



---

## Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)

*Léguas' dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão)*

**Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima e Lior Zisman Zalis**

---



### **Edição electrónica**

URL: <https://journals.openedition.org/aa/11875>

DOI: 10.4000/11nfx

ISSN: 2357-738X

### **Editora**

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### **Edição impressa**

Paginação: 172 - 190

ISSN: 0102-4302

### **Referência eletrónica**

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima e Lior Zisman Zalis, «Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024, posto online no dia 06 maio 2024, consultado o 25 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11875> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/11nfx>

---



Apenas o texto pode ser utilizado sob licença CC BY 4.0. Outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.



**Anuário Antropológico**

v.49 n.1 | 2024

2024/v.49 n.1

---

## Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)

*Léguas' dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão)*

**Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis**

---



### Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11875>

DOI: 10.4000/aa.11875

ISSN: 2357-738X

### Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

### Referência eletrônica

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis, «Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024.

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11875> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11875>

---



*Anuário Antropológico* is licensed under a Creative Commons. Atribuição CC BY 4.0



## Morada dos *Léguas*, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)

*Léguas' dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão)*

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11875>

### Martina Ahlert

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

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 no Museu Nacional (UFRJ). É autora do livro *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados* (2021).

ORCID: 0000-0001-5735-5441

ahlertmartina@gmail.com

### Conceição de Maria Teixeira Lima

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

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

ORCID: 0000-0002-1826-3963

cittalima@yahoo.com.br

### Lior Zisman Zalis

Universidade de Coimbra – Portugal

Doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo CES da Universidade de Coimbra. Mestre em Estudos Comparados de Literatura, Arte e Pensamento (Universidade Pompeu Fabra), formado em Teoria Crítica e Estudos Museológicos (Museu de Arte Contemporânea de Barcelona) e em Direito pela PUC - Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra – Coimbra, Portugal.

ORCID: 0000-0003-1980-8627

liorzalis@gmail.com

O artigo procura responder, a partir de pesquisas etnográficas realizadas em Codó, no interior do Maranhão, como entidades religiosas se relacionam com a cidade. Para alcançar esse objetivo, inicialmente se contextualiza o campo dos estudos de religião de matriz africana no estado, considerando especialmente o terecô, religião trabalhada no texto. Na sequência, são trazidos aspectos da cosmologia e do ritual que chamam a atenção para a relação entre o terecô, os encantados da família de Légua Boji Buá, Codó e suas matas. Assim se elabora a ideia de uma terra de encantaria. Para fazer a passagem à parte final do texto, lança-se mão da categoria êmica “morada” para explorar a constituição dos terrenos, da terra e das casas, a partir de práticas de pessoas e de entidades. Sugerem-se dobras, dimensões e camadas, que são mobilizadas por quem olha, a partir da religião, a cidade. Desdobrando o argumento, conclui-se que pensar, cartográfica e administrativamente, o local não é suficiente: para compreender a cidade e o terecô, é preciso entender que Codó é um lugar de pensamento.

*Religião; Cidade; Encantados.*

Based on ethnographic research carried out in Codó, in the interior of Maranhão, this article seeks to answer how religious entities relate to the city. In order to achieve this goal, the field of African religion studies in the state is first contextualized, with particular regard to terecô, the religion covered in the article. This is followed by a look at aspects of cosmology and ritual that draw attention to the relationship between terecô, the enchanted spirits of Légua Boji Buá's family, Codó and its woodlands. This is how the idea of a land of enchantment is elaborated. To move on to the final part of the text, the emic category “morada” is used to explore the constitution of land, earth and houses based on the practices of people and entities. It suggests folds, dimensions and layers that are mobilized by those who look at the city from the perspective of religion. As the argument unfolds, we conclude that thinking, cartographically and administratively, about the place is not enough: in order to think about the city and the terecô, we need to understand that Codó is a place of thought.

*Religion; City; Enchanted Spirits.*

Terra de encantaria. Terra de força. Cidade do feitiço e do mistério. Berço de religião de matriz africana. Espaço de mestres poderosos, entidades audaciosas, parceiras e sábias. São diversas as formas de se referir à Codó<sup>1</sup>, um município da região leste do estado do Maranhão, nordeste do Brasil, cuja fama atravessou fronteiras regionais e mesmo nacionais, atraindo historicamente visitantes em busca de soluções para seus problemas de saúde, nos negócios ou em relacionamentos amorosos. Visitas ainda são recebidas para as diversas festas realizadas em torno da homenagem a santos e encantados<sup>2</sup>, personagens frequentes na vida de muitas de suas moradoras e moradores; eventos que são realizados, especialmente, nas tendas das mães e pais de santo, que podem ser encontradas na zona urbana e rural.

Codó é conhecido pela referência ao terecô, chamado ainda de *tambor da mata* ou *brinquedo/brincadeira de Santa Bárbara*, uma religião de matriz africana. Mundicarmo Ferretti (Ferretti 2000, 2001) sugere sua origem banto, com elementos jeje-nagô. Atualmente, o terecô tem diversas relações com tambor de mina, com a umbanda, com a quimbanda e com o candomblé (nagô), que ganham sentido de acordo com as trajetórias dos mestres (como também são chamados as mães e os pais de santo), com as associações entre as entidades e com as experiências em cada casa ou tenda. Nelas se reúnem os brincantes ou terecozeiros, como são chamadas as pessoas que possuem “mediunidade”<sup>3</sup>, ou seja, que “recebem” ou “carregam” encantados em seus corpos e que com eles estabelecem relações, não apenas em contexto ritual, mas também no ordinário.

As tendas são fundamentais para o argumento deste artigo. Elas são espaços com certa amplitude, ainda que de tamanhos variados, com um salão – uma das formas de se referirem a esse espaço, assim como barracão –, decorado em homenagem às entidades. Possuem altares centrais, muitas vezes localizados ao fundo do salão e altares menores nas arestas do mesmo, com pontos chamados de assentamentos. Elas são chefiadas pelos mestres e mestras e nelas se realizam os rituais com toques de tambor e incorporação, assim como as sessões de reza e cura. Costumeiramente, elas se localizam no fundo dos terrenos de suas casas ou de maneira contígua a elas. Aqui no texto, será possível perceber que os interlocutores de pesquisa também chamam as próprias tendas de casa ou casa de santo. Além delas, existem ainda os quartos de santo que são internos às residências. Eles também possuem um altar (ou uma “mesinha”) diante do qual se realizam rezas e alguns trabalhos, conduzidos por brincantes, a pedido das entidades.

Dados de alguns anos atrás indicavam a presença de mais de 250 tendas e quartos de santo dedicados às religiões de matriz africana no município (Ahlert 2013). A cidade, contudo, não é apenas o lócus de concentração desses espaços. Codó participa ainda da dimensão cosmológica do terecô e tem relação com a forma como se compreendem algumas entidades. Diante dessa percepção, pretendemos analisar como ela pode ser pensada a partir da religião, o que nos leva a analisar as casas (considerando as tendas e os quartos de santo) e a terra, a partir da coexistência de pessoas e encantados. Em paralelo, desdobramos considerações sobre as formas pelas quais a temporalidade e a espacialidade se colocam

1 Codó tem cerca de 114 mil habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2022), e localiza-se no eixo de deslocamento entre São Luís, capital do Maranhão, e Teresina, no Piauí.

2 Encantado é a forma genérica mais usada para se referir às entidades recebidas nos corpos das pessoas no terecô. Compreende-se que os encantados foram pessoas que viveram na terra e nunca passaram pelo processo de morte, encantando-se. Eles possuem capacidades extra-humanas relacionadas à cura e à solução de problemas diversos.

3 Palavras entre aspas no texto podem se referir a passagens da bibliografia, mas também, como é aqui o caso, a termos êmicos, empregados pelas nossas e nossos anfitriões.

nas experiências, com o intuito de embaralhar produtivamente lógicas lineares de passagem de tempo e de definição de fronteiras espaciais, colocando em suspenso noções engessadas de propriedade e domínio.

