

35° Encontro Anual da ANPOCS

GT07 – Dimensões do urbano: tempos e escalas em composição

Uma cidade relicário: disputas sobre tempo e cidade em Codó/MA

Martina Ahlert

## Apresentação

Com exceção do período de quaresma, quando silenciam os tambores e os foguetes, o restante do ano, na cidade de Codó, no sertão maranhense, é marcado pelos toques intensos dos tambores da mata, pelos pontos cantados que os acompanham, pelos foguetes que os anunciam e pela rezas, benditos, ladainhas e terços que, cadenciados, são oferecidos aos santos. Codó ganhou notoriedade ao ser considerada a “capital do feitiço” ou a “terra da macumba” no Brasil. Esta notoriedade tem relação com histórias contadas sobre a presença de antigos feiticeiros com poderes de fazer chover e trazer a morte (Machado, 1999; M. Ferretti, 2001, Barros, 2000), com a exploração midiática desses fatos, com a profusão e intensa freqüentação de tendas de religiões afro-brasileiras, e, dentre inúmeros outros elos, com os pais-de-santo que resolvem todo tipo de problemas através de suas “consultas”.

Na literatura antropológica, Codó é conhecida como a cidade berço do Terecô (chamado ainda de Tambor da Mata, Encantaria de Bárbara Soeira, Brinquedo de Santa Bárbara), religião afro-brasileira de provável matriz banto, com elementos jeje e nagô (M. Ferretti (1998, 2001, 2003). Nela são incorporados, especialmente, encantados da Mata – ou seja, entidades residentes, em tempos idos, no território do município. Na cidade, além da intensa presença das religiões afro-brasileiras - afinal, se estima que haja mais de 200 tendas e “quartos de santo”<sup>1</sup> de Terecô, Candomblé ou Umbanda – existem ainda igrejas pentecostais, neo-pentecostais, evangélicas de missão e a Igreja Católica.

Codó se apresenta como um grande relicário: velas nas janelas, mesas e pequenos altares nas salas das casas, santos que passam entre gerações familiares, quartos pequenos construídos especialmente para abrigar os santos e orixás dentro de casa, congás, terreiros no fundo do quintal ou no pátio. Diferente, contudo, das outras igrejas, a grande maioria das tendas<sup>2</sup> fica na parte dos fundos das casas e os altares só podem ser vistos por quem entra nas mesmas. Com exceção de algumas tendas que são voltadas para a rua, muitas vezes se pode passar em frente à casa de um pai ou mãe de santo sem saber ou ver qualquer sinal visível de localização de um espaço religioso.

De setembro de 2010 a outubro de 2011 morei na cidade de Codó com o intuito de realizar a etnografia da qual nasce este artigo e a base da minha tese de doutorado. Gostaria de discutir aqui sobre as interpretações da cidade e as noções de tempo, dois elementos que

---

<sup>1</sup> Segundo o secretário de Cultura e Igualdade Racial de Codó, existem cerca de 200 tendas e congás de Terecô, Umbanda e Candomblé.

<sup>2</sup> Na cidade se usa pouco a palavra ‘terreiro’, a palavra mais utilizada é ‘tenda’, por isso, neste texto, me refiro à tenda como o espaço religioso onde são realizados os rituais das religiões afro-brasileiras da cidade.

foram recorrentes na pesquisa de campo. Pensando na cidade como um relicário, nesta escrita eu parto do pressuposto de que as práticas mágico-religiosas são constituintes de Codó e que, portanto, seria impossível pensar a cidade sem fazer referência à magia, à religião e ao duelo cotidiano entre o bem e mal. Para desenvolver minha análise lanço mão de três leituras sobre o tempo e a cidade: aquela do pode público que enfatiza o passado, uma segunda, de alguns grupos evangélicos que se coloca no presente e sobre o futuro, e uma terceira leitura, dos “brincantes”<sup>3</sup> e dos encantados, que pensa passado/presente/futuro. Todas aqui estão relacionadas à forma com que se enxerga a associação entre a cidade e as práticas mágico-religiosas. As três leituras, como buscarei demonstrar, são portadoras de noções sobre “atraso” e “desenvolvimento” no sertão.

### **Inquietações de partida**

Enquanto morava em Codó fiz algumas viagens, para visitar minha família ou amigos em outros estados. Algumas inquietações que moveram meu interesse por pensar a antropologia urbana no sertão nasceram de conversas que tive nestas visitas. Certa vez conversei com uma amiga, também estudante de antropologia, sobre o impacto da residência em outra cidade com o objetivo de realizar pesquisa de campo. Dizia eu, que apesar das constantes mudanças de cidade durante a minha vida, nenhuma delas tinha impactado tanto sobre as minhas noções de antropologia e sobre minha interpretação do deslocamento. Em seguida ela me perguntou: “Você está dizendo que não acredita na antropologia urbana?”. Tentei explicar melhor minha fala, diante do que eu tinha considerado uma má compreensão na nossa conversa. Em primeiro lugar, porque eu sempre tinha feito pesquisa em cidade, a maior parte em Porto Alegre, e em segundo lugar, porque eu continuava pesquisando na cidade, embora Codó obviamente não fosse, em dimensão, a cidade Porto Alegre.

Só posso dizer que a conversa causou-me certo incômodo e fiquei pensando a partir disso: com que noção de antropologia urbana estava lidando na conversa? O que a antropologia urbana poderia falar sobre “a cidade”, “a capital” da macumba? É fato que desde as obras de Wirth (1976) e Simmel (1983), até nossos clássicos sobre antropologia urbana no Brasil, como nos trabalhos de Velho (1985, etc.) e Magnani (2002; 2009), as pesquisas se debruçavam sobre grandes cidades, sobre o fenômeno das metrópoles, com seu potencial

---

<sup>3</sup> A participação nas correntes e nas giras das religiões afro-brasileiras é conhecida como “brincar”, em referência ao Terecô como Brinquedo de Santa Bárbara.

individualismo (Velho, 1994), cosmopolitismo (Magnani, *apud.* Mafra e Almeida, 2009) e tudo mais. Bem, Codó com seus quase 120 mil habitantes, obviamente, não é uma metrópole.

Outra condição, a qual minha pesquisa fugia, e sempre tinha marcado a literatura que eu tinha lido sobre antropologia urbana, é que seu exercício sempre esteve muito relacionado ao fazer antropologia ‘em casa’. E neste sentido, sempre nos ajudou muito a pensar e questionar a própria definição de antropologia, seus recortes de pesquisa e suas características disciplinares. Contudo, neste caso, eu precisaria pensar a cidade incluindo uma análise sobre o deslocamento geográfico. Diante disso, é possível perguntarmos como a antropologia urbana nos ajuda a pensar a construção de uma cidade desconhecida aos olhos do pesquisador, numa relação que implica, entre outras coisas, decidir onde morar, como alugar uma casa, e, obviamente, como estas escolhas implicam em relações com atores em um cenário de disputa. Quais as peculiaridades metodológicas de fazer uma antropologia na /sobre uma cidade que não se conhece?

