

Formas de movimento, casas e corpos no Terecô em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert

Introdução

Este texto¹ é sobre Luiza, uma mestra ou mãe de santo de uma religião afro-brasileira chamada Terecô, conhecida ainda como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soeira ou Brincadeira de Santa Bárbara. Luiza tem mais de 80 anos, vividos na companhia de encantados – maneira pela qual são designadas, genericamente, as entidades que os terecozeiros ou “brincantes” recebem em seus corpos (FERRETTI, 2000, 2001). Ela vive na cidade de Codó, localizada na região leste do Maranhão, município visto como berço do Tambor da Mata, lá presente desde o período da escravidão.

Minha escrita se apoia nas histórias que Luiza me contou sobre sua vida, enfatizando, principalmente, a sua relação com os encantados, com sua família, sua casa, e os diferentes movimentos que vive e viveu. Compreendo, com João Biehl (2008, p. 416), que: “Acompanhar a trajetória de uma única pessoa nos ajuda a capturar a lógica das infraestruturas cotidianas que fazem com que certas vidas ganhem forma e outras sejam im-

1 Uma versão prévia deste texto foi discutida na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Agradeço a Candice Vidal e Souza, André Dumans Guedes e John Comerford pelos comentários na ocasião. A pesquisa de onde provêm as informações trazidas contou com financiamento do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

possibilitadas”. Dessa maneira, escrevo sobre Luiza considerando os emaranhados socialmente informados das suas escolhas e condições de vida e, especialmente, a partir dos termos com os quais ela mesma narra suas experiências – dada minha compreensão da primazia da convivência que vimos mantendo desde 2010, quando a conheci por ocasião da pesquisa de campo da minha tese de doutorado.

Considero fundamental, portanto, o cotidiano – seja aquele da nossa interação, seja o contado por Luiza. Penso este conceito a partir de Veena Das (2006) e a percepção de que a apreensão de fenômenos de escopo amplo a partir do dia a dia das pessoas permite compreender como a violência acessa e impacta as experiências. Como lembra a autora, é no cotidiano que se dá o lento processo de construção das subjetividades e das formas de habitar o mundo – e assim me parece ser possível e coerente desdobrar elementos vividos por Luiza. Ainda sobre a noção de cotidiano, inspiro-me na análise crítica que Ndebele (1986) faz da literatura sul-africana. Para o autor, as narrativas extraordinárias (ou espetaculares) são portadoras de moralidades maniqueístas e produzem formulações simplórias sobre a complexidade das experiências. Neste sentido, Ndebele afirma que no ordinário nascem as formas de resistência política e de transgressão, pois nele reside a construção de sentido (BORGES, 2007).

O objetivo central deste artigo é analisar a trajetória de vida de Luiza considerando a sugestão de Carsten e Hugh-Jones (1995, p. 20) de que a casa é uma chave que: “[...] *brings together aspects of social life which have previously been ignored or treated separately*”. Busco estender a mesma perspectiva à interlocução, que me parece existir no contexto aqui pensando, entre a casa, a mobilidade (geográfica, corporal, física, ‘interdimensional’) e o corpo. Assim, parece-me interessante notar que a casa de Luiza, como mãe de santo, é também uma tenda religiosa; que é, como seu corpo, também habitada por encantados que se movimentam entre diferentes dimensões da experiência. Nessa conjugação de fatores, buscarei mostrar que pares de oposição como aberto/fechado, público/privado e instável/estável são insuficientes para compreender as situações narradas.

Organizo o texto em duas partes. A primeira, formada por três passagens (designadas como Correr, Assentar e Desfazer), acompanha a biografia ou a trajetória da mãe de santo, considerando as questões centrais do texto que remetem à casa, ao movimento e ao corpo. Antecipo, entretanto, que a aparente linearidade – o transcorrer dos anos e das pretensas etapas da vida de Luiza – não deve ser tomada em sentido absoluto ou unívoco, ainda que eu nela me apoie na escrita. A segunda parte do texto (composta por dois itens, Receber e Conectar) desdobra elementos antes narrados para discutir sobre processos de abertura, controle e/ou reunião de seres, quando entendendo a casa da mãe de santo como um esforço ou exercício de construção da convivialidade e um desafio à noção (moderna, ocidental) de propriedade.

Parte 1 – Correr

Muitos pais e mães de santo passam por situações semelhantes no início de sua “mediunidade”², ou seja, no momento em que sentem, pela primeira vez, que “recebem” encantados. Com Luiza, não foi diferente: as entidades começaram a se manifestar em sua infância, quando apareciam para brincar, ao mesmo tempo em que causavam aflições e indicavam sua presença. Das brincadeiras infantis quase inocentes, elas se tornaram mais presentes a partir do casamento da mãe de santo. Criada pelos avós em uma localidade próxima ao local onde viviam os seus pais e os irmãos – com quem nunca perdeu contato –, Luiza se casou, aos quatorze anos, com um primo que tinha por nome Manuel.

Foi na conjunção do casar-se, “tornar-se mulher” e passar a viver na casa dos sogros que os encantados se manifestaram de forma mais intensa no cotidiano da mestra, ocupando seu corpo e a fazendo se comportar de formas não previstas, quando passou a correr pela mata, ou “correr louca”,

2 Termos utilizados pelos interlocutores da pesquisa, assim como suas falas e passagens da literatura, estão entre aspas. Os primeiros, entretanto, coloco entre aspas apenas na primeira vez que mencionados.

desaparecendo por dias. Como me disse, esse movimento corporal intenso não era bem-visto e lhe trazia um problema do ponto de vista do casamento: seu marido poderia pensar que ela simplesmente escapava para procurar outros homens e novas diversões. Por isso Luiza dizia que, a despeito de Manuel não ser perfeito, ele era um bom homem.