O artigo pretende responder, a partir de pesquisas etnográficas realizadas no local nos últimos anos<sup>4</sup>, como os encantados se relacionam com a cidade. Para alcançar esse objetivo, dividimos o texto em três momentos. Inicialmente, contextualizamos nossas pesquisas no âmbito de outros trabalhos das ciências sociais que mencionam a cidade e o terecô. Desta forma, pretendemos dizer de onde partimos para a discussão subsequente. No segundo momento, trazemos aspectos da cosmologia vivida pelos terecozeiros que falam sobre Codó e a religião, buscando maneiras de caracterizar entidades e suas famílias. Trazemos ainda doutrinas (como se denominam as músicas cantadas nos rituais) que tecem essas relações. Com isso, queremos pensar a percepção do município como terra de encantaria. Para fazer a passagem para a terceira parte do texto, seguimos com Pai Antônio Filho, um mestre do terecô, que nos fala sobre uma transformação na morada dos encantados da família de Légua (uma das mais importantes localmente), da mata para as tendas. Assim, exploramos a constituição dos terrenos, da terra e das casas a partir de práticas de pessoas e de entidades, sugerindo dobras e camadas que são mobilizadas por quem olha, a partir da religião, a cidade. Concluiremos, quase a contrapelo do nosso argumento, que pensar cartográfica e administrativamente o município não é suficiente: para compreender o terecô e a cidade, é preciso entender que Codó é um lugar de pensamento<sup>5</sup>.

Com isso queremos dizer que a relação entre a cidade e o terecô não é puramente referencial – não se trata, no sentido dado por Peirce (1983), de uma existência icônica, ainda que, em alguns momentos, o seja e isso não seja menos importante. Como em outros contextos de estudo sobre a convivência entre seres “intangíveis” em convivência com os humanos, a ideia de indexicalidade parece fazer mais sentido (Blanes e Espírito Santo 2014). Assim, Codó é terra de encantaria, mas ela não é apenas uma referência geograficamente localizada, uma vez que pode ser acionada nos diferentes locais nos quais os encantados são mobilizados. É, nesse sentido, um local de pensamento.

Paralelamente, a ideia de local de pensamento pode ser, com algumas ressalvas, aproximada da concepção de Place-Thought descrita por Vanessa Watts (2013), na medida em que aciona a participação entre o território, os seres humanos e não humanos. Lugar, pessoas e entidades estão se compondo uns aos outros e se constituindo mutuamente. Lógicas de cuidado e responsabilidade diante da existência dos outros (e inevitavelmente de si) demonstram a dificuldade de separação entre eles. Nesse sentido, quando as entidades se fazem presentes em outros locais que não Codó, elas também são Codó e fazem ali existir Codó, uma vez que são povo de lá, família de lá, constituídos enquanto fazem suas terras como sua morada.

### O terecô de Codó e os estudos de religião de matriz africana

Além de reportagens jornalísticas e da visibilidade midiática<sup>6</sup>, Codó e o tambor

4 Este artigo foi escrito coletivamente. Martina Ahlert iniciou sua pesquisa de campo em Codó em 2010, por ocasião de seu doutorado. Naquele momento, viveu na cidade por um ano, frequentando a casa dos terecozeiros e seus rituais. Conceição de Teixeira Lima e Lior Zisman Zalis realizam suas pesquisas de doutorado atualmente, supervisionados por Ahlert. Também tiveram períodos de residência na cidade, quando acompanharam o cotidiano de mestres e encantados. Mais informações sobre a metodologia das pesquisas podem ser encontradas na sequência do texto.

5 Ahler, em produção anterior (2013, 2021), sugeriu pensar a mata como local de pensamento. A ideia, entretanto, foi pouco desenvolvida naquele momento e aqui é retomada e expandida, para considerações sobre a própria cidade.

6 Mundicarmo Ferretti já havia identificado algumas reportagens jornalísticas que alimentavam a ideia de Codó como “capital da magia” (Ferretti 2001, 22). Dentre as reportagens televisivas, destacam-se: TV Bandeirantes, Domingo 10, com a Marília Gabriela (22 de maio de 1994); Rede TV, Superpop, com Luciana Gimenez (24/02/2011); Discovery Brasil, Na Fé, com Arthur Veríssimo (26/07/2013) e, mais recentemente, no GNT e Globo Play, Avisa Lá Que Eu Vou, com Paulo Vieira (17/05/2022). Sobre o papel da mídia na criação do estigma de Codó como “terra da macumba” ou “capital da macumba”, ver Lindoso (2014).

da mata já foram lócus e tema de pesquisa no âmbito das ciências sociais, especialmente da antropologia. O primeiro registro que temos notícia na literatura onde o terecô aparece aconteceu na Missão Folclórica conduzida por Mário de Andrade no final da década de 1930 (Alvarenga 1948), quando foram gravados toques de tambor da mata na Casa de Maximiana, em São Luís, que homenagearam entidades vistas como do terecô, como Légua Boji Buá, João Barabaia (ou Marambaia), Barão de Guaré e Rei de Mina (Ferretti 2001, Barros 2000). Registros mais específicos foram feitos apenas alguns anos depois, por Octávio da Costa Eduardo (1948), que, em 1943/1944, permaneceu nove meses no Maranhão, parte deles em São Luís e outra em Codó, especialmente no quilombo de Santo Antônio dos Pretos, no interior do município.

O interesse pela religião, na obra do autor, encontra sustento em sua investigação sobre o processo de “aculturação”<sup>7</sup> negra no Brasil. Sob a orientação de Melville Herskovits, Costa Eduardo buscou comparar, em São Luís e em Codó, a forma de trabalho, as modalidades de casamento e a religião, buscando compreender influências de outros grupos étnicos e transformações ocasionadas em práticas percebidas como de origem africana. Trabalho e casamento, no interior do estado, encontravam-se mais preservados em sua origem em Codó do que em São Luís (algo perceptível na frequência do “amasiamento” e nas práticas de mutirão), mas o mesmo não seria válido para a religião, que, no interior do estado, teria encontrado maior dificuldade em manter suas características africanas<sup>8</sup>.

Assim, Costa Eduardo (1948) justificava parte do que via: em Codó, no contexto religioso, era mais comum ouvir o português nos rituais e nos modos de definir as entidades. Igualmente, eram mais presentes os sinais de uma aproximação com o catolicismo, que se evidenciava em rezas para santos e em sua presença em terreiros. Somava-se a isso a falta de opulência dos ritos de iniciação, quase inexistentes, para o autor, e ainda uma simplicidade evidente nas indumentárias utilizadas. A despeito do viés comparativo que dava tons de aculturação ao terecô, os apontamentos do autor são fundamentais para o registro das características por ele percebidas há quase cem anos.

Há, sobre isso, um comentário de Bastide (1971) relacionado ao Maranhão, que enfatiza o contraste entre as religiões de matriz africana do interior e o tambor de Mina da capital. Para o autor, em torno de uma “ilha de resistência africana”, que seria São Luís, existia uma “zona de transição onde o catimbó e o tambor de Mina abandonam-se às mais estranhas uniões” (Bastide 1971, 256). Nesses locais, conservou-se vagamente a tradição e havia apenas uma “lembrança confusa da existência de alguns voduns daomeanos” (Bastide 1971, 258-259). Evidentemente, Bastide fazia essas afirmações ponderando o tom dos estudos da época de sua pesquisa, o que passa a ser revisto nas décadas seguintes. Por ora, nos bastam o registro e a classificação dessas manifestações.

Estudo mais consistente sobre as características do terecô foi escrito no final da década de 1990, por Mundicarmo Ferretti (2001). A autora chega ao terecô a partir de outros estudos sobre religião e cultura popular no Maranhão, o que lhe permite desenhar uma chave de compreensão das três religiões mais constantes

7 O conceito de “aculturação” foi utilizado nos estudos sobre a presença negra no Brasil, especialmente naqueles sobre religião, na primeira metade do século XX. Pretendia-se assim compreender transformações fruto do encontro entre o que se considerava, naquele momento, culturas distintas. O termo caiu em desuso e passou por críticas nas décadas seguintes.

