recolhidas ao altar e sejam louvadas, não se manifestam, pois, seus donos morreram e não houve quem os substituísse. (DANTAS, 1989, p. 100)

Essa citação também destaca a utilização de pedras para assentar a força das divindades nagôs. Como foi dito, no terecô, também se usam pedras para assentar a força dos encantados, mas diferente da umbanda, que utiliza imagens, e do candomblé que utiliza Ibás. Dantas (1989, p. 122) observou: “o terreiro Filhos de Obá e o terreiro nagô constituem-se nos dois terreiros mais prestigiados da cidade e desenvolvem uma intensa rivalidade, em que a África é, muitas vezes, invocada”. Nesse sentido, o terecô de Codó se diferencia do nagô tradicional de Laranjeiras, por não apresentar uma rivalidade que evoca a África e nem mesmo uma contraposição entre terecô tradicional e feitiço. A disputa por prestígio na comunidade do terecô, em Codó, se dá pela sociabilidade construída em torno de festas: quem recebe mais convidados, quem tem as roupas mais bonitas, quem canta as doutrinas com mais harmonia, quem tem os Léguas mais astutos.

Por isso, destaco a importância de reconhecer os conflitos, a perspectiva relacional, as ambiguidades e as mediações. Trata-se, enfim, das relações de poder no interior da comunidade, o que só é possível através da convivência com as pessoas. Segundo Capone (2018, p. 164),

Negar a existência de conflitos nos cultos afro-brasileiros faz com que estes se mantenham em um imobilismo que os distingue nitidamente da sociedade global, bem como os apresenta como entidades culturais desprovidas de história e, portanto, de estratégias políticas. A importância da noção de prestígio e o recurso aos fuxicos ou aos ataques místicos nas relações de poder no interior dos cultos revelam uma realidade bem mais complexa.

Em síntese: a construção do modelo de pureza jeje-yorubá repercutiu em todo o Brasil, e a expansão desse modelo passou a orientar o eixo puro/misturado, religião/feitiço. O que não se pode é tratar, de forma generalizada, as religiões afro-brasileiras. É sempre preciso esmiuçar as realidades estudadas. O trabalho de campo me mostrou que a disputa em torno do que é considerado tradicional se constitui como um

discurso político socialmente construído. Percebi que o movimento em busca da pureza ritual, muito presente no candomblé, não ganhou força no terecô. Cheguei à conclusão de que no terecô se valorizava a mistura, ao incorporar elementos da umbanda e da quimbanda em sua ritualística. O que chamo de tradicionalismo no terecô consiste na manutenção de elementos ritualísticos anteriores à chegada da umbanda em Codó na década de 1930, como a guna, o lovariê, a importância da família de Légua.

Após essas análises, chega o momento de concentrar todas as etapas da elaboração deste trabalho acadêmico com as minhas experiências pessoais em Codó e de redigir as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho partiu da hipótese de que, para a tradição jeje-yorubá, quanto mais próximos da África mais puros seriam os espaços religiosos afro-brasileiros. Entretanto, no caso de terecô, a busca pela África mítica das religiões afro-brasileiras não ganhou força.

Outro aspecto marca a especificidade do terecô: a relação com o feitiço, que é comumente negado e compreendido como sinal de descaracterização da tradição. No campo religioso afro-brasileiro, o feitiço se caracteriza como categoria de acusação (MAGGIE, 1992), porém é através dele que a comunidade do terecô de Codó agencia seu lugar dentre as religiões afro-brasileira e alcança reconhecimento nacional. Nesse sentido, os terecozeiros utilizam o feitiço como categoria de autodefinição e como indício de sua especificidade em relação ao campo religioso afro-brasileiro, que cada vez mais se direciona em busca da pureza ritual, do “caminho de volta” à África.

Assim, a questão central deste trabalho destaca o feitiço no terecô de Codó, repensando a lógica que predomina nas religiões afro-brasileiras cada vez mais inclinadas à pureza ritual. O conceito de feitiço, aqui adotado considera o feitiço, a

pureza ritual nas religiões afro-brasileiras e o mercado de bens religiosos de maneira relacional. Nos meus trabalhos de campos, percebi que a comunidade do terecô difere da compreensão predominante no campo religioso afro-brasileiro de que o feitiço se torna um diferencial entre puro e misturado, demarcando a descaracterização. Para a comunidade do terecô, o feitiço assume o lugar de discurso público constituído como categoria de autodefinição e não de acusação.

