

Enfrentamentos e dispersões: agência, força e ação política no Terecô de Codó (MA)

Lior Zisman Zalis¹
Universidade de Coimbra

Conceição Lima²
Martina Ahlert³
Universidade Federal do Maranhão

Resumo: A partir do trabalho de campo que realizamos na cidade de Codó (MA), na companhia de terecozeiros e entidades, pretendemos estender a ideia de enfrentamento às práticas cotidianas a partir da cosmologia do Terecô, religião de matriz africana. Relatos de resistência como uma dança gingada, uma gargalhada, uma vela e um feitiço são, gestualidades e práticas que fazem parte de um saber-fazer que vai para além de situações de ataque ou perseguições aos religiosos. Elas indicam, antes, movimentos possíveis, formas particulares de agência e reunião. Ao recuperar registros, escutas, vivências e memórias que escutamos junto aos terecozeiros, pretendemos explorar modos próprios de agência que complexificam as relações entre o político e o religioso, o público e o privado, o humano e o não humano.

Palavras-chave: racismo religioso; agência; terecô; força; enfrentamento.

ZALIS, Lior Zisman; LIMA, Conceição; AHLERT, Martina. **Enfrentamentos e dispersões: agências, força e ação política no Terecô de Codó (MA)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 219-236, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Possui mestrado em Estudos Comparados de Literatura, Arte e Pensamento (Universidad Pompeu Fabra). É formado em Teoria Crítica e Estudos Museológicos (Museu de Arte Contemporânea de Barcelona) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

² Graduada e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na mesma universidade.

³ Antropóloga, professora e pesquisadora da área de Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão. É mestre (UFSC) e doutora em Antropologia Social (UnB) com estágio pós-doutoral na mesma área, no Museu Nacional (UFRJ). É autora do livro *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados*, publicado em 2021.

Confrontations and dispersions: agency, power and political action in Codó's Terecô (MA)

Abstract: Based on the fieldwork we conducted in the city of Codó (MA), in the company of terecozeiros and entities, we intend to extend the idea of confrontation to everyday practices from the cosmology of Terecô, a religion of African matrix. Reports of resistance such as a swinging dance, a laugh, a candle, and a spell are gestures and practices that are part of a know-how that goes beyond situations of attack or persecution of the religious. They indicate, rather, possible movements, particular forms of agency and assembly. By reclaiming accounts, listenings, experiences, and memories that we heard with the terecozeiros, we intend to explore their own modes of agency that complexify the relationships between the political and the religious, the public and the private, the human and the non-human.

Keyword: religious racism; agency; terecô; strength; confrontation.

Confrontaciones y dispersiones: agencia, poder y acción política en el Terecô de Codó (MA)

Resumen: Basándonos en el trabajo de campo que realizamos en la ciudad de Codó, en compañía de terecozeiros y entidades, pretendemos extender la idea de confrontación a prácticas cotidianas desde la cosmología del Terecô, una religión de matriz africana. Relatos de resistencia como un baile gingado, una risa, una vela y un hechizo son, gestualidades y prácticas que forman parte de un saber hacer que vaya más allá de situaciones de ataque o persecución de lo religioso. Más bien, indican movimientos posibles, formas particulares de agenciamiento y asamblea. Al recuperar registros, escuchas, experiencias y memorias que escuchamos junto a los terecozeiros, pretendemos explorar sus propios modos de agencia que complejizan las relaciones entre lo político y lo religioso, lo público y lo privado, lo humano y lo no humano.

Palabras clave: racismo religioso; agencia; terecô; fuerza; confrontación.

Quando falamos de estratégias de enfrentamento ao racismo religioso logo nos vem à cabeça grupos, coletivos, redes de movimentos ou organizações políticas que têm como objetivo fortalecer suas práticas culturais e exigir expressiva atuação do Estado para a garantia de seus direitos. Essa forma de luta política é fundamental no Brasil. Entre nossos interlocutores – praticantes do Terecô, uma religião de matriz africana do interior do Maranhão – há concordância de que é preciso atuar contra o preconceito voltado à religião, considerado, por eles, fruto da ignorância daqueles que não conhecem suas atividades. Diante disso, alguns se engajam em iniciativas que atuam, em interlocução com a política institucional, nessa pauta.

A partir do trabalho de campo que realizamos nesse contexto, especificamente na cidade de Codó, região leste do estado, percebemos que a despeito desses engajamentos, é notável como nossos interlocutores falam das políticas institucionais para o enfrentamento da intolerância religiosa com certa desconfiança. Compreendemos que isso não tem relação com o fato de não acreditarem que elas podem ser uma via capaz de contribuir com mudanças. A desconfiança, segundo nosso ponto de vista, está relacionada com uma lógica de lidar com o mundo muito presente entre as pessoas e os encantados (como são denominadas as entidades recebidas nos corpos dos terecozeiros ou brincantes). Nela, eles são munidos de um amplo leque de práticas que dissimulam apresentações, desconcertam pesquisadoras e pesquisadores, despistam perguntas de curiosos, constroem expectativas, provocam risos e elaboram maneiras próprias de fazer política.

Neste artigo queremos olhar para essas práticas como um modo de precaver leituras muito rápidas sobre o que seria um aparente desinteresse em relação às mobilizações institucionais em torno do combate ao racismo religioso. Isso porque um olhar de passagem pode nos levar a pensar que os terecozeiros estariam alheios ou indiferentes àquilo que pode ameaçar suas práticas. Insistir nesta questão nos levaria ao erro de sugerir que eles não estão conscientes dos tipos de perseguição que os perpassam em seus fazeres cotidianos, o que os levariam a certa imobilidade ou falta de agência. Não se trata, ainda, de dizer que os terecozeiros são indiferentes ao Estado. Pelo contrário, estão sempre tecendo algumas críticas ao nosso sistema político e avaliando a atuação de um representante do executivo ou do legislativo.

A escolha por estender a ideia de enfrentamento às práticas cotidianas e dar a elas protagonismo quer ser fiel àquilo que vivemos, na companhia de terecozeiros e entidades, em campo. Assim, atos como uma dança gingada, uma resposta que cria estratégias ao curioso, um sorriso ininteligível, chamar de “besteira” um projeto de lei que visa proibir o uso de foguetes nos festejos, ou a defesa do “saber fazer feitiço”, podem atuar como estratégias que enfrentam o racismo religioso. Ao mesmo tempo, orientam também lógicas de pensamento, de conhecimento e de política que interferem no modo das pessoas e encantados viverem o terecô. O que buscamos refletir é sobre como essas artimanhas fazem parte de um

saber-fazer que vai para além de situações de ataque ou perseguições aos religiosos. Elas indicam, antes, movimentos possíveis, formas particulares de agência e reunião cotidianas.