8 Ainda na década de 1940, Nunes Pereira (1947) escreveu sobre o tambor de Mina de São Luís (com o qual Costa Eduardo compara o terecô). A Casa das Minas, a partir de onde escrevia, era, para ele, marcada por uma pureza, de forma que “Na ‘Casa das Minas’ não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos etc.” (Pereira 1947, 49), não havia semelhança entre os voduns e os santos católicos, ou outras entidades caboclas e espíritas.

em suas pesquisas – o tambor de Mina, a Pajelança e o terecô –, caracterizando-as de acordo com sua disposição espacial no estado (respectivamente a região de São Luís, a Baixada Maranhense e a região das matas de cocais), a procedência das entidades (também respectivamente, a água salgada, a água doce e a mata) e a predominância de certas famílias (Ferretti 2000; 2001, Pacheco 2004, Barros 2000). Nessa organização, o terecô estaria relacionado às matas de cocais, às entidades da mata e a algumas famílias a elas relacionadas, como a do encantado Léguas Boji Buá da Trindade. Apesar do didatismo da explicação, a própria autora reconhece a complexidade dos intercruzamentos entre essas definições, que surgem, por exemplo, na presença de Léguas Boji em seu trabalho de campo em outras regiões do estado.

Ferretti (2001), Barros (2007) e Araújo (2008) também escrevem sobre a chegada da umbanda e do candomblé em Codó. Segundo esses autores, a umbanda teria chegado à cidade na década de 1930, a partir da vinda de Maria Piauí, uma mãe de santo que adquiriu muito renome na região, depois de construir sua tenda à beira da linha de trem que atravessa a cidade (e onde a casa continua até hoje, cuidada pela mãe de santo Iracema). O termo “umbanda” e práticas a ela associadas teriam se mesclado ao terecô realizado na cidade. Já o candomblé teria iniciado, no local, na década de 1980, com a chegada de Eduardo, um pai de santo baiano, e o retorno de Júlio (que o acompanhava e conhecia o terecô e a Mina). Eduardo teria feito apenas um barco de iniciação<sup>9</sup>, responsável por introduzir os mestres que, em suas casas, passaram a fazer candomblé.

As composições que marcam a configuração das tendas e também a definição das entidades constituem parte essencial da forma como o terecô é feito em Codó. São, ainda, parte da discussão colocada por outros trabalhos de pesquisa escritos em período posterior ao trabalho de Ferretti (2001), como, por exemplo, Ahlert (2013, 2016, 2021), Alcantara (2015, 2020), Ribeiro (2015, 2020), Cantanhede Filho (2020), Freire (2018, 2022), Lima (2019), Lamy (2016), Almada (2023), Zalis, Lima e Ahlert (2023), Cruz (2018) e Pereira (2019). Os intercruzamentos entre o tambor de mina, a umbanda, o candomblé e o terecô são específicos de cada casa (tenda ou quarto de santo) e falam da complexidade das experiências dos terecozeiros (e, igualmente, da fragilidade das categorias de classificação dessas mesmas experiências, que nós, pesquisadores, desenhamos). Entretanto, essa multiplicidade não conduz à perda da associação entre as matas de Codó e as entidades da família de Léguas, mesmo quando elas surgem em outros contextos de experiência. E é sobre essa relação do terecô, dos Léguas e da cidade que pretendemos escrever.

A base dos dados que apresentamos adiante no artigo é um conjunto de pesquisas de metodologia etnográfica que realizamos em Codó nos últimos anos. Elas foram iniciadas a partir de 2010, com períodos de diferente intensidade e convivência, algumas vezes em conjunto e em outros momentos, individualmente. Durante esse tempo, nos aproximamos das experiências de pais (e mães) de santo, brincantes e de seus encantados, compartilhando situações ordinárias e rituais, participando do dia a dia das casas e dos festejos de santo. As interlocutoras e interlocutores sempre foram informados e esclarecidos da nossa presença e dos

9 Barco se refere ao grupo de neófitos que passa, conjuntamente, pelo ritual de iniciação no candomblé.

objetivos das pesquisas – assim como as entidades que os acompanham e com as quais também se convive nesse contexto<sup>10</sup>.

A pesquisa tem sido realizada em diferentes tendas, por sugestão dos próprios terecozeiros, que mencionaram as diferentes configurações das casas, indicando o rendimento e a importância da circulação entre elas. Em campo, buscamos compreender as relações entre os diferentes seres e as possibilidades de viver a partir desses atravessamentos. Dentre as diversas formas de conceituar a etnografia que têm espaço na antropologia, nos interessamos em especial por aquela que nos compromete e implica em fenômenos de coabitação e imaginação de futuro (Borges *et al.* 2022). É nesse sentido que buscamos evidenciar a generosidade das nossas anfitriãs e anfitriões (Borges 2013), que, literalmente, nos recebem nas moradas e na cidade que buscamos aqui descrever.

Em Codó, é possível ouvir que se está em uma terra de encantaria, pois muitos encantados passaram por suas matas. Essa referência é tão importante que uma forma de denominar o terecô é se referir a ele como o “tambor da mata”. Cícero Centriny (2015) ressalta que este modo de se referir à religião tem relação com sua suposta origem nos babaçuais da região, onde eram realizados os primeiros rituais. A escolha do local era parte das estratégias para conseguir realizá-los longe do controle e repressão senhorial. Considerando as várias etnias de negros africanos trazidos para Codó, como os cabindas, bantus, cacheus, o autor demonstra como a mata foi lugar de associação de diferentes povos, que se reuniam para cultivar Legua Boji Buá.

Vincular o terecô às matas de Codó não significa dizer que ele não é feito em paragens distintas, como em cidades que lhe são próximas, como Bacabal (Freire 2018, 2022), Itapecuru-mirim (Santos 2019), em terreiros em diferentes regiões do Maranhão (Freitas 2011, Cálipo 2016, Silva 2016, Leal 2019) ou mesmo fora dele (Prandi 2004). A presença do povo da mata de Codó, especialmente da família de Légua Boji Buá, não se limita às práticas religiosas da cidade, mas se espalha para diferentes contextos, onde o termo “Codó” é utilizado para identificar uma linha de encantados que vêm do sertão (ou seja, do interior) maranhense, assim como para se referir a eles.

A referência à família de Codó ou ao próprio Légua Boji Buá está presente na literatura antropológica sobre a jurema, o catimbó, o tambor de mina, a pajelança, o batuque, e outras religiões espalhadas pelo território brasileiro. Temos, por exemplo, menção à “família de Légua”, “povo de Codó”, “codoenses” e “linha de Codó” em etnografias produzidas no contexto da região Nordeste, como no Ceará, Piauí e Pernambuco (Bandeira 2013, Assunção 2006; 2014, Souza 2013, Pacheco 2004, Tavares 2008); Norte, como no Tocantins, Pará, Roraima, Amazonas (de Luca 2015; 2019, Melo 2020, Figueiredo 1996, Vasconcelos 2020, Leacock e Leacock 1975, Silva 2018, Silva e Pacheco 2015, Silva, 2014, Venâncio 2019, Veras 1991, Quintas 2007) e Sudeste, como em São Paulo (Prandi 2001, Shapanan 2001). Embora haja diferentes ressonâncias e uma modulação sobre o sentido de Codó em cada um desses trabalhos, a referência à cidade é sempre significativa.