Além dessas inquietações, existe outra questão – também relacionada ao explicar sobre onde e como eu vivia – que me instiga na escrita deste artigo. Como a grande maioria dos meus conhecidos nunca esteve no interior do Maranhão e não conhece Codó, sempre me perguntavam sobre a cidade. Uma variável aparentemente muito relevante para explicar sobre as cidades é a quantidade de habitantes. Então eu dizia, “Codó tem quase 120 mil habitantes” - e ouvia como resposta “uma cidade grande, já tem uma infra-estrutura”. E então, diante dos meus amigos, a maioria moradores do sul, sudeste e centro-oeste, eu tinha que explicar que a idéia de “cidade com 120 mil habitantes” que eles conheciam não explicava Codó e para exemplificar eu dizia: “agora estão terminando o primeiro prédio com cinco andares e lá não temos nenhum elevador ainda”. A forma quase caricatural da minha explicação, contudo, continha um perigo, aquele de permitir que se compreendesse a minha fala em termos de maior/menor desenvolvimento/atraso, algo muito simplista e distante do que seria minha intenção explicativa.

Acredito que essa situação se colocava porque a variável quantidade de habitantes não podia suprir as características que seriam necessárias para falar de Codó ou de qualquer cidade, já que a estética, a renda, os desmandos do poder público, os desejos individuais dos sujeitos, perpassam o próprio espaço da cidade, estão materializados nela mesma, tal como se apresenta aos olhos, neste caso, da pesquisadora.

Codó, portanto, é uma das maiores cidades do interior do Maranhão. Segundo contam seus moradores e escritores locais, cresceu a partir da chegada de portugueses, com a fuga e

expulsão dos grupos indígenas da região. Foi uma das três áreas do Maranhão que recebeu levadas de escravos (ao lado de São Luís e Cururupu, no litoral norte)<sup>4</sup> (Machado, 1999; Sousa, 1996; Barros, 2000). A presença negra ainda é muito intensa, na zona rural existem 14 comunidades autodefinidas como quilombolas e 25 comunidades negras<sup>5</sup>. A cidade fica mais próxima à Teresina e lembra mais o sertão do que o litoral de São Luís, capital do Maranhão - talvez, por este motivo, ainda que toque reggae na cidade, ele costuma ser preterido em relação ao forró e os seus derivados musicais.

Há algumas décadas a compra de terras por grandes proprietários e a grilagem tem deslocado muitas famílias para a zona urbana, de forma que hoje ela concentra cerca de 68% da população do município. Em virtude da falta de empregos na cidade<sup>6</sup>, muitas famílias que conheci se deslocavam para o campo (quase que diariamente) a fim de trabalhar em épocas de colheita ou para a quebra do coco de babaçu<sup>7</sup>. Caminhando pelas ruas é possível ver a ligação constante com a zona rural, na presença dos paus-de-arara que são o transporte para o interior (entre a grande quantidade de motos) e também pela presença e trato de muitos animais para abate nos quintais das casas. Neste contexto, existem muitas narrativas sobre a cidade. Aqui considero as narrativas que tem, pra mim, uma temática fundamental para pensarmos a cidade de Codó, aquelas sobre a feitiçaria e a religião.

### **A cidade e o tempo**

Há algum tempo Codó é conhecida, na mídia e na literatura sobre a cidade, como a “capital da macumba” ou “capital do feitiço” no Brasil. Este traço identitário foi incentivado por alguns moradores que o reconhecem como marca distintiva positiva da cidade. Contudo, tal identificação positiva não é unanimidade. Na igual medida da fama de Codó (que recebe visitantes de todo o Brasil e inclusive de outros países) se constituem diferentes conflitos e contestações em torno desta identificação. Em meio às diferentes opiniões é possível perceber que os argumentos articulam temporalidades variadas. Não se trata apenas de uma

---

4 Segundo Barros (2000) os primeiros escravos chegaram ao Maranhão no ano de 1693, vindos de Angola, Congo, Senegal e Costa da Guiné.

5 Dados da Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial.

<sup>6</sup> Codó apresenta índices de incidência de pobreza elevados, alcançando, em 2003, 59,37% (dados do IBGE). Em 2000 a renda *per capita* da cidade girava em torno de 76,65 reais. Em relação à educação pública, a cidade possui um índice de analfabetismo de 24,20% entre pessoas de 10 a 15 anos, e 40,60% entre pessoas de 15 anos ou mais<sup>6</sup> (dados do Ministério da Educação).

<sup>7</sup> A atividade do extrativismo do coco de babaçu é muito tradicional em todo o Maranhão, cerca de 10,3 milhões de hectares são ocupados por babaçuais no estado (Barbosa, 2007), somando cerca de 400 mil famílias vivendo da economia do babaçu. Ver ainda Almeida (1995), Rego e Andrade (2006).

recuperação do passado com vistas a legitimar o presente (Miyasaki, 2004), mas, somado a isto, de formas de apontar para o futuro da cidade.

Buscando relacionar a conceituação da cidade e as temporalidades, neste texto indico como esta relação é apontada por três abordagens específicas: o poder público (nas falas de interlocutores, em reportagens midiáticas e material bibliográfico sobre a cidade), os representantes e membros de igrejas pentecostais e neo-pentecostais (a partir de suas opiniões divulgadas em meios de comunicação na cidade e em outras pesquisas) e os “brincantes” do tambor e suas entidades. Este texto se detém, especialmente, sobre as narrativas deste último grupo, com o qual convivi mais intensamente durante a pesquisa de campo.

### O poder público municipal e a cultura

Há algumas décadas, o poder público fala das religiões afro-brasileiras e da feitiçaria como a ‘cultura do povo de Codó’. A fim de legitimar os pertencimento e práticas mágico-religiosas de muitos de seus moradores, diante de críticas e estigmas acionados por outros grupos, seus representantes optaram por tratar destes como a cultura e o folclore dos negros e, portanto, herança da cidade. Reportagens e documentos produzidos pela Prefeitura Municipal<sup>8</sup> resumem a religião da cidade a uma descrição da presença da Igreja Católica. As religiões afro-brasileiras são apresentadas nas páginas dedicadas à cultura e ao folclore. Nestas fontes e também na fala de muitos membros do poder público, se destaca a ancestralidade destas “manifestações culturais” - ou seja, seu caráter de tradição – como elemento legitimador de sua presença atual. É feita uma correlação com a escravidão e o sofrimento dos negros trazidos para Codó e sua luta por manter a “cultura” da qual provinham.