No artigo buscamos demonstrar, a partir de uma etnografia com os brincantes de terecô de Codó, experiências e narrativas vividas e compartilhadas por diferentes seres que criam realidades de desvio, dissimulação e desobediência diante de inúmeras situações relacionadas tanto com Estado, e aqui nos incluímos como pesquisadores, quanto com os perigos próprios do mundo dos terecozeiros. O intuito é descrever diferentes modos de artimanha, joguetes e mobilizações de um saber-fazer, os quais podem atuar como vias de posicionamentos a diferentes facetas de um sistema hegemônico. Após contextualizarmos teórica e metodologicamente nossa pesquisa, trazemos duas situações relacionadas aos enquadramentos das práticas religiosas, e os desvios e modos de responder a elas (um projeto de lei sobre o uso de foguetes e as proibições de interação no contexto da pandemia de Covid-19). Na sequência, buscamos em algumas posturas de pessoas e encantados possibilidades de despistar, desobedecer a fronteiras e questionar assimetrias por meio de lógicas de proteção e de humor.

Contextualização teórico-metodológica da pesquisa

Na literatura antropológica – que não é extensa, e por certo período, foi escrita por Mundicarmo Ferretti (uma referência nos estudos de cultura popular no Maranhão) e alguns de seus estudantes (FERRETTI, 1998, 2001, 2003; CAMPOS, 1996) – Codó é conhecida como berço do Terecô, religião de matriz africana chamada ainda de Tambor da Mata, Brincadeira ou Brinquedo de Santa Bárbara. Segundo essa bibliografia, o Tambor da Mata, com a Pajelança e com o Tambor de Mina, constitui a Encantaria Maranhense. Ainda que se tenha consagrado cada uma dessas manifestações a uma área do estado do Maranhão e a um conjunto de entidades (a Pajelança seria da região da Baixada e trabalharia com os encantados da linha de água doce; o Tambor de Mina seria da região da capital São Luís e estaria relacionado com as famílias de entidades de água salgada; e a região de Codó teria como referência o Terecô e os encantados da mata) é possível perceber que essas classificações, na prática, não são estáticas, ainda que didáticas, diante da experiência de pessoas e entidades.

Entre os encantados da mata, algumas famílias têm destaque. A mais importante delas em Codó é aquela chefiada por Légua Boji Buá da Trindade. Esse encantado – em certos momentos visto como ex-escravizado, como tendo origem nobre ou como uma fusão de duas entidades espirituais dahomeanas (FERRETTI, 1996) – está à frente de um conjunto expressivo de outras entidades que são seus filhos, suas irmãs, primas, sobrinhas. Em Codó, ele é identificado ou associado a diferentes entidades e histórias, em uma delas é visto como uma entidade que pode promover o bem e o mal, “feiticeiro que tem ‘uma banda branca e uma preta’, ou ‘um lado de Deus e outro do diabo’” (FERRETTI, 2001). Pai Euclides, pai de santo da Mina e do Candomblé em São Luís, autor de livros sobre o tema, contou à Mundicarmo Ferretti que

Légua-Boji é africano e já era conhecido no Caribe muitos anos antes de surgir em ter-
reiros maranhenses. (...) Légua-Boji foi expulso da África por provocar discórdias e,
atravessando o Atlântico, chegou em Trindade, onde ficou. Ouviu também aquele pai-
de-santo, de velhas ‘mineiras’, que depois de muito tempo ali, “arranjou” outra briga
e teve que sair novamente. Acompanhando um escravo que veio de Trindade para o
Brasil, aportou no Maranhão e foi para Codó, onde entrou no grupo de Dom Pedro
Angaço. Passando a tomar benção a ele, em sinal de respeito, tornou-se conhecido

como filho de Pedro Anção, e, mais tarde, chefe da linha de caboclo na Mata de Codó, sendo seu principal representante. (FERRETTI, 2000: 145)

Octávio Costa Eduardo, na primeira etnografia sobre o terecô, escreve que Légua Boji é um dos encantados mais temidos, “acredita-se que ele guarda as chaves que abrem os portões do céu” (COSTA EDUARDO, 1948: 59, tradução nossa). É uma entidade que ajuda em problemas de grande dificuldade ou a encontrar objetos perdidos. Uma vez incorporado, a pessoa adquire um “ar brincalhão” (*idem*). Também diz que em caso de promessa descumprida para Légua Boji, ele pune severamente, seja através de fazer o cavalo subir uma árvore alta, sagrada para o encantado, chamada de tucunzeiro (árvore cheia de espinhos), com o risco de cair, ou também entrar em arbustos espinhosos ou mesmo correr longas distâncias sem parar. A chamada Família de Légua está relacionada às práticas no campo, especialmente o cuidado com os bois. Também está diretamente associada ao consumo de bebida alcoólica e a predileção por dançar de chapéu de couro.

A despeito dos esforços classificatórios que foram feitos e que nós mesmos fazemos com a intenção de pensar as entidades e suas associações, existem entidades muito diversas nas tendas de Codó. Há uma predominância de membros de famílias de encantados da mata, mas eles chefiam casas também em outros municípios do Maranhão e mesmo fora dele. Se essas entidades não se restringem ao Terecô, elas igualmente não são presenças exclusivas nas tendas religiosas da cidade. Nesses locais – chamados de Tenda Espírita de Umbanda e dedicados, normalmente, a um santo ou santa – são articulados diferentes seres, que podem remeter ao Terecô, à Umbanda, à Mina e ao Candomblé (isso além das tendas possuírem uma relação estreita com o catolicismo, como a dedicação a um santo ou santa em seu nome reflete). Estima-se haver mais de 250 tendas na cidade de Codó, além dos quartos de santo e dos altares dos quais as entidades também participam, no âmbito doméstico (AHLERT, 2021).

A definição do que “se toca” em uma casa ou de como ela se denomina remete, nos parece, à trajetória do “mestre” (pai ou mãe de santo), mas também às características (nunca fixas) das entidades e suas relações com outras delas que compõem a corrente do ou da chefe da casa. Nesse sentido, cada tenda tem particularidades e se compreende que não existe apenas uma maneira de fazer Terecô. Existe ainda uma multiplicidade em relação a cada encantado, uma vez que ele tem a capacidade de se apresentar de modos variados, apresentando uma ontologia não substancial (ANJOS, 2006). Isso nos parece ter relação com as diferentes funções às quais podem estar comprometidos em uma casa (AHLERT e LIMA, 2019), onde podem ser “mensageiros”, “curadores”, “farristas”, “baiadores” (bair = dançar), “chefes de croa” ou “chefes de corrente”. Uma entidade que é “chefe de croa” de um pai de santo em uma casa pode se revelar como farrista em outra, o que os põem em diferentes modos de comportamentos e condutas. Além disso, se costuma dizer que um encantado se manifesta de maneira distinta em cada pessoa que o recebe, em razão de sua trajetória estar relacionada com a de quem convive com ele (AHLERT, 2021).