Para a consecução das discussões levantadas, o percurso metodológico consistiu na análise inventariante das principais produções acadêmicas sobre as religiões afro-brasileiras e na pesquisa participante que realizei através dos trabalhos de campo. Confrontei as ideias obtidas nas obras analisadas com as informações que levantei nos trabalhos de campo que realizei em Codó entre 2019 e 2021. O caminho que percorri foi o da observação participante. Graças às reflexões de Brandão (1999), para quem a inserção atenua a distância que separa o pesquisador do grupo, busquei compreender a perspectiva interna e a realidade social com a qual me deparei. Assim, participei efetivamente das atividades religiosas, o que me permitiu acessar a rede de sociabilidade que existe entre as tendas de terecô. Tal como Favret-Saada (2005), reconheci a necessidade de “ser afetado” pela experiência, de entrar na corrente,⁴⁴ de assumir a posição entre o pesquisador e o participante, de estabelecer uma intensa sociabilidade na comunicação entre encantados e humanos. Dormir na camarinha e dançar com os encantados direcionaram minha atenção para questões que um pesquisador que optasse por não se envolver talvez nem percebesse. Destaco também a importância da relação que construí com Mãe Maria dos Santos e Mãe Gleice. Essas duas importantes lideranças religiosas do terecô muito me ajudaram no desenvolvimento desta pesquisa.

O fio condutor desta abordagem foi o conceito de agenciamento. Esse conceito abordou a relação que se estabelece entre o indivíduo e a estrutura, o diálogo entre a tradição e a renovação como espaço de transação e negociação. O conceito de agenciamento serviu para mostrar a variabilidade dos regimes de pertença em oposição a um pensamento binário, a identidades puras e a oposições simples. Devido ao caráter processual do conceito de agenciamento, foi possível perceber um aspecto importante

⁴⁴ Essa fronteira entre o entrar e o observar é bastante explorada neste trabalho, pois as escolhas que fiz me levaram aos códigos, que só seriam acessíveis se eu “entrasse na corrente”.

do terecô: o processual em contraposição ao essencialismo. Defendo também aqui que, na trajetória do terecô, há uma plasticidade e uma capacidade adaptativa, evidentes no dinamismo dos grupos étnicos.

Ao analisar o mercado de bens simbólicos que permeia o campo religioso afro-brasileiro, destaquei o discurso público da comunidade do terecô, que enfatiza a eficiência da relação com a “encantaria” através do poder do feitiço. Assim, o agenciamento do terecô frente às religiões afro-brasileiras produziu um contraponto às ideias de pureza ritual das religiões afro-brasileiras e evidenciou as reconfigurações, o processual em detrimento do essencialismo. Ao agenciar através do feitiço, o terecô contribui para redefinir a compreensão sobre o que “puro” e o que é “misturado”, o que é tradicional e o que descaracterizado, o que é magia e o que é religião. Ao reposicionar o lugar do feitiço no campo religioso afro-brasileiro, ao não opor o feitiço à tradição, Codó se afirma como local de forte tradição religiosa afro-brasileira e terra de poderosos feiticeiros.

Essa projeção passou a ser agenciada pela comunidade do terecô. E, em um contexto mais recente, os canais criados na plataforma Youtube tornaram-se instrumentos importantes para agenciar no mercado de bens religiosos. Esses canais apresentam conteúdos que destacam tanto as características que marcam a tradição no terecô (o lovariê, a forma de se tocar e cantar o tambor da mata, os encantados da família de Légua e as festas anuais de cada tenda) quanto os elementos da umbanda e quimbanda, na perspectiva do poder e da magia. Além disso, esses canais padronizam o terecô não só para a sociedade, mas também para seus membros.