De fato, a abordagem do poder público nem sempre foi esta. Os moradores mais velhos da cidade destacam o passado – hoje utilizado como argumento legitimador dos envolvimentos mágico-religiosos – como um período de perseguição aos mesmos, especialmente por parte da polícia local. A bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras e sobre a pajelança destacam a perseguição policial em todo o estado do Maranhão. Neste sentido, o principal foco da atividade policial eram os envolvimentos tidos como mais sincréticas, como o Terecô, o Catimbó e a pajelança indígena (M. Ferretti, 2001; Pacheco, 2004).

---

<sup>8</sup> Todos os anos a Prefeitura lança um material comemorativo do aniversário da cidade, falando sobre temáticas gerais e mostrando as obras do poder público. Além disso, proliferam os pequenos jornais na cidade (que são marcados por uma existência breve). Atualmente a Prefeitura tem o jornal “Notícias da nossa gente”.

Em Codó se conta que a polícia e os políticos buscavam perseguir estas práticas, mas, seus caminhos “eram fechados” pelos pais-de-santo e feiticeiros, de forma que não encontravam os locais onde se tocava tambor. Conta-se que ouviam, por exemplo, os tambores tocados pelo grupo de Maria Piauí, primeira mãe-de-santo da Umbanda na cidade, mas, quando ia procurá-la, se perdiam e quando percebiam, estavam em outra parte do município. Quando encontravam um ritual, os policiais “caiam” (ou seja, incorporavam) e podiam dançar durante toda à noite. A perseguição é contada ainda demonstrando que em algum momento os policiais ou os políticos precisaram da ajuda de algum pai-de-santo, fosse para ajudar a solucionar casos policiais, ou mesmo cuidando de seus familiares, acometido por algum conflito ou “trabalho” espiritual.

Atualmente os membros do poder público se fazem presentes nas tendas especialmente quando são convidados para eventos e festejos. Ainda podem frequentar estes espaços como clientes de pais-de-santo. Se fala muito sobre o vínculo entre importantes políticos locais e nacionais com pais-de-santo da cidade. Contudo, embora se fale muito sobre estas presenças, pouco pode ser visto das mesmas, já que os horários de atendimento e a ida dos políticos às tendas são decisões tomadas em segredo.

Neste último ano, diante de algumas situações de conflito e a partir da criação (em 2009) da Secretaria de Cultura e Igualdade Racial, terecozeiros, umbandistas e candomblecistas tem sido apresentados como religiosos em alguns eventos municipais. Enquanto estive em campo, por duas vezes o poder público chamou representantes das religiões afro-brasileiras, assim como de igrejas evangélicas e da Católica, para o que chamam, na cidade, de “cultos ecumênicos”. Estes cultos acontecerem em duas ocasiões durante minha pesquisa de campo, uma no aniversário da cidade, outra na tradicional comemoração do “Dia do Negro”, no Centro Operário Codoense. Sua associação com a tradição e com o passado continua. Paradoxalmente, contudo, não existem medidas formais de investimento no registro histórico das manifestações mágico-religiosas – seja por registro oral, audiovisual ou mesmo a manutenção de tendas muito antigas. Para as lideranças culturais da cidade, as manifestações afro-religiosas, assim como rezas populares, benditos e danças, estão morrendo na medida da morte dos mais velhos que “ainda guardam” conhecimento sobre as mesmas. Se acredita que o passado tem se perdido pela falta de investimento concreto do poder público em registrá-lo. Além disso, o apoio a maioria das tendas, para a manutenção das suas atividades, é mínimo e, por vezes, inexistente. Ou seja, apesar da ênfase do entendimento dos envoltimentos mágico-religiosos como importante

herança e cultura da cidade – enfocando seu elo com o passado para justificar sua existência atual – este movimento não é acompanhado por iniciativas governamentais de apoio e registro dos mesmos.

### Grupos religiosos “evangélicos”

O conjunto das igrejas pentecostais e neo-pentecostais que existe, na cidade de Codó, é bastante heterogêneo. Destacam-se, pelo tamanho e número de templos, a Igreja Assembléia de Deus e a Universal do Reino de Deus. Mundicarmo Ferretti (2001) afirma que o crescimento das igrejas evangélicas no Maranhão, especialmente as neo-pentecostais, tem levado a um aumento da intolerância religiosa e dos conflitos, especialmente entre seus praticantes e as religiões afro-brasileiras.

Mesmo em conversas informais em Codó é possível perceber que existem diferentes leituras das igrejas em relação às religiões afro-brasileiras da cidade. Observando estas falas é possível desenhar uma escala que vai das afirmações sobre “o respeito” (“eu preciso respeitar a religião dele, como ele precisa respeitar a minha”) até evidentes acusações. Um pastor da Igreja Presbiteriana, numa reportagem de um jornal local, intitulada: “Codó: terra da melhor água, ou terra da macumba?”<sup>9</sup> se coloca contra a associação entre a cidade e a “macumba”. Quando perguntado por que as tendas se localizavam nos fundos das casas dos pais e mães de santo, ao contrário das igrejas, respondeu que as tendas ocupavam estes espaços porque seus freqüentadores “Porque são mentirosos, por isso ficam nas entocas”. A repercussão da reportagem, na cidade, foi grande e somaram os argumentos variados discutindo o porquê da localização das tendas. Como em outras cidades, a religião em Codó também se torna uma referência para uma “... identificação moral de lugares e indivíduos”, assim como “referências para o mapeamento da cidade”. (Swatowski, *apud*. Mafra e Almeida, 2009, p. 57).

Além destes conflitos, que tem a cidade como cenário e como elemento de disputa, gostaria destacar outra afirmação, encontrada nas falas de diferentes pastores e religiosos. Com sua chegada recente na cidade, algumas igrejas têm afirmado que Codó encontra-se em um “novo tempo”. Diferente do passado, “agora Codó é de Jesus”. O foco da prática religiosa destes grupos, no que tange à associação da cidade com a macumba e o feitiço, parece ser exatamente a construção de uma cidade diferente e dissociada desta identidade. Seu foco, portanto, também relaciona às práticas mágico-religiosas da cidade com o passado (tal como

---

<sup>9</sup> Do jornal “É agora Codó – um avalanche de informação”, ano 1, número 06, 01 de abril de 2011.



opera como legitimador nas falas do poder público), mas, tende a indicar a necessidade de voltar-se para o futuro.