Desde 2010 realizamos pesquisa de campo em Codó⁴ acompanhando alguns pais, mães e filhos de santo, assim como interagindo com as entidades que surgem em momentos rituais, mas também cotidianos. Todas residimos, ainda que

⁴ Martina começou sua pesquisa de campo em Codó em setembro de 2010, com auxílio do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Posteriormente contou com auxílio financeiro para a pesquisa concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA). Conceição iniciou sua pesquisa em 2016, como bolsista de Iniciação Científica da FAPEMA. Subsequentemente seguiu realizando pesquisa de campo, no âmbito do mestrado (2017/2019) e doutorado (2020/2024), com auxílio de bolsa da Coordenação de Aper-

em momentos distintos, na cidade, para conviver com moradores e visitantes, buscando compreender a relação entre pessoas e encantados. Neste artigo mobilizamos situações vividas em campo, nos baseando na sugestão de Blanes e Espírito Santo (2014) de que espíritos e seres intangíveis possuem a capacidade não apenas de impactar a vida das pessoas, algo já presente na literatura clássica na antropologia (MAUSS, 2003; MALINOWSKI, 1988), mas também de questionar fronteiras, formas de movimento e classificação a partir das quais organizamos nossa percepção das coisas. Ao mesmo tempo, reconhecemos que esse impacto cria modos específicos de comunidade pluriontológicas, ideia que tem sido trabalhada por alguns autores (ESCOBAR, 2014; KOHN, 2013; BLASER, 2021). É a partir desses desafios colocados pela ação dos encantados que nos deslocamos de um modo de compreensão da religião e da política como esferas autônomas e exclusivas (uma divisão que compõe uma perspectiva moderna e que, por isso, é marcadamente ocidental).

Sugerimos que exista, no Terecô, uma cosmopolítica própria na qual o campo do espiritual contagia o suposto lugar secular da política institucional. Cosmopolítica entendemos aqui no sentido daquilo que Renato Sztutman recuperou de Isabelle Stengers como proposição para “fazer o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – insistir sobre a política” (SZTUTMAN, 2018: 340). Vemos, portanto, formas de operar mobilizando aquilo que podemos identificar como encantamentos conspiratórios, ou seja, o uso operativo da “encantoria” para reagir a uma ação estatal que busca suprimi-la ou capturá-la.

A conspiração, aqui, pode ser entendida tanto como uma forma de usurpação do poder, seja ele o coercitivo do Estado ou de certo poder-saber do conhecimento. Usurpação, pois toma - ou - como veremos adiante faz “cair” - a autoridade, não para ocupar seu lugar, mas para desviá-la, fazê-la girar, desnortear para logo encontrar para ela um outro caminho. Usurpa, também por ser um contrapoder operativo, ou seja, reposiciona, suspende, derruba, interrompe. Isabelle Stengers entende por operação aquela atividade de “criar uma colocação de inquietude das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política” (STENGERS, 2018: 447). Aquilo, segundo a autora, que faz “balbuciar as seguranças” (*idem*). É justamente nessa operação que pretendemos circunscrever alguns modos de fazer identificados no mundo do terecô: sujeitar seguranças a desestabilizações.

Entendemos, com isso, que quando se multiplicam os seres, multiplicam-se as possibilidades de agência. Marisol de la Cadena e Arturo Escobar têm realizado um debate similar, elaborando o que tem chamado de pluralização da política (CADENA, 2009, 2010; ESCOBAR, 2014). Como uma crítica dirigida à concepção moderna da política, questionam justamente aqueles que estão fora desse espectro, fora da arena da política. Ao mesmo tempo, interrogam as transformações que ocorrem quando o conceito de comunidade deixa de centrar-se no humano e passa a incluir outras presenças, momento no qual o “terreno da política se abre a não-humanos” (ESCOBAR, 2014: 104). Aqui, portanto, caberia recuperar o conceito de “lutas ontológicas” (*idem*: 47) que concebe certas lutas sociais como lutas entre mundos diversos, ou seja, que se orientam por modos distintos de pensar o ser e sua agência. A emergência daquilo que até então está à sombra da política,

feijramento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lior começou sua pesquisa de campo em 2022, no âmbito do Doutorado no Programa Pós-Colonialismo e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com financiamento da Fundação para a Ciência e para a Tecnologia (FCT).

segundo entendemos, não implica somente uma ampliação de atores (CADENA, 2010: 167), mas de uma multiplicação de espaços nos quais essa política se manifesta.

Nosso interesse, portanto, é falar das práticas cotidianas e de modos de posicionamento no mundo que não são meramente reativos às tendências hegemônicas que marcam o contemporâneo como expressão do capitalismo e das formas de dominação a ele associadas, como o racismo. Mais do que reações à intolerância religiosa e ao preconceito a ela associado (embora existam também essas reações, em momentos oportunos), os terecozeiros garantem, nas miudezas do cotidiano compartilhadas com os encantados, contar e mover o mundo em um sentido distinto e original, alicerçado na compreensão de que suas práticas há anos vêm vencendo tentativas de esvaziamento e aprisionamento.

Os foguetes, os feitiços e a força do terecô

No começo de 2023 chegou até nós a informação de que tramitava na Câmara Municipal de Vereadores de Codó o Projeto de Lei nº 29/2022, de 04 de agosto de 2022, de autoria do vereador Valdeci Calixto, do Partido Solidariedade, que proibia o uso de foguetes em território municipal. A justificativa do projeto se dava no prejuízo que os foguetes traziam à “saúde de crianças, idosos e pessoas com deficiência”, bem como à “saúde de alguns animais”, como aves e animais domésticos.

O artifício do foguete é muito importante nas festas do terecô, porque além de indicar uma comemoração e homenagem, trabalha como uma forma de comunicação. Os terecozeiros costumam utilizá-lo nas aberturas de seus festejos, como as alvoradas, nas aberturas dos toques de tambor e nas passeatas, indicando para muitos a existência de um tambor. Além disso, os foguetes participam das redes de troca que sustentam as festas, pois são doados para pais e mães de santo por aqueles que se relacionam com sua Casa. São índices, portanto, das festas que anunciam, mas também das redes que as sustentam.

Apesar do projeto não atacar diretamente os rituais religiosos, houve uma audiência pública na Câmara de Vereadores, convocada pelo presidente da Casa para discutir a questão, que contou com a presença de alguns pais e mães de santo, bem como de brincantes (como são também chamados os terecozeiros) e ativistas codoenses. Ainda assim, a presença das pessoas vinculadas às religiões de matriz africana foi pouco significativa. Muitos terecozeiros sabem como essas ações refletem posturas veladas de perseguição ao terecô – e são capazes de enumerar outras iniciativas ou mesmo a ausência delas que são identificadas como preconceito racial e religioso (AHLERT, 2022). A reação dos nossos interlocutores, entretanto, nem sempre remetia a uma postura de enfrentamento direto dessas iniciativas.

