



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação


Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô: uma tradição negro-brasileira

Rio de Janeiro
2015

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô: uma tradição negro-brasileira



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Políticas Públicas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Denise Barata

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Irenilza Oliveira e Oliveira

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/A

A347 Alcantara, Giseuda do Carmo Ananias de.
Terecô: uma tradição negro-brasileira. / Giseuda do Carmo Ananias
de Alcantara. – 2015.
111 f.

Orientadora: Denise Barata.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro.

Faculdade de Educação.

1. Tradições. 2. Cultura Afro-brasileira. 3. Religião e Cultura -
Maranhão. I. Denise Barata. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

bs

CDU: 2(812.1)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô: uma tradição negro-brasileira

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Políticas Públicas.

Aprovada em 22 de maio de 2015.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Denise Barata (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof^a. Dr^a. Irenilza Oliveira e Oliveira (Co-orientadora)
Universidade do Estado da Bahia

Prof^o. Dr. André Luiz de Figueiredo Lázaro
Faculdade de Comunicação Social – UERJ

Prof^a. Dr^a. Edil Silva Costa
Universidade do Estado da Bahia

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

A vocês que iluminam o caminho da minha vida e sonharam este sonho junto comigo, minha mãe Maria do Carmo e meu esposo Marco Aurélio.

AGRADECIMENTOS

Guardo com carinho a generosidade de todos os moradores da Comunidade Santo Inácio. Agradeço ao Pai de Santo Henoc e sua gente (Filhos de Santo, “batuzeiros” e todos os “brincantes” do seu terreiro), partes fundamentais para a concretização deste trabalho. Agradeço também aos “encantados”, pois, quando agradecemos a um “brincante” do “Terecô”, estamos também nos dirigindo aos seus “encantados”.

Ao meu porto seguro, Marco Aurélio, o qual esteve presente em todas as etapas deste trabalho, pelo apoio, incentivo e por todo o conhecimento transmitido.

À mulher que me ensinou os primeiros passos e me alfabetizou, Maria do Carmo, não medindo esforços para que eu realizasse meus sonhos. Obrigada por tudo.

Às caixeiras do Divino Espírito Santo de São Cristóvão, município de Viana, no Maranhão, por terem me apresentado a uma tradição negra brasileira encantadora. De modo especial, à Dona Maria e à Dona Severa Mendes (Comunidade Quilombola do Mocambo).

Ao Pai de Santo José Antônio, de Viana, e a seu povo (Filhos de Santo), por todo o conhecimento transmitido sobre o “Terecô”.

À minha orientadora, Denise Barata, pelos ensinamentos, confiança e paciência.

À minha co-orientadora, Irenilza Oliveira, pelas relevantes contribuições e pela paciência para com os meus escritos.

A André Lázaro e a Edil Costa, pelas participações na banca e pelas relevantes contribuições.

Aos amigos Elizete Moirão, Rony Leal e Selma Maria, pelo incentivo e pelo apoio constante.

Ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana e a todos os seus sujeitos, pelas oportunidades de aprendizado.

À Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), a qual foi de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho.

À minha família do Rio de Janeiro (sogros e cunhados), que me recebeu de braços abertos e deu seu total apoio durante todo o percurso percorrido ao longo desta dissertação.

Por fim, mas não menos especial, não poderia deixar de expressar gratidão à minha família que deixei no sertão paraibano, mas que trago sempre junto comigo. Pai, tios e primos estão sempre presentes em minha ética devida e em meu relacionamento com a existência em si. Mesmo distantes, sempre torceram pelo meu sucesso. De modo particular, agradeço aos meus avós Manoel Evaristo, Maria das Dores, João Ananias (*in memoriam*) e Luzia (*in memoriam*) por haverem me ensinado a ser nobre na essência da palavra.

Horizontes Negros

(...) Tenho raízes onde a Humanidade começa
E guardo segredos desde o ventre
De uma memória ancestral
No entanto: presente
Que quando feita a verdadeira descoberta
Desaparecerá como fantasma
E ressurgirá,
Das cinzas maquinais,
Maior e melhor semente.

Fui o passado, serei o futuro.
Estou, pois, desde sempre, presente.
Nem tentem me apagar,
Não conseguirão me diluir.
Minha negritude agora pulsa em corações
Outrora colonizados por seu sangue azul.
E se um dia me foram trancadas as portas da história,
Hoje abro as do futuro,
Pois cada verso é um brado, de alegria
Por um mundo tão claro quanto escuro.

(Madiba do Brasil)

RESUMO

ALCANTARA, G.C.A. **Terecô**: uma tradição negro-brasileira. 2015. 111f.
Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Esta pesquisa tem por objetivo fazer um estudo sobre uma tradição negro-Brasileira denominada de “Terecô” que existe no estado do Maranhão, especificamente na comunidade Santo Inácio, localizada no município de Pedro do Rosário (Baixada Maranhense). Não busco neste trabalho definir o que é o “Terecô”, mas o que faz o “Terecô”, tentando demonstrar a heterogeneidade e flexibilidade, características da tradição centro-africana, presentes também no “Terecô”. Tais características são dinâmicas, agregadoras e vitais para a preservação, continuidade e deslocamento desta tradição e não algo desagregador, “pobre” e inerte. Tomando como base a definição de reposição cultural negra Brasileira de Muniz Sodré haverá, inicialmente, uma breve revisão histórica sobre o processo de entrada de Africanos escravizados no Maranhão. Além disso, haverá uma apresentação geral do “Terecô”. Em seguida, debruço-me sobre a comunidade estudada: o “Terecô” que é “brincado” por aquela gente e a festa tradicional no terreiro. Por fim, um breve relato sobre a perseguição e o preconceito, por parte do Estado e da sociedade, em relação aos “Terecozeiros”, devido ao seu caráter flexível e heterogêneo. Por causa destas características, alguns intelectuais e estudiosos das tradições negras Brasileiras consideram o “Terecô” como sendo “menos puro” e “menos africano”.

Palavras-chave: Terecô. Flexibilidade. Tradição. Encantados. Heterogeneidade.
Negro-Brasileiro.

ABSTRACT

ALCANTARA, G.C.A. **Terecô**: a blackbrazilian tradition. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

This research aims to study a black brazilian tradition known as “Terecô” that exists in the state of Maranhão, specifically in the Santo Inácio community, which is located in the city of Pedro do Rosário (lowland of the state of Maranhão). In this work there is no search to define what is the “Terecô”, but what the “Terecô” does, trying to demonstrate the heterogeneity and the flexibility, characteristics of the central-African tradition, that are also present in the “Terecô”. These said characteristics are dynamic, aggregators and vital to the preservation, continuity and displacement of this tradition, and not something disaggregating, that lacks and is inert. Taking as a basis the definition of black Brazilian cultural reposition from Muniz Sodré there will be, initially, a brief historical revision about the process of the entrance of the enslaved Africans into Maranhão. In addition to that, there will be a general presentation of the “Terecô”. Then, I will address the studied community: the “Terecô” that is “played” by those people and the traditional parties in the yards. Lastly, a brief account concerning the persecution and the prejudice, by the State and by the society, in relation to the “Terecozeiros” (practitioners of the “Terecô”), due to its heterogeneous and flexible character. Because of these characteristics, a few intellectuals and scholars of black Brazilian traditions regard the “Terecô” as being “less pure” and “less African”.

Keywords: “Terecô”. Flexibility. Tradition. Enchanted. Heterogeneity. Black brazilian.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 -	Mapa de Codó	26
Figura 2 -	Tambor da mata de uma só membrana	29
Figura 3 -	Filho de Santo com bata rodada girando no salão	30
Figura 4 -	Filhas de Santo entrando na tenda para iniciarem a “brincadeira”..	31
Figura 5 -	Garrafadas feitas com plantas medicinais	33
Figura 6 -	Parte central da Tenda Santo Antônio	33
Figura 7 -	Encantada Dona Macumba (incorporada no Pai de Santo Henoc)	37
Figura 8 -	Encantado Caboclo Antônio José (incorporado no Pai de Santo Henoc)	42
Figura 9 -	Mapa de localização do município Pedro do Rosário	48
Figura 10 -	Sede da associação dos quilombolas da comunidade	49
Figura 11 -	Parte central da comunidade	50
Figura 12 -	Símbolos e imagens da parede interna da tenda	51
Figura 13 -	Símbolos e imagens da parede interna da tenda	52
Figura 14 -	Altar central	52
Figura 15 -	Altar do povo da mata e da água	53
Figura 16 -	A encantada Dona Macumba (usando chapéu)	56
Figura 17 -	Tambores	57
Figura 18 -	Mastro do Divino Espírito Santo	59
Figura 19 -	Mastro dos guias sem refrigerantes	60
Figura 20 -	Mastros no dia da festa (o dos guias já com refrigerante)	61
Figura 21 -	Cruz de sal	61
Figura 22 -	Crianças produzindo suas vestes para a apresentação	63
Figura 23 -	As crianças prontas para a apresentação	63
Figura 24 -	Seu José produzindo um cesto	64
Figura 25 -	Roda de conversa durante noite de festejo	65
Figura 26 -	Chegada dos convidados	66
Figura 27 -	“Prisão” da visitante (a autora)	68
Figura 28 -	Caixeiros tocando diante da bandeira do Divino	69

Figura 29 -	A população local e visitantes aguardando o início das giras	70
Figura 30 -	Missa realizada dentro da Tenda	72
Figura 31 -	Pais e filhos de Santo participando da missa	73
Figura 32 -	Pai de Santo Henoc tocando no tambor da mata	74
Figura 33 -	As caixeiras do Divino na procissão	75
Figura 34 -	O encantado caboclo Antônio José durante a procissão	76
Figura 35 -	Imperador Imperatriz, já coroados, durante a procissão	77
Figura 36 -	O Pai de Santo Henoc sendo incorporado pelo caboclo Antônio José	77
Figura 37 -	Batuzeiros tocando	78
Figura 38 -	Altar central do terreiro Santo Antônio	93

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	Navios que chegaram ao Estado do Maranhão	20
Tabela 2 -	Designações e territórios registrados em São Luís (1774-1790) ...	24

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- Datauff - Núcleo de Pesquisas Sociais da Universidade Federal Fluminense
- IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- IPAC - Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural
- UERJ - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	14
1	TERECÔ: A BRINCADEIRA DOS ENCANTADOS	19
1.1	A diáspora negra no Maranhão	19
1.1.1	<u>As etnias que desembarcaram no Maranhão</u>	22
1.2	Soam os tambores na mata	25
1.2.1	<u>Um encantado me contou...</u>	35
1.2.2	<u>É momento de cessar os tambores</u>	43
1.2.3	<u>O sagrado e o profano nos terreiros de Terecô</u>	44
1.2.4	<u>A mata como protetora</u>	45
2	A DANÇA DOS ENCANTADOS DA COMUNIDADE SANTO INÁCIO	48
2.1	Visão geral da comunidade	48
2.2	A “casa” dos encantados	50
2.3	O som dos tambores pede passagem: é tempo de festejo na comunidade	58
2.3.1	<u>As caixeiros do Divino Espírito Santo</u>	67
2.3.2	<u>E os tambores não param até os primeiros raios de soldo dia vinte e seis surgirem no horizonte</u>	69
3	SABERES DE UM POVO: NEM “MENOS AFRICANO” NEM “MENOS PURO”	79
3.1	O Terecô visto como uma tradição negro-brasileira “menos pura” devido ao seu caráter flexível e heterogêneo	83
3.2	A flexibilidade como característica da cultura centro-africana	89
3.3	Características da cultura centro-africana presentes no Terecô maranhense	91
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
	REFERÊNCIAS	101
	ANEXO A - Roteiro de entrevista em profundidade com Filho de Santo	108
	ANEXO B - Roteiro de entrevista em profundidade com Pai de Santo	109
	ANEXO C - Lista com nomes dos novenários da festa de 2014	110
	ANEXO D - Arquivo audiovisual: fotos e vídeos	111

INTRODUÇÃO

Tambor da mata é minha guia
 Tambor da mata é minha guia
 Vamos festejar com Deus e a Ave Maria
 Vamos festejar com Deus e a Ave Maria.

Autoria anônima¹

A presente dissertação não surgiu do toque inicial de uma caneta em uma folha de papel, nem tampouco do toque dos dedos em um teclado de computador. Ela surge durante a realização de alguns trabalhos nas Comunidades Remanescentes de Quilombos, no estado do Maranhão, quando esta pesquisadora, associada do Núcleo de Pesquisas Sociais da Universidade Federal Fluminense (Datauff) e coordenadora da equipe de campo, em março a julho de 2011, visitou vinte e uma comunidades no referido estado, para a Avaliação da Segurança Alimentar e Nutricional das Comunidades Quilombolas.

Nesse contato com as lideranças e famílias das Comunidades Quilombolas rurais do Maranhão, surgia oportunidade de conhecer a cultura local de perto, quando houve um encantamento por uma tradição negra brasileira denominada Terecô, desconhecida, até então, pela autora deste trabalho. A partir daí, o casulo que abrigava a intenção de analisar esta cultura começou a ser formado em agosto daquele mesmo ano, quando se iniciou o curso de uma disciplina isolada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro(UERJ), com a professora Denise Barata. Foi então que cresceu o interesse pelas tradições negro-brasileiras e tomei a decisão de cursar o mestrado e pesquisar essa tradição, que também é conhecida como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira², Brinquedo de Santa Barbara³ e Verequete⁴. Tendo como língua ritual principalmente o português.

¹ Trata-se de uma canção do Terecô, cantada no início das rodas. Segundo o Pai de Santo José Antônio, a autoria da mesma seria de algum espírito que baixou em algum terreiro do Maranhão e “ensinou” a letra aos participantes da roda.

² Entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida, que se acredita ter sido a primeira ‘pajeira’ (curandeira), razão porque o Terecô é também conhecido por ‘Barba Soêra’ (FERRETTI, M. 2001, p.59).

³ Recebeu essa denominação porque executam rodas de Terecô para homenagearem Santa Bárbara, inclusive, no dia 4 de dezembro, dia dedicado à Santa católica. A data faz parte do calendário oficial de praticamente todos os terreiros maranhenses.

⁴ Entidade (ser sobrenatural) africana.

No que se refere à genealogia do termo Terecô, a imprecisão do significado foi, durante algum tempo, a justificativa para que se acreditasse que o termo tivesse origem onomatopaica; ou seja, Terecô seria um termo que faz referência ao som dos tambores da mata utilizados nos cultos. Porém, segundo Yeda Pessoa de Castro (2002), a palavra seria de origem banto e teria o mesmo significado que *candoblé*: louvar, celebrar pelos tambores.

No final da década de 1930, o Terecô já era difundido em São Luís, em Belém do Pará, conhecida como *babassuê* (Barba Soeira) e em Teresina, no Piauí, onde é conhecida por *encantaria*. Porém, surge no estado do Maranhão, por parte de um grupo de intelectuais e políticos, a criação de uma “identidade” maranhense, que opera a distinção entre a capital (progressista) e o interior (atrasado) e a valorização das manifestações negras da capital. Para Ahlert (2013), o *Tambor de Mina*⁵, enquanto religião tradicional do centro da cidade de São Luís, passa a ser mais valorizado devido ao seu caráter menos flexível e “mais africano”, do que o Terecô e a *pajelança*, indicados como as principais tradições negro brasileiras do interior do estado.

Sob a ótica da realização da pesquisa, o desafio que se apresentava era encontrar o que permeava essa tradição tão encantadora e culturalmente rica, já que eu, até o início da pesquisa, só tinha o conhecimento dos textos escritos sobre o assunto, que são poucos, e do que tinha ouvido falar durante os trabalhos do *Datauff*, quando lá estive pela primeira vez.

Em contato com o Pai de Santo Henoc Matos, da Comunidade Quilombola Santo Inácio (que também é presidente da associação de moradores daquela localidade), localizada no município de Pedro do Rosário, falei do interesse de realizar uma pesquisa sobre o Terecô na sua comunidade, recebendo total apoio. Começava a delimitar-se o campo de pesquisa do presente trabalho.

Como já mencionado, existe pouca produção historiográfica sobre o Terecô. Portanto, com poucas pesquisas sobre o tema, mais difícil é falar sobre o mesmo. Mas, a pequena bibliografia existente foi fundamental no processo de estudo dessa tradição, antes e durante o campo, assim como na escrita da dissertação.

⁵ Tambor de Mina é o nome dado, sobretudo no Maranhão, a uma tradição negro-brasileira. Mina faz referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África Ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana. Trata-se de uma religião negro-brasileira desenvolvida por antigos escravos africanos e pelos seus descendentes. Caracteriza-se por ser uma religião de transe ou possessão em que entidades sobrenaturais são cultuadas. (REIS, 2007, p.156).

Durante os dois anos de mestrado, foram necessárias muitas leituras sobre o tema do presente trabalho, buscando-se conhecimentos sobre tudo o que diz respeito às tradições negro-brasileiras como um todo e, principalmente, sobre o Terecô.

Nos dez dias passados em campo (como veremos nas páginas seguintes), presenciei os preparativos da comunidade para os festejos do terreiro. Foi então que houve a percepção de quão pouco era, e continua sendo, o conhecimento a respeito do tema, por se tratar de algo tão abstruso e fascinante.

Lendo o presente estudo, o leitor perceberá que as experiências do fazer Terecô são deveras muito complexas. Portanto, pretendo transmitir algo que já está lá, na experiência dos sujeitos da pesquisa, que são os brincantes⁶.

O presente estudo tem, enquanto relevância acadêmica e social, o intuito de produzir conhecimentos sobre as tradições negro-brasileiras, para que estes auxiliem nas políticas públicas voltadas para as Comunidades Remanescentes Quilombolas. Logo, este trabalho apresenta algumas informações que se justificam por proporcionarem um maior entendimento sobre essa tradição tão rica e dinâmica que é o Terecô.

Acreditamos que, além do aspecto formal de conhecer as civilizações africanas e suas reelaborações presentes no cotidiano da vida brasileira, nós temos o direito de reconhecer, aprofundar e conviver com a riqueza das nossas culturas e civilizações fundadoras a partir de um outro olhar ante as diferenças que nos caracteriza como brasileiros na diversidade (SIQUEIRA, 2010, p.18).

Dessa forma, com este trabalho, pretendo contribuir com os estudos relacionados às tradições negro-brasileiras, principalmente, mas não exclusivamente, no estado do Maranhão, buscando diferentes formas de construir conhecimento. Parto do princípio de que os símbolos destas tradições são revitalizantes, podendo criar outras possibilidades de leitura de sua história, em que os protagonistas sejam os próprios integrantes das comunidades.

Um trabalho de produção de pesquisa científica não pode se privar da utilização dos vários recursos metodológicos e investigativos que integram a tradição acadêmica das ciências sociais. Neste sentido, para alcançar os objetivos do presente estudo, utilizou-se a pesquisa bibliográfica documental (livros, artigos, monografias, dissertações, teses, blogs e sites), a análise de registro visual

⁶ O termo 'brincante', no Maranhão, refere-se, de forma genérica, às pessoas que participam das tradições negro-brasileiras.

realizado com fotos e filmagens e a pesquisa qualitativa com entrevistas em profundidade⁷ com os participantes do terreiro (Pais e Filhos de Santo e comunidade). Para a realização das entrevistas foi utilizado um pequeno roteiro pré-determinado (ver anexos A e B).

O presente estudo não se debruça sobre o desvendar dos significados, nem a busca das origens, nem tampouco sobre a questão de o Terecô praticar ou não magia negra⁸, comumente encontrados nesses estudos. Por ora, a intenção é demonstrar a heterogeneidade e flexibilidade, características da tradição centro-africana, presentes no Terecô, tomando-se como base a definição de reposição cultural negro-brasileira apresentada por Sodré (1988). Tais características são vistas nesta dissertação como dinâmicas, agregadoras e vitais e não como algo desagregador, “pobre” e inerte.

O trabalho consta de três partes, que se articulam pela natureza do objetivo maior: o Terecô. São diferentes dimensões de uma realidade específica que marca o cotidiano das Comunidades Quilombolas do Maranhão, às vezes despercebidas em sua profundidade maior. Para tanto, busquei organizar esta dissertação tendo por base os objetivos descritos a seguir.

No primeiro capítulo, faço, inicialmente, uma breve revisão histórica de como se deu o processo de entrada de africanos escravizados no Maranhão, com suas peculiaridades e as etnias que lá chegaram. Em seguida, apresento ao leitor essa tradição negro-brasileira encontrada em solo maranhense; discorro sobre os encantados e seus lugares de encantaria, as características, crenças, rituais, a questão do sagrado e do profano e todo o encantamento que envolve o Terecô.

No segundo capítulo falo, num primeiro momento, sobre a Comunidade Santo Inácio: localização, como surgiu, quais são as principais atividades da população, ou seja, exponho uma visão geral dessa comunidade. Em seguida, faço um relato sobre a tenda Santo Antônio: seu início, suas atividades cotidianas, as mudanças

⁷ Esta metodologia é realizada individualmente. As entrevistas em profundidade são realizadas com diversas pessoas, mas em momentos diferentes. Normalmente não há um roteiro para ser seguido nestes tipos de entrevista. Apenas há um tema principal e a “conversa” vai fluindo de acordo com as respostas do pesquisado. Em alguns casos, há um pequeno roteiro de cerca de cinco perguntas, para assegurar de que todo o escopo do projeto será abordado e cumprido.

⁸ Entendida aqui como uma comunicação com forças sobrenaturais para praticar o mal.

ocorridas, quais são as correntes e encantados⁹ recebidos naquela tenda¹⁰ e qual é sua função na Comunidade Santo Inácio.

Ainda nesse capítulo, descrevo a festa de aniversário do dono da tenda e seus personagens, desde os preparativos de todos os moradores de Santo Inácio, a chegada dos visitantes e brincantes¹¹ de outros municípios e comunidades, a participação das caixeiras do Divino¹² até a procissão e encerramento do grande evento.

O terceiro e último capítulo denomina-se *Saberes de um povo: nem “menos africano” nem “menos puro”*. Nele, relato a perseguição e preconceito, por parte do Estado e da sociedade, aos terecozeiros e, de forma geral, as tradições negro-brasileiras do Maranhão, que possuem um caráter flexível e heterogêneo. Ou seja, o Terecô tem como característica incorporar símbolos de culturas diferentes (católica, africana e indígena), onde são cultuados espíritos de várias origens. Essa capacidade de incorporação de novos símbolos, rituais etc. não é algo exclusivo dessa tradição maranhense, tal aspecto se encontra presente também na cultura centro-africana.

Logo, devido a estas características, o Terecô é visto, por autores como Bastide (1971) e Costa Eduardo (1948), entre outros, como sendo “menos puro” e “menos africano”, ideia com a qual discordo totalmente. Após uma breve revisão histórica sobre a flexibilidade e heterogeneidade, como características da cultura centro-africana, apresento ao leitor como estas se encontram também presentes no Terecô maranhense.

⁹ O termo “encantado”, no Maranhão, refere-se a uma categoria de seres espirituais, pessoas que viveram na terra e desapareceram misteriosamente, aparentemente vencendo a morte e que, acredita-se, passaram a viver em outro plano, passando, assim, a habitar as encantarias ou “incantes”, situados “acima da terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados dos humanos, ou que nunca tiveram corpo físico.