Marcar sua chegada presente e sua indicação para o futuro – a construção de uma cidade de Jesus, dissociada daquela do passado – liga-se a uma lógica de progresso e de desenvolvimento. Ou seja, Codó é uma cidade ‘pobre’ e ‘atrasada’ por causa das ‘crenças’ dos seus moradores. Esta relação ficou evidente nas entrevistas realizadas por Sullivan Barros (2000) com pastores (e apareceu em algumas entrevistas também com padres). Barros estava interessado no imaginário sobre a cidade como a capital da magia negra. Nas entrevistas que realizou com pastores ficou evidente a relação que estes operam entre as religiões afro-brasileiras e a pobreza, a miséria e a escravidão. Na medida em que o poder público relaciona as práticas mágico-religiosas com o passado, mas, investe muito timidamente em apoio e registro das mesmas, opera com um argumento que pode ser utilizado também por outras narrativas, que buscam estigmatizar estes pertencimentos.

### Os “brincantes” do tambor

Além destas duas interpretações da cidade e das suas leituras sobre a passagem do tempo, pretendo falar de uma terceira perspectiva, a dos brincantes do tambor e das entidades que os acompanham. Para falar de suas leituras sobre passado, presente e futuro, contudo, vou fazer um parêntese para indicar alguns elementos narrados pelos moradores da cidade e pela produção bibliográfica sobre a mesma, que são considerados de destaque no que poderíamos chamar da “historiografia oficial” de Codó, no que se relaciona à feitiçaria e às religiões afro-brasileiras.

#### A cidade e o tambor

Como afirmei no início deste texto, o Terecô é tido como a religião afro-brasileira originária da cidade<sup>10</sup>, especificamente do povoado rural de Santo Antônio dos Pretos. O Terecô é uma religião de transe onde são incorporados, especialmente, encantados da mata de Codó e onde existe uma grande diversidade de práticas curativas. Como lembra Araújo (2008) o panteão de encantados da mata é chefiado pela família do vaqueiro Légua Boji Buá da

---

10 Barros (2000) e M. Ferretti (2001a, 2003) mostram que o Terecô ainda existe em outras cidades do interior do Maranhão e na capital, além de se fazer presente em alguns estados vizinhos.

Trindade<sup>11</sup> e o toque do tambor é mais rápido do que o do Tambor de Mina, muito encontrado na cidade de São Luís<sup>12</sup>. No Terecô os encantados se apresentam incorporados como “alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se” (M. Ferretti, 2000, p. 15).

Os textos e o material bibliográfico produzidos sobre a cidade permitem ver que houve, paralelo ao Tambor da Mata, a existência de homens considerados grandes feiticeiros. Os dois mais lembrados são Deus Quiser e Tobias, conhecidos por realizarem trabalhos para o bem e para o mal, por controlarem tempestades e terem o poder de se transformar em animais ou em seres inanimados. Religião afro-brasileira e feitiçaria não eram dois pertencimentos necessariamente coincidentes. Mundicarmo Ferretti (2001a) insiste em uma separação entre ambos, ainda que sempre tenha existido a possibilidade de contato entre os mesmos. Por exemplo, acredita-se que o primeiro salão de Terecô da zona urbana da cidade foi o de Eusébio Jânsen e que ele o teria recebido do velho feiticeiro Deus Quiser (M. Ferretti, 2001a). Da mesma forma, o terceiro terreiro da cidade é o de Mestre Bitá do Barão (que surge em 1954) que se diz, além de pai-de-santo, herdeiro dos conhecimentos dos velhos feiticeiros.

Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando “trabalhos de magia” por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de “terra do feitiço”. Afirma-se que nesses “trabalhos” e práticas terapêuticas os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos, conhecimentos indígenas, práticas do catimbó, da feitiçaria européia e que também se apóiam no Tambor de Mina, na Umbanda e na Quimbanda (M. Ferretti, 2003, p. 02).

Além do Terecô e da feitiçaria, acredita-se que a Umbanda chegou à cidade na década de 1940, introduzida por Maria Piauí. Com a chegada da Umbanda e da Quimbanda, houve um processo de sincretização do Terecô e, a maioria dos salões que existem em Codó hoje se define como “*trabalhando*” com Terecô e com a Umbanda. Autores como M. Ferretti (2001a, 2003) e Araújo (2008) acreditam que a incorporação da Umbanda pelos terecozeiros foi uma estratégia diante da perseguição policial que condenava, antes práticas curativas como o Terecô, à Umbanda.

Para Mundicarmo Ferretti (2000b, 2001a), a ambigüidade que marca a família de Légua Boji Buá (tida como tendo uma banda branca e uma preta) permitiu uma associação

---

11 Para saber mais sobre a família de Légua Boji Buá da Trindade, ver M. Ferretti (2000a, 2001a).

12 As diferenças entre o Tambor de Mina e o Tambor da Mata são trabalhadas por Mundicarmo Ferretti no texto “Terecô: a linha de Codó” (M. Ferretti, 1998).

(não absoluta) com exus e pombas-gira da Umbanda e Quimbanda. A autora, diante disto, afirma: “Trabalhar, portanto, 'para o bem e para o mal' não parece tão estranho a Codó, nem em relação ao seu sistema tradicional (Terecô da cidade) nem à sua experiência com a Umbanda e com a Quimbanda” (M. Ferretti, 2001a, p, 175). Apesar de apontar essas correspondências de inteligibilidade, a autora destaca a diferença entre a feitiçaria, o Terecô e a Umbanda<sup>13</sup>. Barros (2000) a partir das falas dos seus interlocutores de pesquisa, afirma que os rituais de magia negra já eram realizados em Codó mesmo antes da chegada da Umbanda e da Quimbanda.

A partir da década de 1980, surgem na cidade os primeiros centros de Candomblé. Paulo Jeferson Pilar Araújo (2008) analisa o processo de 'chegada' do Candomblé em Codó, através de entrevistas com pais-de-santo. O autor demonstra que as tendas de Candomblé tocam giras de Tambor da Mata após seus próprios rituais, assimilando, desta forma, elementos do Terecô de Codó. Durante a minha pesquisa de campo esta relação ficou evidente porque os pais-de-santo de Codó têm o costume de convidar e visitar outras tendas em seus festejos. Assim, os pais-de-santo do Terecô e da Umbanda também visitam tendas de Candomblé (e vice-versa). Não faria sentido visitarem estes locais se não pudessem “brincar”, ou seja, fazer a sua obrigação aos seus encantados – e isto não seria possível se os toques e pontos do Terecô e da Umbanda não fossem tocados e cantados no local.