Dona Teresinha, mãe de santo da tenda Nossa Senhora da Conceição, reflete bem essa postura. Quando a questionamos sobre a manifestação, nos informou que foi uma das brincantes que não se fez presente. Para relatar sobre o caráter extenuante desses eventos lembrou que na semana da consciência negra, evento promovido pela prefeitura, participou apenas um dia, e assim mesmo, se retirou antes do final da reunião por achar que tal conversa era longa demais. Não nos parece que sua retirada negava o assunto em pauta, mas o formato do movimento. Reclamou de ter chegado por volta das 18h e desde então se viu sentada ouvindo os outros falarem. Ironicamente, expressou que se cansou de ficar sentada.

Sobre a possibilidade do respectivo projeto ser aprovado, ela foi incisiva: “Vai nada! Isso é só besteira”. Sua fala não era muito diferente de sua expressão facial que parecia classificar tal iniciativa como mais uma tentativa falha de prejudicar o terecô. A pouca atenção ou importância que dão nossos interlocutores, como Teresinha, aos possíveis atos de opressão, não implica em indiferença, mas em uma retomada de um passado no qual o Estado, ou seus representantes, se via afetado e imobilizado por situações protagonizadas por encantados. Sugerimos, portanto, que não conceder muita atenção ao projeto remete a um conjunto de histórias que ouvimos sobre como o terecô continua existindo a despeito de diversas iniciativas de perseguição, proibição e de controle.

Entre o que ouvimos na cidade, nos chamou atenção um conjunto recorrente de histórias sobre a ousadia dos encantados no enfrentamento de formas de cerceamento ao tambor da mata. Parte de um contar corriqueiro, elas aludem a um passado em que o tambor era proibido e era praticado dentro da mata. Segundo os mestres Raimundinho e João Tavares, os deslocamentos das pessoas, naquele período, eram continuamente monitorados, e, por isso, quando havia um ritual do tambor da mata, existia uma série de cuidados a serem tomados. As pessoas não seguiam em grupos grandes para os locais onde a “gira” aconteceria, mas iam em duplas, andando em fila indiana. Nas clareiras abertas na mata – as “latadas” – se molhava o chão para evitar o calor e para que a poeira produzida pelo movimento da dança não indicasse a localização dos brincantes.

Apesar da proteção dos encantados à mata, pois costuma se dizer que só “entra nela quem eles queriam”, a perseguição policial se fortaleceu com a chegada de uma figura lembrada como Tenente Vitorino à delegacia codoense. Sua presença foi tão notada pelos brincantes que ele ficou registrado em uma toada por eles cantada, que diz “Tenente Vitorino, é um homem muito maligno, quer acabar com terecô, com cipó de tamarindo”. Os policiais, chefiados por ele, acompanhavam notícias sobre os rituais e quando ouviam tambores sendo tocados, seguiam à procura dos locais onde eram realizados para “acabar” com eles.

A partir da ação dos encantados, comumente, os policiais se perdiam procurando os terecôs, acabavam se distanciando do local onde o tambor era realizado, tinham os pneus dos carros furados, se desnorream e quando se davam por si, estavam em uma parte distinta do município. Quando encontravam o tambor, buscavam acabar com a manifestação, mas terminavam por receber entidades em seus corpos, ou seja, “caiam”, dançando noites inteiras. Alguns ousam dizer que o próprio Tenente Vitorino teve seu corpo tomado por uma entidade, outros dizem que sua filha acabou desenvolvendo mediunidade.

Essas narrativas não remetem apenas à uma memória de perseguição e luta, elas evocam o pensamento de que o “terecô venceu” ou que o “terecô foi liberado”, como constantemente escutávamos. Essa vitória, lembrada entre sorrisos e gargalhadas, trata de como essa coletividade narra o seu passado e elabora um tempo de muita violência. Trata, também, de como eles constroem certa noção de força e agência nos momentos em que a religião é ameaçada por alguma força externa. Nessa memória, o terecô venceu, foi liberado ou mesmo libertado porque não havia como proibi-lo. A vitória, nesse sentido, é tratada de certa forma como inevitável, uma vez que a retórica “quem é que vai conseguir acabar com a encantoria?”, como nos contavam os encantados, trata do seu poder, ou melhor, contrapoder diante de uma provocação. Vencer, aqui, é marcar uma posição de que não apenas há uma força na encantoria, mas que esta força, se preciso, derruba as ameaças.

Conversando sobre a questão do preconceito e racismo religioso em Codó, Café – pai de santo importante entre a geração de mestres mais jovens, relatou porque não quis se envolver nessa questão do projeto de lei que pretendia proibir os foguetes indo à Câmara de Vereadores, como fizeram outros líderes comunitários e religiosos. Perguntado sobre isso, ele foi categórico na resposta: “Cê acha que eu vou sair da minha casa para ficar debatendo com um cara que quer empacar tocar foguete? Eu tô na lagoa e vou perder para sapo? Eu faço acender uma vela e ele vai embora daqui. Tem outras formas de trabalhar isso”.

A entrevista com Café nos fez pensar nesse modo de descrença duplo, tanto no sistema político como nas práticas participativas. Não é uma descrença no sistema representativo, na representação, mas na própria agência, no modo de fazer da política. Café falava justamente como a eficiência da vela sobrepõe-se a da fala pública na audiência (instância própria de participação popular). A sua casa, espaço doméstico, resguarda a possibilidade de fazer mais que ir ao espaço público. Uma política, portanto, “dentro da lagoa”. Uma política que só pode ser apreendida se considerarmos que não existe definição a priori e que a conceituação etnográfica de política (PEIRANO, 1997; GOLDMAN, 2006) pode trazer sentidos novos e articulações com fenômenos que em um sentido moderno-ocidental são percebidos como circunscritos, como autônomos (a casa, a religião e a política). Café não nega a existência da política institucional, mas traça uma resposta a partir do seu universo de domínio.

A conversa ainda, ao se referir a uma política outra, remonta não apenas ao debate entorno da ontologia política de Escobar e La Cadena, mas a algo ulterior como a genealogia da ação política mencionada, por exemplo, no livro recente do João José Reis e Flávio Gomes dos Santos (2021) intitulado *Revoltas Escravas do Brasil* quando falam de como a resistência a escravidão por negros no Século XIX em muitos casos “lançava mão da grande política secular” (REIS e SANTOS, 2021: 24), e seus líderes “tornaram a religião africana aqui adaptada, ou o catolicismo africanizado que inventaram, em instrumentos de intervenção política” (*idem*: 26), além de um “guia intelectual, moral e prático a escravos rebeldes, tanto quanto como arsenal de ataque e defesa” (*idem*: 24). O arsenal que trata Café é justamente o uso da vela como forma de contra-atacar um ataque direto às religiões de matriz africana de Codó, um arsenal contra um mero sapo na lagoa, contra alguém que parece não saber da “lagoa” ou que não entende as consequências de mexer com ela.