¹⁰ Espaço físico, local onde são realizadas as manifestações do Terecô e das demais tradições negro-brasileira.

¹¹ Componente da roda de Terecô. Da ideia de ‘brincadeira’ de Santa Bárbara, surgem os “brincantes” do tambor.

¹² As caixeiras estão entre os elementos mais importantes da festa do Divino, senhoras devotas que cantam e tocam caixa acompanhando todas as etapas da cerimônia.

1 TERCÊ: A BRINCADEIRA DOS ENCANTADOS

1.1 A diáspora negra no Maranhão

O processo de entrada de africanos escravizados no Maranhão se deu através da Coroa Real. Para entendermos tal processo, é fundamental, considerarmos elementos específicos da formação da sociedade colonial no estado. A presença africana no Maranhão foi insistentemente invocada pelos moradores, autoridades e até religiosos como uma opção para o 'aumento' e 'conservação' da economia do estado. Entretanto, o tráfico de africanos para região, do século XVII e início do século XVIII, teve características peculiares.

As epidemias, as leis da liberdade indígena e os interesses da Fazenda Real na região teriam sido os principais fatores motivadores do tráfico de africanos para o Maranhão. Em primeiro lugar, o impacto das epidemias de varíola sobre os trabalhadores indígenas, que ensejou uma 'corrida' aos africanos, principalmente na década de 1690. Em segundo lugar, a delicada situação financeira da Fazenda Real, que viu no comércio de africanos uma importante alternativa para viabilizar a reprodução do domínio militar português na região. E, em terceiro lugar, a experiência da Companhia de Comércio do Maranhão, de 1682, que foi instituída para enviar africanos escravizados ao Estado, em face de uma lei geral de liberdade indígena publicada em 1680¹³ (CHAMBOULEYRON, 2006).

Diferente dos outros estados, o tráfico de africanos para o Maranhão e Pará¹⁴ organizou-se a partir da Coroa. Logo, não existia uma classe de negociantes que financiasse o “empreendimento”, uma infraestrutura que lhe desse suporte. Nesse sentido, o tráfico de africanos para o estado do Maranhão,

[...] não pode ser pensado apenas a partir de uma lógica do mercado escravista, que permite entender realidades como a da Bahia e de Pernambuco, ou mesmo do Rio de Janeiro, de finais do século XVII e início do século XVIII (CHAMBOULEYRON, 2006, p.26).

¹³ Lei de 1º de abril de 1680 – Ley Sobre a liberdade do gentio do Maranhão. Ver Beatriz Perrone-Moisés, “Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800”. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). “História dos Índios no Brasil”. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹⁴ O Maranhão fez parte do Estado do Grão-Pará durante o período de 1621 a 1774.

Comparado com as províncias da Bahia e Pernambuco, fica claro que o volume do tráfico de africanos foi pequeno. Porém não se pode negar a presença africana no Maranhão e muito menos desconsiderá-la em termos numéricos.

Se levarmos em consideração o ano de 1693, quando, de acordo com o texto do padre João de Sousa Ferreira, a população do Estado chegava a 1.300, a vinda de um navio carregado de escravos podia chegar a representar em torno de dez por cento dos homens portugueses. É possível afirmar, por tanto, que nas décadas de 1690 e de 1700, em razão da concentração dos assentos celebrados pela Coroa, o crescimento do número de escravos — apesar do incipiente tráfico — seguramente ultrapassou o crescimento da própria população do Estado. Nesses anos, portanto, a importância relativa da presença africana na região não pode ser desconsiderada. (CHAMBOULEYRON, 2006, p.24-25).

Além disso, não podemos esquecer o fluxo interno, geralmente, procedente das províncias do Pernambuco e Bahia.

Chambouleyron (2006) resgata alguns dados importantes para esclarecer como se deu a chegada dos africanos no Maranhão, durante o período de 1671 a 1705. Apesar de não ter como obter um número exato de africanos escravizados que ali chegaram durante este período, para o autor, a maior parte de navios atracados no porto de São Luís com cargas de africanos era de contratos feitos entre a Fazenda Real e um grupo de mercadores portugueses, que formaram uma companhia de comércio cujo objetivo era, entre outros, a entrega de africanos no Maranhão.

Quanto ao número de escravos importados até o fim do reinado de dom Pedro II, há pouco menos de mil (ver Tabela 1). Chambouleyron observa que:

[...] os números finais são algo maiores, já que para alguns carregamentos seguros, como os do estanco de 1682 e alguns dos assentos, não há qualquer referência à quantidade de escravos.

[...] provavelmente o número total não passe de 1.500 escravos, entre a década de 1670 e o primeiro decênio do século XVIII. Para o período anterior, praticamente não há indicações de carregamentos de escravos. Os dados disponíveis para todo o Estado são muito poucos [...]. (CHAMBOULEYRON, 2006, p.26).

Tabela 1- Navios que chegaram ao Estado do Maranhão

Ano	Número de escravos	Procedência	Observações
1671	50	Angola	O governador Pedro César Meneses levou 50 escravos de Angola para construir o Engenho de Anil.
1671	400	Angola	Duas naus holandesas chegam a São Luís, mas são impedidas de comerciar com a população pelo governador.
1673	[desconhecido]	Guiné	Capitão Domingos Lourenço, nau Nossa

			Senhora do Rosário e Almas.
1682	[desconhecido]	Guiné	Chegada de Pascual Pereira Jansen (estanco) ¹⁵ ao Maranhão – contrato 4.
1684	200	Guiné	Navio do estanco chega a São Luís durante a revolta – contrato 4.
1684-85	“poucos escravos”	Guiné	Navio do estanco chega a São Luís - contrato 4.
1685	–	Guiné	O capitão Silvestre da Silva chega ao Estado, pago pelo estanco, que já havia sido abolido - contrato 4.
1690	–	Angola	O governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho refere-se a um navio vindo de Angola que teria naufragado na costa do Pará.
1693	139	Mina e Guiné	Assento com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; capitão Manuel Luís – contrato 5.
1695	103	Guiné	Assento com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; vendidos aos senhores, lavradores e distribuidores “por particulares” – contrato 7.
1696	18	[desconhecida]	Provavelmente assento; escravos vendidos aos senhores de engenho e lavradores – provavelmente contrato 8.
1698	108	Mina	Assento com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; o capitão Diogo da Costa deveria entregar 218 escravos; uma das naus queimou na costa da Mina – contrato 9.
1702	110	Mina	Assento com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa – contrato 10
1705	153	Mina	Assento feito com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa – contrato 11.

Fonte: Revista Brasileira de História vol.26, n 52- CHAMBOULEYRON, 2006.

¹⁵ Estanco é o monopólio sobre um produto de forma legal.

1.1.1 As etnias que desembarcaram no Maranhão

Quanto às etnias que lá chegaram, os chamados “escravos da Guiné¹⁶ e os de Angola parecem ter sido transportados para a colônia maranhense desde meados do século XVII, 1655”. (MEIRELLES, 1983 *apud* BARROSO JÚNIOR, 2013, p.2). A partir de 1693, começam a chegar os navios oriundos da Costa da Mina¹⁷ (Adjás, Ewes, Oyós, Fanti, Ashanti etc.). Só em 1755 é que a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão começou a importar escravos dos portos de Cacheu e Bissau, no litoral da Alta-Guiné.

Parte significativa dos escravos oriundos da Alta-Guiné entre os anos de 1770 e 1810 foi enviada ao Maranhão. Segundo Barroso (2013, p.2), “o interesse dos comerciantes do Maranhão em adquirir os trabalhadores dessa localidade [era] a cultura do arroz”. Já que o mesmo,

[...] produzido na região da Alta-Guiné, com técnicas diferenciadas e ferramentas específicas (o *kebinde*, por exemplo) [os negros da Alta-Guiné] tornaram este pedaço da costa africana, reconhecido por sua ‘ciência’ na produção do arroz (BARROSO JÚNIOR, 2013, p.2).

Era Kaabu¹⁸ que controlava o fornecimento para o tráfico de escravos do Atlântico a partir da Alta-Guiné, sendo, portanto, o máximo exportador de escravos africanos para o Maranhão.

No Estado do Maranhão [...] continuavam a existir guinés, bijagos, papels, nalus, balantras e mandingas. Nações que identificavam as origens e os próprios africanos que “povoavam” os registros coloniais. Cada uma dessas expressões rapidamente reivindica o espaço representativo da Alta-Guiné, da fronteira escrava na África Ocidental. Eram nações que agora adquiriam uma representatividade naquela região (BARROSO JÚNIOR, 2013, p.5).

¹⁶ Conforme Soares (2000 *apud* BARROSO, 2013, p.6), Guiné é um termo que diz respeito a toda a costa ocidental africana e que, provavelmente, sinaliza para um momento ainda impreciso sobre os territórios de procedência na costa africana.

¹⁷ O termo pode designar os escravos embarcados no Castelo de São Jorge da Mina, que constituía um centro para o qual escravos de várias partes da costa ocidental africana eram levados e regiões próximas englobando o território da Costa do Ouro, Costa do Marfim e Costa dos Escravos. Mina, assim como Angola e Benguela, é generalizante (BARROSO, 2013).

¹⁸ Na África Ocidental existiram reinos como Songay, Gana, Mali e Kaabu, ou, ainda, sociedades descentralizadas como Bijagos, Balandras e Papels, demonstrando assim a pluralidade étnica de uma complexa região em transformação. Kaabu, era uma antiga possessão do Mali que havia conquistado a independência durante o período de desagregação do império Malinkê no começo do século XVII e durante o século XVIII reproduzia o esquema de organização, a fala, os costumes, a estrutura da sociedade anterior. Kaabu era o único estado centralizado da região (BARROSO JÚNIOR, 2013, p.3).

Para pesquisadores como Rafael Chambouleyron, entre outros, que trabalham com as tradições negras do Maranhão, o que constrói a especificidade daquele estado é a concentração de nações¹⁹ quase inexistentes em outras localidades como Rio de Janeiro e Salvador no mesmo momento. Segundo Barroso (2013), em meio a documentos, sobretudo batismos, o termo mais presente para o território do Maranhão é a nação Guiné. Nos documentos do século XVIII, o mesmo autor identifica os portos de Cacheu e Bissau; logo, a “Guiné” no Maranhão significa Alta-Guiné.

Guiné é o grupo com o qual a maioria dos africanos no estado do Maranhão se identifica na documentação do período em questão. No entanto, é nas documentações como casamentos e cartas de alforria (também analisadas pelo autor), onde existe uma maior autoidentificação dos escravos, conseqüentemente, aparecem inúmeros Guinés, mas, também, os Suruas, Bijagos, Mandingas, Papels, Nalus, Biafadas, Fulas e Balandras. Porém,

[os] africanos se conheciam e identificavam-se (misturando-se) muito mais e para além das expectativas e significados de autoridades e senhores. E faziam isto nos termos de suas próprias lógicas. Marcas de “nação”, da sua “terra” e até nomes próprios surgem destacados em vários anúncios. Se nem todos assim se reconheciam, ao menos eram conhecidos desse modo (SOARES, 2005, p.35).

O território da Guiné (aparentemente correspondendo a toda costa africana) equivale a 55,3% de todas as incidências de africanos nos registros paroquiais de casamentos em São Luís, no período em questão. Seguido por Angola e Benguela, situados na África Central, que juntos somam 105 africanos, 20% do total de cônjuges (isso se filtramos somente as designações que correspondem a uma territorialidade mais precisa; excluindo os Guiné da contagem, os centro-africanos ficariam em primeiro). A terceira maior incidência engloba ao todo dez outras designações correspondentes à Alta Guiné (Balandra, Bayuno, Beofá, Bijago, Bissau, Cacheu, Fula, Mandinga, Papel e Surua) representando um total de 13,63%, 82 africanos saídos dos portos de Cacheu e Bissau. Em quarta posição está a Costa da Mina (BARROSO JÚNIOR, 2013).

Para compreendermos melhor a pluralidade de etnias presente no Maranhão, a partir dos anos de 1774, consultemos a tabela a seguir.

¹⁹ Nações é uma maneira de classificar, a partir de feitorias e portos de comercialização europeus na África dos idos de 1440 a 1850, os portos de procedência. É um termo para classificar as nações dentro da lógica do tráfico de escravos, termo esse importante para a reorganização dos indivíduos na localidade de chegada. Ou melhor, a nação, nesse contexto, aparece como uma identidade social extremamente operacional no meio colonial.

Tabela 2- Designações e territórios registrados em São Luís (1774-1790)

Território	Designações	Quantidade	%
Angola	Angola	98	20,00
	Benguela	7	0,010
Alta-Guiné	Balandra	2	0,004
	Bayuno	1	0,002
	Beofá	2	0,004
	Bijago	3	0,006
	Bissau	1	0,002
	Cacheu	18	3,600
	Fula	2	0,004
	Mandinga	49	10,00
	Papel	3	0,006
	Surua	1	0,002
África	Guiné	271	55,30
Costa da Mina	Mina	32	6,500
TOTAL		490	100,0

Fonte: Barroso Júnior, 2013.

Contudo, ao passar das décadas, aumenta a presença de escravos das etnias Mina e Angola (nos livros de batismos, registros de escravos, termos de saúde etc.). Lentamente, os escravos da Guiné deixam de ser maioria no Maranhão.

Ambos [Minas e Angola] que, anteriormente, somados não passavam de 26% ao final do período de 1810-1815 parecem ter aumentado significativamente, quase 45%. Termos referentes às etnias, mais plurais e auto identificadas, vão se diversificar ainda mais e representam agora a África Central. Além disso, começa a aparecer termos como “Mosambique” fazendo agora referência à África Oriental (BARROSO JÚNIOR, 2013, p.12).

Segundo o autor, “isso decorre por causa da recente política inglesa de combate ao tráfico, a partir de 1807, através da qual são caçados e aprisionados navios do tráfico [...]” (BARROSO, 2013, p.13).

Essa política parece ser diretamente impactante, para a exportação de escravos para o estado do Maranhão. Porém, até 1821, o Maranhão recebeu

grande número de africanos escravizados; e este número continuou crescendo depois da proibição do tráfico (1831), como aconteceu com outros estados brasileiros, devido à existência de contrabando.

Segundo Chambouleyron (2006), os africanos escravizados foram responsáveis pelo crescimento econômico do estado, já que era a principal mão-de-obra no cultivo do arroz, da cana-de-açúcar e do algodão. É evidente a importância da presença negra no Maranhão, já no final do século XVII, apesar de a maior parte dos moradores, até 1755, preferir a farta mão de obra indígena aos caríssimos trabalhadores negros.

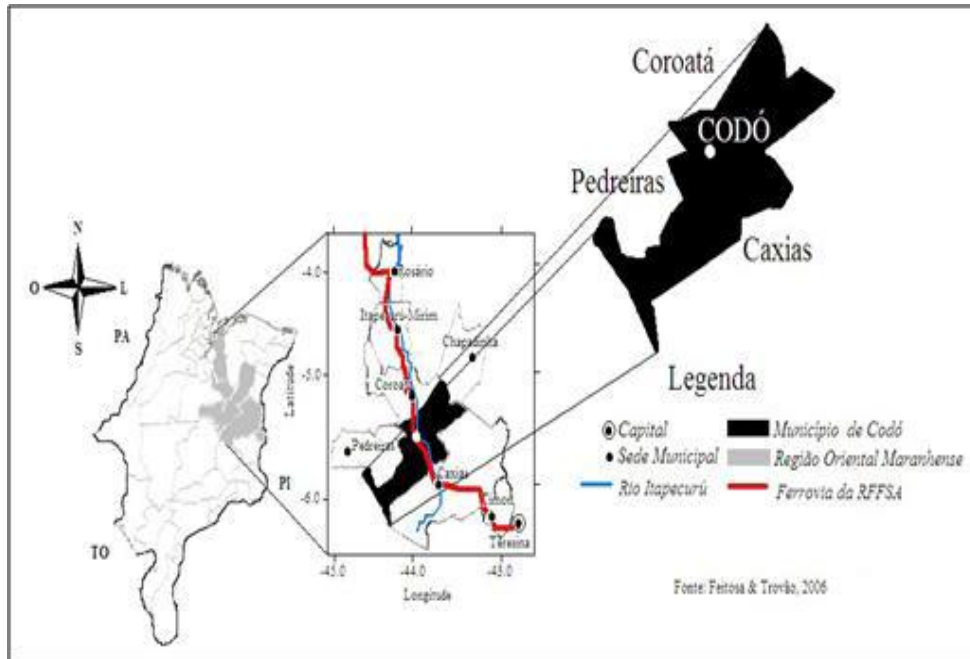
1.2 Soam os tambores na mata...

Os africanos escravizados que chegaram ao Brasil trouxeram com eles as tradições (música, gastronomia, dança, religião, jogos etc.) da sua terra e da sua gente, enraizando-se em solo brasileiro em múltiplas manifestações. O Terecô maranhense, objeto do presente estudo, é uma destas tradições culturais que os escravizados africanos desenvolveram quando aqui chegaram. Com um riquíssimo panteão de entidades e divindades, com crenças e mitologia, com danças e música, com rituais religiosos, com práticas mágicas e medicinais, mas, sobretudo com uma particular maneira de se pôr no mundo e encarar o cotidiano.

Segundo pesquisadores, como Mundicarmo Ferretti (2000a) e Costa Eduardo (1948), entre outros, é sabido que a origem rural dessa tradição negro-brasileira remonta ao século XIX, e às práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó. Com forte presença negra, principalmente na comunidade quilombola de Santo Antônio dos Pretos e de suas redondezas, e localizada a 300km da capital São Luís (ver Figura 1), Codó ficou conhecida como berço do Terecô.

Para Costa Eduardo (1948), depois da capital, Caxias (município localizado na Baixada Maranhense) e Codó são os locais com maior concentração de africanos escravizados no Maranhão. Segundo o autor, além de diversos negros terem entrado no estado como escravos, muitos ex-escravos, após a abolição, migraram para aquelas cidades.

Figura 1: Mapa de Codó



Fonte: Abreu, 2010.

No que se refere aos africanos escravizados que chegaram ao município de Codó, consta que, em cem inventários realizados em São Luís, no período de 1800 a 1860, e em Codó, de 1838 a 1847, encontraram-se dezoito escravos pertencentes a senhores daquele município, distribuídos nas seguintes etnias:

1. Provenientes de Angola-Congo: angola (1), cabinda (2), angico (2) e, principalmente, congo (5);
2. Provenientes do Senegal: cacheo (1), bijagó (1), balanta(1);
3. Provenientes da Costa da Guiné: minas, a segunda mais representada (3);
4. Proveniente de Moçambique (1).
(EDUARDO, 1948, p.8)

Estes dados foram obtidos pelo autor durante sua pesquisa no Maranhão. Porém, ele cita apenas a etnia de dezessete africanos escravizados, apesar de falar que existiam dezoito africanos escravizados nos inventários, o que nos leva a crer que um dos africanos que chegara a Codó não teve sua etnia revelada. Teriam sido então estes dezoito africanos os responsáveis pelo surgimento da tradição negro-brasileira em foco?

Os primeiros estudos voltados para o tema remontam à década de 1940, quando o pesquisador Costa Eduardo esteve no Maranhão. O autor afirma que, na época, a religião tradicional entre os negros do povoado de Santo Antônio era

conhecida como Terecô e que seus rituais eram mais comumente denominados “Brinquedo de Santa Bárbara” ou “Page”²⁰ (EDUARDO, 1948). O interesse de Costa Eduardo era o de comparar a cultura dos negros da capital com a dos negros do interior, a partir de um circuito tríplice: família, trabalho e religião. Neste trabalho, o autor concluiu que o modelo familiar, assim como as técnicas de cultivo e organização do trabalho dos negros, era mais “africano” em Santo Antônio dos Pretos do que na cidade de São Luís, já que, naquela comunidade, as roças (lavouras) e toda a organização do trabalho eram feitas de forma comunitária (EDUARDO, 1948).

O Terecô, além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, é encontrado também em outros Estados²¹, integrado ao Tambor de Mina ou à Umbanda. Mas aqui quero destacar a Comunidade Quilombola Santo Inácio (localizada no município de Pedro do Rosário, Baixada Maranhense), onde também encontramos essa tradição negro-brasileira e na qual realizei a minha pesquisa.

Segundo Assunção (1988), o Tambor da Mata (Terecô) é considerado, pelos pesquisadores e brincantes, a tradição negro-brasileira mais antiga e “tradicionalista” da região. O mesmo aparece em relatos (em memória oral) sobre a época da escravidão, levando-se a crer que o Terecô era praticado ali bem antes da abolição da escravatura.

A tradição bantu conseguiu penetrar na Mina por meio das linhas de Caxias (cambinda) e também da linha da mata de Codó... A ligação do Terecô, ou Mata de Codó, à cultura bantu aparece de múltiplas formas tanto na literatura por nós pesquisada, quanto nos dados do trabalho de campo. O nome ‘macumba’ apareceu inúmeras vezes para designar Terecô ou Mata, tanto nos depoimentos de pessoas ligadas a eles (Pais-de-santo) quanto nos de pessoas sem relação com ele (padres e outros), enquanto o termo ‘mina’ é sempre usado para designar algo comparável, mas não redutível com ele (FERRETTI, M., 2001, p.23).

Terecô é uma religião de possessão, em que são recebidos em transe (incorporados) entidades espirituais. As entidades tidas como “tradicionais” no Terecô são: encantados, caboclos, nobres, gentis²², princesas, caboclos de pena (índios) e

²⁰ No Maranhão os termos ‘curador’ e ‘pajé’ são utilizados para designar especialistas religiosos tanto ligados a tradições culturais indígenas quanto à cultura negra (FERRETTI, 2001, p.20).

²¹ Luiz Assunção, em Comunicação Oral feita na XXI Reunião da ABA informou que a palavra Terecô é utilizada no Piauí e interior do Nordeste em terreiros de Umbanda e Jurema.

²² Nas religiões afro-brasileiras maranhenses, o termo *gentil* designa encantados da nobreza europeia, geralmente cristã, associados a orixás e, às vezes, também a santos católicos. Esses encantados são também classificados como nagô-gentil ou como vodum-cambinda. Entre eles merecem destaque: Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina,

voduns²³. Os transe ocorrem principalmente com “voduns da Mata” ou caboclos comandados pela entidade Léngua Bogi Boá da Trindade²⁴. Mas segundo Mundicarmo Ferretti (2000a), as entidades espirituais da Mata são chefiadas por Maria Bárbara ou Bárbara Soeira.

Ser “tereçozeiro” é “fazer Terecô”, ou ainda, “brincar Terecô”. Cada terreiro de Tambor da Mata (Terecô) tem suas especificidades. Vale salientar que, no Maranhão, a maior parte das tendas²⁵ faz diferentes rodas de tambor, por exemplo, Terecô, Tambor de Mina etc.

Segundo um dos meus entrevistados, “(...) dentro do terreiro ele [o Paide Santo] assume vários tipos de função [correntes ou linhas]: Terecô, Tambor de Mina, Candomblé” (JOSÉ, 24.09.2014). Depende dos encantados que cada Paide Santo “recebe”.

