UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

QUILOMBO E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: o caso de Santo Antônio dos Pretos

Aniceto Cantanhede Filho

Manaus
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

QUILOMBO E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: o caso de Santo Antônio dos Pretos

Aniceto Cantanhede Filho

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner B. de Almeida

Manaus
2020

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C229q

Cantanhede Filho, Aniceto
Quilombo e representação política : o caso de Santo Antônio dos Pretos / Aniceto Cantanhede Filho . 2020
169 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Alfredo Wagner B. de Almeida
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Quilombo . 2. Santo Antônio dos Pretos. 3. Política e religião afro-brasileiras. 4. Representação e sucessão política. I. Almeida, Alfredo Wagner B. de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Banca Examinadora:

Professor Doutor Alfredo Wagner B. de Almeida (presidente)
Doutor em Antropologia

Professora Doutora Ana Carla dos Santos Bruno (membro)
Doutora em Linguística e Antropologia

Professora Doutora Maria Helena Ortolan (membro)
Doutora em Ciências Sociais

Professora Doutora Maria de Lourdes Siqueira (membro examinador externo)
Doutora em Antropologia Social e Etnologia

Professora Doutora Rosa Elizabeth Acevedo Marin (membro examinador externo)
Doutora em História e Civilização

In memoriam de Concita Viana

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a orientação sempre segura e questionadora do Prof. Alfredo Wagner. A ele devo também a mudança de enfoque que propiciou novos rumos para a argumentação que aqui desenvolvo.

Aos integrantes da unidade social Santo Antônio dos Pretos, especialmente Suzete Viana, Vanda Moreira e Orlando Viana, que me acolheram quando do trabalho de campo.

Aos colegas do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão, pela compreensão e paciência com a prorrogação de prazos de retorno às atividades de sala de aula.

Aos companheiros do Centro de Cultura Negra do Maranhão, especialmente do Projeto Vida de Negro, coordenado por Ivan R. Costa, falecido em 2 de abril de 2011.

Aos colegas pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social, com quem tenho convivido na minha vida acadêmica, e a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a consecução deste trabalho, meu muito obrigado.

A conclusão desta tese, etapa final do doutorado em Antropologia, só se tornou possível com o apoio de bolsa de doutorado concedida pela Universidade Estadual do Maranhão.

RESUMO

Tomando como situação etnográfica a unidade social, reconhecida socialmente como quilombola, designada Santo Antônio dos Pretos, localizada no município de Codó-MA, a pesquisa consiste em um estudo das relações políticas internas a Santo Antônio dos Pretos, da legitimação política do chamado *representante* dessa unidade social e da relação dessa legitimação com as práticas religiosas afro-brasileiras ali atualizadas. Esse estudo foi feito com base em pesquisa de campo, mas não elide profundidade histórica uma vez que trata-se de mudança e das transformações ocorridas em determinado tempo, tanto a partir de documentação etnográfica como da memória recente de sujeitos sociais implicados na cena, quanto da memória e registros feitos em campo ainda no final da década de 1990 ao realizar relatório que visava subsidiar demanda de reconhecimento como comunidade quilombola.

palavras-chave: Quilombo; Santo Antônio dos Pretos; Política e religião afro-brasileiras; Representação e sucessão política.

ABSTRACT

Taking as an ethnographic situation the social unit, socially recognized as quilombola, called Santo Antônio dos Pretos, located in the municipality of Codó-MA, the research consists of a study of the political relations internal to Santo Antônio dos Pretos, of the political legitimation of the so-called representative of this social unity and the relationship of this legitimation with the Afro-Brazilian religious practices updated there. This study was made based on field research, but does not elides historical depth since it is about change and the transformations that occurred in a certain time, both from ethnographic documentation and from the recent memory of social subjects involved in the scene, as well as of memory and records made in the field in the late 1990s when I produced a report that aimed to subsidize the demand for recognition as a quilombola community.