Sabe-se, portanto, do poder “da lagoa”. Dos seus possíveis. A força da vela do pai Café e a despreocupação da mãe Teresinha são, sugerimos, sintomas de uma consciência da força do terecô e das possibilidades que partem da instrumentalização desta força. Uma forma de saber trabalhar. As preocupações, sejam elas da ordem da política institucional, como no caso dos foguetes, ou da ordem do dia a dia, prescindem e orientam o uso desta força. Uma força que não apenas se exerce como poder, mas que é o exercício mesmo deste poder. Agir contra um projeto de lei, exercer um contrapoder perante o poder do Estado, seja ele de uma natureza mais secular, como a presença na audiência pública, ou de uma natureza cosmológica, como acender a vela, quando algo se trata da encantaria, é estar munido de outras ferramentas.

Em alguma medida, estamos afirmando que os terecozeiros, tal como sugeriu Sahlins (1977) para outro momento e contexto de pesquisa, relacionam as interações que os atingem a partir de uma história e de um saber compartilhados e pré-existentes. O mesmo acontece com diversos outros “eventos” locais ou globais que atravessam seu cotidiano. No ano de 2020, Codó, como as outras cidades

do mundo, foi atingida pela pandemia do COVID-19. Assim sendo, um conjunto de medidas de segurança de saúde pública impunham a limitação de contacto físico e, conseqüentemente, de encontros coletivos. Neste período, muitas tendas interromperam os seus trabalhos ou transformaram-nos em encontros virtuais e sessões online. Outras insistiram na presença física, sujeita à intervenção por parte das autoridades para interrompê-las. Por mais que as restrições da pandemia, bem como caso dos foguetes, tenham sido orientadas por seus próprios instrumentos normativos, os brincantes encontraram uma maneira de despistar, fugir e dissimular as autoridades.

Parece-nos interessante remeter a uma situação concreta na qual uma entidade tratou de se posicionar sobre a recente pandemia. Légua Boji Buá da Trindade, encantado estimado na Cidade, carregado na situação pelo pai de santo Antônio Filho, em uma noite de conversa, em meio a bebedeira e “pitos” de cachimbo, nos compartilhou uma doutrina que estava sendo muito entoada nos últimos meses. A cantiga tinha sido feita por Coli Maneiro (entidade da mesma família, na croa do pai de santo Zé William) e trata de reafirmar que aquele que tenta acabar com o terecô está destinado ao fracasso e à loucura: “Votaram em Bolsonaro pra acabar com o terecô! Ou morre doido, mas não acaba com o terreiro de Nagô!”

O encantado entoava a doutrina de modo sorridente e despreocupado, deixando o ambiente divertido e leve. Distribuía cachaça, fumava cachimbo, ao mesmo tempo em que relembra as dificuldades de se fazer terecô no período pandêmico. Sua fala deixava explícita a preocupação de que uma “casa nunca pode ficar sem suas obrigações”. Tal situação pode diminuir a força e a proteção dos filhos e filhas dela. Também enfatizava o poder e eficácia das “obrigações”, pois não bastava só fazer, era preciso “saber fazer direito”. Este saber indica seriedade e dedicação em fazer os rituais assiduamente junto aos seus guias.

Dias depois, em sua casa, pai Antônio Filho retornou ao tema das proibições de realizar toques de tambor por causa da pandemia. Disse que algumas casas que tentaram “bater” tiveram suas obrigações interrompidas pela polícia. O seu caso foi diferente. Realizou alguns toques de tambor do começo ao fim sem nenhum incômodo policial. Em outras conversas, pai Antônio se referiu a esses trabalhos como feitiços, não é todo mundo que sabe manipular e citando Maria Piauí, uma antiga mãe de santo da cidade, “não é porque você canta bem uma cantiga de terecô, que você sabe fazer feitiço”⁵. Aqui podemos refletir sobre a performatividade de falar em público, mas que não causa efeito sobre o fato de alterar uma realidade. Nesse sentido, esta fala serve como porta para percebermos de que modo outras políticas são constituídas e acionadas no cotidiano das pessoas.

Feitiço tem a ver com sabedoria, com a habilidade de mobilizar força espiritual para intervir numa dada situação. Ele pode ser tanto mobilizado tanto para o mal quanto para o bem. No terecô esta prática é tida como corriqueira e pode ser utilizada para atingir outro terecozeiro, por isso um bom mestre tem que saber fazer e desfazer um feitiço. No período da quaresma, as tendas não realizam festas e nenhum tipo de toque de tambor, estes ficam cobertos com panos até o Sábado de Aleluia. O que aparentemente poderia parecer um momento de diminuição de alguns rituais é, na verdade, o período em que mais se trabalha para proteção da

⁵ “Feitiço” refere-se a um modo de fazer dentro da cosmologia do terecô em um sentido amplo. Feitiçaria, macumba, trabalho são algumas das expressões utilizadas pelos próprios brincantes para referirem-se a certas atividades, rituais e práticas que realizam na sua agenda religiosa. Feitiço, aqui e no contexto em que é reivindicado, trata fundamentalmente de realizar um trabalho espiritual, ou seja, um agenciamento de forças e materialidades que visa certo propósito. No caso em questão, um trabalho para não ser perturbado por ninguém.

casa e dos filhos dela. Todos compartilham do conhecimento de que este é o tempo preferido para aqueles que desejam realizar trabalhos para o mal.

O fato da quaresma se mostrar o melhor momento para esses tipos de feitiços está relacionado com o fato de que as tendas estão “paradas” e por isso os “mestres” e os participantes da casa estariam mais vulneráveis. A pausa introduzida pela pandemia foi vivida a partir da ideia dos perigos que podem atingir, como na quaresma, uma tenda que fica “parada”. A relação com os encantados tem uma dimensão menos visível, como essa presente na produção das proteções e dos trabalhos na quaresma. Mas a proteção das pessoas e a força de uma casa são feitos também – ou especialmente – na reunião das pessoas e dos encantados no salão, para “baiar” e alegrar-se aos toques de tambor. As festas e “giras” são parte fundamental do investimento nas relações estabelecidas com os encantados e esse investimento é o que torna os pais e mães de santo expeditos, e as tendas fortes.