O Pai ou Filhode Santo “feito” no Terecô recebe um guia, que é o “chefe de croa”²⁶ (chefe de coroa é o encantado que se afirma como aquele que chefia a cabeça do médium²⁷), e é o encantado que vai determinar o que deve ser ou não tocado na sua tenda.

Ele [o encantado guia] é o chefe; só é feito no terreiro o que ele determina. As outras linhas (correntes) também só descem ele dando passagem. (MATOS, 25 set. 2014).

Quanto às linhas, além da “linha da mata” os encantados recebidos no Maranhão são da “linha de água doce”: encantados da Pajelança, encontrada especialmente na Baixada Maranhense; e da “linha da água salgada”: encantados que vieram pelo mar, como orixás²⁸, voduns, caboclos de origem europeia e africana. (PACHECO, 2004, p.54; BARROS, 2000, p.47).

Então, o que caracteriza uma comunidade como sendo do Terecô? Diversas são as características de um terreiro de Terecô, como, por exemplo, a ausência de terreiros

associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luiz, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís [MA] (FERRETTI, 1997, p.6).

²³ Entidades (espíritos) da tradição Jeje.

²⁴ Entidade do Tambor-de-Mina e do Terecô, inclusive chefe de linha (REIS, 2007, p.151).

²⁵ Espaço físico, local onde são cultuados os encantados e outras entidades, realizadas as manifestações do Terecô e demais tradições negro brasileiras.

²⁶ Segundo a Profa. Irenilza Oliveira, o termo *croação*, deriva de *coroação*, que sofreu um processo fonológico chamado síncope, em que um som do meio da palavra é apagado. Nesse caso, foi a primeira ocorrência da vogal /o/. Esse processo fonológico é comum no trajeto histórico das línguas.

²⁷ Pessoa que serve de interlocutor entre os seres humanos vivos e os espíritos (REIS, 2007, p.151).

²⁸ São ancestrais divinizados africanos que correspondem a pontos de força da natureza.

organizados no estilo de conventos, onde residem Pais de Santo e vodunsis²⁹. Grande atividade em gongás domésticos dos terecozeiros chefes (Pais de Santo) e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões. Além do poste central nos barracões antigos, existe, também, a ausência de quarto de segredo ou de guarda de pedras de assentamento das entidades espirituais em caixas de madeira.

Outra característica é o uso de um único tambor, o ‘tambor da mata’ de uma só membrana (ver Figura 2), mas tocado com a mão. O uso de maracás e, às vezes, de um berimbau e de pífaro são comuns nos toques do Terecô. A presença de homens entre os médiuns de incorporação é maior do que o verificado na mina, alguns destes vestem batas rodadas³⁰ durante os rituais (ver Figura 3).

Figura 2 - Tambor da mata de uma só membrana



Fonte: www.barracaodoze.blogspot.com.br.

Também é comum aos terecozeiros, o uso de cabeça coberta (ver Figura 4), a ingestão de bebidas alcoólica pelos encantados e a dança corrida, cheia de rodadas (ver Figura 3). As giras (rodas) de tambor iniciam à noite e só param no dia

²⁹ Pessoas que entram em transe com os Voduns, que são divindades de origem jeje muito comuns no Benin (África) e no Tambor de Mina da capital maranhense.

³⁰ Isso acontece quando o chefe de croa do médium (encantado principal) é uma encantada.

seguinte. Há saída de médiuns incorporados para a rua, às vezes acompanhados de tocadores e seus instrumentos musicais (como é costume no Benin), e a incorporação de encantados diversos também faz parte do Terecô.

Figura 3 – Filho de santo com bata rodada girando no salão



Fonte: A autora, 2014.

Figura 4 – Filhas de santo entrando na tenda para iniciarem a “brincadeira”



Fonte: A autora, 2014.

O toque de tambor no Terecô se destaca pela batida rápida e ritmo intenso. Dizem ser esse o motivo que leva as pessoas da cidade a preferirem o “ritmo da mata”. Suas letras(em português) são cantadas e acompanhadas pelos tamborzeiros, abatazeiros ou batuzeiros (como são chamados os tocadores de tambor). Cada casa costuma ter, pelo menos, um tocador de tambor e alguns cabaceiros (tocador do instrumento de cabaça³¹), que tocam intermitentemente nas noites de Terecô.

Uma das principais características do Terecô é a existência de uma grande diversidade de práticas curativas. Geralmente, os Pais e Mães de Santo também são curadores. Estudiosos do tema, como Mundicarmo Ferretti, afirmam que, nas práticas terapêuticas, os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos os conhecimentos indígenas³², práticas do catimbó³³ e práticas da feitiçaria europeia.

³¹ O fruto da cabaceira. O vaso feito desse fruto seco, despojado do miolo cabaço, coberto de uma rede feita de fio com contas (lágrimas de nossa senhora) é instrumento musical usado no ritmo dos terecôs, candomblés, etc.

³² As tribos indígenas que habitavam o Maranhão, por volta de 1500 a 1700, eram os Timbiras e os Sacamecras, pertencentes ao grupo Jê, predominantes no interior do estado (incluindo a região

Nessas práticas curativas ou “magia curativa”, como terecozeiros costumam chamar, a atividade principal são os banhos de ervas, que servem para afastar males espirituais e para proteger devotos. Tais banhos podem ser (e quase sempre são) preparados e distribuídos com maior frequência em gongás domésticos (pequenos altares na própria residência do Pai de Santo), para maior número de pessoas, inclusive para clientes sem ligação direta com culto. São os encantados que consultam e fazem os remédios (remédios caseiros).

Tem remédios que precisa [sic] da presença do guia; outros eles [encantados] mandam mensagens, você [o Pai de Santo] se concentra e eles dizem o que é pra fazer e o que não é. (MATOS, 25 set. 2014)

Os terreiros exercem um papel importante na preservação de algumas plantas. O africano, assim como os índios, possui “o domínio da natureza e a utilização das folhas para curar doenças”.

Sobre os aspectos mítico-religiosos dos povos que habitavam Angola, sabe-se que especialmente as regiões centro-oeste deixaram um arsenal de saberes sobre medicina tradicional. OS OVIBUNDOS não esperavam a chegada da medicina tradicional para curar-se (DEL PRIORI, 2004, p.159).

Esse conhecimento é flagrante nas religiões de matiz africana no Brasil, como afirma Pacheco (2004).

[...] a principal característica da encantaria brasileira é sua ênfase nos aspectos terapêuticos (pajelança), onde os aspectos ‘médicos’ e ‘religiosos’ encontram-se de tal forma entrelaçados que com frequência é difícil distinguir com precisão onde termina a ‘medicina’ e onde começa a ‘religião’ (PACHECO, 2004, p.11 e 15).

Segundo os brincantes, no Terecô não se faz maldade, já que o tratamento é feito com raízes e ervas, à base de garrafadas³⁴ e banhos (ver Figura 5). Segundo relatos de pessoas mais antigas, antes existia uma clara distinção entre cura, feitiçaria e Terecô. Mas, para Mundicarmo Ferretti, “feitiçaria foi e continua sendo uma categoria de acusação e nunca de auto definição”(FERRETTI, M., 2003, p.2).

[...] as palavras bruxaria, magia, sistemas de superstições, fetichismo, animismo e outras semelhantes, levam a negar o caráter de religião ao

onde hoje está localizado Codó e adjacência); e os Guajajara e Urubus, pertencentes ao grupo dos Tupis, que habitavam o litoral maranhense. Porém, depois do século XVIII, diversas tribos oriundas do Piauí entraram no Maranhão fugindo do homem branco.

³³ Uma tradição negro-brasileira originária da Região Nordeste do Brasil. Conhecido desde meados do século XVII. o catimbó resulta da fusão entre rituais indígenas e católicos. Famílias do sertão praticavam seus cultos com a preparação de mesas com os santos, crucifixos e velas em baixo de árvores frondosas que pertenciam aos terrenos (Terreiros) da caatinga, daí deriva a palavra Caatimbó – Catimbó.

³⁴ Remédio feito à base de raízes, cascas, folhas e frutos amassados colocados em infusão em aguardente ou vinho branco.

sistema místico legado pelos africanos e reelaborado pelos seus descendentes, despojando os valores das culturas trazidas pelos escravos (SANTOS, 1977, p.103-104).

Figura 5 – Garrafadas feitas com plantas medicinais



Fonte: www.curaeencantamento.blogspot.com.br.

No Terecô, Pais, Mães e Filhos de Santo geralmente sentem os primeiros sinais de mediunidade³⁵ quando são crianças. O desconforto ou “transtorno” afetam o corpo e podem se manifestar de formas diversas – cegueira, loucura, “confusão”, fraqueza. Nos casos em que a família não possui pessoas com mediunidade, os diagnósticos costumam ser vários e incluem a leitura de tais “transtornos” como doença. Segundo Ahlert (2002, p.7), “depois de diferentes itinerários, se alcança o veredito de ‘problema com encantado’, quando iniciam as tentativas de suspensão das correntes até a maioridade da pessoa”. A mediunidade é percebida como uma escolha do encantado: “[...] o Filhode Santo, ele é escolhido pelos guias; [os mesmos escolhem] a pessoa que vai trabalhar” (MATOS, 25 set. 2014).

A iniciação de um médium no Terecô se dá a partir de três etapas: a primeira (depois de o brincante ter sido escolhido pelo encantado) é o batismo, que é realizado com uma receita passada pelo encantado (água benta e ervas,

³⁵ É o processo em que espíritos chamados de guias (no caso do Terecô, encantados) utilizam de pessoas (médiums) como interlocutores.

geralmente bálsamo), a presença de dois padrinhos (um casal) e dos guias (encantados). A segunda é o “incruzo”, momento de confirmação de que o Filhode Santo foi batizado naquele terreiro – segundo o Filhode Santo “é pra te dar certeza” (ROCHA, 25 set. 2014). E a terceira, e principal, é a confirmação de “croá”, quando determinado encantado se afirma como aquele que chefia a cabeça do médium. Este é o ponto alto da iniciação em que o Filhode Santo, quando croado, se torna Pai de Santo.

O processo de croação é descrito pelo Pai de Santo da Tenda Santo Antônio:

[...] quando croa [coroa], é rachada um pedaço da cabeça, aí é (...) corta, quebra com um cabo de cuié [colher] todo ritual é rezado, aí ele aparta aí é cortado em cruz e botado ouro, axoufe [enxofre] dentro e miçanga e dendê. Aí ele [o Filhode Santo] passa quarenta dia num local fechado dentro de um buraco, sete palmo de fundura e um metro de largura, lá só vai a pessoa que tá tratando[sic] dele, ele só come pintinho insosso com farinha seca e azeite de dendê, durante quarenta dia [sic], não sai de lá pra nada (MATOS, 25 set.2014).

Ainda segundo Matos, caso o iniciado, durante a sua vida, faça alguma coisa de errado (algo que não seja permitido pelo seu chefe de “croá”), o corte feito na cabeça durante o processo de iniciação abre, ocasionando uma infecção e podendo vir até a entortar (no plano físico) a cabeça do indivíduo definitivamente. Nem todos os casos chegam à croação, continuando o médium como Filhode Santo; segundo um dos Paisde Santo entrevistado, só se é croado quando necessário.

A tenda é vista pelos brincantes do Terecô como um espaço de muita força, porque nela se encontra o assentamento do encantado (conjunto de objetos que lhe pertencem e que são enterrados dentro do próprio salão ou no pátio da casa), ou de alguns encantados guias do Pai de Santo. Um desses objetos, o mais frequente, é a pedra de encantaria (pedra trazida de locais onde se acredita morarem os encantados). Atualmente, como o piso das tendas é revestido de lajotas, se identifica o local do assentamento colocando uma lajota de outra cor. (ver Figura 6).

No Terecô não existe despacho (se desfazer de objetos que não mais podem ser usados), exceto quando se altera a “chefia” de um salão, ou seja, quando muda o Pai ou Mãe de Santo. As pedras do assentamento de cada encantado pertencem aos Pais e Mãesde Santo, por isso precisam ser removidas e despachadas em casos de mudança de chefia ou do local da tenda.

Figura 6 – Parte central da Tenda Santo Antônio



Fonte: A autora, 2014.

1.2.1 Um encantado me contou...

Os encantados são entidades sobrenaturais, protetores, curadores, guias, antepassados, ancestrais. Eles têm o dom da cura, do conhecimento, da inteligência, do conselho, da justiça, da fecundidade, da prosperidade, da força sobre a natureza, o poder de abrir caminhos, de proteger e de aplacar a fúria. Não são classificados como santos, anjos, demônios e nem mesmo espíritos de mortos, como os eguns³⁶ do candomblé. Estes são recebidos em transe mediúnicos, não podem ser observados diretamente. Acredita-se poderem ser vistos, ouvidos e sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. Porém, há quem diga que alguns encantados, como o famoso, Légua Boji, já foram vistos em seu corpo físico.

³⁶ Espíritos que ainda não adquiriram um grau de consciência (REIS, 2007).

Na mitologia do Terecô, existem também vários encantados que assumiram formas de animais, tais como borboletas, calangos, jacarés, cobras macacos, onças, lagartixas, peixes, boi, entre outros. Esses “encantamentos” às vezes são considerados como transformações provocadas pelo próprio encantado, como estratégia para vencer a morte ou proteger recursos naturais ameaçados – um exemplo desses encantamentos é a cobra grande que “vive” em lagoas, que se trata da princesa encantada Rosalina. Outras vezes esses encantamentos são citados como uma forma de prisão, como foi registrado por Mundicarmo Ferretti (2008^a).

[...] provocadas por feiticeiros maus ou decorrentes da ação de um Pai poderoso que não permite que as filhas tenham relacionamentos amorosos ou que não aceita a gravidez de uma filha que conseguiu burlar o seu controle. (FERRETTI, M., 2008a, p.2)

Diferente da visão ocidental, os animais não são separados ou vistos como seres inferiores em relação aos humanos, na visão dos africanos.

Entre todos os animais, o boi é o que tem uma ligação muito forte com os encantados. Vários terreiros e tendas do Maranhão possuem um bozinho (imagem do animal em tamanho real, feito de madeira e conduzido por uma pessoa) e geralmente organizam anualmente uma brincadeira (festa) de boi para os encantados. Nos bois de encantados (Bumba-Boi³⁷ de terreiro) os brincantes são os próprios membros do terreiro (Pais e Filhos de Santos e auxiliares). Algumas vezes costumam contar com a participação de grupos de Bumba-meu-Boi tradicionais, que não são de terreiro, cujos donos são devotos do encantado para quem é oferecida a brincadeira (FERRETTI, M., 2008a).

Entre os encantados mais ligados à figura do boi estão os que têm nomes relacionados aos dos santos católicos festejados no mês de junho: Antônio, Luís, João da Mata, Pedrinho etc.; Rei Sebastião, encantado num touro negro e outros encantados ligados a ele; Légua Boji, apresentado como “vaqueiro”.

Basicamente se diz, em Codó, que Seu Légua é um vaqueiro/boiadeiro, que em tempos idos teria habitado nas matas da região e que comanda uma grande família extensa. A família de Légua (formada por sua esposa, seus Filhos/as e netos/as), por sua vez, gosta de “brincadeira”, de bebida alcoólica e é muito saudada nas tendas da cidade, na igual medida em que é temida, como formada de encantados que punem os Filhos de Santo que não cumprem com suas promessas e obrigações (AHLERT, 2012, p.4).

No Terecô, vários encantados usam chapéu de couro ou palha (que lembra o vaqueiro do nordeste), como Dona Macumba, encantada da Linha da Mata, que

³⁷ Uma das maiores tradições maranhenses, que faz homenagem ao gado vacum (gado bovino), boi.

desce no terreiro Santo Antônio (ver Figura 7) e algumas das doutrinas (chamadas também de pontos ou cantigas) do Terecô fazem referência ao boi.

Figura 7 – Encantada Dona Macumba (incorporada no Pai de Santo Henoc)



Fonte: A autora, 2014.

Assim, a representação da figura do vaqueiro, muito presente na encantaria maranhense. Em todos os lugares onde se realiza o culto ao caboclo, alguns tipos sociais regionais importantes foram incorporados. Foi assim que surgiu, para compor com o tradicional e destemido índio da terra e com o sábio e paciente preto-velho, o caboclo boiadeiro (o vaqueiro). O vaqueiro é a representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e enfrentar os dissabores da seca, símbolo de resistência e determinação, assim como o negro.

Apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, os encantados tornam-se “visíveis” para alguns quando os Pais e Filhos de Santos em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade (a do encantado). De acordo com Ahlert (2013, p.19), “é comum ouvir dizer que eles [os encantados] vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil,

adentraram o território, onde se encantaram”. O Terecô, para os “brincantes”, dá respostas para vida do dia a dia, por intermédio da natureza, dos sonhos, de sinais e dos próprios encantados.

Sobre os prováveis locais de “encantarias”, ou seja, espaço onde os encantados “habitam”, no estado do Maranhão, Ferretti (2011) esclarece:

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

Esses locais de encantaria são descritos pelos médiuns como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muito segredo. São tidos como locais de reabastecimento de forças. São feitos nesses locais, lavagens de cabeça (dos Filhos de Santo) e de contas que são utilizadas na fabricação de guias (colares) de proteção, como também oferendas para os donos do lugar. É de lá também que se leva areia ou pedras para assentar (colocar) um terreiro. Não se vai para esses lugares sagrados, como para outro lugar qualquer, existetodo um ritual que deve ser seguido. As pessoas (geralmente Pais ou Filhos de Santo), ao saírem, não podem olhar para trás não podem profanar (desrespeitar) o local, ou seja, desmatar, colocar lixo etc., caso desrespeitem as orientações, serão severamente punidos com doenças graves que podem levar à morte.

Afirma-se que, nos principais locais de encantaria, passam muitas correntes espirituais (conjunto de forças magnéticas). Em vários deles existem encontros de águas (do mar com água doce), de rios e matas, e em muitos deles existem pedreiras. Os lugares mais isolados, intocados, virgens, concentram mais força. Durante visitas às comunidades quilombolas no Maranhão, pude ver lugares que são preservados pela comunidade, onde não se constroem casas nem roçados, mantendo a mata virgem. Geralmente, nesses locais existem pequenos rios (grotas). Segundo Mundicarmo Ferretti (2008^a, p.4), “em Alcântara, há uma concentração muito grande de forças vindas da África, pois recebeu grande número de escravos, e de forças de lá mesmo”. A aproximação a lugares de encantarias só é permitida a poucas pessoas (as que recebem encantados de lá e tiveram a permissão dada

pelos mesmos). A força provém dos encantados e do cumprimento dos seus pedidos.

Esta grande ligação entre os encantados e a natureza é percebida nas doutrinas cantadas. Nestas, Codó e sua mata são referenciados pelos encantados como sendo local de morada e de passagem. Uma forma de perceber essas referências é observar a letra de pontos cantados nos tambores. As doutrinas são uma importante fonte de informações sobre os encantados, pois contam suas histórias, fazem menção a seus locais de encantaria e também, em alguns casos, ao nome de suas famílias. Uma das formas de perceber quais são as entidades recebidas nos toques, é prestar atenção às letras das doutrinas.

As mesmas, comumente, são “ensinadas” por algum encantado durante um toque de tambor. Trata-se, portanto, de obra poética dos encantados. Estes, “deixam para que sejam cantadas em seu nome, palavras que atenderão, versos que os farão comparecer aos toques de tambor” (AHLERT, 2013, p.71).

Tambor da mata é minha guia.
Tambor da mata é minha guia.
Vamos festejar com Deus e ave Maria.
Vamos festejar com Deus e ave Maria.

O verso acima é o refrão de uma doutrina cantada pelo Pai de Santo José Antônio Carvalho, durante a entrevista. Tal como no Terecô, os encantados de Codó são referidos como “encantados da mata”, o que remete, segundo Mundicarmo Ferretti (2001), à sua própria estória. Isto porque, mesmo quando identificados por uma origem nobre, estes encantados entraram nas matas e as escolheram como seu local de referência ou de encantamento.

Os principais encantados do Terecô (mas não os únicos, como já vimos) são chefiados por uma entidade chamada Légua BojiBuá da Trindade, que seria o encantado mais velho do mundo. Tido, por alguns, como de origem nobre, mas também como um importante vaqueiro, aguerrido e apegado à confusão, valente, duro e consumidor de bebida alcoólica. Por terem essas características, os encantados da família de Légua levam seus “cavalos”³⁸ a certos comportamentos desaprovados socialmente. Em algumas casas (tendas) de Codó ele é tido como um preto velho angolano.

Em Viana, no Maranhão, Légua Boji é visto pelos Pais e Filhos de Santo, como um preto-velho que usa chapéu, parecido com o falecido Luiz Gonzaga

³⁸ Médiun que recebe o encantado.

(músico nordestino). Segundo Mundicarmo Ferretti (2001), “algumas pessoas o veem caminhando na cidade; outras, andando sobre as águas do mar, sem afundar”. Mas, ele aparece também para alguns Pais de Santo como um boi preto, com uma estrela brilhante na testa, que ameaça os Pais de Santos, caso estes não cumpram suas obrigações para com ele. De acordo com Pai Jorge³⁹, o encantadoganhounome na cidade por ser um orixá que, quando invocado, vinha mesmo, em espírito e matéria e não apenas incorporado em médium.

Muitas pessoas o viram entrando na cidade, montado em burro. Mas ele montava em burro ao contrário e segurava no rabo do animal como se fosse a rédea. Quando entrava na cidade ia cuspidando nas paredes das casas dos brancos, do povo que tinha dinheiro, e falando palavrão. Queria provocar as pessoas, que elas viessem “falar para ele” para que ele pudesse castigá-las. Elas ficavam possuídas, se batendo, se arrebatando, e depois ele ia embora, com uma garrafa de cachaça de lado, e desaparecia. (FERRETTI, M., 2001, p.160)

No povoado de Santo Antônio dos Pretos (1943), falava-se que “Léguaera bom para localizar coisas perdidas e resolver problemas difíceis, mas era malvado e, quando entrava no salão, era saudado como um ‘dono de terreiro’, sendo logo depois despedido” (EDUARDO, 1948, p.60). Légua BojiBuá comanda uma importante e numerosa família de encantados que compõe parte da linha da mata (Terecô). A esta linha, pertencem entidades caboclas, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos e que costumam vir beirando o mar ou igarapés, como o ‘povo’ de Codó, como são conhecidos popularmente, chefiado por Légua Boji.

É através da memória oral que os encantados da mata, como a família de Légua-Bogi e outras famílias de encantados recebidas no Terecô da Baixada Maranhense e redondeza, são lembrados em histórias do passado e em doutrinas antigas cantadas nos terreiros e tendas. Segundo Assunção (1988), relatos do “tempo do cativo” recolhidos pelo mesmo, no interior do Maranhão indicam que Légua Bogi era invocado pelos negros e tinha fama de enganar o senhor para proteger os escravos de severos castigos. É comum ainda ouvir que, quando os policiais encontravam o local do tambor, “caiam” (ou seja, recebiam um encantado) dançando até a manhã do dia seguinte.