#### A relação entre o encantado e o médium<sup>14</sup>

Após mencionar como se conta a história da chegada das diferentes religiões afro-brasileiras na cidade, pretendo demonstrar como aparece a discussão entre a constituição da cidade e as temporalidades na relação entre os brincantes e os encantados que os acompanham. Com este intuito, vou falar de três aspectos desta relação: i) Sobre o tempo: como a relação com o encantado se desenvolve com o passar da vida de um médium; ii) Sobre a cidade: como Codó aparece nas falas de médiuns e encantados; iii) Sobre tempo e cidade:

---

13 Sobre a chegada da Umbanda e da Quimbanda: “Essa mudança tem sido apontada pelos mais tradicionalistas como responsável pela associação do Terecô (religião) à magia negra. Apesar de entidades do Terecô, como Légua-Boji e alguns encantados de sua família (Coli Maneiro, Lauro Boji), serem apresentadas como tendo “uma banda branca e outra preta” ou como sendo “metade de Deus e metade do diabo”, afirma-se em Codó que elas podem castigar alguém (incorporando e fazendo a pessoa subir no topo de árvore, se jogar em espinheiro ou em poça de lama, etc.) Afirma-se também que aquelas entidades são vingativas e que podem até tirar-lhe a vida de quem a desrespeita ou desobedece, mas não matam por dinheiro e nem para satisfazer o desejo de vingança de ninguém, e não pertencem à “linha negra”” (M Ferretti, 2003. p.8-9).

<sup>14</sup> Os brincantes do tambor também são, freqüentemente, chamados de médiuns, já que incorporam os encantados.

como a relação com o espaço urbano influencia na forma com que se percebe a religião e como a religião influencia as interpretações sobre a cidade.

i) A passagem do tempo é muito importante no desenvolvimento de um médium e de sua relação com os seus encantados. Como em outras religiões afro-brasileiras, também em Codó o aprendizado das premissas da religião depende de “você ser ou não ser do santo”. Muitas informações e conhecimentos não estão disponíveis para aqueles que não são iniciados. Os filhos-de-santo aprendem na relação com seus pais e mães de santo, com rezadores tradicionais, com a própria natureza, mas, especialmente com os seus próprios encantados. Como tudo o que sabem não é por mérito próprio, mas pelo que sabem seus encantados, quanto mais tempo na religião mais se sabe. Contudo, o poder que provém da relação com os encantados, seja para fazer “trabalhos” como para desfazer feitiços, é proporcional a seriedade e a dedicação no cumprimento das obrigações (rezas, tabus alimentares e sexuais, entre outros).

Encantados habitam uma espécie de entre - mundo chamado de Encantaria. Uma pessoa normalmente recebe mais de um encantado e eles podem se relacionar entre si, conversar, enganar um ao outro ou brigar. Cada um deles costuma ter uma especialidade e descer em momentos determinados (mas, também podem vir sem avisar). Alguns “descem” para “trabalhar”, outros são parteiros e curadores, outros são conselheiros, festeiros ou farristas, mas também podem castigar e fazer sofrer.

Alguns encantados apenas passam pelo corpo dos médiuns quando, em transe, estão abertos para receber determinadas correntes. Outros, contudo, os acompanham durante toda a vida, podendo vir de gerações anteriores de sua própria família e são considerados importantes companheiros e guias. Quando um médium vem a falecer, seus encantados (ou algum deles) podem passar para um membro da família ou para algum amigo muito próximo. Como são entidades que acompanham o médium, por vezes durante toda a sua vida, normalmente tem seu espaço físico garantido dentro da casa das pessoas, por isso proliferam os pequenos quartos aos santos e as mesinhas. O encantado pode ainda pedir que seja colocada uma foto sua em um porta-retrato, entre as outras fotos dos membros da família.

Os encantados têm características de ancestralidade (contam e cantam sobre o passado), mas, continuam acumulando história atualmente, na medida em que têm novas experiências quando são incorporados (M. Ferretti, 1994). Desta forma utilizam seu conhecimento sobre o passado para indicar elementos do presente das pessoas. Além disso, eles são conselheiros sobre o futuro. Podem, por exemplo, aparecer em sonhos anunciando

cuidados que um filho de santo deve ter quando for a determinado local, ou ainda provocar a quebra de objetos e quedas de moto, indicando o caminho que seu filho deve seguir diante de determinados perigos (que normalmente são feitiços e trabalhos que lhe são endereçados).

ii) Em segundo lugar queria pensar como a cidade de Codó é mencionada em falas de médiuns e de encantados como uma referência importante para a “macumba”. Foi o Terecô que criou uma relação particular entre as religiões afro-brasileiras e a cidade de Codó. Em primeiro lugar porque o Tambor da Mata tem como encantado chefe Légua Boji Buá da Trindade - e Légua Boji, quando ainda vivia na terra, juntamente com sua família, habitava as matas do município de Codó. Em todos os outros terreiros em que se toca o ritmo da Mata, existem referências à cidade de Codó.

Os encantados da família de Légua Boji, contudo, não descem apenas nas tendas da cidade de Codó. Como os outros encantados eles podem se movimentar entre diferentes espaços físicos (fora do corpo dos seus médiuns) e serem recebidos por outras pessoas em diferentes cidades. Para que isto aconteça é necessário que alguém na gira tenha a corrente de Légua Boji e que ele seja invocado pelos pontos cantados. Alguns de seus pontos cantados (muitos são cantados pelos próprios encantados) fazem referência à cidade de Codó. Existe, portanto, por intermédio dos encantados, referências à cidade de Codó mesmo fora dela.

Os encantados que “descem” em médiuns há gerações possuem um importante conhecimento sobre a cidade e sobre as especificidades que a marcam como um espaço impar na perspectiva mágico-religiosa. Este conhecimento pode ser acessado nas conversas com alguns encantados e também a partir dos pontos cantados nas giras. É possível ver, por exemplo, como a família de Légua Boji é associada ao território da cidade em alguns pontos:

Lionesa, Lionesa, Lionesa, Lionesa. Cadê Lionesa? Tá no Codó. Cadê Lionesa? Tá no Codó (Lionesa é uma das mulheres da família de Légua).