Por dentro da realidade, ele foi um homem exemplar, porque homem, para aguentar o que o Manu aguentou, e, dizer assim, não largar, é muito bom. Olha, Martina, era trabalhador. E eu ficava com os meninos, para levar o que comer. Se daqui a pouco chegava uma pessoa lá, ao meio-dia, dizia que não tem nada feito, [diria] “aquela mulher ganhou o homem bem cedo e acabou”. Aí ele voltava com aqueles trabalhadores, aí voltava, para me caçar pros mato para ver onde me achava, porque, às vezes, ele ficava quinze dias sem ter uma pequena notícia de mim [...]; podiam achar que era sem-vergonhice, mas ele nunca pensou nisso. (Luiza, 03/10/2011).

Assim como os trabalhadores de Manuel “caçavam” Luiza pelo mato, sua família passou a “caçar” soluções ao “problema” que se apresentava. Não havia outros casos de mediunidade entre os mais próximos; por isso, o que ela vivia não era narrado nesses termos (LANGDON, 1993). Não estava dado o vocabulário para compreender que os desaparecimentos e as corridas de Luiza aconteciam pela ausência de controle de seu corpo em virtude da presença das entidades.

Isso não impediu, entretanto, que em algum momento, alguém entre conhecidos sugerisse que aquilo era uma “questão de encantaria”. A família, então, decidiu levar uma roupa de Luiza para um curador notório na região com a intenção de descobrir o que lhe acontecia. Por intermédio do contato com a vestimenta, ele diagnosticou o problema, fez um remédio e enviou para que ela o tomasse. Seus encantados, porém, fizeram a garrafa rachar e recusaram o cuidado.

Depois disso, com uma amiga que tinha problemas semelhantes, Luiza foi enviada à casa de Seu Ferreira, um mestre, onde permaneceu por cer-

to período e onde suas “correntes” foram organizadas³. Foi a partir de então que Luiza passou a entender com mais clareza o que se passava com ela. Benta, a amiga com quem esteve nesse período, lhe fez madrinha de uma das filhas. Diferentemente de Luiza, que aceitou a mediunidade e passou a trabalhar com ela, a amiga buscou, em função dos preconceitos que lhe eram endereçados por alguns vizinhos que não compreendiam o Terecô, “amarrar suas correntes”, ou seja, não receber os encantados, impossibilitar seu movimento de vinda. Como me contou sua filha, isso era algo muito perigoso e trouxe diversos problemas de saúde à mãe, que faleceu muito jovem, impedida, pela ação das entidades, de andar (AHLERT, 2018).

Luiza, na relação com seus encantados, desenvolveu “força” e se tornou uma curadora, uma “mulher sabida”. Os doentes eram levados até ela, que fez um altar dentro de casa, onde trabalhava. Ela não aceitava que ingressassem na casa amarrados, mesmo quando estavam violentos – era na casa que enfermos entravam carregados em redes, sem poder caminhar, e de onde saíam dias depois, andando: lá acontecia uma transformação. Na casa, Luiza fez um acordo com os encantados para que eles não mais a fizessem “passar vergonha” ou aflição. O espaço doméstico, de onde as entidades tiravam Luiza e a faziam “correr pelo mundo”, foi o lugar onde ela se constituiu como curadora, onde aprendeu a conversar com as entidades e a ser respeitada.

A casa, entretanto, nunca fora uma só. A família de Manuel era, como a sua própria, uma família que não tinha propriedade de terras e que ia mudando, sob “lombo de animal” entre os povoados, em busca de terras “alheias” mas sem proprietários declarados que impedissem o plantio (as “soltas”, como diria Woortmann (2009), para o Sergipe). Como nos recorda a literatura sobre migração e campesinato, a mobilidade é uma constante

3 Como sugere Lima (2019, p. 31), a corrente é uma forma de alinhar e conectar seres, “[...] é tanto a linha de força e de trabalho de uma tenda quando a ordenação das entidades de forma hierárquica. Assim como uma tenda pode ter mais de uma delas, o médium também pode ter ligação com duas ou mais”.

na vida das pessoas em determinados contextos rurais. Como também nos indicou essa literatura, é reducionista acionar apenas um fator isolado – como as dificuldades financeiras, as questões familiares e de parentesco, a ausência de terra – para justificar os deslocamentos. Na imbricação entre todas essas variáveis que as etnografias qualificam como importantes, cruzam-se ainda vetores subjetivos, simbólicos, espirituais e existenciais. Como sugere Vieira,

A forte vivência da mobilidade deste campesinato que se evidencia pela recorrência do deslocamento espacial se manifesta também na subjetividade dos atores como componente de sua visão de mundo e como valor orientador da ação. (VIEIRA, 2012, p. 65).

A vida concebida como uma série de mudanças e impermanências era evidente nessa época para Luiza – era o “pegar trecho” (GUEDES, 2013a, 2013b), o movimento que marca a vida das camadas populares no Brasil e que a família da mestra fez, diversas vezes, plantando linhas de roça e construindo/ocupando casas em diferentes povoados da zona rural para poder produzir e viver da terra.