Despistar, encobrir e produzir o riso

Anteriormente vínhamos afirmando sobre o que, no nosso campo, é relacionado a uma concepção local de feitiço. Nesse sentido, aquilo que publicamente demonstra inexistência de certa ação ou movimento, vela sobre outros espaços e lógicas de se produzir interposições. E esta é uma lógica própria do saber fazer do feitiço, o que implica em algo que não pode ser falado e, muito menos, mostrado. Ele é composto de um movimento e de agências materiais que, ora emitem as palavras necessárias para abalar forças para alterar realidades, ora omitem tudo aquilo que foi dito. Escutamos de um caboclo de Légua que no tempo do Tenente Vitorino os pais e as mães de santo tinham que saber “fazer feitiço” para que não houvesse interrupções e proibições dos seus trabalhos. Se soubessem fazer bem, dificilmente alguém iria interrompê-los. Tal qual uma técnica de encobrimento, o feitiço trata de esconder, desviar o olhar, dissimular em benefício de uma continuidade. Como técnica do encobrimento, o feitiço permite a existência da força do terecô.

Para pensar na perspectiva de encobrimento e também no riso de Seu Légua, ao anunciar que “ninguém acaba com terreiro de nagô” – como dissemos acima –, nós queremos pensar em um conjunto de posturas e comportamentos que presenciemos em campo e que são constitutivos da relação dos terecozeiros e encantados com outras pessoas (inclusive conosco), e que não estão restritos às situações religiosas *stricto sensu*, nem ao enfrentamento político mais evidente. Esse conjunto remete ao segredo (uma forma constante pela qual o terecô é definido pelos nossos interlocutores – especialmente quando questionados por curiosos que chegam a Codó); ao riso que compõem as falas e que desvia a atenção, disfarçando respostas; e ao despiste, uma arte de brincar sem dar a conhecer o nome àqueles que chegam. Nenhuma dessas posturas significa, vamos argumentar ao término, a impossibilidade de construção de relação, mas elas se colocam como maneiras de saber mais sobre com quem se fala.

Encantaria de Codó, como muitos pais e mães de santo nos contavam, é segredo, mistério. Essa fala era constantemente anunciada por Mestre Bitá do Barão, pai de santo de maior renome da cidade, constantemente procurado por jornalistas e curiosos vindos de diferentes regiões do Brasil e mesmo do exterior. Como nos disse a Mãe de Santo Teresinha, sempre há algo por aprender e mesmo que você ache que tenha aprendido tudo, a encantaria vai lá e muda. Ela tem sempre um segredo. O “segredo” é também um modo de fazer. Segundo nossos inter-

locutores, pode-se falar em “segredo” tanto em um sentido amplo, como o Segredo da Encantaria em si, como em um sentido relacional, como um conhecimento que foi passado por um encantado para uma pessoa. Modos de rezar, benzer, fazer certos trabalhos, utilizar plantas, banhos e outros elementos são conhecimentos passados em segredo pelos encantados para os seus “cavalos”. Ao mesmo tempo que ensinam, figuram no “segredo” o estabelecimento de uma relação de confiança. Esse “segredo”, contudo, é relacional porque trata de um modo de fazer próprio daquela relação com o “médium”.

Incomensuráveis e em transformação, os saberes encantados do Terecô tem no “segredo” o seu operativo de intransponibilidade, o limite epistêmico, o fim para aqueles que estão fora. Mais do que uma dimensão do silêncio para o saber, o “segredo” é agencial e gestual. Não é um fim como ponto final, mas um dribble para outro lugar. O pai de santo Raimundinho Pombo Roxo, da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos, guarda muitos dos seus segredos com o riso. Ele ria para desviar. Apesar de longas e divertidas conversas que tínhamos com ele – afinal, é um dos nossos principais interlocutores de pesquisa há mais de 10 anos -, Raimundinho raramente respondia aquilo que perguntávamos. Por vezes, começava a contar uma história que nos deixava completamente perdidos sobre um assunto que nós mesmos iniciamos. Nossas interpelações se assemelhavam ao movimento de alguém que busca voltar ao eixo depois de um brusco desvio. Movimento, na maioria das vezes, em vão. Raimundinho ria.

Esses encontros eram marcados por desafios postos por outros conceitos e concepções: contra a linearidade do nosso modo de falar, o labirinto; contra o rumo, o desvio; contra o saber, o riso. A “gaitada”, como ele mesmo chamava o riso, desestabilizava qualquer seriedade, emaranhava os caminhos. Suas risadas mudavam nosso campo de cognição nos provocando a entrar em um jogo de reflexão no qual nossa forma de captar ideias não permitia ativar certos entendimentos. Sempre que insistimos nas coesões, racionalidades e centralidade do rumo de uma conversa, éramos desarmados por risos que tiravam qualquer opção de retomada e nos fazendo refletir sobre um fazer antropológico que se constituiu por uma linguagem estatal que buscava por ordem e razão nos outros (DAS e POOLE, 2008).

Nessa experiência etnográfica, o riso também “tira do certo”, como nas situações etnográficas narradas por Vieira (2018) em Caetité, na Bahia, onde os quilombolas por meio da pirraça riam “um riso que não se convence diante da autoridade da objetividade e racionalidade da produção capitalista” (VIEIRA, 2018: 343). Se nesse contexto a pirraça se constitui como uma resistência à violência implícita nos contratos efetivados pelo Estado, o riso de Raimundinho resiste aos diálogos unívocos ou consensuais, “muda a distribuição de afetos e o campo perceptivo, faz-nos pensar de outro modo e faz importar outras relações que não passam pela forma-Estado de convencionalização política” (VIEIRA, 2018: 339).

O riso emerge como elemento desestabilizador justamente porque não oferece caminho, tira o chão. Responder a uma pergunta com uma gargalhada, não é nem dizer que sim, nem que não, é abrir a comunicabilidade para o sugestivo, pois o riso trabalha com aquilo de incidual, o interlúdio mesmo da linguagem. Isso porque, justo aos sorrisos e aos olhares, o riso é da ordem do gestual e, como tal, subtrai a sua finalidade em benefício da medialidade. É um meio sem fim. Seu saber é da ordem do não saber e por isso desconcerta. Quando Seu Raimundinho ria diante de uma pergunta, não apenas sabia mais do que poderia contar, mas impunha a nós o limite do que poderíamos conhecer, como se o riso expusesse o

próprio tempo do conhecimento, algo como “não é a hora ainda de você saber”. Novamente o segredo e sua temporalidade fundamental.

Nas longas e intermináveis conversas em suas casas, a jocosidade de Seu Raimundinho povoou outro desconcerto. Quando era pequeno, presenciou uma situação particular durante um Terecô, em um tempo em que a religião era proibida e perseguida pela polícia. Conta ele que no tambor estava presente uma mulher que estava com seu Léguas Boji Buá incorporada nela e, quando o tambor foi descoberto pelo Tenente Vitorino, levaram todos presos. Raimundinho conta essa história com muito humor, acompanhada de seus acolhedores risos e do desafio lançado pela própria entidade, que brincou com os policiais pedindo bebida alcoólica em plena delegacia e que dançou e cantou quando liberta. Emerge aqui outra faceta do riso: deboche da força do estado, matizada na figura do Tenente Vitorino.