Em cada médium, os encantados são organizados de forma hierárquica. O encantado mais importante é “chefe de croa” ou “dono da cabeça”. Se seu chefe de

³⁹ Pai de santo entrevistado pela pesquisadora Mundicarmo Ferretti em 24 de março de 1997.

“croas” são reis, obrigatoriamente você tem que usar coroa quando recebe o mesmo (ver Figura 8). Não existe uma relação direta entre a importância do encantado e a frequência com que é incorporado, alguns chefes de “croas” aparecem apenas uma vez por ano, nas festas que são feitas em sua homenagem. As festas em homenagem aos chefes de croas são feitas no dia da “confirmação de croas”, dia em que o encantado se apresenta e dança no salão, que passa a ser considerado o dia do seu aniversário (falaremos mais sobre esta data no segundo capítulo).

Segundo o Pai de Santo Henoc Matos, existe uma hierarquia no Terecô. Primeiro viria o criador (Deus), depois os santos católicos e por último os encantados. Os dois últimos seriam intercessores entre o poder supremo (Deus) e os homens, porém, como os santos são sagrados e não descem até a terra, os encantados teriam essa função.

Um encantado não desce em mais de um médium ao mesmo tempo no mesmo terreiro ou tenda. Durante a festa do encantado Antônio José (dia 24 e 25 de setembro de 2014), presenciamos momentos onde mais de cinco médiuns, Pais e Filhos de Santos, entraram em transe ao mesmo tempo. Segundo um dos nossos informantes (um dos auxiliares do Pai de Santo Henoc Matos), em um dos momentos, quando estava sendo tocada e cantada uma doutrina da linha da mata, se encontrava ali mais de um encantado. De acordo com o auxiliar, essa é uma cena comum nos terreiros de Tambor da Mata (Terecô). Acontece de alguns encantados pertencerem a uma linha e descer em outra, como é o caso da Cabocla Mariana, que pertence à linha das águas, mas desce também na linha da mata.

Figura 8 – Encantado Caboclo Antônio José (incorporada no Pai de Santo Henoc)



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2014.

Não existe um número definido de encantados recebidos e, na maioria dos casos, o médium não sabe o número exato de encantados que incorpora. Porém, existem os encantados que são recebidos com maior frequência e que costumam ser bem conhecidos das pessoas que convivem nas tendas, passando a fazer parte da família dos médiuns e da comunidade. Em muitos casos, os encantados são herança familiar, ou seja, o mesmo encantado vem em pessoas da mesma família por gerações.

Existe um elemento de continuidade nestas relações, já que estes encantados retomam problemas e questões discutidas anteriormente, e, apesar de estarem distantes, podem ser informados do andamento destes assuntos por intermédio de outros encantados. (AHLERT, 2012, p 14)

Os encantados têm uma ancestralidade que, para alguns terecozeiros, os conecta à África, ao período da escravidão ou simplesmente a um tempo muito distante, eles não são vistos como criaturas de outro tempo. Contudo, sua história não está acabada, de forma que continuam somando episódios à sua vida (FERRETTI, M., 2008a). Segundo os “brincantes”, a passagem do tempo acontece de forma diferente para os encantados, a contagem dos anos não se dá igualmente entre os humanos e encantados. Esses participaram do passado, participam do presente e também são vistos como conselheiros sobre o futuro.

Apesar de toda essa relação com o encantado, segundo os meus entrevistados, recebê-los também é algo amedrontador no início, mas depois se transforma em companheirismo. Porém, segundo Ahlert (2012, p.17) “existem encantados que são temidos e afamados por sua crueldade ou por provocarem confusões. Não é toda relação entre encantado e médium que é vista como positiva”.

Segundo Siqueira (2010), todos os brincantes acreditam em um Ser Supremo que criou o mundo, Zambi (Deus na Umbanda). Creem também que existe força na natureza. Para a grande maioria da humanidade é fundamental a existência de entidades espirituais que estabeleçam a ligação entre o Ser Supremo e a humanidade. No Terecô, os encantados são responsáveis por fazer essa ligação.

1.2.2 É momento de cessar os tambores

Os tambores da mata só são silenciados durante o período da quaresma (no calendário católico período do ano litúrgico que antecede a páscoa cristã, data em que se comemora a ressurreição de Jesus), que vai da quarta-feira de cinzas até a meia noite da sexta-feira da paixão. Essa é a noite de “descobrir o santo”, quando se retiram os panos que cobrem as imagens dos Santos na quaresma e se abrem as correntes (linhas), para que os encantados possam voltar a frequentar as tendas. Para o povo do Terecô, esse período de 40 dias serve para descansar e meditar. No sábado de aleluia, comemora-se a volta dos encantados, com rodas de Terecô, que, “estiveram suspensos buscando força em Aruanda⁴⁰. Os encantados vão buscar mais força, mais energia positiva para transmitir para as pessoas que estão com eles” (FREITAS, 2011).

Também na Umbanda, muitas tendas não abrem suas portas neste período, suspendendo os atendimentos (as consultas) aos consulentes e a prática da caridade (distribuições de donativos às pessoas necessitadas). Esse fator histórico,

⁴⁰ Uma possível explicação para o termo **Aruanda** é que ele derive de **A Luanda**. Nesse caso, trata-se de um processo em que o sintagma nominal formado pelo artigo (a) mais substantivo. Depois, haveria outro processo fonológico (dissimilação de consoante) que substituiria a consoante líquida // pela vibrante /r/.

no Brasil, teve origem durante o período Colonial, quando os senhores de engenho e de escravos, tendo como base suas crenças na religião católica, durante a quaresma adotavam a prática de cobrir suas imagens e fechar suas igrejas.

Pelo fato de os escravos serem obrigados a “esconder” o culto aos orixás, através do que Sodré vai chamar de integração social dos saberes, convencionou-se que durante a quaresma, como não havia culto aos Santos católicos, também não haveria às divindades dos negros (orixás). Com o passar do tempo, a Umbanda incorporou essa tradição, tendo como explicação (para algumas tendas) o fato de que, durante esse período, os espíritos de luz e as entidades de Umbanda afastam-se do plano da terra.

1.2.3 O sagrado e o profano nos terreiros de Terecô

Nos toques e giras (rodas) de tambores, os brincantes cultuam seus encantados, dançam, brincam, curam, celebram... Não só nas noites de giras, mas também no cotidiano dos Pais e Mães de Santo e da comunidade que vive em torno dos gongás domésticos. “A existência destes trabalhos, curas e atendimento dentro das casas mostra uma linha muito tênue de divisão entre o sagrado – o âmbito dos rituais, por exemplo – e o profano – as atividades da casa” (AHLERT, 2012, p.9).

Para Sodré (1988), as grandes dicotomias que constroem o princípio da realidade do Ocidente, como abstrato/concreto, real/irreal, sagrado/profano etc. são simbolicamente resolvidas, exterminadas, na cultura negra, através da iniciação (processo complexo de entrada do indivíduo no ciclo das trocas simbólicas). Para autores como Mircea Eliade (2002), a tendência a uma visão antropomórfica do sagrado contagiou boa parte do pensamento ocidental, realçando o caráter “animista” dos cultos africanos. O autor ressalta a importância do simbolismo, para entender as “mentalidades primitivas”. Na sua análise, essa descoberta simbólica remete à

[...] descoberta pelo pensamento europeu da existência de uma coerência intrínseca, uma audácia especulativa desse pensamento. O símbolo, o mito a imagem pertencem a vida espiritual, que podem ser camufladas, mutiladas, degradadas mas que jamais podem ser extirpadas (ELIADE, 2002, p.7).

1.2.4 A mata como protetora

As matas aparecem como o lugar onde os rituais eram realizados, quando proibidos e perseguidos pelo agente repressivo do Estado (polícia), ou seja, como espaço protegido pelos encantados, essa perseguição não era algo exclusivo ao Terecô:

[...] no século XIX brasileiro, ‘batuques’ de negros, antes estimulados, começam a ser perseguidos. A partir de 1814, há mesmo textos legais que os proibem expressamente. ‘Brincadeira de negro’ torna-se fato social perigoso. (SODRÉ, 1988, p.126)

Com o passar do tempo e a saída (parcial) da clandestinidade, o lugar dos rituais se altera para as tendas, seguindo o movimento de muitos Pais e Mães de Santo para a cidade. Para Sodré, a repressão policial aos cultos de outras etnias, que não a iorubá, coincidem com o período de “culturalização”⁴¹ das elites brasileiras.

[...] a repressão policial de cultos de outras etnias (bantus, principalmente), coincidem com a importação, pelas elites dirigentes brasileiras, da noção ocidental de cultura, com todas as suas conquistas – reformas de ensino, da arquitetura das concepções científicas, artísticas, regras de boas maneiras e etc. (SODRÉ, 1988, p.126)

Segundo a tradição oral, antigamente, quando os praticantes do Terecô eram perseguidos pela polícia, estes costumavam dizer que estavam indo brincar com os encantados. Essa era uma forma de evitar serem perseguidos e discriminados, já que os terecozeiros eram mal vistos, devido ao excessivo consumo de bebida alcoólica e à fama de feiticeiros.

No Maranhão, como no resto do país, houve, ou continua havendo (de forma velada ou não), uma rejeição, por parte de uma grande maioria da população, às tradições negras. No estado em questão, às práticas denominadas de ‘pajelança’ foram bastante perseguidas e severamente punidas. As tradições que tinham como característica tal prática (como o Terecô), tornaram-se alvo principal dessas perseguições. Essas tradições eram associadas à feitiçaria e, como tal, punidas. Existiam, no estado, Códigos de Postura para punir os agentes dos “feitiços maléficos”, como os de Codó (1848) e de Cururupu (1856), ambos, municípios do estado do Maranhão:

⁴¹ Culturalização aqui entendida como o início da propagação e da divulgação da cultura ocidental aqui no Brasil.

Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo. (Artigo 22 da Lei nº 241, de 13 de setembro de 1848-Código de Postura de Codó). Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o nome de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão. (Artigo 31 da Lei nº 400, de 26 de agosto de 1856-Postura de Guimarães) (FERRETTI, M., 2001, p.35).

Estes Códigos encontram-se hoje no Arquivo Público do Estado. Além deles existe também o de São Luís (1866), de acordo com o qual, onde, só poderiam ser realizados os tradicionais “festejos de negros” da capital, em lugares permitidos pelas autoridades competentes, que com certeza seriam fora do centro da cidade, já que os festejos eram rejeitados pela classe dominante (VIEIRA FILHO, 1978). Segundo Salles (1969), por volta de 1870 veiculavam notícias nos jornais maranhenses e paulistas relativas à prisão de negros que professavam uma nova religião ou que realizavam rituais denominados ‘pajé’.

O fato de ter integrado elementos de demais tradições religiosas africanas, de os Pais de terreiros de Terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado o Terecô ser denominado ‘pajelança’ ou ter sido confundido (...) com pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana (FERRETTI, M., 2001, p.182).

É possível que devido a essa integração social dos saberes, em particular com o curandeirismo, o Terecô tenha sido (ou continua sendo), no passado, mais perseguido e discriminado do que as demais tradições negro-brasileiras existentes no Maranhão (desenvolverei melhor esse tema no terceiro capítulo). Para o Pai de Santo José Antônio Carvalho, muita coisa mudou até os dias atuais, mas é preciso que os frequentadores das tendas assumam que participam e que utilizam os serviços dos Pais e Mães de Santo, principalmente no interior.

Mudou muita coisa, porque de primeiro a maioria do povo, principalmente, aquelas pessoas que se achavam numa posição de melhores condição, qualidade [se referindo as pessoas da alta sociedade], aí não acreditavam, não acreditavam nesse negócio de médium espírita (...). E de certos tempos pra cá a maioria, todo tempo, acredita e ocupa [participam], ta entendendo? E participam direto [...] eles procuram os Pais de Santo pra fazer trabalho, uns é pra uma coisa, outros pra outras, saúde, desmantelo de família [...] agora o que ainda não ta bem, como deve ser, porque muitos ocupam, assim, como se diz, no segredo e não quer aparecer que ele ta ocupando, mas no fundo no fundo ele tá ocupando [...] mas principalmente aqui nos interiores (CARVALHO, 24 set. 2014).

No Tercô, há lições como as doutrinas aos encantados, louvando suas histórias ao som do ritmo do tambor que anima as cerimônias rituais; o respeito à hierarquia; as danças representando as lendas dos encantados e as particularidades

de sua ação no mundo, das cores que correspondem aos símbolos da liturgia que está sendo celebrada, entre outras. Essas lições que se aprendem pelo canto, pela reza, pela dança, pelo ritmo, pelo movimento do corpo, pelo olhar, são transmitidas através do convívio, da atenção, da troca de pessoa a pessoa, por intermédio da comunicação oral, da escuta da repetição ou do próprio encantado (SIQUEIRA, 2010).

O Terecô deve ser visto ou analisado, como uma tradição negro-brasileira, socialmente construída com embates, perseguições e, acima de tudo, com muita resistência por parte dos descendentes de africanos que desembarcaram naquele estado. Para estes, o sentido do sobrenatural é mais que uma crença, é mais que uma dimensão espiritual. Seguindo a idéia de Siqueira (2010, p.48), é, sobretudo, “a certeza de que temos uma dimensão maior que a realidade material. O ser e o ser transcendental constituem uma forma de grandeza que se celebra entre mitos e rituais”. Concordo também com a perspectiva apresentada por Ahlert (2012, p.7) de “que o mais importante não é buscar definir o que é o Terecô e sim pensar antes no que faz o Terecô (ou o que as pessoas fazem com ele)” (AHLERT, 2012, p.7). A palavra não captura o todo das tradições africanas, e com o Terecô não é diferente.

2 ADANÇA DOS ENCANTADOS DA COMUNIDADE SANTOINÁCIO

2.1 Visão geral da comunidade

A comunidade Santo Inácio pertence ao município de Pedro do Rosário (ver Figura 9), que fica localizado na microrregião da Baixada Maranhense, a 360 quilômetros da capital São Luís. O município integra a mesorregião Norte Maranhense, fazendo divisa com os municípios de Olinda Nova do Maranhão, Matinha e Araquanã.

Figura 9 – Mapa de localização do município Pedro do Rosário



Fonte: IBGE, 2014.

Segundo os moradores mais antigos, como dona Esteva (77 anos), a comunidade tem mais de duzentos anos de fundação, já que a mesma foi fundada logo depois que chegaram os primeiros negros no Maranhão. Aquela região era uma fazenda que tinha como capitão um senhor que se chamava João Mariano. Depois

da abolição da escravatura (1888), os africanos teriam permanecido na fazenda, onde até hoje vivem seus descendentes.

A Comunidade do Santo Inácio foi titulada em 2006 e está situada em uma área demarcada de 1.393 hectares, onde vivem aproximadamente 600 pessoas. Fica a dois quilômetros de Três Palmeiras (povoado onde existem linhas de transporte para a capital e outros municípios e também onde há posto de saúde e pequenos mercados) e a 20 quilômetros da sede administrativa, por uma estrada de terra. No período de chuvas (dezembro a maio), o acesso fica precário, sendo possível transitá-lo somente de motocicleta ou utilitários com tração. Locais mais distantes da comunidade ficam quase que totalmente isolados. Por esse motivo, existe um trânsito das famílias, entre a comunidade e a sede do município, que obedece ao ciclo das chuvas; algumas famílias optam por permanecer na zona urbana devido a essa dificuldade de acesso no período em que as chuvas ficam mais intensas.

Na chegada à comunidade, depara-se com a sede da Associação Quilombola – implantada em um amplo espaço, bem estruturado, onde são realizadas as festas (ver Figura 10), ao lado da Associação está a tenda Santo Antônio.

Figura 10 – Sede da associação dos quilombolas da comunidade



Fonte: A autora, 2014.

Casas construídas por programas do Governo Federal coexistem com casas construídas de maneira tradicional (casas de taipa) – feitas com barro e palha e com piso de terra batida (ver Figura 11). Quase todas as casas têm energia elétrica.

Figura 11 – Parte central da comunidade



Fonte: A autora, 2014.

A maioria dos responsáveis pelos domicílios da comunidade trabalha em atividades agrícolas, principalmente na qualidade de agricultores de subsistência. A presença de responsáveis pelos domicílios ligados a atividades urbanas é ínfima entre os quilombolas. Até aproximadamente quinze anos atrás, as mulheres da comunidade viviam da quebra do coco babaçu, atividade característica do Maranhão. A Comunidade de Santo Inácio corresponde ao padrão do pequeno campesinato que, com variações regionais, sobrevive da produção descapitalizada e em pequena escala de insumos agrícolas (e em poucos casos agropecuários), que são consumidos pelo núcleo familiar e comercializados de forma esporádica, quando há excedente e quando existe mercado de consumo.

2.2 A “casa” dos encantados

A tenda Santo Antônio, inicialmente, era de taipa e chão batido, características das tendas do Maranhão; hoje o salão principal já é de alvenaria com o piso de cerâmica coberto com telas de PVC – o que deixa o ambiente bastante quente –, porém dois quartos que servem para atendimentos e como vestuário continuam de taipa.

De casas taipa, as tendas se transformaram em alvenaria e receberam diversos investimentos na beleza de sua aparência, nos detalhes das toalhas, das imagens de santo, da pintura nova e colorida das paredes, refeita sempre por ocasião dos festejos da casa (AHLERT, 2012, p.10).

As paredes internas da tenda são decoradas com símbolos pintados, que representam as várias entidades recebidas naquele espaço. Acima dos símbolos, são colocados quadros com imagens de santos católicos (ver Figuras 12 e 13). As imagens de santos católicos penduradas nas paredes são as seguintes: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São Braz, São Vicente de Paula, São Miguel, Sagrada Família, Nossa Senhora, Santo Antônio, Nossa Senhora da Guia, Santa Terezinha, Santa Luzia (dois quadros) e São Jorge. Em meio a essas imagens, aparecem um quadro do Preto Velho e um de Iemanjá.

Nos centros de umbanda contemporâneos, há com frequência símbolos pintados nas paredes, um costume que talvez tenha origem em Angola, onde ainda se usam imagens pictográficas simbólicas (KARASCH, 2000, p.312).

Figura 12 – símbolo e imagens da parede interna da tenda



Fonte: A autora, 2014.

Figura 13 - símbolos e imagens da parede interna da tenda



Fonte: A autora, 2014.

Figura 14 – Altar central



Fonte: A autora, 2014.

Na parede em frente ao altar principal (ver Figura 14) há uma pintura da cabocla Iracema com a seguinte frase: “viva Jurema nas cachoeiras”. Logo abaixo da pintura fica o altar do povo da mata e da água. Nesse altar, um tecido verde em volta da cruz representa a mata; uma pequena réplica de cachoeira representa os encantados da água doce e conchas do mar representam os encantados da água salgada. Há também algumas imagens de índios, marinheiro etc. Apesar de o altar ser dedicado aos encantados das águas, linha à qual o rei ou dono da tenda pertence (caboclo Antônio José), não existe nenhuma imagem desses encantados.

Figura 15 – Altar do povo da mata e da água



Fonte: A autora, 2014.

A tenda Santo Antônio foi assentada em setembro de 1994. Antes, a comunidade passou mais de trinta anos sem terreiro, pois a antiga Mãe de Santo de lá se mudou para outra comunidade, de nome Bela Vista. Porém, os brincantes da comunidade não pararam as suas giras (rodas de tambores), iam brincar Terecô

e buscar tratamentos em comunidades próximas ou mesmo em outros municípios, como é o caso do Pai de Santo Henoc Matos.

Segundo o Pai de Santo, a linha de frente (principal) que eles (Pai e Filhos de Santo) trabalham na tenda Santo Antônio é a linha branca (que é a que faz o bem – a encarnada faz o bem e o mal). O terreiro já é bem estruturado, com associação própria formada pelo Pai de Santo Henoc Matos e trinta e seis Filhos de Santo (todos feitos naquele terreiro pelo Pai de Santo); dois dos Filhos de Santo são da comunidade, os outros trinta e quatro são de fora, inclusive, de outros municípios.

Como já citei no primeiro capítulo, os encantados que são recebidos com maior frequência costumam ser bemconhecidos dosque convivem na casa dos Pais e Mães de Santo. Na comunidade Santo Inácio, se fala no caboclo⁴² Antônio José, na cabocla Ana Paula, na Dona Macumba, como se estes fossem membros daquela comunidade (ou o são?).

Um dos auxiliares do Pai de Santo (um jovem de vinte e poucos anos), numa das nossas várias conversas, relatou uma passagem curiosa: a encantada Ana Paula demonstrava ciúmes dele e durante as noites de gira e toque no terreiro, este tinha que sair do alcance da visão da encantada, para poder flertar com as garotas; porém, ao voltar para a tenda, era advertido por Ana Paula diante de todos. Assim, aquilo que parecia excepcional para ele, tratava-se de algo “comum”; o que faz considerar que o extraordinário faz parte do cotidiano da comunidade e de quem convive no espaço do terreiro. Nouniverso do Terecô, o excepcional e o cotidiano se misturam.

Como já disse anteriormente, a linha de frente de um terreiro de Terecô é a linha à qual pertence o chefe de croa. Assim, como o caboclo Antônio José é da linha das águas, linha branca, a Tenda Santo Antônio é da linha branca. Sobre esse caboclo, o seu cavalo o Pai de Santo Henoc diz tratar-se de um rei indígena

⁴² No Maranhão, os caboclos nem sempre têm origem indígena. De modo geral, os caboclos são encantados que tiveram vida terrena, mas não podem ser confundidos com espíritos de mortos (eguns), do astral. Alguns deles pertencem a categorias não humanas como os botos e surrupiras; são associados às águas salgadas (como os turcos), à mata (como a família de Légua-Boji), e à água doce (como Corre-Beirada, oriundo da Cura/Pajelança). Pertencem à encantaria brasileira, mas podem ser originários de outros países (França, Turquia); podem ter ligação com grupos indígenas, mas podem ser nobres que preferiram ficar fora dos castelos. Os encantados são recebidos frequentemente, mas nem sempre na qualidade de “donos das cabeças”; são homenageados, geralmente, no final ou no último dia do toque, mas podem ser recebidos em rituais onde há voduns (FERRETTI, 1997, p.6).

(daí porque o Pai de Santo, quando recebe o mesmo, usa sempre uma coroa, comostrei no capítulo 1); de acordo com relatos dos brincantes e do próprio Pai de Santo, é um caboclo sereno, diferente da maioria dos encantados indígenas, que têm fama de violentos e bravos. Sobre a sua mitologia, pouco se sabe e se fala.

A cabocla Ana Paula é descrita pelos brincantes como uma encantada impetuosa, de gênio um pouco forte e consumidora de cerveja. Uma de suas características é falar palavras de baixo calão e xingar as pessoas, principalmente os homens. A mesma aprecia o toque de caixas, por esse motivo, as caixeiras do Divino Espírito Santo passaram a fazer parte da programação dos festejos da tenda no mês de setembro.