Foi nesse contexto de mudanças que Luiza teve, ainda no início do casamento, seus três filhos, que passaram a crescer na sua companhia e do marido em povoados do interior. Logo depois, ainda muito jovem, Manuel ficou doente e, a despeito dos esforços (inimagináveis) de Luiza para tratá-lo no hospital da cidade, não melhorou; então, ela o levou para a roça, para “morrer em casa”. A casa, novamente, era espaço (o mais apropriado) de transformação de estatuto.

Nessa época, contou-me Luiza, a roça não era local para uma mulher sozinha, com crianças pequenas e sem família consanguínea vivendo perto. O fato é que ela tinha ficado próxima da família de Manu e não da sua, um arranjo que deixou de fazer sentido. A mãe de santo, então, pegou seus pertences e, com os pequenos, se mudou para a cidade de Codó. O perímetro urbano era, no final dos anos de 1970 e início de 1980, destino de muitas famílias da região e resultado, em parte, do processo de monetarização das

terras no Maranhão, que se refletiu em situações de grilagem e expulsão de trabalhadores do campo⁴. Isso em parte explicava o que Luiza vivia, mas não era suficiente para entender o cruzamento de fatores que a levou à cidade.

Assentar

Luiza ocupou taperas abandonadas, trocou máquina de costura por uma casinha de taipa, até localizar um telhado em um terreno não longe da casa do pai, que agora, com alguns de seus irmãos, também vivia em Codó. As paredes foram feitas por ela mesma, que sabia construir utilizando o barro. Os filhos foram agasalhados dentro da casa e Luiza começou a “fazer o que aparecia”, normalmente trabalhos relacionados ao mundo rural como a limpeza e roçado de terrenos, assim como a quebra de coco babaçu, atividade recorrente entre as mulheres nessa região do Maranhão. Contou-me que, nesse período, tentou não se envolver com “coisa de encantado” e frequentou algumas tendas apenas para vender laranjas para as pessoas que estavam presentes nos rituais. Nessas caminhadas noturnas – os terrecozeiros são notívagos e, para vender nos rituais, é preciso acompanhá-los – Luiza vestia somente camisa de manga comprida e andava com uma faca na cintura, para se proteger, porque era mulher.

Foi o encontro com outra mulher – esposa de político e proprietária de um supermercado tradicional em Codó – que transformou a vida da mãe de santo. Luiza me disse que, ao vê-la no estabelecimento algumas vezes, a mulher teria percebido suas dificuldades financeiras e a interpelou, perguntando se sabia fazer bolo de tapioca e de arroz. Diante da resposta positiva, ela separou os ingredientes necessários para fazê-los, e sugeriu que ela os preparasse e vendesse nas ruas da cidade. Luiza agradeceu, seguiu o conselho e, em pouco tempo, vendia também temperos e verduras. Se antes

4 Observando os dados demográficos do município percebemos que, nas duas últimas décadas do século XX, a cidade cresce, surgem novos bairros e novas demandas, como o caminhão que levava as mulheres para a zona rural para a quebra de coco babaçu.

havia o movimento entre os povoados, agora o caminhar do sustento era batendo de porta em porta pelas ruas da cidade.

A mãe de santo me contou essa história inúmeras vezes, como marco de uma mudança em sua vida de jovem mãe de três filhos. Foi quando tudo “começou a melhorar”; e tanto neste episódio, quanto em outros, fica evidente o trabalho incansável e as diversas atividades que se dispôs a fazer para conseguir sustentar a casa e os filhos. A narrativa não era, portanto, apenas sobre a ajuda que recebeu, mas também sobre o seu (próprio) caráter determinado, sobre a necessidade de e a disposição para “correr atrás” das condições necessárias para viver. É interessante como essa dimensão de movimento, no Brasil, atravessa diferentes contextos etnográficos e configura o pobre como alguém que não pode ficar parado (AHLERT, 2008; BORGES, 2007; GUEDES, 2013b).

O terreno onde Luiza passou a viver em Codó pertencia supostamente – como toda aquela parte da cidade – à família de um coronel importante na política regional e nacional. Um funcionário dela, chamado por Luiza de “encarregado” e por outras pessoas de “jagunço”, costumava passar pelo bairro continuamente, vigiando as taperas e as obras de alteração e construção de casas. Ao se movimentar, ele mapeava as mudanças nos terrenos e nas residências, deixando evidente as “[...] maneiras de gerir, coordenar ou governar coletividades dispersas, impelindo ou impedindo, acelerando ou retendo movimentos, trânsitos, circulações e associações” (COMERFORD, 2014, p. 133).

Luiza tinha receio dessa vigilância; mas, ao mesmo tempo, precisava melhorar sua casa. Durante seis meses do ano chove de forma intensa em Codó e a agência ou vida da água age sobre as construções, especialmente sobre as de barro, como era a casa de Luiza (INGOLD, 2013). A casa tinha se transformado de abrigo em risco e restou à mestra falar com um dos membros da família do coronel para que autorizasse novas paredes de tijolo. Ele negou o pedido, provavelmente motivado pelo fato de a alvenaria indicar uma materialidade e uma presença mais estáveis que o barro. Depois da conversa; entretanto, mudou de ideia e permitiu a edificação, ordenando

que Luiza iniciasse sua casa pelos fundos e só depois alterasse a frente do terreno, para não incentivar os vizinhos a fazerem o mesmo. Ela ouviu a sugestão e começou a construção pelos fundos, exatamente onde fez a sua tenda de Terecô.