Todos os encantados com quem pude conversar sobre a cidade falam da importância da mesma para a religião, destacando ser “uma cidade forte” e contando a história dos negros escravos e de seus descendentes.

iii) Por fim, para falar sobre a relação entre a cidade e a religião, na sua reciprocidade, e pensá-la em conjunto com a passagem do tempo, vou lançar mão da narrativa de Luiza, mãe-de-santo da cidade, sobre sua mudança do interior para a área urbana. Luiza mudou-se para a zona urbana de Codó, vinda de um povoado, durante a década de 1970 (período em que inicia o êxodo rural mais intenso no município). Ela ainda não era mãe de

santo, era “discípula” - como diz que se chamavam os filhos-de-santo no interior. Não apenas termos de referência como “discípula” mudaram do campo para a cidade, toda a prática do Terecô ela achava diferente. Chegando à cidade Luiza exerceu muitas atividades para prover o sustento de sua família, todas elas ligadas aos conhecimentos que tinha da zona rural: quebrou coco babaçu, roçava terrenos, descascava laranjas, lavava verduras e vendia. Não quis “brincar” logo que chegou à cidade porque achava o Terecô muito diferente, mas, seus encantados reclamaram e fizeram com que ela “caísse” em tendas diferentes.

Luizinha acreditava que, na zona urbana, os pais-de-santo não cuidavam bem de seus filhos. Paralela a esta constatação, duas de suas irmãs que também mudaram para a cidade, começaram a apresentar sinais de mediunidade. Foi quando Luiza decidiu construir sua tenda. Primeiro começou atendendo com cura, apenas com uma mesa na sala de casa. Depois conseguiu construir a tenda nos fundos, num espaço contíguo à cozinha. Queria fazer no terreno ao lado da casa, mas acabou cedendo o terreno para seu irmão que vinha do interior e não tinha onde morar.

Foram as condições que ela identificou como sendo da experiência da religião na cidade que a fizeram cumprir aquilo que seus encantados vinham lhe pedindo: a construção de uma tenda, para que ela fosse mãe-de-santo. O Terecô da cidade lhe era um tanto desconhecido e ela não queria que suas irmãs tivessem um pai-de-santo que não olhasse por elas. Tendas como a de Luiza, nos fundos da casa, são as mais comuns em Codó. Foram construídas, principalmente nesta época em que a cidade cresceu por causa da migração dos povoados do interior. As tendas que são voltadas para a rua, em sua maioria, são as mais antigas da cidade. Os donos das tendas nos fundos das casas ressaltam o receio da perseguição policial como um motivo de sua construção, mas, na grande maioria dos casos, enfatizam que não tinham condições financeiras para construir em outros terrenos. Muitos pais-de-santo que conheci ressaltam a necessidade da proximidade entre suas casas e as tendas, devido ao acompanhamento das obrigações necessárias aos encantados. Esta característica de contigüidade entre as casas e as tendas faz com que muitas casas sejam pouco domésticas no sentido do privado, mas, públicas, já que freqüentadas e abertas a muitas pessoas, até mesmo desconhecidas.

Assim como fica evidente da trajetória da mãe-de-santo Luiza, as religiões não foram imunes às transformações no espaço da cidade e às experiências no espaço urbano – e ainda hoje existe esta correlação de influências. Hoje os encantados aconselham, por exemplo, sobre os encontros noturnos para as giras. Os “brincantes” da cidade são notívagos, a grande

maioria das atividades das tendas são noturnas. Podem ser introduzidas por rezas e ladainhas, mas, o tambor começa a tocar quando é cerca de meia noite, uma hora da manhã e pode terminar na manhã seguinte ou apenas no fim da tarde. Por conta do que os moradores consideram um aumento da violência e dos assaltos (o qual culpabilizam especialmente o crescente tráfico de drogas), os encantados tem sido perguntados sobre as possibilidades de mudanças de horários de algumas giras e rezas. Algumas tendas já têm mudado os horários de suas obrigações. A mãe-de-santo Luiza inicia as giras de tambor às nove da noite e permite que várias das obrigações de suas filhas-de-santo sejam feitas nas suas próprias casas. A religião em relação com a cidade, neste sentido, pode ser pensada tanto pelo mapeamento dos trajetos pelos quais passam os “brincantes”, quanto pelos horários em que esta circulação acontece.

As três interpretações sobre o tempo e a cidade, que apresentei acima articulam, de forma variada, formas de entender a associação entre Codó e a fama de “capital do feitiço”, pontuando sobre algumas disputas e confrontos que têm a cidade como objeto. Além disso, demonstram como pertencimentos e práticas mágico-religiosas fornecem uma “gramática de reconhecimento de pessoas e suas posições na estrutura social” (Maфра, *apud.* Maфра e Almeida 2009, p. 61). A maneira com que se percebe a passagem do tempo e a valorização, seja do passado, seja do futuro, está relacionada diretamente com uma tomada de posições dos sujeitos nas suas experiências cotidianas como moradores do Codó.

A cidade de Codó, mesmo para aqueles que negam sua relação com a “macumba” aparece como uma cidade forte no que condiz à religiosidade de seus moradores. Não é sem motivo que a religião e a magia aparecem como instrumentos para a leitura do panorama da cidade. Como apontei acima, surgem leituras hierarquizantes e valorativas sobre a localização das tendas que estão na parte de trás das casas. A religião e a magia ainda falam sobre a circulação na cidade (para “brincar” em diferentes tambores) e sobre o horário em que se transita. É preciso, advertem muitos moradores que eu conheci, mapear espaços que devem ser acessados com cuidado. Isto porque existe um duelo entre bem e mal que é constante.

A partir destas três leituras sobre o tempo e a cidade também podemos indicar uma cosmologia dos “brincantes” do tambor. O mundo, neste sentido, não se encerra na narrativa sobre céu e inferno, mas possui um espaço conhecido como Encantaria. Lá moram os encantados, que já viveram aqui na terra, inclusive na cidade de Codó. A Encantaria encontra-se aberta para o ‘nosso mundo’ em locais como troncos de árvores, beira de rios e do mar. É da Encantaria que surgem os encantados, para aconselhar, acompanhar, brincar e trabalhar. É

preciso um conhecimento da religião e da magia para conhecer todas estas particularidades que marcam os espaços da cidade e suas energias, sejam positivas ou negativas. Aqui retomo minhas inquietações sobre fazer etnografia em uma cidade que não se conhece.

### **Retomando questões sobre antropologia urbana**

Quando cheguei a Codó pela primeira vez, eu não conhecia a cidade e não tinha nenhum contato com algum morador da mesma. Tudo o que sabia eu tinha lido em alguns textos e tinha visto em algumas reportagens disponíveis na internet. Codó está em uma rota movimentada no estado, a rodovia que liga São Luís à Teresina, contudo, os ônibus não entram no perímetro urbano, deixando os visitantes em um povoado do interior, chamado “Quilômetro 17”. De lá parte-se de taxi para a cidade. Seu Domingos, o taxista que conheci no dia em que cheguei, logo contou as histórias sobre os pais-de-santo macumbeiros, feiticeiros e cientistas, além de ressaltar a quantidade de visitantes atrás de suas consultas.