Uma dessas menções, nas práticas religiosas de Fortaleza, foi examinada por Luís Cláudio Cardoso Bandeira, em sua tese de doutorado sobre as “Rotas e Ra-

10 As pesquisas vêm sendo baseadas na interação cotidiana e na participação em rituais, sempre autorizadas pelos interlocutores. As experiências foram registradas em diários de campo e, algumas vezes, em áudio ou vídeo, utilizados apenas no âmbito acadêmico. Em diferentes momentos, nos últimos anos, realizamos o retorno das nossas interpretações de dados junto aos terecozeiros e, assim, buscamos a manutenção dos acordos éticos e da responsabilidade com o contexto de investigação. Não foi realizado o uso de instrumentos documentais como os termos de autorização escritos, dadas as características do contexto (como a familiaridade com a escrita) e o debate crítico sobre seu uso na antropologia (ver Fleischer e Schuch, 2010).

izes” de Ancestrais Itinerantes (Bandeira 2013). O autor chama atenção para as influências de Codó e do terecô no catimbó de Fortaleza. Sua discussão parte da presença de mestres do terecô, como Zé Bruno, Zé Negreiro e João Cobra, que, por meio de suas práticas curativas, ajudaram a compor a umbanda e a cultura popular cearense. Outro autor que indica a presença da linha da mata de Codó ou da Família de Légua é Luiz Assunção (Assunção 2006, 2014). Ele chama atenção para a presença dessa linha no sertão de três estados nordestinos, Piauí, Ceará e Pernambuco. Para esse autor, essa recorrência tem forte relação com os trajetos percorridos pelos pais de santo que partiram do interior do Maranhão. Com eles se deslocaram também entidades como Légua Boji Buá<sup>11</sup> e os rituais aos caboclos “que, ao se encontrarem com outras práticas locais existentes (como a “jurema”), produziram formas novas de vivenciar a religiosidade” (2016, 164).

Outro pesquisador que trata da influência de Codó na prática religiosa que estuda é Kauã Vasconcelos (2020), na sua pesquisa sobre pena e maracá na ilha de Marajó, especificamente em Soure. Ele destaca que há um grande número de caboclos oriundos da cidade de Codó, conhecidos como encantados da família de Légua. Diz ainda que durante sua passagem pelos rituais se canta para o “povo de Codó” (Vasconcelos 2020, 63). Esses encantados que vêm de outros territórios e terras, como é o caso da cidade que estudamos, “trazem consigo esses territórios” (Vasconcelos 2020, 265), ou seja, quando incorporam, presentificam em gestos, doutrinas, modos de falar e trabalhar próprios de seu lugar de origem. Por outro lado, essas entidades, vindas de longe, constituem novas moradas, pelo fato de precisarem se assentar e serem doutrinadas para poder baixar e trabalhar em territórios paraenses.

As inúmeras remissivas sobre a mata de Codó falam da cidade como qualificação de entidades espirituais e lugar de encantaria. A cidade é mobilizada de diferentes maneiras, ora nas canções que invocam uma determinada entidade, ora para se referir aos lugares de pertencimento de mestres e caboclos da mata, ou para mudar o ritmo de um toque de tambor. Durante nosso trabalho de campo em Codó, pudemos notar algumas dessas mobilizações. Nesse contexto, o termo “linha da mata de Codó” corresponde aos encantados comumente pertencentes à família de Légua Boji Buá da Trindade.

Apesar de ser constantemente referenciado em relação às matas de Codó, Légua Boji chegou ao local vindo de outros contextos – em algumas narrativas como encantado, em outras como humano. As narrativas encontradas entre pessoas e entidades no terecô de Codó mostram como ele transitou por muitos lugares até chegar à cidade e nela fazer sua morada. Segundo Chica Baiana, entidade que se manifesta no pai de santo Pedro, Légua era um “escravo que veio da África”. No período em que passou pela escravização no Brasil, ele, segundo dona Chica, “gostava de fugir para a mata”. Mathias Assunção (2010) registra, ao trabalhar com a memória oral da escravidão com pessoas idosas de comunidades negras no Maranhão, que Légua é referenciado como um encantado que ajudava os escravizados em momentos de dificuldade e nas situações de maus-tratos perpetradas por fazendeiros brancos. Em Codó, costuma-se assumir que ele ajudava porque

11 Para nós, essa afirmação é muito interessante, mas, a partir do nosso campo, podemos sugerir que as entidades também se deslocam sozinhas.

ele mesmo tinha sofrido tais situações.

Pai Euclides, importante pai de santo e pesquisador de São Luís, em conversa com Mundicarmo Ferretti, afirmou que Légua Boji “era africano e já era conhecido no Caribe, muitos anos antes de surgir em terreiros maranhenses” (Ferretti 2000, 145). Antes de chegar ao Brasil, Légua passou por Trinidad e quando aportou por aqui ficou conhecido como Légua Boji Buá da Trindade, em referência ao lugar de onde veio. Segundo uma filha de pai Euclides, “Légua Boji já entra em Codó velho e com vários filhos”, onde foi acolhido por outras entidades como Pedro Angaço e Bárbara Soeira (Ferretti 2000, 145). Ao que tudo indica, é em Codó que a família de Légua Boji Buá se constituiu como uma das mais importantes do terecô. Na doutrina sobre sua habilidade com os bois, é possível perceber quando migra da capital para o interior maranhense:

*Seu Légua tem doze bois  
Na Ilha do Maranhão,  
Vou vender minha boiada  
E vou mimbora pro sertão,  
Boi, boi, boi, Seu Légua,  
Tira as tamancas do boi, Seu Légua!*

As narrativas sobre a chegada do velho Légua em Codó demonstram que ele não andava sozinho. Dona Chica Baiana nos contou que ele tinha muitos filhos, tanto de sangue quanto adotivos, pois quando se constituiu como chefe de encantaria local, passou a acolher vários encantados que se referem a ele como pai, pois “caiu na encantaria de Codó e foi ‘pego’ por ele, já é um Légua” (dona Chica, em Lima 2017). Lionesa Légua, uma das filhas de sangue de Seu Légua Boji Buá, nos explicava sobre a frequente presença da mata em muitas doutrinas do terecô. Segundo ela, a mata aparece para indicar um lugar de pertença e de morada. A mata é tanto um espaço no qual os *Léguas* convivem como uma linha de força e referência aos caboclos dessa família quando chegam em determinado barracão (tenda ou terreiro). Isso pode ser percebido em doutrinas registradas em algumas etnografias:

*Preto Velho codoense, onde é sua morada?  
É na mata, é na mata. (Ahlert 2021, 72)*

*Aê baia, aê Codó.  
Aê mano, ê mano  
Não mata meu touro mano meu. (Ferretti 2001, 144)*

*Dá licença, dá licença,  
Eu não sou daqui, eu sou do Codó.  
Me dá licença que eu não posso baiá só.  
O meu filho, me dá licença,  
meu senhor me dá licença. (Ahlert 2021, 72)*

Conversamos com Lionesa de Légua quando recebida pelo pai de santo Pedro, que tem como sua chefe de croa (ou de cabeça, sua entidade de maior importância) a anciã Chica Baiana, há pouco por nós citada. Lionesa não se manifesta com tanta constância como a chefe do pai de santo, ela só vem quando solicitada. E foi atendendo a um pedido nosso que, certa vez, Chica Baiana resolveu subir para que a cabocla viesse conversar conosco. Enquanto aguardávamos ser chamados para entrar no quarto no qual Lionesa se apresentaria, pudemos ouvir do outro compartimento da casa um assistente enunciando uma doutrina que, em poucos minutos, começou a ser respondida pela cabocla:

*Oh Lionesa! Oh Lionesa!*  
*Ôh Lionesa! Ôh Lionesa!*  
*Cadê, Lionesa? Tá em Codó!*  
*Cadê, Lionesa? Tá em Codó!*

Lionesa está no Codó para a consulta à qual foi chamada, mas, como os outros membros da sua família – que alguns dos nossos interlocutores estimam ser mais de quinhentos encantados –, a cidade é local de “sua” encantaria<sup>12</sup>. Encantaria, segundo Ferretti (2000) é uma forma de denominar um entre mundo ou outra dimensão da existência, diferente da terra, onde estariam os pecadores (os humanos) e do céu (onde estariam os santos). Mas, seu sentido também é expandido em nosso campo, sendo alguns locais específicos de Codó (como o conhecido quilombo de Santo Antônio dos Pretos, e mesmo a própria cidade) definidos como “terra de encantaria”. Isso é o mesmo que dizer que esses espaços são locais de força.