A Tenda Espírita de Umbanda Santa Helena foi criada no ano de 1982, contígua à cozinha da casa, nos fundos do terreno. Ela foi edificada em virtude dos pedidos dos encantados de Luiza, que a acompanhavam constantemente e que diziam que ela deveria se tornar mãe de santo. Penso que é coerente dizer que o barracão e Luiza se constituíram paralelamente, na medida em que a mestra “assumiu sua responsabilidade” com as entidades, com a tenda e com um grupo de mulheres que se tornaram suas filhas de santo. Por isso, opto por associar a biografia da mãe de santo e seu processo de vida à da casa-tenda (e vice-versa) (CARSTEN; HUGH-JONES, 1995).

É no tempo da construção da tenda que Luiza se aquieta das andanças e mudanças entre os povoados, assenta suas entidades e, ainda que sempre provisoriamente, controla e cuida das formas de relação com os encantados. Ela momentaneamente se estabiliza (GUEDES, 2017). Trata-se, também, do momento em que assume um lugar importante na sua rede de parentesco, pois se torna mãe de santo de duas de suas irmãs. Sua centralidade na família se materializa ainda no próprio terreno da casa: ao tempo em que constrói a casa-tenda, ela cede a dois irmãos parte do espaço do lote para construção de suas residências.

Com exceção da tenda nos fundos do terreno, a casa de Luiza é muito semelhante à dos irmãos, construída no formato corriqueiro das outras do bairro: é de alvenaria, na frente há uma porta e uma janela com grades de ferro; é “colada à rua”, suas aberturas se juntam à calçada. As paredes laterais encostam nas das moradias ao lado e terminam por deixar a casa com pouca luminosidade.

Em ruas próximas, marcadas pela mesma arquitetura, viviam outros parentes de sangue e de consideração com quem Luiza tem relações constantes, de forma que, como sugere Marcelin (1999), sua casa não existia sozinha, mas em uma rede:

Ela [a casa] também não é uma entidade isolada, voltada para si mesma. A casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção – no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma configuração⁵. (MARCELIN, 1999, p. 36).

A configuração de casas nos lembra que cada uma delas “é uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade” (MARCELIN, 1999, p. 36), um espaço de constituição da família. Nesse sentido, parece-me expressivo que Luiza tenha se tornado o centro das casas de suas redes de relação – era para ela que seguiam suas irmãs, seus sobrinhos, netos e afilhados. De filha criada pelos avós, ela ocupava agora uma posição hierárquica superior na articulação das relações entre seus irmãos – o que indicava que os deslocamentos diversos pelos quais tinha passado não levaram ao rompimento de laços com seus parentes. Eles agora se denominavam o “povo de Luiza” – nos termos de Marques (2015), uma pessoa moral.

Desfazer

Com o passar dos anos, Luiza foi se tornando uma mãe de santo conhecida nas suas redes de vizinhança e mesmo na cidade. Quando me contava sobre os momentos em que teve maior visibilidade como mestra – fases nas quais trabalhou intensamente na dedicação aos encantados e às suas filhas de santo –, ela dizia que sua casa “tinha sido grande”. Do ponto de vista da metragem e do tamanho (em seu sentido literal), a casa nunca tinha sido maior do que quando a conheci. Quando se referia à sua grandeza, portanto, Luiza falava sobre outras coisas, como a quantidade de pessoas (e conseqüentemente de encantados) que por ali transitavam, a existência de

5 Embora Marcelin (1999, p. 37) diferencie a configuração de casas (como “referências espaciais que concretizam cada casa” e a estruturam nas relações) e a família extensa, no caso de Luiza me parece haver uma sobreposição entre as duas formas de relação.

atividades (como trabalhos, giras e toques de tambor) realizadas corriqueiramente.

Quando a casa de Luiza era grande, ela não era fechada. Se sob diversas abordagens podemos ver as casas como espaço de proteção e familiaridade, essas características do doméstico não podem ser tomadas como algo *a priori* no contexto aqui analisado. Sua moradia era uma casa “para receber” (BORGES, 2013) – onde entravam doentes, familiares e estranhos, visitantes e curiosos, terecozeiros e encantados.

Carsten e Hugh-Jones (1995) sugerem a possibilidade de pensarmos na aproximação entre a ideia de morar e incorporar, uma vez que, além de a analogia entre pessoas e casas, podemos pensar em formas de relação entre casas e corpos. Nesse sentido, tal como a casa de Luiza, que recebia pessoas, seu corpo também não era algo separado do mundo. Ainda que não fosse o seu oposto, algo totalmente aberto ou permeável, seu corpo era passível de ser ocupado pelas entidades – ele as “recebia”. Receber ou carregar é a forma como os terecozeiros denominam o que, em alguma literatura, é chamado de transe ou possessão. Ao receberem, dizem, “é como se estivessem dormindo” e quem gira, faz os corpos dançarem e os movimenta, por muitas horas seguidas, são as entidades.