keywords: Quilombo; Santo Antônio dos Pretos; Afro-Brazilian politics and religion; Representation and political succession.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 1
2 LEITURA CRÍTICA DAS FONTES DISPONÍVEIS SOBRE SANTO ANTÔNIO DOS PRETOS 9
2.1 formação acadêmica 11
2.2 situando no tempo e na história teórica 13
2.2.1 religião/magia/cultura 13
2.2.2 terra/território/política 31
2.2.3 Santo Antônio e a história teórica 39
2.3 gêneros textuais 39
2.4 da agência 40
2.5 do tempo de pesquisa de campo 44
2.6 a análise interna e a análise externa 46
2.7 as fontes e esta pesquisa 49
3 DA RELIGIÃO E DA POLÍTICA 51
3.1 da religião 52
3.1.1 outros encantados 64
3.1.2 ainda no campo da relação com o sagrado 66
3.1.3 outros paralelos linguísticos 68
3.2 da política 68
3.2.1 representação e mediação social 70
3.2.2 sucessão e agentes políticos 71
4 DA MEMÓRIA E DA POLÍTICA: UMA NARRATIVA SOBRE O CHEFE E OS OUTROS 77
4.1 a narrativa sobre o passado 78
4.2 a legitimidade de postular 86
4.3 poder econômico e poder político 87
5 DO "REPRESENTANTE" E DO "DONO" 89
5.1 os "papéis" e o representante 89
5.2 do "representante" ao "dono" 99
5.3 o quadro político mais amplo 104
6 DO "*REPRESENTANTE"* AO PRESIDENTE DA ASSOCIAÇÃO 110
6.1 antagonistas externos e a unidade de mobilização 111
6.2 onde o político e o religioso se tangenciam 114
7 CONFLITO ENTRE DOIS MODELOS? 124
7.1 redes de parentesco, de vizinhança e facções políticas 127
7.2 territorialidades específicas 132
7.3 facções na disputa política interna 133
7.3.1 unidade social e disputa interna 134
7.4 outro modelo? 157
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS 159
REFERÊNCIAS 162

1 INTRODUÇÃO

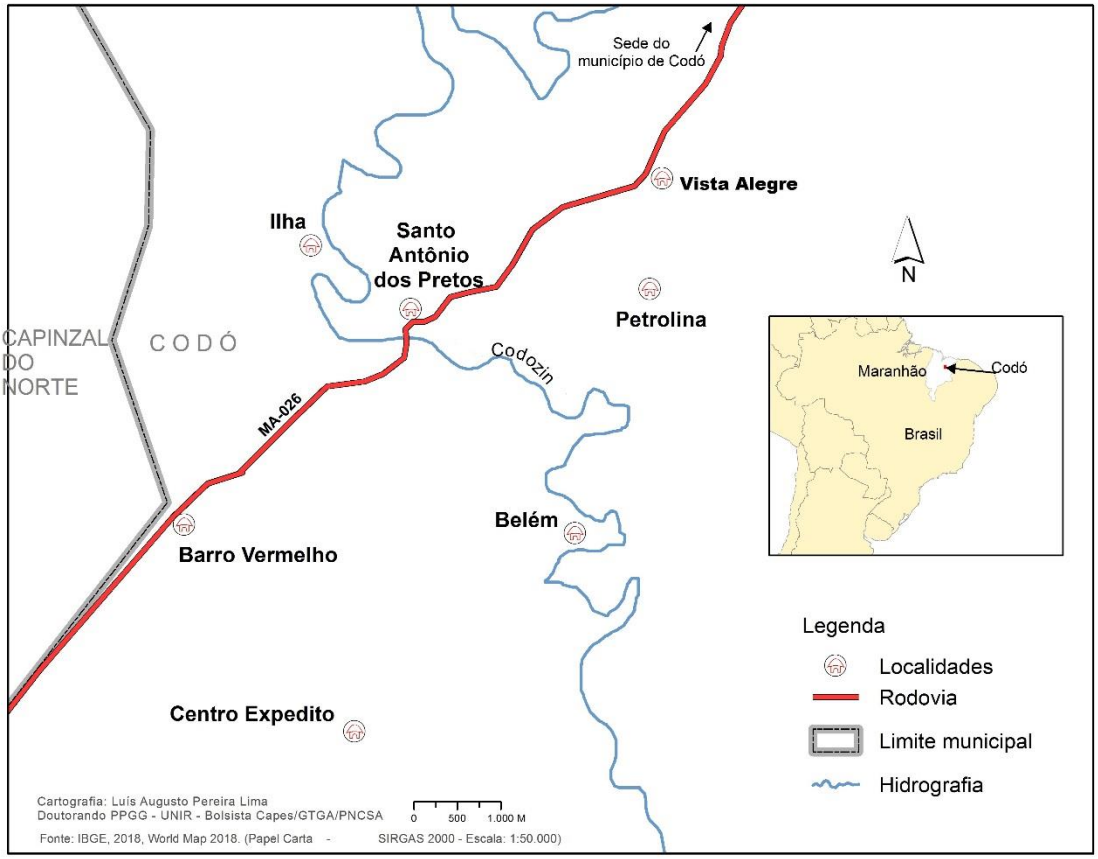
Tomando como situação etnográfica a unidade social referida como Santo Antônio dos Pretos, no Maranhão, proponho aqui um estudo das relações políticas internas à mesma, atualizadas como disputas em torno do controle da associação que está vinculada ao domínio reconhecido como território quilombola de Santo Antônio dos Pretos, localizado no Município de Codó. Esse estudo não pode elidir a importância das práticas religiosas ditas de origem africana e da ação política para a resistência ao desapossamento.