Sem conhecer ninguém na cidade, não me restava nada a não ser caminhar pela mesma. Caminhar talvez tenha sido, até o final da pesquisa de campo, a coisa que mais fiz em Codó. Para Hélio Silva a etnografia poderia ser entendida como “um registro de andanças e de coisas vistas” ou como “livros de andar e ver” (Silva, 2009, p.175). Foi caminhando que, ao meu olhar, se descortinou a cidade. “O conhecimento da cidade é, portanto, um conhecimento produzido pelos percursos. Ela nunca se destaca do observador e se oferece como um quadro no museu, para cuja contemplação adequada ele busca, com seus passos que tateiam no chão, o lugar ideal, o ângulo perfeito” (Silva, 2009, p. 174). Foi no ato de caminhar pela cidade que eu soube mais sobre a minha presença na mesma, na medida em que tentava entender como as pessoas me recebiam com seus olhares e suas questões.

Existem diferentes formas de se conhecer uma cidade. A etnografia, testemunha das experiências cotidianas, opta por conhecê-la caminhando. Magnani afirma que a realização de uma pesquisa etnográfica na cidade contrapõe outras formas de analisá-la, que seriam formas de olhar de longe e de fora (Magnani, 2002). Pesquisar a cidade a partir da etnografia, portanto, trata de caminhar pela cidade, de viver seus conflitos, de situar-se dentro dela e se distanciar, portanto, da abordagem de um observador externo (De Certeau, 1999). Desta forma:

... trata-se da natureza da especificidade do conhecimento proporcionado pelo modo de operar da etnografia (...) permite-lhe captar determinados



aspectos da dinâmica urbana que passariam despercebidos, se enquadrados exclusivamente pelo enfoque das visões macro e dos grandes números (Magnani, 2002, p. 16).

Portanto, diferente de outras abordagens de pesquisa sobre a cidade, a pesquisa etnográfica buscaria vê-la a partir de experiências de dentro, para além das narrativas hegemônicas e generalizantes. Esta forma de pesquisa significaria, para Magnani (2002), um distanciamento das explicações simplistas dos grandes discursos. Para De Certeau (1999), este tipo de abordagem permitira que se pudesse entender a constituição das relações de poder, das táticas e estratégias que constituem a vida dos sujeitos e que as fornece sentido.

Além de caminhar e desenhar percursos pela cidade, a etnografia implica em situar-se. Para Hélio Silva, situar-se tem a ver com a localização do etnógrafo no espaço onde estuda, com as relações que estabelece com outros atores sociais e com os percursos na cidade. Como o antropólogo se situa, portanto, influencia sobre as experiências que tem em campo, e, sobretudo, nos resultados de sua pesquisa. Na pesquisa de campo em Codó, assim como em outras pesquisas onde não se conhece a cidade, acredito que decisões que poderiam ser simples, como escolher o bairro no qual se reside, podem ser tomadas de uma complexidade interessante e exigir certo jogo de cintura na relação entre os diferentes atores.

Na medida em que entendemos a etnografia para além de um conjunto de técnicas e procedimentos de pesquisa, ela pode ser entendida como o ato de situar-se. Para Geertz (1973), podemos ampliar a idéia de situar-se para além da relação com determinador atores sociais e buscar entender o que significa em termos de experiência pessoal e de escrita etnográfica:

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico (Geertz, 1973 p.23).

Na medida em que vamos nos situando nas cidades pesquisadas, e situando esta experiência de pesquisa na nossa trajetória pessoal e profissional, passamos a contextualizar tanto o nosso comportamento, quando o comportamento dos nossos interlocutores de pesquisa em uma experiência comum – e torna-se possível perceber que, para além das diferenças, compartilhamos narrativas sobre a cidade. Por exemplo, em Codó, para além das posições variadas em relação à fama como capital da “macumba”, eu campo eu nunca ouvi alguém negar a religiosidade intensa da cidade e nem as histórias impressionantes de seus

personagens ilustres, ligados à feitiçaria e à religião. É possível acessar uma série de elementos ligados à existência de um duelo entre bem e mal envolvendo diferentes pertencimentos religiosos e o contrato de trabalhos com feitiços – e neste sentido, se compartilha um arsenal sobre cuidados tomados na hora de circular pela cidade, um conhecimento sobre malefícios e doenças provenientes do duelo no plano espiritual.

Dentro desta perspectiva de uma crença em certo nível compartilhada (sobre a constância do duelo entre bem e mal), caminhar e observar não são atos neutros. Desde o início da pesquisa de campo em Codó são contínuas as dicas que recebo sobre por onde transitar e como me comportar em diferentes espaços, como me proteger das energias e “coisas ruins” que estão sempre em circulação e como me situar em relação a uma disputa terrena e também espiritual. Neste sentido, fazer etnografia em uma cidade que não se conhece, envolve um constante aprendizado, que tem a cidade como elemento fundamental e articula temporalidades (para aprender é preciso tempo) e interpretações dos moradores sobre a mesma.

### **Considerações finais**

Penso que existe um imaginário do senso comum sobre o Maranhão – especialmente sobre as cidades do interior, que as classifica como muito pobres e “pouco desenvolvidas” quando comparadas com cidades de outras regiões do Brasil. Desta afirmação se desliza facilmente para a conclusão de que são locais com pessoas muito suscetíveis ao desmando político, à ditadura Sarney e, portanto, vítimas de coronelismo e clientelismo (afirmações que servem, muitas vezes, para julgar os sujeitos e não os políticos).