As décadas em que Luiza trabalhou na tenda foram marcadas pelo crescimento da casa, algo que a mãe de santo vê como parte da “força” concedida pelos encantados. O trabalho realizado, entretanto, era “pesado”. Como expliquei em outro momento (AHLERT, 2016), quanto mais um mestre trabalha, mais expedito ele se torna e mais intensas são as suas relações com as entidades. Paralelamente ao seu crescimento, todavia, o trabalho exaure o corpo, o consome. A despeito de todos os cuidados tomados, as atividades “no santo” sempre impactam de alguma forma os corpos dos curadores, pois lidam com energias e demandas diversas. Por isso, pais e mães de santo mais velhos, por vezes, iniciam processos de diminuição das suas atividades nas chefias das tendas por causa do “peso” – o que leva ao arrefecimento das relações entre eles e as entidades.

O caráter trabalhoso somado à forma como Luiza percebia sua trajetória, a levaram a diminuir várias atividades em sua tenda. Apesar de ter seus familiares perto de si e de ter a companhia de encantados e pessoas, Luiza passou a falar, diversas vezes, em “ingratidão e solidão”. Caboclo do Tempo, seu encantado “administrador da casa” registrou, em seus cadernos, conflitos entre pessoas da tenda. Segundo ele, o descaso com Luiza era possível de ser percebido nas pessoas que ela tinha ajudado e que não mais a cumprimentavam ou se lembravam dela. Segundo o encantado, essas situações o levaram a se afastar da tenda e não mais vir brincar “em cima” da mãe de santo.

Depois de um período de intenso trabalho e crescimento, a casa de Luiza diminuiu e, podemos sugerir, envelheceu com ela, ou ela envelheceu com a casa. A velhice enrijeceu seu corpo e dificulta o movimento, facilitado apenas pela presença das entidades quando ela as recebe. A velhice da casa aparece na umidade que infiltra as paredes, descasca as pinturas na tenda, tira a cor das bandeiras de papel penduradas no teto. Em uma fórmula simples (talvez simplista diante da experiência): quando há um incremento da presença das pessoas e dos encantados na vida de Luiza, ela cresce. Quando se afasta do trabalho, arrefece a relação com as entidades e convive menos com as pessoas, ela diminui.

Nos últimos anos Luiza pediu autorização aos encantados para abrandar as atividades realizadas no barracão, passando a não aceitar mais trabalhos ou filhas de santo, mantendo apenas as rezas e o festejo para seu santo de devoção. Rosa (afilhada de Luiza e também sua filha de santo) constantemente limpava o espaço do salão, tirava pó das estátuas, varria o chão, abria as janelas para arejar, trocava as toalhas do altar e da cadeira de Luiza. Ainda assim, a mãe de santo dizia que “ninguém queria cuidar da casa”. Restava-lhe, contou-me, “desmanchar” a tenda. Não se tratava apenas de desconstruir paredes e telhado, mas também de resilir as tramas do “trabalho” feito no assentamento da casa. Essa fundação espiritual, ela dizia: “Só eu sei como desfazer”.

Parte 2 – Receber

Em Codó, é recorrente a construção de tendas nos fundos dos terrenos das casas. As pessoas narram diferentes razões para coincidência entre os espaços, como as dificuldades financeiras e os aspectos espirituais ou religiosos (AHLERT, 2017). Antonádia Borges (2013), escrevendo sobre o Brasil e a África do Sul, especificamente sobre o entorno do Distrito Federal brasileiro e a região noroeste de Kwazulu-Natal, analisa casas de mulheres que eram residências mas que serviam a outras funções, como arquivo com processos estatais, escola de música ou templo religioso. Como nesses casos, Luiza também não vive em uma moradia que se restringe à ideia do doméstico (se é que existe casa que se encerra nessa ideia) ou que pode ser circunscrita na consagrada (e já questionada) dicotomia que fez da casa o espaço do privado, e da rua o do público ou político.

A casa de Luiza abriga uma tenda, espaço ainda chamado de salão ou barracão. Ela é o último cômodo do terreno e pode ser acessada passando pelo interior da residência ou por um corredor lateral que leva à cozinha. Em uma de suas paredes, há duas portas – a do banheiro da residência e a do pequeno quarto de Sebastiãozinho (uma entidade criança com a qual Luiza trabalha), onde ficam guardados objetos sagrados e diversos brinquedos. Entre as duas portas está o altar central do cômodo, com um conjunto de estátuas de santos, padroeiros e entidades, quadros e pequenos objetos (como pratos para acender velas, flores de plástico e rosários).

Em outra parede, há duas grandes aberturas, uma espécie de janela e uma porta grandes se abrem para a cozinha. Por todos os lados, pinturas de anjos, entidades e indígenas decoram as paredes coloridas. Em uma das laterais, elas respeitam o espaço de pequenas janelas de madeira que se abrem para o terreno da casa da cunhada, hoje falecida. Nos cantos, desenhos de pontos que se referem às entidades, velas acesas, santos e flores. No teto, mais pontos desenhados sobre papel, rodeados de bandeirinhas coloridas de crepom.

A vida na companhia dos encantados, contudo, não se evidencia apenas na tenda, pois, seus índices (objetos, fotos, roupas e imagens) se espalhavam por todos os espaços da moradia. Na cozinha pegamos, durante as rezas e “giras”, água gelada, bolo e refrigerante. Algumas pessoas assistem aos rituais de lá mesmo, encostadas na parede ou sentadas nas cadeiras de madeira. Antes dela, há dois quartos. Um deles guarda os alimentos armazenados para o “festejo”, bacias e recipientes, grandes panelas e as indumentárias rituais de Luiza. O outro é seu quarto de dormir que, além de duas camas e um armário, possui um pequeno altar improvisado sobre uma velha cadeira, com as velas, os santos e os remédios que a mãe de santo toma. Um pouco mais à frente, a sala formada por dois sofás, uma estante e uma máquina de costura, tem suas paredes repletas de fotos de festas e de familiares, calendários e flores. Entre as imagens, retratos de pessoas “puras” (ou seja, não incorporadas) ou com entidades presentes em seus corpos.