A unidade social Santo Antônio dos Pretos, reconhecida como quilombola, é emblemática por representar, em um ambiente de crescente desapossamento das chamadas comunidades quilombolas no Maranhão nos anos 1990, um bastião de resistência ao avanço da expulsão dessas unidades sociais para a periferia da cidade de Codó.

Também nos colocamos como proposta buscar recuperar na memória local o contexto da resistência representada por Santo Antônio dos Pretos até a década de 1990, centrando na figura de João Palácio, já octogenário no final daquela década, verificando também uma possível transferência desse papel a seu afilhado Raimundo Ferreira França, mais conhecido como Ubirajara.

Partimos da hipótese que as leituras externas sobre o Santo Antônio veem tudo que não seja a democracia assembleística como despotismo, autoritarismo, manipulação, como de fato era o olhar do movimento negro naqueles idos. Ocorre que é preciso desconfiar desse viés de que unidades sociais como a de Santo Antônio dos Pretos sejam compostas por pessoas facilmente manipuláveis por agentes externos.

Apenas para informação inicial, apresento a seguir um *croquis* de localização. Ocorre que esse *croquis* não é a única forma de situar Santo Antônio dos Pretos, pois poderíamos ter construído um mapa mais explicitamente a partir do ponto de vista dos agentes sociais, o que não foi objeto do trabalho de pesquisa. Espero que esta referência sirva para afastar qualquer interpretação de um não detectado realismo geográfico que caminhe contra nossa crítica ao realismo etnográfico adiante especificada.



Croquis de localização

O território reivindicado[1] engloba as localidades[2] de Santo Antônio dos Pretos, Ilha, Barro Vermelho, Centro do Expedito, Vista Alegre, Belém e Petrolina. Com relação ao território reivindicado, os conflitos externos estão em estado de latência. O ITERMA – Instituto de Terras do Maranhão, órgão responsável pela titulação de terras quilombolas em âmbito estadual, em vista de não ter encontrado registros cartoriais relativos àquelas terras, procedeu a arrecadação das terras como terras estaduais e em 1999 foi feita a titulação relativa à área arrecadada. Porém não foi retirado o principal antagonista de dentro do território, que ainda

[1] Não explicitado no *croquis* em vista da própria discussão, contida na tese, relativa a marchas e contramarchas no processo de definição desse "território". Desenhar o território, frigorifica o que está em processo, conforme adiante explicito na discussão relativa ao uso dessa categoria.

[2] Estou chamando de localidade um sítio ou lugar para o qual os agentes sociais dão um nome específico e que sempre está vinculado a conjunto de residências, mesmo que, como para o caso de Ilha, só persista a memória de sua existência e descrevam o "lugar das casas" como estando tomado pelo mato.

permanece vivendo na localidade Belém. Ficaram questões pendentes, as quais afloram na narrativa do conflito até a titulação. Os limites não são muito bem estabelecidos entre Matões dos Moreira e Santo Antônio, por exemplo. Em relação às duas unidades sociais vizinhas, também reconhecidas como quilombolas, a ação foi feita pelo INCRA pois foram encontrados registros cartoriais de imóveis que foram desapropriados.