Pelo que se pode perceber, através dos relatos dos brincantes e da população local, os principais encantados que “consultam” no terreiro são Antônio José e Ana Paula, que não descem só em dias de festejos, mas também quando precisam atender alguém doente ou fazer algum remédio. Esse pode ser um motivo pelo qual eles sejam mais populares ou os que são mais citados pelos sujeitos da pesquisa.

A encantada Dona Macumba (ver Figura 16) se apresenta no terreiro da comunidade Santo Inácio como uma senhora africana de idade bastante avançada; anda curvada, com a mão em cima do quadril, o que passa a impressão de ser uma senhora muito cansada. Consome muito café e masca bastante fumo (depois cospe para fora), é muito dócil e conselheira (características presentes também no caboclo Preto Velho). Segundo o auxiliar do Pai de Santo, a mesma tem um vocabulário próprio, quase incompreensível para quem não convive no terreiro; a entidade utiliza-se de termos como: butatório (garrafa), bondância (água), cachuça (cachaça), sareia (açúcar), quebra-bucho (bucha) e palmo de fumo (cigarro feito).

Os encantados se fazem presentes na casa do Pai de Santo e na tenda, através dos seus objetos. Ao entrarmos na sala da casa, nos deparamos com um chicote de couro pendurado na parede que, aparentemente, é utilizado pelo caboclo vaqueiro quando desce nas noites de gira; como também o “butatório”, garrafa de café pertencente à encantada Dona Macumba. Na Tenda Santo Antônio não subsiste muita coisa da mitologia dos encantados, o que parece, pelas leituras realizadas, ser uma característica comum entre os terreiros e tendas de Tambor da Mata (como foi visto no primeiro capítulo).

Figura 16 – A encantada Dona Macumba (usando chapéu)



Fonte: A autora, 2014.

O atual Pai de Santo da comunidade começou a apresentar sinais de mediunidade ainda quando criança⁴³; porém, só começou a dançar com quinze anos; segundo o mesmo, antes só assistia.

Os dias que toca tambor de obrigação no terreiro, ou seja, os dias em que se toca tambor, tradicionalmente são: um sábado antes do sábado de carnaval, para “arriar” as correntes e depois, sábado de aleluia, para levantar as correntes; no dia quatorze de setembro, no levantamento do mastro (abertura dos festejos, da qual se falará a seguir) e nos dias 24 e 25 de setembro, ponto alto dos festejos com encerramento. Os demais dias em que acontece toque são para fazer algum tratamento que necessita da presença do encantado, ou em dia de oferenda para algum encantado, estes são aleatórios.

Sobre os tambores, existem o tambor guia, o tambor contra guia e o tambor da mata, que é o tambor que toca o sotaque da mata, que o batuzeiro que explicava

⁴³ Os primeiros sinais foram visto pela mãe, dona Esteva (77 anos), como doença. “O menino caiu doente aí eu mandei chamar ela [a Mãe de Santo da comunidade na época], mas [ela] não disse que tinha “coisa de cura” com ele, apareceu essas “coisas de cura” com ele não sabe? Aí que ele começou brincar de fazer remédio (...), aí até hoje ta aí trabaiando [sic], fazendo remédio”. (ESTEVA, 25.09.2014).

chamou de tambor ferro, apesar de não existir ferro algum nele (ver Figura 17, da direita para a esquerda).

Figura 17 – Tambores



Fonte: A autora, 2014.

Geralmente, em toque realizado em homenagem ao aniversário do chefe de croa do Pai de Santo, como nos festejos da comunidade,

[...] são tocados, além dos dois abatas da Mina-Nagô (tambores de duas membranas [na cor azul], suspensos por cavaletes e percutido com a mão), o tambor da mata (instrumento típico e tradicional de Codó, de uma só membrana, tocado com um dos lados apoiados em forquilha [na cor verde] e outro tocando o solo). Esse tambor tem forma e tamanho semelhante a do tambor grande da Mina-Jeje, mas é tocado com as duas mãos, inclinado para frente. (FERRETTI, M., 1997, p.7)

Os tambores são acompanhados por um instrumento de cabaça, denominado de “chocalho”. Presume-se que esse instrumento já era utilizado pelos escravos do Rio de Janeiro no início do século XIX, pelo que descreve Karasch (2000, p.316): “(...) seu líder marcava o ritmo com um ‘chocalho de cuia, orlado de trapos de tapete’ em sua mão”.

A principal atividade da tenda Santo Antônio são os trabalhos medicinais que, como já foi dito no capítulo anterior, se tratam de uma das mais reconhecidas práticas do Terecô.

A questão da Medicina no âmbito dessa tradição negro-brasileira é tão central que, quando foi perguntado ao Pai de Santo José com que idade ele começou a

brincar Terecô, o mesmo deu a seguinte resposta:“(...) comecei a brincar com onze anos de idade e cada vez mais minha **medicina** [grifo da autora] foi desenvolvendo” (JOSÉ, 24.09.2014).

Além dos atendimentos (consultas) realizados pelos encantados, o Pai de Santo Henoc, também faz os remédios caseiros (garrafadas). A matéria prima destas garrafadas são as ervas medicinais que, na sua grande maioria, são colhidas na floresta ou plantadas na própria comunidade como, por exemplo, a aroeira, a sena e a janaúba, plantas da região que são utilizadas para tratar inflamações do aparelho genital feminino, “inflamação de mulher”, como eles falam.

A prática da “medicina” antes não era permitida, havendo uma perseguição aos terecozeiros.

Antigamente, há muito tempo já, assim nossos bisavós eles curavam já era tarde, quando começava a cura já era de doze horas pra frente. Porque se não, na época era milícia, a polícia vinha e botava povo pra correr. E aí não tinha, não tinha direito de expressão religiosa, todos ‘era obrigado’ a se orientar pelo catolicismo (MATOS, 2014).

Quanto à comunidade e à aceitação dessa tradição negro-brasileira, segundo Henoc se dá de forma muito boa:

Na comunidade o povo ‘estão’ muito consciente, eles ‘compreende’ que já temos uma religião oficial, que é uma religiosidade africana, não permitindo abrir igrejas evangélicas. (MATOS, 2014)

2.3 O som dos tambores pede passagem: é tempo de festejo na comunidade

O festejo é feito em homenagem ao chefe de croa, o encantado caboclo Antônio José, que este ano (2014) completou vinte anos; se comemora o “aniversário” do mesmo como chefe de cabeça do Pai de Santo Henoc. Essa festa tem duração de doze noites (de 14 a 25 de setembro); porém, o seu ponto alto é o dia 25, data do aniversário do encantado⁴⁴.

A festa se inicia, oficialmente, no dia 14 de setembro, com toque de tambor e o tradicional levantamento do mastro; tudo acompanhado de muitos fogos de artifício. O

⁴⁴ O dia da festa, no caso deste terreiro, foi escolhido em outra data que não a da croação: a croação se deu em julho e não em setembro, quando é comemorada. Segundo o Pai de Santo, isso aconteceu devido ao calendário de festas tradicionais no Maranhão que, no mês de junho, é marcado por bastantes festejos. Assim, o mesmo resolveu escolher mês de setembro para realizar sua festa.

mastro é devidamente enfeitado com folhas de murta (uma planta da região), frutas e garrafas de vinho (ver Figura 18). Assim, é solenemente erguido e fixado em homenagem ao Divino. Em seu topo é colocada uma bandeirinha com uma imagem desse santo, representado por uma coroa; o mastro só será arriado no final da festa, dia 25 do mesmo mês. A presença do mastro é uma tradição da festa do Divino Espírito Santo⁴⁵, mas além de fazer parte dos festejos do Terecô, o levantamento do mastro faz parte também de outras tradições culturais do Maranhão.

Figura 18 – Mastro do Divino Espírito Santo



Fonte: A autora, 2014.

⁴⁵ Dentre os muitos festejos que fazem parte da cultura popular do Maranhão, a festa do Divino Espírito Santo se destaca como um dos mais importantes, por sua ampla difusão e pelo impacto que tem sobre a população. Hoje, existem dezenas de festas do Divino espalhadas por todo o Estado, levando adiante uma tradição viva e dinâmica, em que se destaca a beleza do repertório musical. Isso representa um riquíssimo patrimônio cultural, até hoje muito pouco documentado e divulgado fora de seu próprio universo. Toda a festa do Divino gira em torno de um grupo de crianças, chamado império ou reinado. Por se tratar de uma festa longa, custosa e cheia de detalhes, sua realização leva vários meses e envolve muita gente, construindo assim uma grande rede de relações entre todos os participantes (PACHECO; GOUVEIA; ABREU, p.2).

Figura 19 – Mastro dos refrigerantes



Fonte: A autora, 2014.

Ao lado do mastro do Divino, encontra-se um mastro menor (ver Figura 19), que é o mastro dos guias (mastro dos refrigerantes); este é ornamentado com fitas coloridas. No dia 23 de setembro, ele é preenchido com diversas garrafas de refrigerante (ver Figura 20). Como o mastro do Divino, este segundo mastro será arriado no encerramento dos festejos (25 de setembro) e os ornamentos serão consumidos pelos convidados. Costuma-se dizer na comunidade que o ponto alto dos festejos para as crianças é o momento de arriar o mastro dos guias.

Entre os mastros, uma cruz feita de sal grosso (ver Figura 21) marca os pontos de sustentação do terreiro, como forma de proteção contra o mal. Essa cruz permanecerá até o final da festa.

Figura 20 – Mastros no dia da festa (o dos guias já com refrigerante)



Fonte: A autora, 2014.

Figura 21 - Cruz de sal



Fonte: A autora, 2014.

A cruz possui um significado de força para o povo africano:

[...] a cruz é o signo oculto dos quatro momentos do sol, nos quais há reservas enormes de poder. É possivelmente por esse motivo que os africanos se orgulhavam da cruz marcada sobre sua pele em Angola e usavam imagens dela para afastar o mal e seus inimigos e para “fazer bons negócios”. [...] sem dúvida, os significados africanos por trás da cruz explicam sua significação contemporânea nos rituais afro-brasileiros (KARASCH, 2000, p.364).

Nas demais noites (de 15 a 23 de setembro), são realizadas as novenas e queimas de fogos de artifícios, com os respectivos novenários (são pessoas responsáveis pela organização das novenas e dos fogos de artifícios de cada noite – ver anexo C). Enquanto isso, a comunidade se agita e trabalha nos preparativos para o grande momento: o dia do aniversário.

A relação da comunidade com as atividades da tenda acontece com naturalidade e parece ser imprescindível para que toda a programação se realize. As crianças produzem suas vestes para a apresentação de uma coreografia que homenageia o aniversariante (encantado Antônio José) e seus convidados (ver Figuras 22 e 23). É o querer fazer parte (contribuindo de alguma forma) daquele momento que é esperado com muita expectativa por toda comunidade, desde a criança que produz a roupa para a apresentação da coreografia até seu José, que tece o cesto, que servirá para colocar a carne dos animais abatidos (boi, porco e galinha), que fará parte do cardápio do grande jantar oferecido a todos os presentes (ver Figura 24).

Percebe-se o orgulho de cada um de fazer (ou ser) parte daquele ritual. Segundo Siqueira (2010, p.62), “é da natureza de sua vida social, cultural e religiosa a necessidade e o prazer de compartilhar com estas entidades superiores [neste caso os encantados] o fruto de seu trabalho”. Isto se dá por meio de agradecimentos, de oferendas, de louvores, de danças ou pedidos de proteção e de bênçãos.

O culto às entidades em suas diferentes representações, segundo princípios da ancestralidade à que correspondem, tem a força de dinamizar a vida das pessoas que as cultuam. Essa dinâmica cria novas formas de relacionamento com a própria vida, oferecendo a essas pessoas que creem uma referência forte, no âmbito de um espaço ritual, mítico, simbólico, profundamente real, socializante e acolhedor, que é o terreiro (SIQUEIRA, 2010, p. 67).

Neste sentido, a força que existe nesta relação com o encantado transcende o espaço localizado onde se celebram os mitos e os rituais; ela se desdobra na vida cotidiana.

Figura 22 – Crianças produzindo suas veste para a apresentação



Fonte: A autora, 2014.

Figura 23 – As crianças prontas para a apresentação



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2014.

Figura 24 – Seu José produzindo um cesto



Fonte: A autora, 2014.

Durante o festejo, mais precisamente nos dias 24 e 25, o Pai de Santo e seus Filhosde Santo recebem visitas de outra tenda, do município de Viana, onde José Antônio (um dos meus entrevistados) é Pai de Santo há cinquenta anos. Foi nessa tenda que o Pai de Santo Henoc foi iniciado. Essas visitas de terreiros diferentes são denominadas de “pagar noite”, ou seja, retribuir a visita daquele Pai de Santo na festa do seu terreiro.

Estes rituais não ocupam apenas as tendas dos Paisde Santo, mas toda a sua casa.

Ela se torna espaço de troca de roupas dos dançantes; de alimentação, [...] da higiene pessoal, no uso dos banheiros para tomar banho; e de descanso [...]. Como as casas e as tendas, por vezes, não comportam todas as pessoas e atividades, são utilizadas as casas dos vizinhos e parentes próximos (AHLERT, 2012, p.12).

O festejo é um momento importante para sociabilidade da comunidade; é durante o mesmo que os parentes e amigos que moram distante voltam para rever

os que ali residem; os vizinhos se confraternizam em rodas de conversas (ver Figura 25) e entre uma pinga e outra; os jovens arrumam seus namoros e até casamento; as mulheres, durante o preparo da comida, colocam em dia as novidades da região, pois pouco saem da comunidade. Durante esses dias de festejos, os habitantes da comunidade esquecem um pouco do labuto cotidiano.

Figura 25 – Roda de conversa durante noite de festejo



Fonte: A autora, 2014.

Quando se fala sobre a sociabilidade dessa tradição negro-brasileira tão rica e diversificada que é o Terecô, remete-se ao texto de Mary Karasch, quando a autora fala sobre a cultura dos negros escravizados no Rio de Janeiro:

[...] criaram uma cultura afro-carioca nova que combinava muitas tradições africanas e luso- brasileiros. Forjaram “um bando” [...] a partir de muitos grupos, e o que desenvolveram não era mais unicamente africano ou mesmo luso-brasileiro, mas uma mistura de costumes que aliviava o fardo da escravidão, transmitia tradições religiosas e contribuía para o desfrute de uma vida social (KARASCH, 2000, p.292).

A partir de 12:00 h do dia 24, os convidados que moram em outros municípios e sítios distantes começam a chegar (ver Figura 26). São pessoas que já participam do festejo há mais de dez, quinze anos; mas sempre tem os que estão vindo pela primeira vez e que, provavelmente, virão nos anos seguintes, pois as festas dos terreiros no Maranhão fazem parte do cotidiano e do calendário de eventos importantes daquele estado. Participam do festejo não só os brincantes, mas, além

deles, as caixeiras do Divino, os “clientes” dos encantados (que vêm em busca de tratamento ou para agradecer pela cura), a doceira (responsável pelo bolo há mais dez anos), as autoridades da cidade; ou seja, quase toda a população da comunidade, até mesmo pessoas que durante o restante do ano não participam do terreiro.

Algumas pessoas que vêm de longe, para ajudar na organização do evento, já estão ali há mais de uma semana. As mesmas não cobram nada, colaboram como forma de agradecimento por algum “favor” ao Pai de Santo ou aos encantados. Uma senhora responsável pela comida revelou que vem todos os anos, pois Henoc lhe trata de graça há muito tempo; sendo assim “não pode faltar com ele”.

Figura 26 – Chegada dos convidados



Fonte: A autora, 2014.

Com a chegada dos convidados principais (caixeiras, Filhosde Santo, doceira e o Pai de Santo José com alguns dos seus Filhosde Santo), iniciam-se os toques de caixa, abrem-se as portas do bar oficial da festa (que fica no salão ao lado) e os batuzeiros “ensaiam” as doutrinas que, provavelmente, serão cantadas logo mais. A comunidade se transforma num grande palco de eventos: as casas, calçadas e os espaços embaixo das árvores ficam cheios. É tempo de festejo...

2.3.1 As caixeiras do Divino Espírito Santo

As caixeiras do Maranhão são, em geral, mulheres negras, com mais de cinquenta anos.

É sua responsabilidade não só conhecer perfeitamente todos os detalhes do ritual e do repertório musical da festa, que é vasto e variado, mas também possuir o dom do improviso para poder responder a qualquer situação imprevista. As caixeiras do Divino são portadoras de uma rica tradição que se expressa nas cantigas que pontuam cada uma das etapas da festa (PACHECO; GOUVEIA; ABREU, 2005, p.2).

Um aspecto bastante importante das caixeiras é sua relação com as tradições negro-brasileiras.

Muitas caixeiras pertencem a terreiros de Tambor de Mina e tocam caixa como parte de suas obrigações para alguma entidade espiritual que é devota do Divino. Algumas caixeiras que também são filhas de santo podem entrar em transe com seus encantados em algum momento da festa, quase sempre no dia da abertura ou do fechamento da tribuna. Os encantados vêm para evitar que algum erro aconteça e atrapalhe o brilho da festa. Mesmo que não recebam seus encantados, algumas caixeiras às vezes sentem sua presença e ouvem sua voz (PACHECO; GOUVEIA; ABREU, 2005, p.8).

Há quatro anos, as caixeiras do Divino do município de Viana, participam do evento tocando o tambor de caixa (toque feito em homenagem ao Divino Espírito Santo) nos dois principais dias de festejos na tenda Santo Antônio (24 e 25 de setembro).

O tambor de caixa acontece no salão ao lado da tenda (no mesmo local onde funciona o bar). Durante os dois dias, o som das caixas cessa em poucos momentos: durante a missa e durante alguns minutos para descanso das caixeiras. Essas se revezam entre cantos, toques e improviso. Enquanto tocam, não pode faltar o “molha goela”, bebida alcoólica (cerveja, vinho ou cachaça).

Durante o festejo, as caixeiras realizam algumas encenações típicas das festas do Divino, no intuito de arrecadar dinheiro para comprar as bebidas que consomem (que não são poucas). Por exemplo, “prender” o visitante que participa da festa pela primeira vez com uma fita no braço (ver Figura 27). O “preso” só vai ser solto, quando pagar uma quantia qualquer pela sua liberdade. Tudo não passa de uma grande brincadeira. As caixeiras não cobram por suas apresentações nos festejos de terreiro; o Pai de Santo, além de algumas pessoas ali presentes,

fornece bebidas para elas; o agradecimento vem em forma de versos, o que incentiva mais ainda as “doações”.

Figura 27 – “Prisão” da visitante (a autora)



Fonte: A autora, 2014.

Durante a festividade da tenda, as caixeiras realizam alguns atos importantes, que fazem parte da programação da festa do Divino Espírito Santo no Maranhão, como a coroação do Imperador e da Imperatriz⁴⁶, além de tocarem e cantarem por mais de 25 horas ininterruptas diante da bandeira do Divino, da seta – vara carregada pela imperatriz –, da coroa e da salva – imagem de um pombo que simboliza o Espírito Santo (ver Figura 28).

Estes símbolos (exceto a bandeira, que é levada por uma caixeira) são carregados pela Imperatriz, pelo Imperador e pela mordoma-régia durante a procissão que segue a missa, que é o primeiro momento em que as caixeiras do divino entram na tenda. Até então, elas permaneciam durante todo o tempo no salão de eventos, paralelo ao terreiro.

⁴⁶ Toda a festa do Divino gira em torno de um grupo de crianças, chamado *império* ou *reinado*. Essas crianças são vestidas com trajes de nobres e tratadas como tais durante os dias da festa, com todas as regalias. O império se estrutura de acordo com uma hierarquia no topo da qual estão o *imperador* e a *imperatriz* (ou *rei* e *rainha*), abaixo do qual ficam o *mordomo-régio* e a *mordoma-régia*, que por sua vez estão acima do *mordomo-mor* e da *mordoma-mor*.

Figura 28 – Caixeiros tocando diante da bandeira do Divino



Fonte: A autora, 2014.

E, assim, as caixeiros cantam, tocam, improvisam, bebem, brincam, louvam e cultuam o Divino Espírito Santo, fazendo com que as tradições culturais permaneçam vivas e pulsantes no seio daquela gente.

2.3.2 E os tambores não param até os primeiros raios de sol do dia vinte e seis surgirem no horizonte

Durante o festejo, as casas do Pai de Santo e da sua família ficam ocupadas por pessoas de vários lugares e não se pode saber se ali existe alguém mal-intencionado. Por esse motivo, antes de o Pai de Santo sair para a tenda, para dar início aos “trabalhos”, ele fecha as portas dos quartos da casa e explica que, apesar de os encantados protegerem sua casa, sempre aparece um “engraçadinho” para furtar algo, principalmente a bebida que vai ser servida para os convidados no jantar do dia seguinte (momento alto da festa).

Quando cai a noite, a população local e os visitantes sentam-se dentro do salão e ficam aguardando a gira começar, enquanto os batuzeiros dão início aos toques (ver Figura 29). Sem ter hora para acabar, ocorre um revezamento de batuzeiros, para que estes possam “molhar a garganta”, tomar uns goles de cachaça.

Todos aguardam a entrada dos Pais, Mães e Filhos de Santo no salão, mas a expectativa da “plateia” é a chegada dos encantados. A proximidade física com esses é tamanha, que os presentes podem conversar e ser cumprimentados pelos mesmos.

Figura 29 – A população local e visitantes aguardando o início das giras



Fonte: A autora, 2014.

O festejo é um momento em que a presença dos encantados se espraia da casa para a cidade. [...] no festejo - através dos foguetes, do som dos tambores, dos encantados tomando as ruas nas procissões e quando entram e saem do salão para passear - os encantados marcam sua presença na cidade (AHLERT, 2012, p.12).

Cada terreiro tem algumas características próprias, que fazem parte do festejo em homenagem ao chefe de croa. No entanto, alguns detalhes são determinados pelo homenageado e, inclusive, podem mudar a cada ano.

Para se ter uma ideia, todos os anos, no último dia da festa (25 de setembro), acontecia uma apresentação da Banda Filarmônica da cidade de Pedro do Rosário. Mas no ano de 2014, Antônio José teria falado que não queria instrumento de sopro na sua festa, só tambores. E assim foi: o Pai de Santo cancelou a apresentação da banda. Algumas pessoas da comunidade ficaram um pouco frustradas; em

conversas, elas disseram que era muito bonita a apresentação da banda. Mas o encantado não quis. “Fazer o quê?”.

Festa de encantado que se preze tem que ter um boi morto para ser oferecido aos convidados. O animal, geralmente, é doado por alguém ao encantado dono da festa. A morte do boi tem todo um simbolismo. O mesmo só pode ser sangrado quando o encantado ordenar; os homens da comunidade ficam a postos, aguardando o sinal do chefe da festa. Durante o sangramento, as caixeiros tocam em volta do animal⁴⁷.

As comemorações do dia 25 de setembro se iniciam às 10:00h, com a celebração do culto católico, missa em ação de graças ao aniversariante, realizada pelo padre da Igreja Matriz (o único do município).

As tradições negro-brasileiras no Maranhão, em suas diversas denominações (Tambor de Mina, Terecô, Tambor de Crioula etc.), são bastante ligadas ao catolicismo.