Para acompanhar essa ideia, vamos nos ater a outra categoria utilizada por alguns de nossos anfitriões, a “morada”. Ela, segundo podemos pensar a partir do campo, identifica determinados locais com certas entidades, como o Morro da “Príncipa” Moura, onde se encontram algumas tendas de religião de matriz africana na cidade, região considerada de muito axé. É nele que se localiza a Tenda São Francisco e São Sebastião, do pai de santo Antônio Filho, que nos contou que a família de Légua, depois de viver anos as dificuldades da terra como humanos, fez de Codó sua morada. Seguimos com Toinho, como é chamado, para pensar as casas e as tendas como moradas contemporâneas (e também ancestrais, como ele nos mostra) em Codó.

### **Morada nas matas, morada nas casas**

Em Codó, conta-se que o terecô, inicialmente, era tocado em regiões de mata, nas roças e, especialmente, na beira de uma lagoa chamada de Lagoa do Pajeleiro (a própria religião foi chamada também de Pajelança durante certo período de tempo<sup>13</sup>). Ainda segundo as narrativas locais, o terecô começou “antigamente”, no tempo dos “vodunsos velhos”, conhecidos por mulheres e homens negros que foram escravizados. Por isso, até hoje, os encantados estão relacionados ao espaço

12 O povo de Légua costuma rodar muito, conforme nos disse Lionesa, em uma alusão ao fato de eles transitarem em diferentes cidades, regiões e até religiões. Ao falar da relação de sua família com o bumba meu boi, ela disse que o povo de Légua se reúne no bairro de João Paulo, na cidade de São Luís, no dia de São Marçal, dia 30 de junho. “Vai todo mundo pra lá”, relatou a encantada, “lá é o furdunço dos Légua”.

13 A relação do terecô com a pajelança em Codó é ainda carregada de ambiguidades e lacunas históricas, sendo difícil precisar se o terecô em si era chamado de pajelança. Herlinton Rodrigues Nunes, em pesquisa nos jornais codoenses de 1894 a 1896 (2015), rastreia menções à pajelança na cidade, identificando relações e tensões com a sociedade e o poder local. Não encontra, contudo, menção ao terecô, apesar de relações evidentes, como a identificação de um coletivo de pajés como “irmandade de Santa Bárbara” (2015, 84). João Machado (1999, 191-194), famoso historiador da cidade de Codó, menciona também, por exemplo, a presença da pajelança como misturada ao terecô.

rural, aos bois, aos anzóis e à lida no campo. Nesse tempo de antigamente, como veremos na sequência, a família de Légua fez de Codó sua morada, como nos contou Antônio Filho.

Quando conhecemos o pai de santo Antônio Filho ele tinha 32 anos. Sua família materna é do terecô, seu avô benze e reza em casa, aos 96 anos. Sua mãe foi brincante da casa de dona Teresa Cega, a Tenda Santa Helena, onde Toinho sentiu os primeiros sinais de “mediunidade”. Ele a desenvolveu na casa de Mestre Bita do Barão, onde teve seu corpo ocupado, pela primeira vez, por seu Légua Boji Buá, encantado que, em sua cabeça, é o “farrista”, ou seja, aquele que vem quase que cotidianamente, que trabalha e que doutrina seus filhos de santo. Foram dez anos de convivência e preparação naquela casa que o permitiram colocar uma “mesinha” de trabalho com as entidades no ambiente doméstico. Foi apenas depois disso, de trabalhar na mesinha, que se tornou pai de santo.

Foi ele quem nos transmitiu, em uma entrevista, algumas informações sobre a “morada” dos encantados. E é com ele que seguimos para pensar as casas, a terra e a cidade.

Antigamente fazia muita morada nas cidades. O pessoal de Légua diz que fez morada em Codó, muito tempo, passaram muito tempo aqui no Codó. Isso porque a família de Légua e os filhos dele foram uma entidade que eles andaram em terra. Não foi só uma questão de dizer que é encantado, que é antepassado e está incorporando. Eles presenciaram as dificuldades aqui na terra também e fizeram morada. Eu acho que foi os únicos encantados, foi eles. (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

181

Em outros momentos do campo, ouvimos frases semelhantes, que afirmavam que os encantados da família de Légua tinham escolhido Codó para nela se encantarem. De acordo com nosso anfitrião, o local foi escolhido porque as entidades em questão ali passaram muito tempo. Foi onde experienciaram, como humanos, as dificuldades que atingem as pessoas. O povo de Légua fez então sua morada em Codó – e por mais que transitem em outros contextos, mais e menos distantes, seu vínculo com as matas do local não deixa de existir.

Foi Antônio Filho quem também nos contou sobre uma transformação no espaço das moradas. Em tempos antigos, elas eram nas matas e em locais da natureza. Com o passar dos anos, segundo nosso interlocutor, as entidades espirituais passaram a ter moradas nas casas (nas tendas e quartos de santo) da cidade de Codó: “As moradas hoje são dentro das casas de santo, não mais como antigamente. Cada casa de santo onde você vai fazer as suas obrigações, se você bota um axé ali, ele [o encantado] vai lá buscar. Hoje funciona dessa forma”, foi o que nos disse.

“Botar um axé ali” é outra forma de se falar na necessidade de assentar as entidades em um espaço. A ideia de assentamento não coincide aqui, necessariamente, com aquela mobilizada em contextos de candomblé (Sansi 2013, Rabelo 2014). Em Codó, trata-se de um conjunto de elementos (entre eles normalmente uma pedra sagrada) que remete a uma entidade, sendo enterrado em local espe-

cífico do terreno ou da tenda, ou disposto em local indicado, como abaixo do altar ou nos cantos do salão. Esse assentamento, quando ocorre o fechamento de uma tenda, deve (ainda que nem sempre isso aconteça) ser desfeito; caso contrário, as entidades continuam visitando o local.

A casa e a tenda do próprio pai de santo Antônio Filho nos proporcionam uma visão interessante de como esses espaços se constituem em Codó, que, como dissemos, não raro são contíguos nos terrenos, construídos e cuidados por pessoas e encantados. Para podermos contar sobre o local, é preciso antes fornecer algumas informações, ainda que breves, sobre os encantados “carregados” pelo mestre. Toinho “recebe” um conjunto de diferentes entidades, como é comum entre os brincantes. Entre elas, está Légua Boji Buá. É para ele que toca tambor em sua tenda no mês de maio, todos os anos. A sua encantada mais importante, a dona de sua croa (ou cabeça), é Cabocla Mariana ou dona Mariana, como ele a chama. Seu Légua e dona Mariana são fundamentais para compreender a relação do pai de santo com o terreno onde se localiza a sua tenda e a sua casa, uma das moradas das entidades na cidade de Codó.

Quando mais jovem, Toinho não tinha um terreiro seu, trabalhava em um quarto de sua residência, que ficava no Centro de Codó. Certa vez, foi surpreendido pela notícia de que, tendo “recebido” seu Légua, o encantado vendeu sua casa<sup>14</sup> e comprou um terreno com uma construção muito mais simples, no alto de um morro (o Morro da Princesa Moura, depois ele soube), próximo à Igreja Católica dedicada a São Pedro. No terreno, além da casa pequena, havia apenas mato e ele ficou sem entender o porquê da escolha do encantado, pois não lhe pareceu, a princípio, um bom negócio. Confiou, entretanto, na escolha da entidade, que, além de deixar os documentos prontos, organizou as pessoas próximas para que a mudança acontecesse sem delongas.

Depois de se instalar, Antônio Filho passou a fazer sessões (ou seja, noites de trabalho, com reza e doutrinas), incorporado com seu Légua, na residência nova. Seu trabalho começou a ser comentado na redondeza e ele passou a ser visitado por pessoas que não conhecia. Por intermédio delas é que a escolha do seu “farista” foi se tornando clara. Ele ouviu que aquele terreno tinha, alguns anos antes, além da pequena casa, um terreiro, que pertenceu a Eduardo. Nos anos de 1980, como comentamos anteriormente na menção à chegada do candomblé, ele veio da Bahia na companhia de Júlio (um codoense) e instituiu o terreiro que tinha essa religião, ainda pouco conhecida na cidade.