O riso intervém como desdobramento da vitória. “O Terecô venceu”, contou a Mãe de Santo Maria dos Santos, referindo-se a este tempo. Uma vitória hoje transmitida com pouca surpresa. Que força seria capaz de acabar com o Terecô? Como cifra intransponível do fracasso, coagulador daquilo que perde e que se sujeita, Tenente Vitorino é a um só tempo a vitória do Terecô, a repressão do Estado e seu fracasso. É claro que dentro de um contexto de repressão, a violência e o racismo religioso eram sistêmicos. Narram-se diferentes histórias de como “macumbeiro apanhava”. Porém, como coadjuvantes ou paisagens secundárias dentro de uma narrativa maior, são sempre sobrepostas a como o Terecô foi libertado. Histórias de vitória nas quais a polícia, corpo ativo e executivo do Estado, sucumbem.

Às técnicas de encobrimento e do riso somamos àquelas usadas, pelas pessoas e pelos encantados, como modos de despistar. Luizinha, mãe de santo já idosa, tem o hábito de sentar todas as tardes em frente à sua casa, algo compartilhado por muitos codoenses. Mãe de santo sabida e tihosa, gostava de nos pregar peças. Sentada na porta de sua casa acompanhava o movimento da rua e, por vezes, algumas pessoas passavam e paravam para pedir sua bênção. Certa vez, quando viramos a esquina da sua rua, não a avistamos como de costume. Diante da sua porta batemos palmas e chamamos por seu nome. Ela veio em nossa direção informando que ali não morava nenhuma Luiza. Embarcamos na brincadeira e perguntamos se ela saberia nos dizer onde a mãe de santo morava. Pelo que ouvimos, estávamos muito distantes de quem procurávamos. Abrindo o portão, sorriu e nos convidou para nos sentarmos junto a ela. Apesar da atmosfera jocosa, confessamos certa inquietação com aquela situação. Luiza interpretou muito bem seu personagem, a ponto de nos fazer pensar, mesmo que por um instante, que por algum motivo não estava nos reconhecendo – problema de vista ou algum problema de saúde que pudesse causar uma confusão mental. Enquanto elaboramos o inesperado, ela sentou-se leve, dedicada a arrumar seus cabelos grisalhos.

Atravessamos as tardes, com ela e os seus, ouvindo inúmeras histórias e diferentes pontos de vista sobre assuntos corriqueiros da cidade. Em um desses encontros, um rapaz que trajava apenas bermuda se aproximou do nosso grupo e perguntou quem morava naquela casa. Antes que instintivamente pudéssemos apontar para a mãe de santo, Luiza respondeu que a dona da casa havia saído por alguns minutos e logo quis saber o que o jovem queria com ela. Este quis ter a certeza de que a proprietária não se encontrava por ali e perguntando novamente ouviu de Luiza que a moradora precisou sair e pediu a ela que vigiasse sua casa até voltar. Convencido do que ouviu, o moço apenas se desculpou e seguiu seu caminho.

Certa vez, quando fomos novamente envolvidos na galhofa de Luiza, um amigo que lhe fazia companhia naquela tarde, expressou: “Ela tá certa! Não se diz quem você é sem antes saber com quem está falando”. A brincadeira é parte de um comportamento que cria uma situação de despiste para conhecer mais sobre as intenções de quem pergunta. Aquele que busca inteirar-se de uma situação vira o objeto de interesse de quem deveria lhe dar respostas. Dona Maria dos Santos, mãe de santo bastante conhecida na cidade, também nos enganou em certa ocasião, quando ainda não a conhecíamos e a procuramos em sua casa. Na frente dos vizinhos, disse que não se tratava dela, mas que gostaria de saber o que queriam para passar o recado para “sua vizinha” em momento posterior, quando ela chegasse em casa. Só depois de saber o que queríamos com ela, foi que se apresentou.

Em outros encontros, Luiza nos contou que quando recebeu a visita de duas mulheres que procuravam por trabalhos espirituais, se apresentou com o nome trocado. Sua intenção era de impedir que as jovens não a atingissem, caso tivessem a intenção de difamá-la por outras tendas. Ouvimos outras histórias que falavam sobre como Luiza despistava e desviava aqueles sobre os quais ela não tinha informação e conhecimento. Por outro lado, cuidava para que seu nome e seu prestígio não fossem manipulados por outros de forma maldosa ou negativa. Quando falava sobre essas situações, Luiza mencionou que os próprios encantados também não permitem que uma pessoa entre em sua casa sem permissão. Lembrou que teve que consultá-los para ter seus consentimentos para realizarmos pesquisa em sua tenda.

Dependendo do que está em jogo, disposições como trocar nomes, não se apresentar ou despistar sobre quem você é podem ser relevantes do ponto de vista dos terecozeiros. Se por um lado tal questão nos remete a espaços e momentos de subterfúgio que velam identidades e reconhecimentos, por outro, brincar com a imaginação ou envolver pessoas em jogos tem a ver com a capacidade de desviar uma ação ou uma intenção. Tais estratégias se fazem necessárias no cotidiano porque o mundo dos trabalhos espirituais e dos feitiços remete a um mundo de perigos e desafios.

Este traquejo também é percebido entre os encantados. Estes têm a capacidade de se apresentar de modos bem diferentes no terecô, como já mencionado anteriormente, mas, além disso, não é fácil identificá-los pois um brincante recebe diferentes entidades em uma mesma noite, que tem tempos variados de “passagem”, alguns mais breves e descontínuos outros mais duradouros (AHLERT e LIMA, 2019). Por vezes, é comum nos depararmos com situações inusitadas ao tratar um encantado como se fosse outro. Alguns deles não desfazem esse equívoco. Outros informam não se tratar mais da entidade referida, mas quando indagadas sobre quem são, respondem que não podem dar seus nomes pelo fato de não terem permissão para se apresentar. Ainda outros, quando questionados, permanecem em silêncio. Ocasionalmente, as pessoas criavam jogos de adivinhação para saber de qual entidade se tratava, mobilizando um vasto repertório de atributos, traços ou particularidades de determinados encantados.

Esse tratamento não é algo singular, antes parte da maneira como os encantados orientam suas relações com as pessoas e também entre si. Dona Chica Baiana é uma encantada que não renuncia a certa forma, por ela considerada tradicional, de ver o terecô. Costuma dizer que em sua festa pombagira⁶ não desce, por exemplo, pois considera essa entidade como uma adição externa ao terecô (algo

⁶ Pombagiras são entidades consideradas da linha da esquerda, nesse contexto, relacionadas com Exu. Embora elas se manifestem e dançam nas tendas em tempos de festejos, em algumas casas elas não são aceitas nos salões.

que chegou depois, não tradicional, portanto). A encantada tem uma postura rígida sobre o fato dessas entidades dançarem dentro do salão. No entanto, no dia de sua festa, costuma-se dizer que algumas pombagiras descem “caladas” ou se apresentando com nomes diferentes dos seus para que não sejam mandadas embora. Os jovens e adolescentes, público muito presente nos festejos, tem como parte da diversão fazer mexerico sobre a possível presença de uma pombagira no salão.