Além dos terreiros realizarem festas e rituais do catolicismo popular como a Festa do Espírito Santo, Queimação de Palhinhas do Presépio, Batismo (na igreja ou no terreiro, com água benta), alguns ritos católicos são indispensáveis nas festas de voduns e encantados, como: missa, procissão e ladainha (em latim) (FERRETTI, M., 1997, p.4).

No ano de 2014, algo excepcional aconteceu: o local da celebração, que sempre foi acapela existente na comunidade, devido a uma exigência do encantado “dono da festa”, foi transferido para a tenda. O Pai de Santo Antônio José teria dito que, naquele ano, queria a missa na casa dele (do encantado). E assim foi.

Os tambores que tocam para os brincantes e encantados durante toda a noite, agora soam na celebração católica. Assim, dividem o mesmo espaço (espaço este pertencente às entidades cultuadas nas tradições negro-brasileiras) padre, Pais e Filhos de Santo e a comunidade, agora, louvando ao Deus criador (ver Figura 30).

Os Pais e Filhos de Santo participam da missa vestidos de branco e a maioria das Filhas de Santo não usa calçados (ver Figura 31). Os tambores agora são tocados pelos Pais de Santo e não mais pelos batuzeiros, que descansam para voltarem aos batuques logo depois. O Pai de Santo e “aniversariante” Henoc puxa

⁴⁷ Infelizmente, não foram feitos registros do momento da morte do animal porque o encantado resolveu antecipar de 05 h para às 03h30min. Esse “ato” está presente em festas de outros terreiros como, por exemplo, na tradicional festa do Bitá do Barão, em Codó, que é considerada a grande festa de Terecô do Maranhão. Essa festa acontece no mês de agosto, com duração de sete dias de toque.

os louvores no tambor da mata. Quando os demais tambores não estão sendo usados, estes ficam cobertos com mantos azuis (ver Figura 32).

Figura 30 – Missa realizada dentro da tenda



Fonte: A autora, 2014.

Apesar de a celebração estar sendo realizada em um terreiro e dentro de uma festividade em homenagem aos encantados, em nenhum momento da homília é citada a crença das tradições negro-brasileiras.

O padre se coloca de forma (em termos de atitude) em que tudo tem que passar por ele. Inclusive, ele teria o poder de “excomungar” os infiéis; e o discurso do mesmo durante a homília⁴⁸ é sobre esse “poder” da igreja católica, aparentemente, indiferente a quase tudo que está em sua volta, até mesmo ao espaço físico com seus vários símbolos. Ele chega a cobrar uma presença maior da comunidade e dos convidados na celebração, já que, segundo ele, para receber o bolo, a tenda fica lotada.

⁴⁸ Prelecção dada por um sacerdote no decorrer de uma missa após a leitura do Antigo Testamento e do Novo Testamento, e antes da recitação do Credo. A homília tem a função de explicitar a fé o significado dos vários elementos litúrgicos.

Figura 31 – Pais e filhos de Santo participando da missa



Fonte: A autora, 2014.

Figura 32 – Pai de Santo Henoc Matos tocando no tambor da mata



Fonte: A autora, 2014.

Realmente, a participação da comunidade na celebração é pequena, apesar de o Pai de Santo ter saído à rua acordando todos para participarem. Percebe-se uma presença maior das pessoas idosas da comunidade e dos sítios vizinhos.

Ao fim da celebração, é servido o almoço para todos os presentes na casa do Pai de Santo, onde o padre abençoa os alimentos que serão consumidos.

A procissão percorre a parte central da comunidade; dela participam o aniversariante, Mães e Filhos de Santo presentes, as caixeiras, os noiteros (pessoas responsáveis, financeiramente, por cada noite de novena), autoridades do município (como o prefeito), a população local e os demais convidados (ver Figura 33).

Figura 33 – As caixeiras do Divino na procissão



Fonte: A autora, 2014.

Os fogos de artifícios anunciam o início da procissão e, durante todo o seu percurso, o céu da comunidade Santo Inácio fica colorido. É possível se ouvirem os estouros dos mesmos de longe. Toda a redondeza (que não está presente) sabe que, naquele exato momento, o Rei Antônio José (como é chamado pelos seus súditos) “desfila” com seu traje oficial pela comunidade, em meio à multidão, como mostra a Figura 34. O som das caixas e as cantigas ecoam junto com os estampidos dos fogos, numa mistura mágica de louvor, de fé, de alegria, de tradição e de vida. O Terecô está em cada parte do corpo e da alma daquela gente.

Figura 34 – O encantado caboclo Rei Antônio José durante a procissão



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2014.

O intuito da procissão é buscar o Imperador e a Imperatriz, já coroados, que estão no final da comunidade, bem em frente à capela, para a mesa de obrigação (ver Figura 35). Lá vai ser cantado o “parabéns” do aniversariante e cortado o bolo. Logo em seguida, é servido o grande jantar oferecido aos convidados, momento em que o aniversariante agradece pela presença de todos.

Vale lembrar que, em todos os momentos principais do evento, o encantado dono da festa está “presente”. Não é o Pai de Santo Henoc quem corta o bolo e agradece aos convidados, mas o caboclo Antônio José, o Rei da festa e do terreiro (ver Figura 36). Em seguida, o encantado deixa o corpo do Pai de Santo.

Figura 35 – Imperador e Imperatriz, já coroados, durante a procissão



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2014.

Figura 36 – O Pai de Santo Henoc sendo incorporado pelo caboclo Antônio José



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2014.

Após o término do grande jantar oferecido aos convidados, se inicia mais uma noite de toques (ver Figura 37) e giras na tenda. Além do aniversariante, são incorporados outros encantados, tanto no Pai de Santo quanto nos Filhos de Santo ali presentes.

Figura 37 – Batuzeiros tocando



Fonte: A autora, 2014.

A última noite de festa é marcada por muitas giras, bebidas, consultas, namoros e alegria. Os festejos se encerram na manhã do dia 26 de setembro. Já não se ouve mais o som dos tambores e das caixas na comunidade. A população volta aos seus afazeres cotidianos e os convidados de outras comunidades retornam para suas casas, na expectativa do próximo ano.

O espectador que tem a oportunidade de presenciar momento de tamanha grandeza penetra num universo mágico, “na significação da herança cultural de um povo, fruto de outras culturas e outros povos, mistérios e segredos de ancestrais, procedimentos, gestos palavras e atitudes com seu simbolismo mais profundo” (FERRETTI, M., 2001, p.16).

Os festejos da comunidade Santo Inácio representam o quanto essa tradição negro-brasileira, o Terecô, se encontra viva e preservada.

3 SABERES DE UM POVO: NEM “MENOS AFRICANO” NEM “MENOS PURO”

Os homens e mulheres bantus foram deixando sua marca no comportamento, no fazer, no falar e no ser brasileiro. Marca tão profunda que hoje nem se sabe da sua origem africana, pois é vista e sentida em parte do que somos.

Márcia Sant’Anna

De forma semelhante ao que aconteceu em outros estados brasileiros, o preconceito e a intolerância contra as tradições negro-brasileiras era (ou continua sendo) grande no Maranhão; principalmente nas camadas dominantes da sociedade, para quem o principal alvo sempre foi a pajelança⁴⁹ dos negros.

Segundo pesquisas de Mundicarmo Ferretti (2004b), a repressão policial no estado sempre foi maior sobre os terreiros ou comunidades religiosas de cultura mais flexível e heterogênea, onde as tradições eram mais associadas a práticas terapêuticas. Assim, os mais perseguidos foram, na capital, os terreiros de curadores ou pajés e, no interior, os de Terecô, por terem como característica tais práticas.

Os batuques ou toques de tambores, apresentados como divertimento de negros, só podiam ser realizados em determinados locais e horários, com a aprovação da polícia, como rezam os Códigos de Postura de São Luís, de 1842 e 1866 (citados no capítulo 1). De acordo com Mundicarmo Ferretti (2004b, p.27), “as outras reuniões [de caráter terapêutico] de negros eram vistas com maior desconfiança e eram fortemente reprimidas”.

No final do século XIX, ocorreu, no Maranhão, uma grande repressão a casas de curandeiras, onde eram tratados (medicados) doentes de varíola (conhecida na região por bexiga) e de outras doenças corriqueiras. Esses tratamentos foram proibidos na capital, São Luís, pela Lei 1138, de 25/08/1876.

A perseguição se tornaria ainda mais ferrenha aos terreiros de Terecô, pois se caracterizavam (e ainda se caracterizam) pelas práticas curativas, cujas principais

⁴⁹ Pajelança, sobretudo durante o século XIX, era um termo genérico utilizado pejorativamente para designar quaisquer manifestações não-católicas consideradas feitiçaria no Maranhão (FERRETTI, M. M. R. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004).

atividades seriam os banhos de ervas (que serviam para afastar males espirituais e proteger devotos) e garrafadas, que são utilizadas no tratamento de enfermidades físicas.

A prisão de curandeiras e pajés negros no final do século XIX e a repressão a terreiros na primeira metade do século XX foram temas registrados por jornalistas naquele estado. Muitas vezes, tais reportagens cobravam das autoridades maior rigor no cumprimento da lei e das determinações de órgãos públicos, criados para atuar nas áreas de saúde pública e encarregados da fiscalização dos terreiros. A ideia era higienizar a sociedade, portanto, acabar com as tradições negro-brasileiras, em especial a pajelança, vista por muitos como um mal que deveria ser eliminado.

Devido a tais perseguições, a Missão de Pesquisa Folclórica (1938) criada por Mário de Andrade no Departamento de Cultura de São Paulo, para documentar o “folclore” musical do Norte e Nordeste e a música de terreiros, de catimbó e de pajelança, enfrentou sérios problemas para realizar o seu trabalho.

Além de ter que solicitar autorização aos chefes de polícia para fazer suas gravações, teve que lidar com a resistência das comunidades de terreiro, atemorizadas com as prisões ocorridas de “macumbeiros”⁵⁰ e “catimbozeiros”⁵¹. (FERRETTI, M., 2004b, p.23)

Porém, antes dos terreiros e dos toques de tambores tornarem-se notícias em jornais daquele estado, os pajés negros já estavam na mira da polícia e eram tema de interesse dos jornalistas. No período de ditadura, conhecido por Estado Novo (1937-1945), o problema persistiu:

[...] são numerosas as notícias publicadas na capital maranhense de batidas policiais a terreiros, prisões de “macumbeiros” e pajé, fechamento de algumas casas de culto etc. (FERRETTI, M., 2004b, p.22).

Segundo Barros (2007), grande parte da imprensa, tanto a laica como a religiosa, constituiu-se o principal veículo através do qual se deu a propagação de estereótipos e preconceitos referentes ao mundo social e místico dos encantados. E não estava restrito apenas à imprensa local, o autor faz uma análise das matérias sobre as tradições negro-brasileiras presentes no Maranhão que foram publicadas em revistas de circulação nacional, como O Globo e O Cruzeiro⁵² (1937-1965).

⁵⁰ Termo usado na época de forma pejorativa para designar as tradições negro-brasileiras consideradas “menos africanas” ou “menos autênticas”.

⁵¹ Praticantes do Catimbó.

⁵² O Cruzeiro era uma revista semanal ilustrada, lançada no Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1928, editada pelos Diários Associados, de Assis Chateaubriand. Foi a principal revista ilustrada brasileira da primeira metade do século XX. Deixou de circular em julho de 1975.

[...] a fusão das raças, estas formas bárbaras de religião oriundas da África transformam-se, obtém novas características, guardando, porém, inalienáveis, os fundamentos das crendices negras, isto é, as “macumbas”, os “terecôs”, o curandeirismo associado a ridículas invocações de espíritos, ainda consideravelmente dominantes em nossa psicologia social, eivada das mais absurdas superstições. Por ser prejudicial ao bem-estar individual e coletivo, essa prática deve ser condenada e proibida pela polícia (CRUZEIRO, 1937 apud BARROS, 2007, p.193).

A pajelança era vista (principalmente o Terecô) como sinal ou evidência da degeneração e decadência da população que frequentava os terreiros, como manifestações de primitivismo e barbarismo. Assim, as tradições negro-brasileiras seriam a causa do atraso social daquela gente.

Pais-de-santo e pajés também eram responsabilizados pelo atraso social das regiões nas quais atuavam e os curandeiros, particularmente, eram acusados de enfraquecer o “ânimo” do povo “para a luta do trabalho” através de suas garrafadas, defumadores “e tantos outros exercícios acrobáticos” (BARROS, 2007, p.197-198).

Nesta perspectiva, comenta Barros (2007, p.193), a herança africana consistiria em um pesado ônus carregado pelos maranhenses e, por este motivo, tais tradições teriam que ser banidas daquela sociedade.

“Mal social de profundas raízes”, a pajelança e o tambor de mina eram vistos como uma espécie de pecado original da sociedade maranhense. Os povos nativos e africanos eram responsabilizados por essa “herança perniciosa” dos maranhenses (BARROS, 2007, p.194).

Na visão da revista *O Cruzeiro*, essas tradições negro-brasileiras, as quais eram denominadas por tal revista de “práticas fetichistas” prosperavam porque,

[...] encontravam clima propício na ignorância popular e estimulante na formação histórica e social do povo brasileiro. No caso do Maranhão [...], o problema era mais agudo devido a maior quantidade de africanos que chegaram a essas terras (BARROS, 2007, p.193).

Boa parte das matérias que saíam na imprensa, sobre a cultura dos negros, vinha com frases pejorativas, tipo:

[...] “arte diabólica” (*O Cruzeiro*, 21/6/1947), “prática nociva” (*O Globo*, 30/7/1941, p. 6), “pagodes fetichistas” (*O Cruzeiro*, 21/6/1947), “crenças supersticiosas” (*O Cruzeiro*, 21/6/1947), “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza” (*O Globo*, 9/6/1947), “práticas gestadas e alimentadas pelo desamparo da assistência dos poderes públicos” (*O Cruzeiro*, 21/6/1947) (BARROS, 2007, p.192).

O momento dos rituais e festas de encantados e, principalmente, a ocasião dos tranes eram frequentemente descritos como algo sombrio e incivilizado.

Além do preconceito contra as tradições negro-brasileiras, a imprensa insistia em apresentar pajés e Paisde Santo como “cachaceiros” ou alcoólatras, sempre salientando que nos terreiros havia garrafas de bebidas alcoólicas, principalmente,

cachaça. Uma das características dos encantados do Terecô é o elevado consumo de bebida alcoólica (como vimos no capítulo 1); porém, nem todos bebem como, por exemplo, a encantada Dona Jurema, que só toma café.

Assim, eles eram apresentados como cachaceiros ou inclinados a tal, independentemente das evidências de que diversos pajés não ingeriam bebidas alcoólicas durante suas sessões, que nem todos os encantados as consumiam durante as danças e rituais, que alguns membros do povo-de-encantado pediam dispensa para seus invisíveis quando estes consumiam aquelas bebidas, e que freqüentemente essas bebidas eram utilizadas em contexto ritual, como o vinho pelos padres católicos (BARROS, 2007, p.197).

De certa forma, todas essas matérias enxovalhando a imagem das tradições negro-brasileiras do Maranhão contribuíram para que as perseguições e o preconceito aos terreiros continuassem.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2004b), o advento das transferências de terreiros e de curadores para a periferia das cidades se deu devido à repressão policial e à hostilidade de moradores que residiam em suas redondezas⁵³, que consideravam a existência dos terreiros um atestado de atraso cultural. Esses eventos também estão presentes na memória de moradores de São Luís.

Essa segregação permaneceu por muitos anos,

[...] segundo o Pai-de-santo Jorge Itaci (falecido em 2003), no ano de 1956, quando ele se viu obrigado a continuar em sua residência uma festa iniciada no sítio, devido a um incêndio no barracão, só as casas das Minas e de Nagô tocavam Tambor de Mina próximo ao Centro da cidade (FERRETTI, M., 2004b, p.22)⁵⁴.

Ora, apesar de as perseguições aos cultos dos encantados e às tradições negro-brasileiras heterogêneas no Maranhão terem sido realizadas de modo mais intenso até os anos 1950, como vimos na citação acima, no ano de 1956, ainda não existia nenhum terreiro que tocasse Tambor da Mata próximo ao centro da cidade, sendo o do Pai de Santo Jorge Itaci, o primeiro. Já a obrigatoriedade de registro dos terreiros na polícia e a autorização policial para a realização de festas de encantados e Santos (nos terreiros) mediante o pagamento de uma taxa, vigorou no estado até 1988.

⁵³ Merece destaque nesta discussão o estudo de Costa Eduardo (1948), onde o autor cita que os terreiros de Terecô eram todos localizados nas periferias das cidades e na zona rural.

⁵⁴ Para Pereira (1947), segundo a tradição oral, aquelas casas haviam permanecido no local onde funcionavam, próximo ao centro, porque os ancestrais de Mãe Andresa, que chefiava a Casa das Minas, haviam sido escravos da família do Interventor Federal e porque ela era aparentada a ele pelo lado bastardo.

3.1 O Terecô visto como uma tradição negro-brasileira “menos pura” devido ao seu caráter flexível e heterogêneo

O grande problema nas discussões sobre as tradições negro-brasileiras foi, ou continua sendo, a tendência de apontar algumas “sobrevivências” africanas como sendo “mais puras” ou “mais africanas” em detrimento de outras. Tal pensamento tende a privilegiar algumas tradições e marginalizar outras, levando estudiosos a apontarem os africanos ocidentais e seus descendentes como os verdadeiros repositórios da cultura africana em solo brasileiro.

Existe no Brasil uma tendência a considerar os terreiros fundados por africanos, ou originados deles, e os que apresentam maior índice de preservação da cultura africana como mais puros e autênticos (FERRETTI, M., 2004b, p.22).

Para Dantas (1988), os indicadores de “pureza” variam e privilegiam algumas tradições negro-brasileiras prejudicando outras, o que acaba levando ao afastamento de entidades espirituais caboclas.

Com estas abordagens de “pureza” e “impureza,” podemos fazer um paralelo com aquilo que Platão descreve acerca do mundo sensível (mutável e contraditório), onde a identidade das coisas é impossível, e um outro mundo, acessível somente pelo puro pensamento: a crença em um ser imutável, imperecível. Os folcloristas e alguns estudiosos da cultura negro-brasileira tendem a se referenciar nesta perspectiva platônica de crer em um SER “puro”. O que é flexível, dinâmico, é classificado como “impuro”, distante de suas “verdadeiras raízes” (CHAUÍ, 1997).

No que se refere a uma primeira geração de estudiosos que pesquisaram os legados culturais deixados pelos africanos escravizados e seus descendentes aqui no Brasil, era comum encontrar tanto uma busca excessiva pelo “purismo” hierarquizante⁵⁵, quanto uma necessidade de explicar o que era visto nos terreiros brasileiros a partir da África, tentando examinar tais legados em termos universais.

Existia um desconhecimento da cultura centro-africana por parte de vários estudiosos do tema, tratado, pelos mesmos, como um universo de grande pobreza mítica.

⁵⁵ Purismo este que, para os nossos folcloristas (Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Pereira Nunes, entre outros) encontrava-se na tradição iorubá. Segundo eles, a mesma, mantinha “preservada” as características africanas, sem “mistura” como a tradição bantu.

A religião negro-fetichista de origem bantu, no Brasil, constitui uma página inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza mítica bantu, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jêje-nagô. Outra razão reside no fato de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o tráfico de escravos foi principalmente de negros sudaneses, o que influenciou todos os trabalhos ulteriores sobre o assunto (RAMOS, 1946 *apud* REGINALDO, 2005, p.171).

No Maranhão, as tradições que têm suas raízes na África Central, com seu caráter heterogêneo, são tidas como periféricas. Pereira Nunes (1947) coloca em evidência a “pureza” da tradição iorubá:

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

Não ficou restrita apenas a esse autor a tentativa de colocar em evidência os terreiros de tradição iorubá, enquanto os de tradição bantu são vistos como “menos conservados”, logo, “menos puros”.

No estudo feito por Costa Eduardo (1948), no Maranhão, que tem como foco os terreiros de São Luís,⁵⁶ são citados, de forma periférica, vários terreiros do subúrbio e da área rural, entre eles o do povoado de Santo Antônio dos Pretos (já mencionado no presente trabalho). O mesmo, afirma existir naquele povoado uma “dança de possessão”, que seria o Terecô.

Segundo o autor acima citado, as características dessa tradição negro brasileira, encontrada no interior do Maranhão (como imagens de santos católicos no altar), demonstravam processo de aculturação, evidenciando a influência do catolicismo⁵⁷. Portanto, para o mesmo, não se tratava de uma comunidade (se referindo ao povoado de Santo Antônio dos Pretos), que manteve “conservada” a cultura africana.

No entanto, Karasch (2000) relata que os santos católicos serviam de amuletos africanos⁵⁸.

Os rituais desenvolvidos na África Central são atos simbólicos que geralmente se reúnem na forma de amuletos que encarna os símbolos mais poderosos de cada movimento religioso da região. [...] Quando o amuleto é

⁵⁶ A casa dahomeana, casa das Minas-Jeje; e a iorubana Casa de Nagô.

⁵⁷ Aculturação - conjunto das mudanças resultantes do contato de dois ou mais grupos de indivíduos representantes de culturas diferentes, quando postos em contato direto e contínuo.

⁵⁸ Objeto que um indivíduo acredita que pode trazer sorte ou proteção.

aceito por uma comunidade, é colocado num santuário; e a comunidade deve observar determinados tabus e realizar cerimônias de orações, oferendas e sacrifícios ligados diretamente a ele. (Karasch, 2000, p.357).

Provavelmente, os nativos da África Central que usavam os mesmos não se convertiam necessariamente ao catolicismo romano e nem adotavam uma religião sincrética.

O Santo Antônio dos negros ofereceria um exemplo da capacidade de pessoas da África Central de reinterpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros, nos termos básicos de sua cultura de origem. [...] o Santo Antônio de meados do século XIX certamente se prestava a ser assimilado pelos paradigmas religiosos da África Central (SLENES, 1992, p.64-65).

É com base no estudo de Costa Eduardo (1948) que Bastide (1971) analisa as tradições negro-brasileiras presentes no Maranhão. O mesmo enfatiza o contraste entre o Terecô do interior e o Tambor de Mina da capital.

[...] em torno de uma “ilha de resistência africana” [que seria São Luís], existia uma “zona de transição, (...) onde a religião africana havia se misturado com outras práticas, encontrando diálogo com a pajelança indígena. Nestes locais, se conservava **vagamente** [grifo meu] a tradição africana e havia apenas uma **lembrança confusa** [grifo meu] da existência de alguns voduns daomeanos (...). Tem-se a impressão de se estar numa encruzilhada de religiões, ou antes, num beco em que se encontram as mais diversas místicas. (BASTIDE, 1971 apud AHLERT, 2013, p.30).

O autor, além de afirmar que o Terecô se tratava de uma tradição africana quase esquecida, ainda diz que tal “esquecimento” e “empobrecimento” decorria da “perda de memória e do isolamento das populações rurais [...]” (BASTIDE, 1971 apud FERRETTI, M., 2003, p.6).