Com a morte de Eduardo, Júlio se responsabilizou pelo terreiro até o momento em que se mudou de Codó. Quando o fez, também os filhos de santo se dispersaram e dona Beata, segundo nome da casa, levou a imagem de São Pedro (o patrono do terreiro) para a tenda que abriu no pátio dos fundos de sua própria residência. O barracão foi então ocupado por outro pai de santo, terecozeiro, conhecido como seu Caboclo. Segundo Toinho, ele tinha uma tenda em outra rua da cidade, mas se transferiu para o espaço, pois “cresceu o olho”. Alguns infortúnios acometeram sua saúde e, no segundo ano de ocupação da casa e tenda, ele faleceu. Seu encantado mais constante era Mané Légua, um dos muitos filhos de Légua Boji.

14 A incorporação, no terecô, implica (ao menos na maior parte dos casos) na perda de consciência dos brincantes. Como nos disse uma mãe de santo, “é como se a gente estivesse dormindo”. É considerando a capacidade de um encantado incorporar e passar a coordenar o corpo do brincante que se pode compreender que quem fez a compra da casa foi a entidade, recebida no corpo do pai de santo.

Se a família de Légua aproximava Antônio Filho de seu Caboclo e daquele terreno, em conversa com as pessoas que o visitavam nas sessões, ele ficou sabendo que dona Mariana (a sua princesa) era também “carregada” por Júlio. Além disso, Eduardo era de Xangô, por isso o patrono de sua casa era São Pedro: para Toinho, Xangô também era São Francisco, o santo a quem ele próprio fez promessa e a quem dedicou sua tenda, construída no mesmo terreno.

Esses vínculos entre as entidades e as pessoas são, para nosso anfitrião, uma explicação fundamental para compreender a escolha daquele terreno por seu Légua. Mesmo que Toinho tivesse dançado duas ou três vezes no local, quando a festa era de Júlio, ele não tinha memória do espaço e não o reconheceu, sem a tenda no quintal, então cheio de mato. Só era possível entender como ele foi parar ali considerando dona Mariana, a família de Légua e Xangô.

Eu comecei com três filhos de santo, hoje essa casa tem 65 filhos de santo. Aí ele [Légua] fez onde estamos aqui. E hoje a casa é de São Francisco, mas nunca é pra esquecer: é tudo um vínculo só, porque São Pedro é Xangô e São Francisco também é Xangô. A dona da casa era dona Mariana e hoje ainda é dona Mariana, continua dona da casa. O Seu Caboclo que passava [recebia] o seu Mané Légua, que foi a terceira pessoa que zelou a casa e recebia Seu Mané Légua, que é filho de Seu Légua. Aí é que eu fui entender a Nação e ele [Légua] me disse: “não fui eu que trouxe, [foi] porque essa tradição não tinha que morrer, é uma história grande dentro do Codó então essa história não pode acabar desta forma”. (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

183

Por mais que a história de Antônio Filho tenha elementos muito particulares, que o permitem falar dos vínculos enredados entre pessoas, casas e encantados, a participação das entidades na definição de onde são os terreiros e nos procedimentos de aquisição dos terrenos não são exclusivas à sua narrativa. Conhecemos uma situação semelhante, vivida por um “compadre” seu (como ele mesmo o define), o pai de santo Café. Poucos anos mais velho do que Toinho, Café tem sua casa há alguns anos no mesmo morro (“um espaço com muito axé”, certa vez nos disse). Antes disso, ele conheceu o terecô porque sua mãe dançou em algumas casas, como a da mãe de santo Luiza. Ele iniciou sua aproximação com a religião depois da manifestação de encantados na sua vida, como tamborzeiro da tenda de Mestre Bitá do Barão.

Foi na tenda de Bitá que ele conheceu sua primeira esposa, que o apoiou quando ele decidiu que teria seu próprio terreiro, para trabalhar com Supriano de Légua (outro filho de Légua Boji). Antes, ele e a esposa passavam por muitas dificuldades financeiras e pagavam aluguel, vencendo essas adversidades por algum recurso financeiro que recebia benzendo crianças. Certo dia, Supriano lhe mandou um aviso, dizendo que em sete dias ele “ia receber a herança” que lhe era destinada. Segundo nos contou, os sete dias foram de muita privação, período em que ficou sem energia elétrica e sem gás em casa. Naquele momento, a esposa desconfiava do recado do encantado, perguntando-lhe: “Essa é a herança que seu

guia falou?”.

Foi então que um rapaz conhecido surgiu comentando sobre um terreno disponível para venda no Morro da Igreja de São Pedro. Café foi conhecer o local, mas ficou decepcionado com suas características, tinha elevações e muitas pedras, “era muito estranho”. Supriano, entretanto, insistiu que ele deveria ir para lá, o que lhe fez perguntar pelo preço. A proprietária lhe informou que custava 1.200 reais. Tendo em mãos o dinheiro da primeira parcela, ela concordou com a venda. Com a ajuda do trabalho dos encantados, Café pagou o terreno em três meses.

Nele havia apenas uma pequena casa de taipa (barro) coberta de palha e lona. Para conseguir tornar o terreno habitável, Café e sua então esposa “baixaram o morro” até a metade com suas próprias mãos – referindo-se aos machucados resultado da empreitada, mencionou que ficou com “calos de sangue”, momento no qual se decidiu por pagar algumas pessoas em sistema de mutirão, para que a obra avançasse. Também de maneira semelhante a Toinho, Café não iniciou seus trabalhos com as entidades no barracão, mas em um quarto da casa. Só depois da construção da cozinha e da sala é que construiu o primeiro barracão, nos fundos do terreno.

Essa primeira tenda, ainda feita com recursos esparsos, desabou certo dia, logo depois de o pai de santo, na companhia de um cliente de outro estado, deixar o local<sup>15</sup>. Ao ver o estrago, Café reconstruiu a estrutura. As melhorias feitas na sequência foram possíveis em virtude de um trabalho que ele realizou para um deputado. O mérito, entretanto, não era do político, nem dele “puro”<sup>16</sup>, mas da ação e da solução dos problemas proporcionadas pelos encantados.

Tanto Café como Toinho afirmaram que as donas de suas casas eram as suas entidades de cabeça. Cada um deles tem como chefe de croa uma princesa: no primeiro caso, dona Rosalina, e no segundo, dona Mariana. Elas são recebidas raramente, de uma a duas vezes por ano, especialmente na noite do festejo que é feito em sua homenagem. Não devemos, entretanto, tomar como evidente a ideia de domínio – não se trata de uma forma de propriedade legalista ou juridicamente atestada, que carrega uma noção específica de contrato e consequente concepção de indivíduo (Johnson 2014, Godoi 2014). Elas são as donas da casa, pois também são as donas da cabeça e chefes das correntes<sup>17</sup> de cada um dos pais de santo.

Etnografias brasileiras recentes sobre as religiões de matriz africana também indicam que considerar seriamente a relação entre pessoas e entidades implica assumir a instauração de uma perspectiva diferente de espaço e tempo (Evangelista 2015, Domiciano 2023). O espaço ritual – a casa, a tenda, o quarto de santo – não raro é construção coletiva, tanto no sentido da feitura quanto da aquisição dos terrenos. Estes, por sua vez, podem ser percebidos como pertencendo às entidades ou a alguma entidade e não a uma pessoa, ou, como no caso das situações que contamos, também serem definidos e escolhidos por encantados.

## Considerações finais

Neste artigo pensamos a relação entre cidade e religião a partir de Codó, um município associado ao terecô e aos encantados da mata, especialmente à família

15 Cliente é a forma costumeira de chamar quem procura as tendas para realizar algum trabalho, independentemente do motivo do pedido (pode ser saúde, negócios, amor etc.).