Podemos dizer ainda que, além de ocuparem toda a casa de Luiza, os encantados tomam as residências vizinhas e a própria rua: nos fundos da casa de Bendita, cunhada de Luiza que morava imediatamente ao lado de sua casa, nós cortávamos as frutas e preparávamos o chocolate quente do festejo; na casa de Chagas, uma das irmãs da mãe de santo, os terecozeiros que vinham “visitar” a festa trocavam as roupas civis pelas indumentárias e guardavam seus pertences. Depois de tocar e dançar tambor durante toda a madrugada na tenda, encantados e pessoas seguiam para a rua em frente à casa da mãe de santo, para finalizar o ritual e para servir uma longa mesa de café da manhã para os vizinhos.

Ao cuidar de sua residência e de sua tenda, e ao realizar seus trabalhos e seu festejo, Luiza precisa dimensionar não apenas as relações sempre delicadas entre as pessoas (suas filhas de santo, seus familiares e vizinhos), mas também entre as diferentes agências presentes na casa em momentos ordinários e rituais, pois elas têm suas particularidades. Embora eu utilize no texto o termo genérico encantado (ou a expressão entidade), existe uma gama bastante diversa de seres em uma casa de terecô, relativa a fato-

res como a multiplicidade de famílias que forma o Tambor da Mata, os encontros entre diferentes religiões e a diversidade de seres que transita pelo mundo⁶ – cada um deles com funções e especialidades diferentes. Logo, parte da tarefa de um mestre é cuidar das interações, evitações e relações entre os diferentes seres que coabitam e se deslocam pelas tendas.

Existe, portanto, em uma casa como a de Luiza, uma “[...] hospitalidade forjada [que] se revela fruto de um esforço político em favor de uma convivialidade que não obedece a limites e separações modernistas do tempo e do espaço” (BORGES, 2013, p. 218). Esse esforço ou atenção às delicadezas da convivência exige disposição e engajamento constante – uma vez que as relações não são dadas nem estão prontas. Igualmente, o altar, a tenda ou a casa não são meros objetos ou construções finalizadas. Como materializações temporárias da relação entre as pessoas e os encantados, eles são parte das mesmas relações que, sempre instáveis, são ciosas de investimento e cuidado.

Conectar

A casa de Luiza é coabitada por pessoas e encantados. Essa ligação se expressa tanto no trânsito das entidades (entre a Encantaria, onde vivem; e a terra, onde vivemos) quanto na existência dos assentamentos enterrados no chão do terreno. Miriam Rabelo (2014), escrevendo sobre o candomblé nagô soteropolitano, nos lembra que o conjunto de elementos que constitui o assentamento de um orixá não é uma representação da entidade, mas ela própria. No Terecô, os assentamentos não são idênticos aos do candomblé, sendo constituídos por alguns elementos relacionados aos encantados; entre eles, as pedras que os pertencem. Em ambos os contextos, entretanto,

6 Nas tendas, por exemplo, as principais famílias de encantados do Tambor da Mata, podem ser acompanhadas por entidades do Tambor de Mina e da Pajelança – outras duas religiões chamadas de “afro-maranhenses”, além de outros seres da Umbanda e do Candomblé nagô, como o povo da rua e os orixás (AHLERT, 2016; FERRETTI, 2001).

existem preceitos e cuidados com os assentamentos e sua presença em um terreiro é uma forma de vínculo entre as pessoas, as entidades e as casas.

Quando se constrói uma tenda de terecô em Codó, os assentamentos são enterrados em seu perímetro ou em seu quintal. Enterrar ou “plantar” um assentamento guarda diversos segredos e procedimentos conhecidos apenas pelos mestres. Quando uma tenda muda de local, eles devem ser desenterrados e levados. Quando ela fecha, como acontece, por exemplo, diante do falecimento de um mestre e da não continuidade da casa, eles devem ser despachados em água corrente ou em uma região de mata; afinal, como possuem um vínculo de participação das entidades, elas continuam visitando o espaço onde eles estão enterrados.

Podemos dizer que, por intermédio dos assentamentos, as tendas não estão circunscritas aos terrenos onde se localizam; elas se conectam com a Encantaria e são ponto de encontro no movimento constante dos encantados. Esse conjunto sagrado de elementos traz, portanto, algumas questões muito interessantes que deslocam a ideia ocidental hegemônica de propriedade como algo tangível, material e delimitável. Uma primeira questão que poderíamos fazer a partir da pesquisa remete à localização da casa de Luiza: como pensar, em termos cartográficos ou de georreferenciamento, uma moradia que é habitada por seres distintos e se abre a outras dimensões da experiência?

A segunda questão trata dos limites de pensar a ideia de propriedade daquela terra: a tenda de Luiza está sob um terreno que a ausência de documentos diz não ser seu, assim como não eram as roças anteriores ocupadas por sua família. Mas, para além de questões jurídico-legais, de quem “é” o terreno de Luiza? Para a mãe de santo, Seu Bambu Verde (a entidade mais importante que recebe, dono da sua “croá” ou cabeça) é seu chefe, e Caboclo do Tempo é seu administrador. O vínculo das entidades com o espaço transcende, inclusive, a relação com a mãe de santo: independentemente de o terreno deixar de ser sua casa, ser retomado pelo suposto proprietário ou ocupado por novas pessoas, se os assentamentos das entidades não forem retirados, elas continuam vinculadas ao local.