Na análise de Bastide (1971) sobre as tradições negro-brasileiras existentes no interior do estado em questão, o mesmo destaca a ‘**pobreza**’ [grifo meu] dos grupos negros rurais, e o que considera a ‘**perda**’ [grifo meu] da exuberância dos trajes rituais e da complexidade dos processos de iniciação, exuberância e complexidades estas, segundo o autor, encontradas na tradição iorubá. (BASTIDE, 1971 apud AHLERT, 2013, p.30).

Na concepção de Bastide (1971), esta integração social dos saberes, a qual ele chama de “sincretismo”, existiria em algumas tradições negro-brasileiras, como o Terecô, eclodindo na perda da “pureza”. Isto evidencia uma tendência do autor de reafirmar a supremacia da tradição iorubá. Nos estudos do autor sobre as tradições negro-brasileiras do Maranhão, apenas a Casa das Minas⁵⁹ (jeje) foi citada como

⁵⁹ Templo de Candomblé localizado em São Luís, que não possui casas que lhe sejam filiadas. Daí porque nenhuma outra casa siga completamente seu estilo. No entanto, o modelo do culto do

sendo religião africana “verdadeira”. As demais, como o Terecô, que o autor tomou como exemplo de “desagregação de crenças e dos ritos africanos” (BASTIDE, 1971, p.397), são vistas como “menos puras”. Daí porque, segundo Ferretti (2009), os terreiros de Angola e o Candomblé de Caboclo do Maranhão foram mais perseguidos pela polícia.

A “pureza africana” determinava o que poderia ser considerada religião africana e o que era magia, pois o “sincretismo” mágico opera por adição. O feiticeiro experimenta sucessivamente tudo o que sabe, tudo o que imagina, a fim de alcançar mais seguramente seu objetivo. Ora, é essa lei da acumulação, característica do pensamento mágico em oposição ao pensamento religioso e ligado ao desejo individual e coletivo, que vai provocar justamente o processo de sincretismo (BASTIDE, 1971, p.384).

Tal pensamento se coloca na contramão do que pensa Sodré (1988). Para este, o que difere a cultura ocidental moderna da cultura tradicional dos terreiros é justamente o princípio fundamental das trocas. Ao contrário do que acontece na cultura ocidental, em que o excedente econômico-social se acumula “[...] deixando entretanto de estar disponível para o grupo e se abstraindo irreversivelmente como valor (equivalente geral de troca), na cultura negra, o princípio da troca não se dá pela acumulação, porque é sempre simbólica, logo reversível. (SODRÉ, 1988, p.126).

Vale salientar que, nessa troca simbólica que ocorre na cultura negra, estão incluídas todas as entidades (plantas, animais, minerais, espíritos, homens etc.) participando ativamente da troca, em que “[...] a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras do jogo” (SODRÉ, 1988, p.127).

Embora Bastide não tenha tratado apenas dos mina-jeje na sua pesquisa, Mundicarmo Ferretti (2004) relata que, até bem pouco tempo, falar em tradição negra no Maranhão era falar da Casa das Minas⁶⁰ de São Luís; talvez por influência de Bastide, já que o seu estudo é sobre o terreiro da Mãe Andresa (Mãe de Santo responsável pela Casa das Minas na época da pesquisa do autor). A partir daí as atenções dos pesquisadores se direcionam para este terreiro.

Segundo Ahlert (2012), por ser o Tambor de Mina considerado por Bastide e outros autores como de “maior pureza” e “mais africano”, as tradições encontradas

Tambor de Mina tem grande influência da mesma. Nesta casa os cânticos são em língua jeje (Mina-Ewê-Fon) e só são recebidas divindades denominadas voduns.

⁶⁰ O mais antigo e “tradicional” templo mineiro do estado do Maranhão. De religião jeje-nagô, está localizada à Rua Senador Costa Rodrigues, 857, bairro de São Pantaleão, São Luís.

no interior do Maranhão como o Terecô (de Codó) e aPajelança, encontrada na Baixada Maranhense, além de mais perseguidas pelo Estado, foram também consideradas menos interessantes aos intelectuais⁶¹. A ênfase na superioridade dos terreiros nagô não é algo exclusivo do Maranhão, mas também de outros estados brasileiros.

Seja pelo paradigma da raça ou pelo paradigma da cultura, nagôs e bantus são alocados pelos africanistas Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro, “num esquema evolucionista: no polo positivo, o que é ‘jeje-nagô’ e, gradativamente, em direção ao polo negativo, o que é ‘bantu’, ‘caboclo’, ‘espírita’” (NASCIMENTO, 2010, p.109). O que se percebe é que existe, o tempo todo, uma tentativa de reafirmar a supremacia da tradição iorubá, em função de uma concepção de cultura fixa e homogênea, estimulando uma continuidade das tradições africanas em sol brasileiro.

Os estudos pioneiros sobre as tradições negro-brasileiras, principalmente, mas não exclusivamente, de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro, focaram o que os autores daquele tempo consideravam importante: as manifestações culturais oriundas da África Ocidental, em detrimento aos elementos da África Central.

[...] muitos dos pesquisadores eram etnógrafos e antropólogos e tinham pouco ou nenhum conhecimento de história do tráfico de escravos africanos ou de história africana. E deixaram de consultar trabalhos disponíveis sobre esses temas (HEYWOOD, 2009, p.15).

Ainda segundo Heywood, os nossos pesquisadores apoiaram-se principalmente em fontes do mesmo século ou em estudos de campo do começo do século XX. Logo, “essas estratégias de pesquisa tendiam a enfatizar mais as práticas culturais visíveis da África Ocidental do que as não tão visíveis da África Central” (HEYWOOD, 2009, p.16).

Essa visibilidade se explicaria por essas práticas culturais parecerem para os pesquisadores, mais “exóticas” e mais “africanas”, devido ao pouco contato cultural e comercial de seus nativos com os europeus. Além disso, havia a coexistência de diferentes idiomas, etnias e culturas em muitas regiões, mesmo em áreas menores.

Para Slenes (1992), na África Central, ao contrário, existia uma presença contínua da comunidade europeia e afro-europeia, amplamente homogênea do ponto de vista cultural.

⁶¹ Merecem destaque nesta discussão DANTAS (1988), NUNES PEREIRA (1947) e MOTA (2009).

Para Pacheco, uma das características centrais das diversas manifestações que integram a encantaria brasileira é seu caráter flexível e sua grande heterogeneidade. Não obstante,

[...] a longa e complexa interação entre grupos étnicos e sociais diferentes que resultou nos diversos cultos de encantados espalhados por todo Brasil não pode ser reduzida apenas a uma discussão sobre aquisição, manutenção e perda de traços culturais. Qualquer tentativa de identificar “origens” e de estabelecer fronteiras nítidas entre as práticas destes grupos é extremamente problemática – para dizer o mínimo. Descrever os processos de formação histórica da pajelança maranhense ou de qualquer outra manifestação da encantaria brasileira como fusão pura e simples de traços culturais, através de termos com “sincretismo” “hibridação”, é fornecer um rótulo cômodo, mas sem grande poder explicativo” (PACHECO, 2004, p.40).

Mundicarmo Ferretti (2004b) evidencia que, embora tenha havido progresso no reconhecimento das tradições negro-brasileiras de um modo geral, elas, ou algumas delas, continuam sendo alvo de preconceitos e de discriminações. Os terreiros e o povo de santo já não são perseguidos por professarem um catolicismo pouco ortodoxo ou por prática de curandeirismo. No entanto, para a autora, “essas religiões têm sido desrespeitadas e terreiros e Paisde Santo apontados como adoradores do Demônio, praticantes de ‘magia negra’ etc.” (FERRETTI, M., 2004b, p.26).

Entretanto, segundo a autora, um sinal da mudança de mentalidade em relação às tradições negro-brasileiras (por parte do Estado) é o tombamento de terreiros como patrimônio cultural, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), desde 1982, em reconhecimento à sua contribuição para a continuidade da cultura negra. Porém, no Maranhão, até o momento atual da presente pesquisa (março de 2015), apenas a Casa das Minas (2002) foi tombada pelo IPHAN e a Casa de Nagô (1985), pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultura (IPAC), a nível estadual.

O que mudou em relação ao reconhecimento da contribuição dos terreiros para preservação da cultura negra? De quais guardiões da cultura negra estamos falando? O que parece, é que as instituições valorizadas socialmente continuam falando das tradições de caráter homogêneo, tidas, por grande parte da intelectualidade, como “mais puras”, “mais autênticas”, “mais africanas”, sendo estas os “verdadeiros” depositários da memória ancestral africana no Maranhão.

Vivendo na fronteira, os terecozeiros e as demais tradições maranhenses, que têm como características a flexibilidade e heterogeneidade, são reconhecidas

pela academia e outras instituições como parte da cultura negra daquele estado, mas estão sempre colocadas na periferia da história cultural do Maranhão. Ademais, não se tratava (ou se trata) de uma perseguição apenas aos terecozeiros, mas também às demais tradições negro-brasileiras marginalizadas devido ao seu caráter flexível, geralmente consideradas como “menos puras”.

Na perspectiva deste trabalho, trata-se de uma tradição rica e dinâmica, que tem grande contribuição para manutenção da cultura negra maranhense e brasileira, se mantém viva em cada dança, em cada toque, em cada doutrina, em cada gesto...

3.2 A flexibilidade como característica da cultura centro-africana

Uma nova geração de estudiosos, como Elizabeth Kiddy, Roberto Slenes, Linda Heywood, Mary Karasch e Muniz Sodré, tem se afastado dos olhares universalizantes e da idéia de “pureza”, para examinar os legados culturais deixados pelos escravizados africanos e seus descendentes em solo brasileiro. Esses autores salientam a importância do contexto social encontrado pelos negros na nova terra, levando em conta o aspecto cultural de cada região brasileira, para entender a vida e as tradições desses africanos.

Para se entenderem as tradições que são tratadas como “menos africanas” ou “menos puras” nos terreiros brasileiros, como o Terecô, é necessário, principalmente, compreender a relação dos africanos escravizados (em especial os da África Central) com a cultura portuguesa ainda em terra natal.

Para Kiddy (2009), um entendimento dos processos de mudança cultural e continuidade na África Central, desde a chegada dos europeus, habilita os historiadores do Brasil a compreenderem melhor a relação dinâmica entre a cultura africana e a portuguesa, e como essa relação se manifestou aqui no Brasil. Os estudos de Raymond Kent sobre Palmares (1965) e os mais recentes de Mary C. Karash (1987), Stuart B. Schwartz (1992), Robert W. Slenes (1995, 1999) e Robert Anderson (1996) foram os primeiros em língua inglesa a examinarem o papel crucial dos escravizados provenientes de Angola-Congo no Brasil até o século XIX.

Sodré (1988) relata a necessidade de deixar claro que não se tratou em hipótese alguma de uma cultura negra fundadora ou originária que aqui se tenha

instalado para, funcionalmente, servir de campo de resistência. Para cá vieram dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias dos escravos arrebatados à África entre os séculos XVI e XIX. Tais culturas já conheciam mudanças no próprio continente africano, em função das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias (substituições de antigos reinos e impérios por novos dispositivos políticos de natureza estatal), precipitadas pelas estruturas de tráfico de escravo montadas pelos europeus (SODRÉ, 1988, p.123).

Uma das principais características do povo da África Central é a flexibilidade no ritual e no símbolo, no que se refere a formar novos grupos e aceitar novos rituais, novos símbolos, nova crença e novos mitos, se contrapondo à tradição conservadora iorubá. No que diz respeito especificamente ao aspecto religioso, Slenes (2009, p.197) afirma que “os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos ‘estrangeiros’ e rituais”. Logo, os símbolos religiosos não formam um sistema fechado e estanque.

Os centro-africanos “não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem do santo católico [...], simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo” (KARASCH, 2000, p.355). Assim, Karasch reforça a ideia de que uma das propriedades básicas da religião dos centro-africanos escravizados aqui no Brasil era a falta de conservadorismo religioso. E era essa flexibilidade (ao contrário da tradição conservadora iorubá) que caracterizava as tradições centro-africanas no passado e que ainda predomina nos dias atuais.

O catolicismo, as crenças sobre os zumbis e os entendimentos sobre os espíritos dos Santos estavam todos presentes na África Central. O reino do Kongo, convertido em 1491, era o cerne do cristianismo centro-africano. Para Thornton (2009, p.94), “seu modo particular de lidar com a junção de suas tradições religiosas com o cristianismo formou um padrão que foi exportado para todos os lugares [...]”. Ainda segundo esse autor, o cristianismo penetrou no Reino do Kongo de forma flexível e os nativos que teriam sido “convertidos”:

[...] também continuavam a visitar os túmulos de seus ancestrais e a procurar por sorte, saúde e bênçãos. Respeitavam as divindades territoriais que ocasionalmente identificavam com os santos cristãos, mas outras vezes reverenciavam-nas separadamente. (THORNTON, 2009, p.95)

O povo do Reino do Kongo via o cristianismo como um novo meio e como uma série de novos símbolos para expressar as crenças tradicionais da África

Central, porém, sem abandonar suas tradições, seus rituais. Segundo Kiddy (2009) os reis do Kongo interpretavam o cristianismo como uma extensão de seus poderes rituais tradicionais e temporais, e o povo, com frequência, encarava os ritos e os talismãs cristãos como novas proteções contra a feitiçaria. Isso ocorria no reino do Kongo e nas regiões controladas pelos portugueses, Luanda e Benguela, e em vastas regiões do interior da África Central.

Esse cristianismo africano, todavia, era tanto africano quanto cristão. Dessa maneira, a relação entre Portugal e Congo se baseava em um mútuo mal-entendido, um “diálogo de surdos” que emergiu entre missionários europeus e seu rebanho africano. O cristianismo africano era apenas isso: uma profunda interpretação africana do catolicismo (KIDDY, 2009, p. 169).

Essa “conversão” ao cristianismo raramente incluía qualquer mudança religiosa fundamental⁶². Até porque existiam lacunas teológicas importantes, conforme observa Thornton (2009):

[...] o papel dos ancestrais mortos recentemente como participantes ativos do mundo dos vivos, uma pedra fundamental da teologia do Congo, e o conceito da remoção permanente dos mortos para o paraíso, purgatório ou inferno na teologia cristã. Isso foi resolvido ao não se enfatizar esses pontos e por aceitar que certos feriados cristãos, como a Festa de Todos os Santos e sua véspera, quando a cristandade se recorda dos mortos, fossem dedicados também aos ancestrais. A parte principal da cerimônia era a vigília durante toda a noite junto aos túmulos dos ancestrais de determinadas famílias, seguida por uma missa pela manhã (THORNTON, 2009, p.96).

Conseqüentemente, quando os negros centro-africanos escravizados aqui chegaram, continuaram a “adotar” um catolicismo de aparência sob o qual, intactas e vivas, permaneciam as tradições da África distante, com o seu caráter flexível e heterogêneo.

3.3 Características da cultura centro-africana presentes no Terecô maranhense

Após a diáspora, os centro-africanos que foram escravizados em território brasileiro trouxeram com eles uma cultura litorânea homogênea, que já existia na África com elementos emprestados principalmente das práticas e pensamentos da

⁶² A língua era também uma área que estava aberta a transformações sob a articulação africana. Nos primeiros anos do século XVIII, o quimbundo, uma língua do tronco bantu, era a mais falada no reino de Ngola. Segundo Heywood (2009), mesmo antes do século XVIII, os portugueses reconheceram a importância do quimbundo como língua franca da população, e já em 1642 os jesuítas publicaram um catecismo em quimbundo.

Europa Mediterrânea. Essa cultura comum facilitou sua incorporação cultural aqui no Brasil, através do uso de analogias; facilidade maior, provavelmente, do que aquela vivida por vários grupos que vieram da África Ocidental. Para Heywood(2009, p.11), “isso pode explicar, em parte, por que detalhes das tradições culturais da África Central em território brasileiro tenham talvez passado despercebidas a muitos estudiosos”.

Existiu também a questão da desterritorialização desses africanos escravizados, como sujeitos e comunidade. Para se reestruturarem em solo brasileiro, estes e seus descendentes tiveram que estabelecer relações de troca com outras tradições culturais.

[...] quando em território brasileiro, os africanos tiveram todas as suas organizações desestruturadas. A música, a dança e as festas foram as formas encontradas por eles para se reconstituírem e se reterritorializarem como sujeitos e comunidade; foi por meio dessas práticas que conseguiram reatar seus fragmentos simbólicos, reconstruindo e transmitindo suas memórias. Para isso, os escravos e seus descendentes precisaram estabelecer relações de troca com outros elementos culturais pertencentes às diversas etnias africanas, com europeus e indígenas (BARATA, 2012, p.29).

O caráter flexível heterogêneo, que gera a capacidade da tradição centro-africana de incorporação de novos símbolos, rituais, mitos e crenças (já enfatizada no presente trabalho) é facilmente percebido no Terecô maranhense, onde símbolos católicos, indígenas e africanos dividem o mesmo altar⁶³ (ver Figura 38).

Karasch comenta que, nos terreiros do Rio de Janeiro, antes de 1850,

[...] além dos Santos católicos e suas imagens, havia muitos espíritos que eram bons. Alguns deles eram as sombras de ancestrais, fantasmas, os espíritos da água salgada e da água doce, os espíritos da natureza, alguns deles, indígenas, outros africanos. (KARASCH, 2000, p.357)

Essas transformações ocorridas com a cultura centro-africana em terras brasileiras “serve como um exemplo da mudança de uma visão étnica dos africanos e filhos de africanos no Brasil para uma consciência afro-brasileira” (KIDDY, 2009, p.191). Ainda segundo Kiddy (2009), os centro-africanos deram prosseguimento em sua nova terra (Brasil) a um processo de síntese e deslocamento cultural, escolhendo símbolos transculturais que funcionaram como mediadores entre o mundo “tradicional” africano e o novo mundo.

⁶³ Essa flexibilidade onde se cultua espíritos de várias origens, não é uma característica exclusiva do Terecô. Antes de 1850, os nativos escravizados da África Central que moravam no Rio de Janeiro e seus descendentes, já tinham espíritos indígenas, africanos e santos católicos como protetores.

Figura 38 – Altar central do terreiro Santo Antônio



Fonte: Arquivo pessoal do Pai de Santo Henoc, 2010.

Desta forma, os escravizados centro-africanos que chegaram ao Brasil trouxeram com eles elementos do “catolicismo” da sua terra natal, e continuaram com o processo de jogar com as culturas diferentes. E esse amálgama cultural nas comunidades de centro-africanos aqui no Brasil evidencia a retenção da tradição, a tradição da adaptação.

Esta adaptação não destruiu a cultura africana. Pelo contrário, permitiu à cultura centro-africana prosperar, indicando a existência de uma cultura vital e dinâmica, e não as sombras de uma cultura que estava prestes a desaparecer (KIDDY, p.166-167).

Para Muniz Sodré (1988), a reposição cultural africana no Brasil manteve intactas formas essenciais de diferença simbólica (como a iniciação, o culto aos mortos etc.) capazes de acomodar tanto conteúdos da ordem tradicional africana (conversas ancestrais, músicas, narrativas míticas, danças etc) quanto aqueles reelaborados ou fundidos em território brasileiro.

A importância demográfica⁶⁴ dos africanos escravizados dos reinos do Kongo-Ngola e seus descendentes no Brasil equipara-se à sua preponderância nas práticas sociais, religiosas e culturais emergentes em comunidades negro-brasileiras em algumas partes do Brasil. Apesar dessa presença extraordinária dos centro-africanos

⁶⁴ O Brasil foi o principal importador de escravizados africanos oriundos da África Central.

no Brasil colonial e do fato de a cultura inicial negro-brasileira ter sido em grande parte proveniente da África Central, poucos estudos têm detalhado esse processo em profundidade.

As pesquisas voltadas especificamente para o campo da cultura enfatizam a contribuição dos africanos ocidentais com a finalidade de dar conta de sua capacidade em preservar os elementos africanos na cultura negra do Brasil. De acordo com Heywood(2009, p.19), “muitos dos estudos antropológicos focalizam quase que exclusivamente os praticantes de religiões afro- brasileiras, sobretudo os que praticavam a religião dos Orixás, de cultura yoruba na Bahia”. Esse exclusivismo acadêmico, com o passar do tempo, se inclina a privilegiar algumas tradições em detrimento de outras.

No caso específico do Maranhão, o Terecô, como as demais tradições de caráter flexível e heterogêneo, tende a ficar marginalizado.

No Maranhão, muitos pais de terreiros ou donos de salão, onde são realizados rituais mediúnicos com tambor, que são denominados curadores e que “carregam” entidades espirituais nobres ou caboclas não recebidas nas casas das Minas e de Nagô, **podem ser** [grifo meu] representantes de tradições culturais africanas que, apesar de **menos conservadas** [grifo meu] e mais sincréticas, merecem respeito e têm o direito de serem continuadas (FERRETTI, M., 2004a, p.71).

No entanto, apesar de a autora apontar o Terecô como podendo ser, e não, *sendo*, um representante de tradições culturais africanas e classificar o Terecô (como as demais tradições negro-brasileiras do Maranhão, exceto Casa das Minas e Nagô), como uma tradição “menos conservada”, é a própria Mundicarmo Ferretti que afirma que:

[...] o terecô, longe de ser uma mina ou umbanda “degenerada”, tem **identidade própria** [grifo meu] e que o *vudu* ou *pajé* encontrado em 1943 por Costa Eduardo (1948) no povoado de Santo Antônio, município de Codó, MA, é uma forma antiga do que é hoje mais comumente denominado de terecô, tendo na cultura banto sua matriz (FERRETTI, M., 2004a, p.71).

Nas palavras de Mintz (1984 *apud* KIDDY, 2009), “o que é obviamente africano pode eventualmente apresentar menos indícios da tradição do que os aspectos da cultura mais modificada e imediatamente identificáveis”.

Ora, se o Terecô tem um caráter flexível e heterogêneo, características estas também presentes na cultura centro-africana, por qual motivo esta tradição deve ser vista como “menos conservada” ou “menos africana”?

Devido às relações com a cultura portuguesa (como já vimos), a contribuição centro-africana nas tradições negro-brasileiras foi menos dramática e visível do que

os elementos culturais iorubás, “os quais pareciam mais africanos (exóticos) para os pesquisadores e, conseqüentemente, mereceram maior atenção” (HEYWOOD, 2009, p.24).

Mas, embora a cultura centro-africana seja, relativamente, conhecida, ainda é algo envolvido em segredos, os quais a linguagem não nos permite descrever. Assim é o Terecô.

Para Mundicarmo Ferretti (2004a), apesar de no Maranhão não existirem outras tradições religiosas negro-brasileirastão bem “estruturadas e conservadas”, como as da Casa das Minas-Jeje (dahomeana) e a Casa de Nagô (iorubana), muitos terreiros maranhenses teimam em afirmar suas diferenças em relação a estas.

Mesmo quando estes terreiros, “menos estruturados e conservados”, passam a se apresentar como umbanda⁶⁵, “continuam a invocar suas entidades espirituais, a realizar rituais recebidos de seus antepassados e a zelar por tradições pouco conhecidas em outros estados” (FERRETTI, M., 2004a, p.71). Isto significa que estas tradições passam a adotar a denominação de umbanda, mas os seus rituais permanecem pautados nos ensinamentos dos antepassados.