Noutras ocasiões, esses disfarces são fruto do fato de uma entidade querer se manifestar antes de outra, “passar na frente”, como elas mesmo dizem, para confraternizar com os presentes, contar suas versões das histórias ou mesmo se divertir. Em outros momentos, nos enganam fingindo que já “subiram”, mas ainda continuam no corpo do médium se passando pela pessoa. Essas formas de despistar e dissimular são manobras não somente para se fazer presentes - situação que pode ser acordada com o “médium” para a realização de uma obrigação, por exemplo -, mas se trata de habilidade e ousadia para mudar o programado, dissolver hierarquias, ou mesmo nos fazer de “bicho besta”, como costumava nos chamar o encantado Sebastiãozinho, garantindo que pouco entendíamos das nossas conversas.

Considerações finais

Neste artigo buscamos trazer algumas situações etnográficas que são parte da relação entre pessoas e encantados no terecô em Codó, Maranhão, com a intenção de discorrer sobre agência, enfrentamento e formas variadas de pensar política. Nosso foco se deteve em ações cotidianas em que se desdobram formas de posicionamento diante de situações de intolerância e preconceito religioso. Ainda que aparentemente passivas, por recusarem instrumentos mais evidentes de mobilização política, essas formas revelam um conjunto de práticas de enfrentamento. Além disso, escrevemos ainda sobre comportamentos e posturas que deslocam assimetrias e sentidos corriqueiros de interação, produzindo maneiras de despistar, rir e se posicionar diante de perguntas dos curiosos, mas também das interpelações que colocam em risco as experiências.

Nas relações entre pessoas e encantados (e também naquelas entre as próprias entidades) existem formas de cuidado e de proteção que são construídas e investidas. Aconselha-se, nesse sentido, que o brincante esteja sempre atento ao seu compromisso com as entidades, e àqueles que interagem com elas, seja nos festejos, nas consultas ou nos trabalhos. Se os encantados protegem os brincantes nessas situações, eles também se dão a conhecer evidenciando uma chave importante do seu comportamento: seu caráter provocador, sua lógica do desafio, sua ousadia (presente nas suas falas e nos movimentos com os corpos). Como pesquisadores, não escapamos dessa forma de se relacionar, e eles nos incluem em suas brincadeiras e pedidos, nos contando histórias que depois, aos risos, reconhecem ter inventado para nos impressionar.

Perigosos, brincalhões e zombadores, os encantados produzem diversos desenquadramentos, eles “tiram do sério” aqueles que buscam cercear suas práticas, seja no enfrentamento aos policiais que reprimem os rituais, ou despistando e enganando formas-Estado de pensar. Eles assim anunciam a certeza de que o terecô, mesmo diante das formas contemporâneas de cerceamento, venceu. Ele conseguiu manter sua existência a despeito das perseguições que marcam sua história, quando perseguido por aqueles contrários às suas práticas. Ele continua

vencendo, uma vez que, como anunciou Coli Maneiro, não é tarefa fácil acabar com terreiro.

Os casos aqui descritos orientam à uma dupla provocação. Entendemos aqui por provocar justamente a capacidade de confrontar para desestabilizar epistemes, no sentido que recuperamos ao início da proposta cosmopolítica: a de balbuciar as seguranças. Por um lado, provoca-se certo modo de entrar no campo da política, desertando-o ou utilizando outras ferramentas para disputá-la. Por outro, provoca-se o próprio modo de conhecer e produzir conhecimento utilizando certos gestos encobridores ou desviantes, mobilizando a atenção e a compreensão dos fenômenos por outros caminhos. Para nossa sorte, sugerimos, essas provocações também nos são endereçadas, no questionamento das nossas atitudes de classificação e catalogação do que os encantados são (uma vez que não possuem uma identidade substancializada ou uma mitologia unívoca) e do terecô que realizam (haja vista a possibilidade de fazê-lo de diversas formas).

Fundamental, contudo, compreender que essa provocação parte da cosmologia própria do terecô de Codó. É dele que são secretados tais modos de fazer e ser que orientam tais práticas. Se recuperamos aqui a ideia de feitiço é porque seu uso corriqueiro alude a esse emaranhado performativo presente no Terecô, é um saber-fazer que emerge também nos momentos de perigo próprios dele – como aqueles nos quais as tendas estão “paradas” (na quaresma, na pandemia), mas os trabalhos continuam, assim como o cuidado com as obrigações e com a relação com os encantados.

Nenhuma dessas posturas significa a impossibilidade de construção de relações. Elas são formas de conhecer mais, de saber mais sobre com quem se fala. São prática que altera percepções afetivas, cognitivas e políticas que mobilizam a forma como cada pessoa se percebe no mundo. Elas colocam em foco os desajustes, os desvios e as quebras como forma de dar continuidade, de fazer existir relações e reações nas dinâmicas da gestão do cotidiano das tendas.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

AHLERT, Martina; LIMA Conceição. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica*, 23 (2): 447-467, 2019.

AHLERT, Martina. *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados*. São Luís: EDUFMA/Kotter, 2021.

AHLERT, Martina. “Precisão” e política: algumas considerações etnográficas a partir de Codó (Maranhão). *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 22: e41063, 2022.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolita afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006.

BLASER, Mario. Is Another Cosmopolitics Possible?. *Cultural Anthropology*, 31 (4): 545-570, 2016.

CADENA, Marisol de la. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-70, 2010.

CADENA, Marisol de la. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. *Red de Antropologías del Mundo*, 4 (1): 139-71, 2009.

CAMPOS, Risalva Jorge. *Culto afro-brasileiro na atualidade codoense: Bita do Barão e suas influências social e Política*. Monografia, História, Universidade Federal do Maranhão, 2006.

COSTA EDUARDO, Octavio da. *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografias comparadas. *Cadernos de Antropología Social*, 27 (1): 19-52, 2008.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

ESPÍRITO-SANTO, Diana; BLANES, Rui (orgs.). *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô: a linha de Codó. In: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 2000.

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

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas de religiões afro-americanas: o Terecô de Codó – MA. *Cadernos de Pesquisa*, 14 (2): 95-108, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo. *Representação de reis portugueses encantados no tambor de mina. A Europa das nacionalidades: mitos de origem, discursos modernos e pós-modernos*. Aveiro: Universidade Aveiro, s/p, s/d. 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand”. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

PEIRANO, Mariza. Antropologia política, ciência política e antropologia da política. *Série Antropologia*, 231: 15-26, 1997.

REIS, João José; SANTOS, Flávio Gomes dos. *Revoltas escravas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-64, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-60, 2018.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. *Revista Fevereiro – política, teoria, cultura*, 10: 340-357, 2018.