16 Estar “puro” é uma expressão usada para se referir a uma pessoa que não está incorporada.

17 “Corrente” é um termo utilizado com diferentes acepções, mas aqui ele se relaciona ao grupo de encantados recebidos por um brincante.

de Légua Boji Buá da Trindade. O primeiro aspecto dessa relação que destacamos no texto são as conexões entre Codó, as matas, o terecô e os Léguas. Assim enfatizamos como essas referências aparecem articuladas em outros contextos que envolvem religiões de matriz africana e práticas espirituais afro-indígenas, mas também como são acionadas na cosmologia e nos rituais que têm como *locus* as tendas (barracões ou terreiros) da cidade maranhense em questão.

Entre os terecozeiros de Codó, existe ainda a associação de alguns locais específicos com a religião. Quando chegamos à cidade, ouvimos, em conversas corriqueiras, o termo “Morro do Café”, em referência à figura do pai de santo, que tem sua tenda na parte mais elevada da cidade, acessada, a pé, por uma escadaria que leva a uma Igreja Católica dedicada a São Pedro. Certa vez, quando íamos visitá-lo, informamos para um mototaxista nosso destino. Ele compreendeu onde ficava apenas quando usamos a referência ao local como “Morro do Café”. Em outra situação, acompanhando alguns terecozeiros para um festejo em um povoado, ouvimos, em um tom de brincadeira, uma mãe de santo falar para Café que ele deveria consertar a escadaria de Supriano (Supriano Légua, seu encantado), para que os terecozeiros não sofressem tanto para subir até sua tenda. Em resposta, Café disse que ela deveria recorrer a São Pedro, que tinha se instalado no topo do morro antes dele mesmo. Em meio aos risos, a mãe de santo disse que o morro deveria ser de Santa Bárbara, em referência a uma tenda antiga que existiu no local.

Seguimos o artigo acompanhando uma descrição sobre a passagem do tempo (o antigamente e o momento atual) e ouvindo nossos anfitriões sobre as moradas. Codó é a morada dos Léguas, pois eles a escolheram para ser sua encantaria, seu espaço de força. As casas/tendas hoje são vistas como a morada dos encantados, na medida em que nelas se fazem procedimentos que instauram a presença das entidades. Casas/tendas, nesse contexto, não podem ter seus sentidos reduzidos às dimensões materiais ou jurídico-administrativas: elas são construções coletivas, têm entidades como “donas”, são escolhidas por elas e por seu trabalho se desenvolvem. Desenha-se aí uma noção de casa e de cidade que não cabe em procedimentos cartográficos e institucionais.

Paralelamente ao surgimento de camadas e desdobramentos para pensar o espaço, falar sobre a relação entre religião e cidade – e sobre as moradas – é também falar sobre o tempo. Por um lado vemos, em um sentido mais linear, como a passagem dos anos fala sobre a transformação daquele território. O terreno comprado por Seu Légua Boji Buá “em cima” de Antônio Filho representa hoje apenas um terço da área que era conhecida como Morro da “Principa” Moura, entidade recebida por Eduardo, o primeiro a construir terreiro no terreno. Toinho nos disse que de acordo com as histórias que ouvia, o morro era ocupado, naquele tempo, pela tenda e por várias casas nas quais moravam parentes e filhos de santo. Com a morte de Eduardo e a saída de Júlio, alguns dos que lá viviam venderam parte do terreno. O pedaço de terra negociado por Seu Légua era parte desse processo mais amplo de vendas que diminuiu a área que pertencia, inicialmente, ao terreiro de candomblé. O que era então, atualmente, um conjunto de residências particulares e separadas, antes era um conjunto de casas ligadas à tenda.

Outra dimensão do tempo, menos linear, é aquela que permite criar as conexões que redimensionam questões relacionadas ao passado e ao futuro, algo recorrente no contexto de religiões de matriz africana (Rabelo 2014). O passado segue sendo reescrito na medida em que é assumido no presente. É assim que Toinho, quando vai conhecendo a história do terreno escolhido por seu Légua, constrói uma relação com Eduardo, que sequer conheceu. Nisso vemos que é secundário o fato de a primeira casa ser de candomblé e a casa de Toinho ser de terecô/umbanda. As entidades podem continuar presentes em novas estruturas materiais e em mestres distintos. Assim, como nos disse o pai de santo, sua tenda (apesar de ter sido materialmente edificada há poucos anos) é uma casa centenária.

Não é nossa intenção sugerir uma noção exótica ou extraordinária de casa ou cidade, celebrada na mídia, por vezes, com termos como “esquina do além” (National Geographic 2010). As experiências dos terecozeiros são impactadas por situações diversas – desde a surpresa dos que se tornam vizinhos de uma casa e à noite percebem que ela abriga uma tenda (contígua a ela ou nos fundos de seu terreno e, portanto, não visível da rua), até a convivência com aqueles que perpetuam situações de intolerância e desrespeito, colocando, por exemplo, sal nas portas das residências dos brincantes ou nos locais por onde passam as procissões dos terreiros com os santos. Há ainda um estigma compartilhado, que é encontrado, inclusive, em locais muito distantes da cidade, que vincula o local à feitiçaria e que pesa negativamente sobre quem nela vive ou dela procede. Há alguns anos, a associação da cidade com essa fama rendeu a construção de um portal com os dizeres “Codó: cidade de Deus” (o que soou como provocação para alguns, que viram aí uma forma de reforçar uma visão negativa das práticas dos terreiros, mas não mobilizou outros brincantes, ciosos da contínua referência e devoção a Deus nas tendas).

A despeito das situações de intolerância e racismo, existem práticas contínuas de cuidado da relação com as entidades entre os terecozeiros. Existem ainda movimentos, moradas e entidades que escapam às formas fixas e às associações dadas mesmo por nós, pesquisadores. Também por isso, compreendemos a mata (Ahlert 2013) e a cidade de Codó como lugares de pensamento. Gostaríamos de sugerir que, quando elas são mencionadas localmente ou em outros contextos – quando um encantado de Légua é recebido em outro local do Brasil e é cumprimentado com “ê Codó!” –, esses termos são índices. Se são a própria mata e a própria cidade, morada dos Léguas, elas também representam outros elementos associados a eles, especialmente a força. É por isso que as matas são também as tendas e as casas, e Codó é tantos lugares. Onde se instaura axé, os encantados vêm visitar.

Recebido em 11/03/2024.

Aprovado em 13/03/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

## Referências

- Ahlert, Martina. 2013. "Cidade relicário: Uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)". Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.
- Ahlert, Martina. 2016. "Carregado em saia de encantado". *Etnográfica* 2, nº 20: 275-94.
- Ahlert, Martina. 2021. *Encantoria: Uma etnografia sobre pessoas e encantados*. Curitiba; São Luís: Kotter; EDUFMA.
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2015. "Terecô: Uma tradição negro-brasileira". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2020. "Terecô maranhense: Perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)". Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Almada, Diely C. P. S. de. 2023. "De terra da macumba à cidade de Deus: Uma análise arqueogenológica do discurso da religiosidade da/na cidade de Codó-MA". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.
- Alvarenga, Oneyda. 1948. *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: Registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.
- Araújo, Paulo J. P. 2008. "Umbandização, candombleização: Para onde vai o Terecô?" In *Anais do X Simpósio da ABHR*. Assis, São Paulo.
- Assunção, Mathias. 2010. "A memória do tempo de cativo no Maranhão". *Tempo* 15, nº 29: 67-110.
- Assunção, Luiz C. de. 2006. *O Reino dos Mestres: A tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Assunção, Luiz C. de. 2014. "A Tradição do Acais na Jurema Natalense: Memória, identidade, política". *Revista Pós Ciências Sociais* 11, nº 21: 143-66.
- Bandeira, Luís C. C. 2013. "Rotas e raízes de ancestrais itinerantes". Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Barros, Sullivan C. 2000. "Encantaria de Bárbara Soeira: A construção do imaginário do medo em Codó - MA". Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- Bastide, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira.
- Blanes, Ruy, e Diana E. Santo. 2014. "Introduction: On the Agency of Intangibles". In *The Social Life of Spirits*, editado por Ruy Blanes e Diana E. Santo (pp. 1-32). Chicago: The University of Chicago Press.
- Borges, Antonádia M. 2013. "Mulheres e suas casas: Reflexões a partir do Brasil e da África do Sul". *Cadernos Pagu*, nº 40, 197-227. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000100006>
- Borges, Antonádia M., Stella Paterniani, Gustavo Belisário, Roberto Sobral, e Caio Mader. 2022. "Argonautas, monumental e incompleto". *Revista Pós – Ciências Sociais* 19, nº 2: 375-98. <https://doi.org/10.18764/2236-9473v19n2.2022.17>
- IBGE. 2022. *Cidades: Codó*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/panorama>
- Cálimo, Nara. 2016. "Para quem você dança? A criação e a recepção da dança no método Bailarino-Pesquisador-Intérprete (BPI): Uma experiência com as mulheres quebraadeiras de coco babaçu e com o Terecô." Tese de Doutorado, Universidade

Estadual de Campinas.