Na década de 1990 empresas agropecuárias e latifúndios com pretensão de transformarem-se em fazendas, ocupavam extensões de terra no entorno do referido território. Ainda no final dessa década, o imóvel rural reconhecido pelo estado como de propriedade da empresa Orcaisa, foi desapropriado pelo INCRA e reconhecido como território quilombola de Matões dos Moreira. Alguns agentes sociais de Matões dos Moreira vieram, em 1966, morar em Santo Antônio dos Pretos. Foram estabelecidos intercasamentos entre essas duas unidades sociais e ambas reivindicam que a localidade de Ilha pertença a seus respectivos territórios. A adiante referida fazenda Monte Cristo, de onde procediam as principais tentativas de incorporação de parte do território de Santo Antônio dos Pretos aos seus limites, foi também desapropriada pelo INCRA na década de 2000 e reconhecida como território quilombola de Monte Cristo. As terras da fazenda Nazaré[3] foram vendidas para empreendimento agropecuário de investidores pernambucanos que criam gado de corte.

Santo Antônio dos Pretos é um termo que designa tanto o que inicialmente aqui chamamos de território, quanto a localidade principal que centraliza as ações políticas e de controle desse "território". O que estou chamando de localidade principal é, por sua vez composta por dois núcleos residenciais: o principal, chamado *sítio* e outro menor, localizado do outro lado do rio, que em contexto em que precisa ser especificamente referido é simplesmente dito "do outro lado".

A interseção da rodovia estadual MA-026 com o Codozin, rio em cujas margens Santo Antônio Pretos está situado, é a referência de localização de Santo Antônio dos Pretos.

No que diz respeito ao referencial teórico, parto das discussões sobre antropologia política feitas por G. Balandier.

[3] Notar que no decorrer da tese faz-se referência a Nazaré Velho como parte da narrativa da memória da unidade social Santo Antônio dos Pretos.

Relativamente à relação entre poder e religião, Balandier considera que:

> "Convém (...) recordar que as duas categorias do sagrado e do político estão aliadas a uma virtude eficaz, a um poder de intervenção ou de ação, que designam os têrmos do tipo *mana* na linguagem do sagrado e os têrmos do tipo *mahano* ou *nam* (...) na linguagem do político. As duas séries de noções se recortam" (Balandier, 1969, p. 101).

Balandier considera ainda que a relação entre poder e sociedade

> "está essencialmente carregada de sacralidade, pois tôda sociedade associa a ordem que lhe é própria a uma ordem que a ultrapassa, que se amplia até o cosmos (...). O poder é sacralizado porque tôda sociedade afirma sua vontade de eternidade e teme o retôrno ao caos como realização da própria morte (Balandier, 1969, p. 94).

Relativamente ao âmbito da pesquisa, Balandier não concebe que um estudo satisfatório "possa ser feito sem levar em conta (...) a (...) sociedade global no seio da qual ela se inscreveu e a situação [que ele chama de] colonial (Balandier, 1993, p. 129). Então cabe ver tanto a condição de articulação interna que o *background* afro-religioso propiciou quanto a imagem que foi construída pela sociedade envolvente a respeito da unidade social referida.

Quanto ao que estou chamando de *background* afro-religioso, é importante frisar que não se trata de uma religião frigorificada, mas conforme a discussão sobre a noção de tradicional que faz Alfredo Wagner B. de Almeida, para quem

> a noção de "tradicional" não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas, e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização (Almeida, 2006, p. 25).

Mais adiante, Alfredo Wagner considera ainda que, relativamente aos designados "povos e comunidades tradicionais", "o significado de 'tradicional' mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez" (ALMEIDA, 2006 p. 88).

Portanto aqui a ideia de um *background* religioso também não remete a alguma coisa essencial, mas apenas aponta para uma bagagem específica que é continuamente transformada, dinâmica e como um fato do presente.

Se não tenho a pretensão de apreender a "cosmologia dos *pretos* de Santo Antônio", a escrita de uma tese de doutoramento sobre o que me disseram e dizem certos sujeitos sociais tais como João Palácio, Ubirajara, Ana Moreira, Irene Moreira, Otávio da Costa Eduardo, Yeda Pessoa de Castro, Suzete Viana, Moreira e outros, só pode ser contextualizada se construo uma totalidade que faça sentido. Esse sentido da escrita é preenchido com o observado, com a memória das casas, dos lugares, do trabalho na roça, dos rituais, dos cantos ouvidos, das viagens feitas com eles.