A ideia de propriedade prevista em lógicas cartoriais e capitalistas opera cortes nos fluxos de relação, diria Strathern (2014), algo que podemos ver nos constrangimentos vividos pela família de Luiza e de outros pais e mães de santo (AHLERT, 2017) diante de situações de insegurança fundiária e deslocamento não voluntário. Quando aplicada ao corpo, como demonstra Paul Johnson (2014), a ideia de propriedade produziu argumentos para justificar processos como a escravidão. O autor demonstra, nesse sentido, que a leitura dos corpos ocupados pelas entidades ao invés de ensinar a desconfiança ocidental da sua própria noção de indivíduo, terminou por ser utilizada como argumento e justificativa para desumanização. A conjunção feita foi a da ausência de domínio absoluto do corpo (algo que seria evidente no indivíduo ocidental) como falta de propriedade. Consequentemente, impossibilidade de contrato e possibilidade de ser de alguém outro.

O ato de dividir as terras em parcelas e o corpo em propriedade não nos permite compreender cenários como o aqui narrado. Se o que acontece na tenda de Luiza não se confina aos metros visíveis e às quatro paredes coloridas, também os corpos dos terecozeiros, antes do que recipiente de contenção de algo interno, são conexão e instrumentos do movimento, são mobilidade em diversos sentidos. É porque não falamos em noções discretas de casa e corpo que podemos ver os limites das dicotomias ora empregadas para compreender experiências diversas em termos de estabilidade ou mudança; abertura ou fechamento; familiaridade e alteridade.

Evidentemente, não se trata de dizer que não existem formas de constranger, conversar, dar licença ou passagem às pessoas e às entidades nas casas e nos corpos. No terecô em Codó, os fluxos não servem a uma liberdade desprovida de atenção. Nas noites em que se realizam giras, rituais ou festejos, as pessoas circulam pelas casas; mas, não raramente, existem cômodos restritos, como aqueles onde são guardados os pertences pessoais dos terecozeiros. Igualmente, alguns espaços relacionados às entidades ficam, em certos momentos, fechados – como na casa de Luiza acontecia com o quarto de Sebastiãozinho. É possível, ainda, que certos objetos não possam ser manejados por qualquer pessoa, como os tambores

durante os toques. O mesmo vale para os corpos. Como venho indicando, um terecozeiro se relaciona – entre outras formas – com as entidades pelo ocupar do seu corpo. A incorporação, entretanto, não é alheia a diversos cuidados, conversas, sinais e conhecimentos presentes nas experiências de um brincante.

Considerações finais

Luiza, certa vez, disse-me que queria ter sido uma “mulher viajeira”: “Eu chegava aqui, eu trabalhava um mês, dois meses. Pegava meu dinheiro, ia pra Fortaleza. Lá eu trabalhava tempos e tempos. De lá eu ia pra outro lugar. E ia andar o mundo inteiro, não sabe... Era isso que era a minha vontade, era isso que era o meu desejo”. Poderíamos relacionar o desejo da mãe de santo com a discussão sobre autonomia e liberdade como contraposição ao cativo, como pensada por Assunção (2018), onde o cativo remete diretamente à escravidão no Maranhão. Poderíamos, ainda, relacioná-la a Otávio Velho (1995), para quem a liberdade se refere à possibilidade de uma vida de trabalho livre que se distancia das formas de opressão⁷. Os dois diálogos seriam possíveis, dada a vida que Luiza levou e como ela a entendia.

Ao se referir a não realização desse desejo ou sentimento, Luiza indicava duas restrições que se apresentaram em sua vida e que não permitiram suas andanças de mulher livre: os seus filhos e os encantados. A mestra havia casado muito jovem e os deslocamentos entre os povoados onde viveu se deram como mulher casada e mãe, configurando seus movimentos geográficos em torno da família e, especialmente, das crianças. Além dos filhos,

7 Falando sobre esta compreensão de cativo, Vieira (2012, p. 66–67) nos diz que: “Neste projeto destaca-se a valorização do trabalhar para si, ser dono de seu tempo, ser liberto, em oposição a trabalhar em terra de dono, trabalhar de alugado, ser cativo [...] A liberdade se associa principalmente à possibilidade de decidir sobre o uso do tempo, sobre a atividade a ser desenvolvida e sobre as mudanças que venha a fazer. O projeto de autonomia é entendido, por vezes, como a proposta de uma vida de sossego distante das pressões externas, que permita viver com mais tranquilidade”.

Luiza sempre se relacionou com as entidades, o que a vinculou a uma série de compromissos e obrigações (como tabus alimentares e sexuais, atividades cotidianas como as rezas e o acender das velas). Sobre sua percepção dessas restrições, disse-me certa vez: “Aí eu me casei e emprenhei [...]. Aí foi só eu me casar e apareceu essa outra arrumação [as entidades] que eu não tinha, eu não tinha. Aí pronto, a coisa piorou, tudo, acabou”. E concluía: “Aí hoje eu sou essa pessoa, mas nunca foi assim que eu me sentia [...]” (Luiza, 03/10/2011).