Acredito que, no campo das religiões afro-brasileiras, as fronteiras são sempre reconfiguradas. Essa compreensão me levou a perceber que a influência de outras religiões afro-brasileiras no terecô, principalmente da umbanda e da quimbanda, não levou à busca da pureza ritual, muito presente no candomblé, mas sim à valorização da mistura, através da incorporação de elementos da umbanda e da quimbanda em sua ritualística. Percebi que um importante elemento do agenciamento da comunidade do terecô consiste em não confrontar tradicionalidade com feitiço, que não é utilizado como discurso público por outras religiões afro-brasileiras. Ao contrapor-se aos outros cultos, o terecô associa a sua tradicionalidade ao feitiço, utilizando-o como categoria de autodefinição e articulando seu agenciamento no mercado de bens

espirituais. E, com essa configuração, especifica seu lugar no campo das religiões afro-brasileiras.

Creio ter demonstrado, ao longo deste texto, que o terecô de Codó subverte não só a ordem imposta pela busca da pureza ritual, mas também a compreensão de parte da literatura antropológica sobre o terecô que confronta tradicionalidade e feitiço. Cabe ressaltar que a fama de Codó como terra de feiticeiros é anterior à notoriedade nacional alcançada por Mestre Bitá do Barão. No final da festa anual da Tenda Nossa Senhora da Conceição e Santa Bárbara de 2020, na madrugada do último dia, observei dois encantados em uma disputa em versos e doutrinas cantadas sobre o terecô. Eram dois filhos de santo: Jerônimo Légua, da Tenda de Mãe Gleice, e outro cujo nome eu desconheço, da Tenda de Mãe Ana Lúcia. Na cantoria dos encantados se destacava o refrão “Codó não é o Mearim”. Perguntei aos encantados o que significava aquele estribilho; responderam-me que se referia a tempos antigos quando só se brincava o terecô no Mearim. Codó era terra de feiticeiros, cuja fama remete ao deslocamento de escravizados para aquela região no final século XIX e à formação do quilombo de Santo Antônio dos Pretos que está situado na zona rural da cidade de Codó. Essa explicação confirma mais uma vez a tese de que, ao menos no caso do terecô de Codó, o por herança africana e feitiço é um equívoco.

Outros aspectos também muito valorados são as roupas mais bem-feitas e padronizadas, a forma como se recebe os convidados, as comidas oferecidas, a organização do grupo. Na noite da roupa nova, cada tenda busca impressionar através do luxo das roupas feitas com tecidos finos e rendados e da padronização dos filhos de santo. Existe uma disputa implícita entre as tendas que disputam qual é mais organizada, padronizada, qual tem roupas mais bonitas e qual oferece mais e melhores comidas.

Ao finalizar, uma compreensão fica clara: o terecô de Codó mostra que não é possível estabelecer um único modelo de tradicionalidade no universo das religiões afro-brasileiras. O que pode marcar a tradicionalidade em uma região pode indicar a mistura em outra. O terecô veio da Mata dos Cocais e adentrou as cidades. O terecô tá nas matas, tá nos salões e tá nas ruas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos da história colonial: 1500-1800**. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização, **Mana**, v. 7, n. 2, p. 7-33, 2001.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário: uma etnografia sobre o terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2013.

ANDRADE, Vitor Lopes. Trabalho de campo: notas para iniciantes em antropologia. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 8, n. 1, p. 103-114, jan/jun. 2019.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e estética**. 6.ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Edusp, 1971.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. [Texto original de 1967].

BERGER, Peter Ludwing. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOTERF, Guy Le. Pesquisa participante: propostas e reflexões metodológicas. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.) **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A gênese do conceito de habitus e campo. In: **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas. In: **As culturas híbridas em tempos de globalização**. São Paulo: Edusp, 2008. p.XVII-XL. [Introdução à edição de 2001].

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo, Edusp, 1997. p.283-350.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro, Pallas, 2018.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.

- CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Caderno Pós: Ciências Sociais**, São Luís, v. 1, n. 2, ago./dez. 2004.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural- entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1997.
- COSTA EDUARDO, Octavio da. **The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation**. Washington: University of Washington Press, 1966.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Coleção Antropologia Social).
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, v. 8, p. 3-9, 1990. Trad. Paula Siqueira. [Cadernos de Campo, n. 13, p. 155-161, 2005].
- FERRETTI, Sergio. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ci. Soc.**, v. 11, n. 21, jan/jun. 2014.
- FERRETTI, Sergio. **O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira**. Trabalho apresentado na mesa-redonda “A Comunidade e o Cientista Social”, realizada no II Encontro da Tradição e Cultura Afro-Brasileira, promovida pelo INTECAB, no Museu do Homem do Nordeste, Recife, abril de 1991.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra?, São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2000.
- FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alta Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. 2ed. Francisco Alves Editora, 1980.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GIDDENS, Anthony. **Consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Dualidade da estrutura. agência e estrutura**. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 261-297, jul./dez., 2006.
- GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003.
- GONÇALVES, Marco Antônio. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. (Org.) **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora, 2012. (Coleção Sociologia e Antropologia).