Na literatura das ciências sociais, inclusive da antropologia, era possível notar uma associação entre as religiões afro-brasileiras do interior do Maranhão com a pobreza e a miséria. Podemos notar isto quando temos acesso ao que diziam os primeiros pesquisadores do tema. Nunes Pereira (1947) pesquisa a Casa das Minas, na cidade de São Luís na década de 1940, e ressalta sua ancestralidade e a autenticidade dos traços africanos<sup>15</sup>. Já o trabalho

---

<sup>15</sup> Nunes Pereira em “A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil” (1947) analisa diversos aspectos da Casa das Minas, desde o espaço físico, os cultos aos voduns, a culinária do terreiro, as entidades recebidas, etc.. Nesta análise destaca a permanência de traços africanos, visto entender a Casa das Minas como uma verdadeira sociedade africana. Caracteriza os negros como “Mina-gege”, ressalta traços “gege” e nagô, e mostra como a religião estava distanciada da feitiçaria (“Na *Casa das Minas*” não se cuida de *feitiçaria*, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de *filtros*, amuletos, etc.” (Pereira, 1947, p. 49)). Comenta que a Casa era freqüentada pela alta sociedade e, apesar da perseguição policial que sofreu, recebeu apoio de meios de comunicação e dos intelectuais. O autor não vê semelhança entre os voduns e os santos

que menciona o interior do estado, inclusive Codó, de Costa Eduardo (1948, *apud* M. Ferretti, 2001), enfatizava o sincretismo como algo negativo, destacando um bom nível de conservação das histórias do folclore negro, mas afirmando que “crenças religiosas africanas estavam muito diluídas” (Costa Eduardo, *apud*. M. Ferretti, 2001a, p. 68). Roger Bastide (1971) ao comentar a obra de Costa Eduardo relacionada à zona rural do Maranhão, afirma que em torno de uma “ilha de resistência africana” (que seria São Luís), havia um contato entre as religiões dos negros com a pajelança e o catimbó, e assim, uma conservação muito vaga da tradição africana. Destacando a pobreza dos grupos negros rurais, a inexistência da exuberância dos trajes e dos ritos de iniciação, Bastide afirmou que “Tem-se a impressão de se estar numa encruzilhada de religiões, ou antes, num beco sem saída em que se encontram as mais diversas místicas. Essas seitas em sua origem formaram-se provavelmente não sob o signo da fé, mas sob o manto da fraternidade na miséria” (*ibid.*, p. 261).

A perspectiva da pobreza explicando as crenças e a forma de manifestar das religiões afro-brasileiras, são retomadas atualmente nos discursos midiáticos e de grupos específicos na cidade de Codó, como demonstrei no texto. Tal constatação, nunca foi questionada diretamente pelo poder público municipal. Embora não tenha esta mesma postura (pelo menos declaradamente), o poder público ao acionar a legitimidade de tais pertencimentos apenas por seu caráter de tradição, permite que esta associação (crença – pobreza – razão prática) ganhe espaço. Isto acontece na medida em que as narrativas do poder público, que tem a cidade como tema, destacam outros elementos – que seriam relacionados com desenvolvimento e progresso, como o seu papel na economia maranhense, seus políticos ilustres (que serviram ao município, ao Maranhão e ao Brasil), o glamour dos bailes sociais (onde não entravam mulheres desacompanhadas e nem pessoas negras), etc. Contam, portanto, uma história que enfatiza a elite da cidade.

Não se trata do caso da ‘historiografia oficial’ de Codó não tocar em temáticas relacionadas à feitiçaria e às religiões afro-brasileiras – já que estas aparecem como “a cultura negra da cidade” – mas, trata-se da forma com que estes temas são acionados. Utilizar o passado como legitimador de existência atual do Terecô, da Umbanda e do Candomblé, associado a uma postura tímida do poder público, permite que o ‘passado’ seja utilizado, por outros grupos como sinônimo de atraso. Desta forma, a articulação entre determinada leitura

---

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

do tempo, quando associada à cidade, não é destituída de valor, não apenas classifica visões diferentes, mais, imprime questões valorativas.

Em Codó, portanto, existe uma disputa em torno das interpretações da cidade, que condiciona a forma dos percursos de quem mora na mesma e de quem pesquisa. Assim, penso que para falarmos sobre a cidade, as narrativas sobre a feitiçaria e as religiões afro-brasileiras são fundamentais. É preciso acrescentar ao grupo de moradores, todo um grupo de encantados, que conhece Codó de longa data e que a marca a cidade (os percursos, os sons corriqueiros dos tambores e foguetes) com sua presença cotidianamente. São os encantados que questionam efetivamente as noções de progresso e atraso, ou seja, nossas noções compartilhadas de tempo e espaço.

### **Referências bibliográficas**

ALMEIDA, Alfredo Wagner. B. de. *Quebradeiras de coco – identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas*. São Luis: 1995.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. *Anais do X Simpósio ABHR / UNESP - Assis - 12 a 15 de maio de 2008*.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Segundo volume. São Paulo: Pioneira Editora, 1971. p. 243-266.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. O caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão. In: WOORTMAN, Ellen. HEREDIA, Beatriz. MENACHE, Renata (orgs). *Prêmio Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA, IICA, 2006. p.35-64.

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

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114, 2006.

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975. p. 23-35.

- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. v. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclo*. São Luis: SECMA, 1994.
- \_\_\_\_\_. Terecô: a linha de Codó. VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Desceu na guma: o caboclo no tambor de mina em um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti*. 2 ed. rev. e atual. São Luís: EDUFMA, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luis: UEMA Editora, 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, Capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). In.: *Cadernos de Pesquisa*, 14, v. 2, jul/dez 2003, p. 95-108.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luis: EDUFMA, 1996.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: para uma teoria interpretativa da cultura. In: *AA interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p.14-41.
- Jornal “É agora Codó – uma avalanche de informação”, ano 1, número 06, 01 de abril de 2011.
- MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís, FACT/UEMA, 1999.
- MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, Clara. ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*, 2009. p. 69 – 89.
- MAGNANI, José G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49, junho/ 2002.
- \_\_\_\_\_. Religião e metrópole. In: MAFRA, Clara. ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*, 2009. p. 19-28.
- MIYAZAKI, Hirokazu. *The method of hope: anthropology, philosophy and Fijian knowledge*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004. 284p.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*. Contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. Rio de Janeiro, março de 1947, n.1.

REGO, Josaldo Lima. ANDRADE, Maristela de Paula. História de mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. In.: *Agrária*. São Paulo, n.3, p. 47-57, 2006.

SILVA, Hélio. A situação etnográfica: andar e ver. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SIMMEL, Georg. *Georg Simmel: sociologia / org.* Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.

SWATOWISKI. Claudia Wolff. Dinâmicas espaciais em Macaé: lugares públicos e ambientes religiosos. In: MAFRA, Clara. ALMEIDA, Ronaldo de. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*, 2009. p. 51-68.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1975. p. 36-46.

\_\_\_\_\_. *Projeto e metamorfose*. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. (org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 90-113.

#### Sites consultados:

IBGE Cidades: <http://www.ibge.gov.br/cidades> (Disponível em 03/02/2011).

Ministério da Educação: [www.mec.gov.br](http://www.mec.gov.br) (Disponível em 08/02/2011).

Prefeitura Municipal de Codó: [www.codo.ma.gov.br](http://www.codo.ma.gov.br) (Disponível em 10/02/2011).

#### Audiovisual:

Sousa Cândido. *Uma codorna me contou: história de Codó*. 1996.