Sugiro aqui que não vejamos essa afirmação de Luiza como uma constatação trágica sobre uma vida percebida apenas pelo viés do sofrimento. Como ela reiteradamente me dizia, não haveria vida para ela sem os filhos e “sem poder dançar o terecô”. Ela parecia, portanto, encontrar sentido exatamente na ambiguidade, já que eram esses constrangimentos ao seu movimento de “mulher livre” que promoviam suas relações sociais, que a ligavam, de maneira indelével, ao convívio. Nessa aparente contradição, Luiza não estava confusa ou meramente reativa às situações que lhe alcançaram durante a vida⁸ – ela queria ter andado pelo mundo, mas sabia dos riscos disso.

O maior deles, para ela, é a solidão: “a coisa mais triste que pode acontecer na vida de alguém”. Correndo pelo mundo com seu corpo tomado pelos encantados, caçando solução para os problemas, resolvendo o problema dos outros, mudando de povoado e de casa, construindo casa e tenda, ajudando pessoas a voltar a andar, indo morar em casa alheia para ser cuidada, aquietando os filhos e parentes, fazendo corpos e casas crescerem, a vida de Luiza fazia sentido. Ter família (de sangue e de santo) e ter casa são esforços efetivos na construção e na manutenção das relações. Receber pessoas e entidades, no corpo e na casa, também o é. É sobre não ficar

8 Parte importante do argumento que sustenta meu olhar sobre o material de pesquisa deste texto, é que as pessoas pensam afetiva, intelectual, criativa e epistemologicamente sobre quem são, sobre as dificuldades que enfrentam e sobre as coisas que transformam (BORGES, 2012).

parado, sobre manter o mundo animado, visitar tendas e amigos, “correr atrás”. Mas, trata-se, acima de tudo, de não ficar só.

Referências bibliográficas

AHLERT, Martina. Correrias e trabalhos no Programa Fome Zero. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 8: CORPO, VIOLÊNCIA E PODER. 2018, Florianópolis. *Anais do Fazendo Gênero 8*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2008. p. nd.

AHLERT, Martina. Carregado em saia de encantado: pessoa e transformação no Terecô de Codó (Maranhão – Brasil). *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 275– 294, 2016.

AHLERT, Martina. Gira corpo, gira mundo: política e mobilidade entre pessoas e encantados em Codó (MA). In: PALMEIRA, Moacir; COMERFORD, John; BEZERRA, Marcos Otávio. *Questões e dimensões da política: anais do Encontro de 20 anos do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP)*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017. p. 385–403.

AHLERT, Martina. Notas sobre o governo de corpos e coisas na Encantaria Maranhense. *REPOCS*, v. 15, n. 30, p. 49–66, 2018.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *De caboclos a bem-te-vis. Formação do campesinato numa sociedade escravista: Maranhão 1800–1850*. São Paulo: Annablume, 2018.

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 2, p. 413–449, 2008.

BORGES, Antonádia Monteiro. Etnografia do Ordinário: reflexões sobre a necessidade de deslocamentos antropológicos na compreensão das formas estatais. *Anais da VII Reunião de Antropologia do MERCOSUL*, Porto Alegre, 2007.

BORGES, Antonádia. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. *Civitas*, v. 12, n. 3, p. 469–488, 2012.

BORGES, Antonádia. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *Pagu*, v. 40, p. 197–227, 2013.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COMERFORD, John. Vigiar e narrar: sobre formas de observação, narração e julgamento de movimentações. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 108-142, 2014.

DAS, Veena. *Life and Words*. Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2006.

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.

FREIRE, Fladney Francisco da Silva. *Estética, identidade e fluxos no terecô de Bacabal/MA*. 2015. 76 f. Monografia (Graduação em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Maranhão, Bacabal, 2015.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis*. Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás. São Paulo: ANPOCS; Rio de Janeiro: Garamond, 2013a.

GUEDES, André Dumans. Na estrada e na lama com Jorge, um brasileiro: Trabalho e moradia nas fronteiras do desenvolvimento. *Horizontes Antropológicos*, v. 39, n. 19, p. 19-345, 2013b.

GUEDES, André Dumans. Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas. *Mana*, v. 3, n.23, p. 403-435, 2017.

INGOLD, Tim. Making, growing, learning: two lectures presented at UFMG. *Educação em Revista*, v. 29, n. 3, p. 301-323, 2013.

JOHNSON, Paul. Uma genealogia atlântica da “possessão de espíritos”. *Translating the Americas*, v. 2, p. 65-100, 2014.

LANGDON, Jean. O dito e o não dito: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 155-158, 1993.

LIMA, Conceição de Maria Teixeira. *Pagamento de tambor: conexões e visitas no terecô em Codó (Maranhão)*. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

MARCELIN, Louis HERNs. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.

NDEBELE, Njabulo. The rediscovery of the ordinary: some new writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, v. 12, n. 2, p. 143-157, 1986.

RABELO, Miriam. *Enredos, feitura e cuidados: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VELHO, Otávio Guilherme. *Besta-Fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1995.

VIEIRA, Maria Antonieta de Costa. Território em movimento – comunidades camponesas da Amazônia Oriental (missão Maria da Praia e romaria do Padre Cícero). *REPOCS*, v. 9, n. 18, p. 63-77, 2012.

WOORTMANN, Klass. Migração, família e campesinato. In: WELCH, Clifford *et al.* (org.). *Camponeses Brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. São Paulo; Brasília: MDA, UNESP; NEAD, 2009. p. 217-241.