Não pretendo aqui afirmar que os terecozeiros apenas adotaram uma nova denominação. Mas, o que percebi, nas entrevistas com os Pais e Filhosde Santo, é que para eles pouco importa a denominação ou a nação, eles simplesmente exercem suas funções.

Quando perguntei para o Pai de Santo José Antônio se existia diferença entre umbanda e Terecô, ele respondeu:

Não tem deferença [sic] nenhuma, todas as pessoas que têm terreiro são umbandista[sic]. Agora, dentro do terreiro dele, ele assume vários tipos de função:Terecô, Tambor de Mina, Candomblé” (CARVALHO, 24 set. 2014).

Assim, o que vai diferenciar o terreiro é o chefe daquele terreiro (o chefe de croa).

Para Prandi (2013), a flexibilidade e a imensa capacidade de adaptação das tradições negro-brasileiras já estavam nitidamente inscritas no seu nascedouro, sendo estas a herança dos bantus e seus descendentes escravizados no Brasil. Em conformidade com essa ideia de Prandi, os brincantes do Terecôacreditam em seus

⁶⁵ No Maranhão, fora da capital, os terreiros afro-brasileiros definem-se principalmente como mata ou terecô (como os tradicionais de Codó e da região do Mearim) e, mais recentemente, como umbanda, denominação que vem sendo adotada após o surgimento de federações de terreiro para designar toda manifestação religiosa onde há transe e ritual com tambor. (FERRETTI, 2004a, p.60).

encantados de todas as origens – africana, indígena, europeia – e seguem em sua “brincadeira”, abrindo para eles próprios o caminho na religião deste mundo material e efêmero dos humanos ao mundo eterno e espiritual habitado pelos deuses.

Prandi (2013) relata que a sociedade em permanente mudança impõe um novo movimento de valorização da diversidade cultural. Desta forma, antigos cultos caboclos de caráter regional vão também se tornando conhecidos nos mais diferentes rincões do país e suas entidades ganham o *status* de objetos de culto de âmbito nacional.

Caminhos se refazem, personagens se reconstituem. Não é mais tempo de buscar uma identidade brasileira que seja única, homogênea, capaz de representar a nacionalidade num só símbolo, como ocorreu nos anos 20 e 30 do século passado. (...) importa agora enfatizar as diferenças, manter as especificidades, festejar o pluralismo (PRANDI, 2013, p.13).

A tradição do Terecô, como as demais tradições negro-brasileiras ligam simbolicamente os negros brasileiros aos seus antepassados africanos. Essa relação com o passado cria uma identidade que é compartilhada por membros da comunidade, aprofundando e fortalecendo os vínculos entre os descendentes dos africanos aqui no Brasil e seus ancestrais.

Entretanto, essa ligação que os representa “é mítica, no sentido de que comunidades [negras brasileiras] criaram um ritual de memória ligado a um passado africano, mas um passado distinto e unicamente brasileiro” (KIDDY, 2009, p.166).

Para Sodré (1988), um dos pontos da originalidade africana reposto na história brasileira foi a ordem simbólica negra, que aqui se desenvolveu como um *continuum* africano, de forma dissimétrica em relação à África como também ao Brasil. Para ele, essa ordem simbólica que aqui se dáem um *continuum*, nada mais é do que uma forma de “resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica” (SODRÉ, 1988, p.132).

No entanto, se esse *continuum* africano tivesse se desenvolvido aqui, de forma simétrica, teríamos apenas mais uma religião, uma formação mística dentre outras.

Sua originalidade está na sua pleora [excesso] de diferenças em relação à totalidade ensejada pela ordem africana (desde o sistema das relações de parentesco até particularidades místicas) e, ao mesmo tempo, em relação ao movimento histórico-culturalista das classes dirigentes brasileiras. No interior da formação social brasileira, o *continuum* africano gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante (SODRÉ, 1988, p.132-133).

É a essa originalidade, pautada no excesso de diferenças, a que me refiro, quando retrato o Terecô no presente trabalho como sendo uma tradição que apresenta características que estão presentes também na cultura centro-africana.

O Terecô expressa uma forma de viver e pensar trazidos da África, em consonância com elementos da cultura indígena encontrados em solo brasileiro, que foi mantida em muitas comunidades do Maranhão. Longe de simbolizar o triunfo da cultura indígena (cabocla) e europeia (catolicismo) sobre a africana, o Terecô simboliza um processo de reposição cultural que representa uma continuidade da cultura africana entre os negros daquele estado.

Logo, este trabalho não se refere a uma tradição cultural “sincrética” ou “menos pura”, como Bastide (1971) e outros pesquisadores se referiram ao Terecô, mas a um processo de reposição cultural e transformação, que representa uma continuação/deslocamento das tradições culturais centro-africanas entre os negros maranhenses. Assim sendo, trata-se de uma tradição negro-brasileira que, com seu caráter flexível e heterogêneo, permanece viva e pulsante com o seu ritmo mágico nos terreiros do Maranhão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cultura é gente, diversa, plural,
multifacetada, que na identidade
de cada um forma o caldo coletivo
que alimenta a história [...].

Sergio Mamberti

Esta dissertação parte da conjectura de que os africanos escravizados chegados às terras maranhenses e seus descendentes se reconstruíram e se ressignificaram, incorporando, através do contato com os nativos da nova terra, as riquezas culturais locais, mas, ao mesmo tempo, guardando consigo, no seu corpo, nas suas práticas culturais (dança, religião, gastronomia, jogos, brincadeiras etc.), contribuições e características específicas de suas raízes centro-africanas.

O Terecô é uma tradição negro-brasileira, forjada a partir da troca e do conflito de elementos culturais pertencentes às tradições africanas, indígenas e europeias, em que “as relações simbólicas dos escravos africanos e seus descendentes com a cultura ibérica e indígena foram constituídas por meio de uma sedução pelas diferenças (...)” (BARATA, 2012, p.29). E esta continua a dar forma cultural ao Maranhão, em especial às Comunidades Quilombolas rurais.

É neste sentido que considero essencial para as gerações atuais e futuras a compreensão dos processos que caracterizam essa tradição negro-brasileira, para que não se pense ou se acredite que o Terecô está prestes a desaparecer.

Pelo contrário, o caráter flexível e heterogêneo, características também presentes na cultura centro-africana, faz com que esta tradição permaneça viva e pulsante uma vez que “as mesclas, [...] as trocas vão gerando novas posturas, novas configurações étnico-culturais que precisam ser compreendidas na sociedade brasileira”. (SIQUEIRA, 2010, p.85).

Mas existe uma preocupação que vai ao encontro da minha percepção do que podemos esperar de todo esse processo, que não está circunscrito somente ao Maranhão ou ao Brasil, mas que vai muito além: está no modelo de desenvolvimento que o Brasil vislumbra, principalmente para a nossa população negro-brasileira e especialmente as populações remanescentes quilombolas.

Em minhas experiências profissionais de avaliação de Políticas Públicas, em especial as voltadas para as Comunidades Remanescentes Quilombolas, percebi

que os impactos trazidos por essa “inclusão social” trazem uma profunda transformação na vida dessas comunidades. A introdução de uma oferta de recursos em moeda, em decorrência dos programas de transferência de renda, introduziu um regime de troca monetária que ainda era muito incipiente e que, agora, ganha força e reduz a economia de subsistência que até então era proeminente.

A construção de moradias com a estrutura interna voltada para um modelo de família nuclear gerou novas formas de relacionamento. Mas, também encontrou resistência por parte desta população, que muitas vezes se negou a destruir as antigas casas de taipa com barro e palha, que são mais frescas e têm uma arquitetura interna que permite uma interação mais condizente com a família extensa. As casas construídas no modelo urbano acabavam virando um local para dormir e, durante o dia, eles continuavam com suas atividades nas casas de taipa. Como exemplo da resistência a essa nova arquitetura, temos a própria Tenda Santo Antônio (já citada no presente estudo), que apesar de ser construída com tijolo, possui dois quartos feitos no barro.

Outra situação importante, percebida neste contato, foram as dificuldades de criação de Associações Quilombolas, para pleitearem recursos para ações e projetos que visem a uma melhoria nas condições de vida. Em algumas comunidades persistem a falta de assistência na formulação dessas propostas e a falta de assistência técnica, quando esses projetos são implementados. Isso exigiu dessas comunidades um conhecimento de como conseguir regularizar a situação.

A introdução de escolas e cursos profissionalizantes trouxe uma ruptura com a tradição de cultura oral dos mais velhos, que muitas vezes trazia constrangimento. Quando eram questionados a responderem alguma questão mais “complexa”, pediam para que perguntassem ao neto, ou ao filho que tinha “estudado”. A sabedoria acumulada com o tempo se evapora no ar.

Em algumas comunidades percebi uma resistência ao processo de escolarização. Uma liderança no município de São Bento (Baixada Maranhense) relatou que uma pessoa sem comida não se sustenta, cai, desmaia; segundo ele, o destino da comunidade “é a roça de toco que dá a comida para se manter em pé”. Este via o processo de escolarização como uma ruptura da tradição que considera o acesso à terra a verdadeira riqueza. O controle político sobre essas comunidades estava em risco.

As políticas estruturantes para geração de renda, voltadas principalmente para as mulheres quilombolas, não atingiam seus objetivos, em face do controle das associações estar nas mãos dos homens, que decidiam quais as políticas que deveriam vir.

Diante de todas as especificidades que encontrei na vida profissional, o trabalho de campo deu mais certeza que se deve conhecer com profundidade as diferentes formas de pensar e de se organizar da população negro-brasileira.

É necessária a criação de programas educacionais voltados para as Comunidades Quilombolas, refletindo e respeitando a especificidade cultural das tradições negro-brasileiras⁶⁶. Pois, uma educação não pode ser erradicada dos meios, da cultura de um povo ao qual ela se destina.

Isto é válido não apenas para a educação, mas também para os programas sociais dirigidos a estas comunidades, que devem ter como base a história desse povo: as festas, as crenças, os contos, a culinária e as tradições de luta e resistência dos africanos que aqui chegaram e de seus descendentes, que trazem em seus corpos todo um fazer e pensar negros.

O corpo, para o africano, é expressão que transmite um saber que vai além da representação, que não se reduz a palavras escritas ou mimetismos. Ele compreende ações e códigos que se repetem sem descrever ou transmitir significados; que estão além do conceito, propiciando experiências. Trata-se de um saber relacionado com a repetição de uma memória ancestral (BARATA, 2012, p.94).

O Terecô mantém laços vivos com a África uma vez que as danças, as músicas e os demais rituais ligam os ancestrais brasileiros aos ancestrais africanos e ao mundo dos encantados. Tais laços suscitam uma identidade africana nos brincantes, que continuam a responder e adaptar “velhas” tradições a novos tempos e circunstâncias. Portanto, essa tradição exerce um papel importante na preservação, continuidade e mudança da cultura africana em solo brasileiro.

Espero que o presente estudo se torne um instrumento importante na perspectiva de busca do aprofundamento da compreensão dessa tradição negro-brasileira flexível, heterogênea, rica, dinâmica e encantadora/encantada que é o Terecô. Espera-se que, de alguma forma, este trabalho contribua para a preservação, continuidade e mudança do mesmo.

⁶⁶ Já temos alguns avanços como a alteração da Lei n. 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional pela Lei n. 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, torna-se oportuno e agora obrigatório o estudo dessa parte da História do Brasil.

REFERÊNCIAS

ABREU, Dácia Naiana Moreira. **Os dias de união**: a experiência de uma entidade mutualista de trabalhadores em Codó (1932-1945). Monografia (Conclusão de Curso em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís. 2010.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre o terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais- Departamento de Antropologia- Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2013, 282f.

_____. **Casa sagrada, casa doméstica**: uma etnografia sobre a relação entre parentes, humanos e encantados em Codó – MA. In: 36º Encontro Anual da Anpocs, Águas de Lindoia – SP, 2012. Disponível em: <www.portal.anpocs.org>. Acesso em: 12 nov. 2014.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. **Umbandização, cadombleização**: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da ABHR /UNESP, Assis, 2008. Disponível em: <www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/araujo-paulo.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2014.

ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura iorubá**: costumes e tradições. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

ASSAD, Marcelo. **Codó**: fragmentos. (Trabalho do Curso de Educação). Codó: UFMA, 1979.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. **A guerra dos bem-te-vis**: a balaiada na memória oral. São Luís: SIOGE, 1988.

BARATA, Denise. **Samba e partido-alto**: curimbas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BARROS, Sullivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira**: a construção do imaginário do medo em Codó/MA. 2000. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2000.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **O pantheon encantado**: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65). 2007. 322f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Bahia, 2007. Disponível em: <www.posafro.ufba.br>. Acesso em: 23 jan. 2014.

BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Africanos “nações” epolíticas internacionais**: o estado do Maranhão e Piauí e as matrizes culturais africanas através do tráfico de escravos (1770-1815). In: 6º Encontro Escravidão e

Liberdade no Brasil Meridional – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Santa Catarina, 2013.

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

CAPPELLI, Rogério. **Saindo da rota**: uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. 2007. 132f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense – UFF, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <www.historia.uff.br>. Acesso em: 20 fev. 2015.

CARNEIRO, Edson. **Religiões negras. Negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CARVALHO, José Antônio. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 24 set. 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.

CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico Equatorial*: Tráfico Negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (Século XVII e início do Século XVIII). **Revista Brasileira de História**, v. 26, nº. 52, São Paulo, Dez. 2006. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 07 jan. 2014.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.

CIVILIZAÇÃO, Bantu. **Contribuições para a cultura brasileira**. Disponível em: <pt.wikibooks.org>. Acesso em: 31 mar. 2014.

COSTA, Sebastião de Jesus. **Umbanda e cultura**. São Luís: SIOGE, 1985.

CRUZ, Zébruno. **Cruzeiro**, Caxias, 28 de jun. de 1937, p.6.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

EDUARDO, Octáviada Costa. **Thenegro in Northern Brazil**: a study of acculturation. New York: J.J. Austin Publisher, 1948.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal do CEUCAB-RS: O Triângulo Sagrado**, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

_____. **Desceu na guma**: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000a.

_____. **Encantaria de Barba Soeira**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001.

_____. **Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro**. VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008a.

_____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**. São Luís: UFMA, 14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108.

_____. **Maranhão encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000b.

_____. Terecô, a linha de Codó. In PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004a.

_____. **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004b.

_____. Lugares sagrados e encantarias maranhenses. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, n.40, junho 2008, p.3-4. 2008b.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Voduns da Casa das Minas. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

FREITAS, Maria da Glória Feitosa. **O Terecô de imperatriz é uma sagrada brincadeira de gente grande?**- XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2011. Disponível em: <www.xiconlab.eventos.dype.com.br>. Acesso em: 04 set. 2013.

FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do Norte do Brasil**. Recife: [s/ed.], 1884.

FORTES, Carlos Alberto dos Santos. **Terecô codoense**: expressão de identidade e resistência. 2008. 70f. Monografia (Curso de História), São Luís: UFMA, 2008.

GEORGE, Maurício. **O candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon)**. OdéKileuy e Vera de Oxaguiã. BARROS, Marcelo (org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

GRUPO de Estudos Pindorama. **Cultura afro-brasileira**. Disponível em: <www.pindorama.art.br>. Acesso em: 08 jan. 2014.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Disponível em: <www.grupodec.net.br>. Acesso em: 12 nov. 2014.

HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

IBGE Cidades. il.color. Disponível em: <www.ibge.gov.br/cidadesat>. Acesso em: 02 abr. 2014.

JOHNSTON, Harry H. **A comparative study of the bantu and semi-bantu languages**. 2 vols., Oxford. v. I, 1919-1922.

KUIZA KiamboteBantuEniosoEkanda. **Os negros bantu no Brasil**. Disponível em: <www.onitec.no.comunidades.net>. Acesso em: 09 mar. 2014.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o Rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional Brasileiro: história de uma ideologia**. São Paulo: Pioneira, 1983.

LIMA, Zelinda. **Memória de velhos: depoimentos. memória oral na cultura popular maranhense**. v. VII. São Luís: CMF/SECMA, 2008.

LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MAGGIE, Yvonne Alves Velho. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

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

MATOS, Henoc Santos. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 25 set. 2014.

MEIRELES, Mário Martins. Os negros do Maranhão. São Luís, UFMA, 1983. In BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Africanos “nações” e políticas internacionais: o estado do Maranhão e Piauí e as matrizes culturais africanas através do tráfico de escravos (1770-1815)**. In: 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Santa Catarina, 2013.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravos, de 1490 a 1850. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

MOISÉS, Beatriz Perrone. Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. **o sexto sentido do pesquisador**: a experiência etnográfica de Edison Carneiro. 2010. 174f. Dissertação (Mestrado em Sociologia- com concentração em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Disponível em: <www.tese2.ufrj.br>. Acesso em: 10 dez. 2013.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PACHECO, Gustavo de B. Freire. **Brinquedo de cura**: um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 283f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ: 2004. Disponível em: <www.teses.ufrj.br>. Acesso em: 04 set. 2013.

_____; GOUVEIA, Cláudia; ABREU, Maria Clara. **Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão**. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.

PARÈS, L. N. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In CARVALHO, M. R. (org.). **Índios e negros**: imagens, reflexos e alteridade. Salvador: PCB, 2004.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **A Dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. São Paulo:USP. Disponível em: <www.fflch.usp.br>. Acesso em: 18 out. 2013.

PEREIRA, José Maria Nunes. **Os estudos africanos na América Latina**: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA). Disponível em: <Bibliotecavirtual.clacso.org.ar>. Acesso em: 21 de fev. 2014.

PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia eEtnologia, Rio de Janeiro, n. 1, mar. 1947.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolanos**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. 2005. 263f. Tese (Doutorado em História)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Campinas, SP: UNICAMP, 2005. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br>. Acesso em: 25 abr. 2014.

REIS, José Ribamar Sousa dos. **Terreiro do Riacho “Água Fria”**. São Luís: Fort Gráfica, 2007.

_____. **Folclore maranhense**. São Luís: Informes, 2004.

ROCHA, Mardson Guimarães. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 25 set. 2014.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo, 1988. Disponível em: <www.bvce.org>. Acesso em: 18 out. 2013.

SALLES, Vicente. **Cachaça, pena e maracá**. Brasil Açucareiro, n. 2, p.46-55, ago. 1971.

SAMPAIO, Patrícia Melo. Floresta Negra: a experiência e os impactos da escravidão africana na região amazônica. **Carta Fundamental: A Revista do Professor**. Ed. Confiança, ed. 63, vov. de 2014. Disponível em: <www.cartafundamental.com.br>. Acesso em 12 jan. 2015.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Descoredes M. Religióny cultura negra. In FRAGNALS, Manuel Moreno (org.) **África em América Latina**. Paris: UNESCO/SigloVeintiuno, 1977, p. 103-128. Disponível em: <www.capes.gov.br>. Acesso em: 09 dez. 2013.

_____. **Os Nàgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègunna Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANT’ANNA Márcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **Revista Oralidad**, 2003. Disponível em: <www.portal.iphan.gov.br>. Acesso em: 03 jul. 2014.

SANTOS, Esteva. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 25 set. 2014.

SCHWARCZ, Lília Katri Moritz. Complexo de Zé Carioca. Notas para uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n.29, p.49-63, 1995.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **N’assysim, a íris dos olhos da alma africana: saberes africanos no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2000.

SLENES, Roberto W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil. São Paulo, **Revista USP**, nº 12, p.48-67, 1992.

_____. A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SOARES, Mariza. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUSA, Rainer. **O barracão do seu Zé**: tambor da mata. 2011. Disponível em: <www.barracaodoze.blogspot.com.br>. Acesso em: 12 de Nov. 2014.

TARQUINIO FILHO. O passado maranhense. **O Globo**, São Luís, 30 ago. de 1941.

THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500 a 1700. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

VASSALLO, Simone, Pondé. **Resistência ou conflito? O legado folclorista nas atuais representações do jogo da capoeira**. Campos, 7 (1): p. 71-82, 2006. Disponível em: <www.ojs.c3sl.ufpr.br>. Acesso em: 02 mar. 2014.

VERGER, Pierre. **Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Editora Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

_____. O Deus supremo iorubá: uma revisão das fontes. **Revista de Estudos da África**, v.2, n.3, de 1966. Disponível em: <www.joaoferreiradias.net>. Acesso em: 19 abr. 2014.

VIEIRA FILHO, Domingos. Os escravos e o Código de Posturas de São Luís. **Revista Maranhense de Cultura**. Ano 2, n.2, p.16-21, São Luís: Fundação Cultural, jan./jun 1978.

ANEXO A – Roteiro de entrevista em profundidade com Filho de Santo

- Para começarmos faça um breve relato sobre sua história de vida (nome, idade, onde nasceu, onde mora atualmente, etc.).
- Quais os primeiros contatos com a Tenda Santo Antônio?
- Fale-me sobre os encantados que você recebe?
- Quais as atividades realizadas pelos Filhos de Santo no terreiro?
- O que você entende por nação? E a qual você pertence?
- Onde você acha que estão as origens do Terecô?
- Fale um pouco sobre a festa do encantado, caboclo Antônio José, o que ela representa para vocês Filhos de Santo?

ANEXO B – Roteiro de entrevista em profundidade com Pai de Santo

- Para começarmos faça um breve relato sobre sua história de vida (nome, idade, onde mora, etc.).
- Quais foram as transformações ocorridas na Comunidade Santo Inácio nos últimos cinquenta anos?
- Fale um pouco sobre as políticas públicas implementadas na Comunidade?
- Como foi o seu início no mundo dos encantados?
- Fale sobre as atividades realizadas por você e seus Filhos de Santo no terreiro?
- Fale um pouco sobre os tipos de ervas e raízes utilizadas no terreiro? E como são utilizadas?
- Qual a função do terreiro junto à comunidade?
- O que você entende por nação?
- Onde você acha que estão as origens do Terecô?
- Como você vê a questão das tradições de origem Africana hoje no Maranhão?
- Fale sobre a festa do encantado, caboclo Antônio José, realizada na Tenda Santo Antônio. E qual a importância deste evento para Comunidade?

ANEXO C – Lista com nomes dos novenários da festa de 2014

Dia	Nome do novenario(a) responsável
15	José Raimundo do Limoal [povoado próximo]
16	Lazara Pinheiro (de mamedia)
17	Anterinho das três palmeiras [povoado vizinho]
18	Concita
19	Marinete e Moça da rua nova
20	Deusilene e Célia
21	Jacira e Kebinha [Cleber]
22	Lazara de João e Clemitino [Clementino]
23	Rocho, Gilvan e vereador Junio [Júnior] de Tetê
24	Preta

Pedimos que todos os novenários se façam presentes no encerramento dos festejos, dia 25 de setembro de 2014, às 18 horas (6 da tarde) para participarem da mesa dos novenários e para os agradecimentos do caboclo Antônio José.

UM GRANDE AXÉ

ANEXO D – Arquivo audiovisual: fotos e vídeos

Obs.: A fonte de todas as imagens e vídeos contidos no CD é da autora, setembro de 2014.