- Cantanhede, Aniceto. 2020. “Quilombo e representação política: O caso de Santo Antônio dos Pretos”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas.
- Centriny, Cícero. 2015. *Terecô de Codó: Uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias Ltda.
- Costa Eduardo, Octávio. 1948. *The negro in Northern Brazil: A study of acculturation*. New York: J. J. Austin Publisher.
- Cruz, Bárbara P. da S. 2018. “Confluências e Transfluências no Terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.
- Domiciano, Taísa. 2023. “Tempo, movimento e existências conjuntas: Magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais”. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- Evangelista, Daniele F. 2015. “Fundando um axé: Reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé”. *Religião e Sociedade* 35, nº 1: 63-85. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap03>
- Ferreira, Flávio D. 2010. “Codó, esquina do além”. *National Geographic*, nº 124.
- Ferretti, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA.
- Ferretti, Mundicarmo. 2001. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano.
- Figueiredo, Aldrin M. de. 1996. “A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo 1870-1950”. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- Fleisher, Soraya e Patrice Schuch, eds. 2010. *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras livres, Editora da UnB.
- Freitas, Maria da G. F. 2011. “O Terecô de Imperatriz é uma Sagrada Brincadeira de Gente Grande?”. In *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador, Bahia.
- Freire, Fladney F. da S. 2018. “Por uma antropologia compartilhada: Diálogos entre roupas e fotografias no terecô”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás.
- Freire, Fladney F. da S. 2022. “Uma etnografia sobre memórias e fotografias no terecô: Entre possibilidades, interditos e afetos”. Tese de doutorado, Universidade Federal de Goiás.
- Godoy, Emília P. de. 2014. “Mobilidades, encantamentos e pertença: O mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou”. *Revista de Antropologia* 57, nº 2: 143-70.
- Johnson, Paul. 2014. “Uma genealogia atlântica da ‘possessão de espíritos’”. *Translating the Americas*, nº 2: 65-100. <http://dx.doi.org/10.3998/lacs.12338892.0002.003>
- Lamy, Marcos Carvalho. 2016. *Criatividade e força na música do terecô de Codó*. Monografia de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal do Maranhão.
- Leacock, Seth, e Ruth Leacock. 1975. *Spirits of the deep*. New York: Anchor Press.
- Leal, João. 2019. “Os Encantados nas Festas do Divino: Estrutura e Antiestrutura”. *Sociologia & Antropologia*, nº 9: 431-51. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v924>
- Lima, Conceição Maria de Teixeira, 2017. “Relações cruzadas: uma etnografia sobre vínculos entre pessoas e encantados no terecô de Codó – Maranhão”. Monografia de

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal do Maranhão.

Lima, Conceição de Maria Teixeira, 2019. “Pagamento de tambor: Conexões e visitas no tererê em Codó (Maranhão)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.

Lindoso, Gerson C. P. 2014. “Codó e o Tererê Na Fé”. In *Anais da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Natal, Rio Grande do Norte.

Luca, Taissa T. de. 2015. “Dom Manoel (O Venturoso): O rei expansionista do tambor de Mina Amazônico”. *Estudos de religião* 29, nº 2: 194-220.

Luca, Taissa T. de. 2019. “Dom Luís de França: Aliança Simbólica entre Pará e Maranhão”. *Revista Relegens Thréskeia* 7, nº 2: 18-36.

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

Melo, Diogo J. de. 2020. “Festas de encantarias: As religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar patrimonial em Museologia”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Nunes, Herliton R. 2015. “Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896”. In *Um caso de polícia: Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*, editado por Mundicarmo Ferretti (pp. 75-86). São Luís: EDUFMA.

Pacheco, Gustavo de B. F. 2004. “Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a pajelança maranhense”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

Peirce, Charles S. 1983. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

Pereira, Nunes. 1947. *A Casa das Minas: Contribuição ao estudo das sobrevivências daimianas no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.

Pereira, Ilka. 2021. *Pelas mãos de Mãe Nilza: Religião e mulheres negras na cidade de Codó – Maranhão*. São Luís: EDUFMA.

Prandi, Reginaldo, ed. 2001. *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Quintas, Gianni G. 2007. “Entre maracás, curimbas e tambores: Pajelanças nas religiões afro-brasileiras”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.

Rabelo, Miriam. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

Ribeiro, Jéssica C. A. 2015. “O perigo de uma história única: A ‘invenção’ de Codó-MA como terra da macumba (1950 a 1990)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.

Ribeiro, Jéssica C. A. 2020. “De ‘Terra da Macumba’ à ‘Cidade de Deus’: As lutas de Classificação, o conflito dos estereótipos e a polissemia das representações acerca da cidade de Codó-MA (1930-2000)”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.

Sansi, Roger. 2013. “A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos de candomblé”. In *A alma das coisas: Patrimônio, materialidade e ressonância*, editado por José Reginaldo Santos Gonçalves, Roberta Sampaio Guimarães, e Nina Pinheiro Bitar (105-22). Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ.

Santos, Dayanne da S. 2019. “Não se pode entrar em terra de encantado sem permissão: Um estudo sobre a relação entre pessoas e encantados na luta pelo território

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

- quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA)". Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Maranhão.
- Shapanan, Francelino de. 2001. "Entre caboclos e encantados". In *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, editado por Reginaldo Prandi (pp. 318-30). Rio de Janeiro: Pallas.
- Silva, Jerônimo da S., e Agenor S. Pacheco. 2015. "Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina". *Horizontes Antropológicos* 21, nº 43: 129-56.
- Silva, Jerônimo da S. 2014. "Cartografia de afetos na encantaria: Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina". Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.
- Silva, Jerônimo da S., e Idelma Santiago Silva. 2018. "Combates Cosmológicos pelo Direito do Rio na Amazônia Oriental". *Revista Territórios e Fronteiras* 11, nº 2: 70-94.
- Silva, Kênya da L. 2015. "O Ser Pajé: Histórias de pajelança e encantaria em Cururupu no tempo presente". Monografia, Universidade Estadual do Maranhão.
- Souza, André L. N. de. 2016. "A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Tavares, Dailme M. da S. 2008. "A capela e o terreiro na chapada: Devoção mariana e encantaria de Barba Soeira no quilombo Mimbó, Piauí". Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista.
- Vasconcelos, Kauã. 2020. "*Nas margens de lá: Entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.
- Venâncio, Sariza O. C. 2019. "A religião dos encantados: Os encantados como mediadores culturais no norte do Tocantins". Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Veras, Hermes de S. 2015. "O sacerdote e o aprendiz: Etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- Zalis, Lior Zisman, Conceição de Maria Teixeira Lima, e Martina Ahlert. 2023. "Enfrentamentos e dispersões: Agência, força e ação política no terecô de Codó (MA)". *Aceno* 10, nº 24: 219-36.