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, v. 3, n.1, p. 7-39, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LINDOSO, Gerson Carlos P. **Cidade de Deus!? Capital brasileira da umbanda!?: na encruzilhada discursiva midiática sobre as religiões afro em Codó-Maranhão**. Artigo apresentado no Encontro Comemorativo dos 30 anos do NEAB/UFMA /IV Encontro Nacional CONNEABS/II Jornada Internacional de Ciências Sociais – Diálogos Diaspóricos: Diversidade e Identidade 13 a 16 de outubro de 2015. São Luís, Maranhão.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, jun. 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MATORY, J. Lorand. Jeje : repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, v. 5, n. 1, p. 57-80, 1999.

MATORY, Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica: 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, out.1998.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia da Letras, 1986.

MEYER, Marlyse. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira da Umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: a formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Leo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, 2009.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Da África para o Brasil, de orixá a egum: as ressignificações de Exu na literatura umbandista [E-book]**. Goiânia: Editora UFG, 2022.

NOGUEIRA, Leo Carrer. Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais. **Revista Elisée**, v. 10, n.2, e102219, jul./dez. 2021.

NUNES, Victor Hugo Basilio. **Diário de campo: terecô de Codó**. Codó, Maranhão, jul. 2019.

NUNES, Victor Hugo Basilio. **Diário de campo: terecô de Codó**. Codó, Maranhão, dez. 2019.

- NUNES, Victor Hugo Basilio. **Diário de campo: terecô de Codó**. Codó, Maranhão, dez. 2020.
- NUNES, Victor Hugo Basilio. **Diário de campo: terecô de Codó**. Codó, Maranhão, dez. 2021.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista da USP**, São Paulo, v. 28, p. 174-193, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
- OLIVEIRA, Romário Chaves. A cidade e os terreiros: os zeladores de santo e a construção do imaginário sobre Codó-MA. **Revista Mosaico**, v. 9, n. 14, 2018.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2.ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.
- PARSONS, T. **The social system**. New York, NY: The Free Press, 1951.
- PRANDI, José Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. São Paulo: BIB-ANPOCS, n. 63, p. 7-30, 2007.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. 3.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1951.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. **El espacio público-virtual**. Brasília: Repositório Institucional da UnB, 2002. (Série Antropologia)
- RIBEIRO, Jéssica Cristina Aguiar. **Saberes e fazeres das práticas afro-religiosas: a representação de Codó como meca da macumba maranhense e a construção dos estigmas de Bitá do Barão de 1950 a 1990**. 2012. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Estadual do Maranhão, Caxias, MA, 2012.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 1988.
- SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. Do Kimbanda à Quimbanda: encontros e desencontros. **Revista Cantareira: Revista Eletrônica de História**, v. 1, n. 3, ago. 2004.
- SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. De vodum a caboclo: trajetória de Legbá no terreiro de tambor de mina e terecô. **Revista Calundu**, v. 1, n.1, jan-jun 2017.
- SCHECHNER, Richard. Performers e espectadores: transportados e transformados. **Revista Moringa: Artes do Espetáculo**, João Pessoa, v. 2, n. 1, p.155-185, jan./jun. de 2011.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Legba no Brasil: transformações e continuidades de uma divindade. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 453-468, maio-ago 2019.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora UnB, 1999.
- THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, século XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VAN DE PORT, Mattijs. Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 123-164, jul./dez. 2012.

VERGER, Pierre. **Flux e reflux de Le traitedesesclaves entre le Golfe duBénitet Bahia de Todos os Santos, dudix-septièmeaudix-neuvièmesiècle**. Paris: Mouton, 1968.