Ainda assim é necessário explicitar para o leitor que não se trata de fazer uma descrição com pretensões realistas, onde a onisciência do autor aumentaria o senso de objetividade científica (MARCUS e CUSHMAN, 1982, p. 32). A incorporação dessa crítica ao realismo etnográfico está aqui também presente na referência individualizada aos sujeitos sociais, evitando suprimir o indivíduo.

A negociação da reentrada em campo se deu, inescapavelmente, com uma exposição da pretensão da pesquisa a Ubirajara, já referido, o que foi feito dia oito de setembro de 2016, na cidade de Codó, onde ele atualmente reside. Antes estava apreensivo relativamente ao eventual desinteresse por mais uma pesquisa além das muitas outras (escolares, para políticas públicas, sem resultados palpáveis) de que essa unidade social já foi objeto. No entanto, a receptividade foi das melhores em vista da relação de pesquisa estabelecida em 1997.

Em 17 de fevereiro de 2017 retornei ao município de Codó com pretensões de iniciar um trabalho de campo mais longo e estabelecer um conjunto de atividades de pesquisa que envolviam, primeiro, gravar uma entrevista mais longa com Ubirajara[4], adiante especificado. Essa entrevista foi feita dia 19 de fevereiro e teve a pretensão de seguir certas recomendações de Bourdieu com relação a esse tipo de atividade que estabelece uma relação de pesquisa.

Para Bourdieu (1997, p. 694) a relação de pesquisa é uma relação social que tem por fim o conhecimento, porém, ela exerce efeitos sobre os resultados da pesquisa (ib., p. 694). Dessa forma, para Bourdieu (ib., p. 694), mesmo que a investigação científica exclua qualquer intenção de exercer violência simbólica sobre o pesquisado, ainda assim distorções involuntárias estão presentes na própria estrutura da relação de pesquisa. Portanto, não basta agir no que pode ser controlado na interação, é preciso agir sobre a estrutura da relação, portanto na escolha dos interrogados e dos interrogadores (ib, p. 696).

Embora Bourdieu não explicite, entendo que para ele a relação de entrevista é parte da relação de pesquisa. É na relação de entrevista que essa violência simbólica sobre o pesquisado mais fica explícita. O pesquisador deve primeiro conhecer os efeitos de sua posição, daquilo que Bourdieu (ib., p. 695) chama de hierarquia de capital cultural. Esta está baseada na dissimetria no mercado de bens linguísticos e simbólicos advindos do valor social que é dado à

[4] Ubirajara é apelido de Raimundo Ferreira França.

linguagem acadêmica do pesquisador, assim como, na maioria das vezes, à classe social de onde supostamente é oriundo o pesquisador. Embora hoje na situação extrita de pesquisador acadêmico, estabeleci uma relação social anterior de colocar meu conhecimento antropológico a serviço daquela unidade social ao atuar, como antropólogo disponibilizado pelo Projeto Vida de Negro[5], na elaboração de relatório que visava subsidiar a reivindicação da referida unidade social ao reconhecimento como quilombola. Então a dissimetria de que fala Bourdieu (ib. p. 695, 698, 699, 715, 716) é minimizada pela relação de familiaridade (cf. BOURDIEU, ib., p. 698, 699, 701), que estabelecemos Ubirajara (já referido) e eu quando da primeira pesquisa em vista dele ser a pessoa autorizada a conduzir-me pelo território referido àquela unidade social, visitando outras localidades dentro do referido território para além de Santo Antônio dos Pretos propriamente dito.

Dia 21 de fevereiro de 2017 efetivamente cheguei ao Santo Antônio dos Pretos. Entre 21 de fevereiro e 30 de julho conformei 92 dias em campo (incluindo saídas esporádicas de Santo Antônio dos Pretos para compra de alimentos e bens não disponíveis ali, necessários para minha instalação). Ubirajara havia me indicado, à minha chegada ao Santo Antônio dos Pretos, procurar Orlando[6], o presidente em exercício da Associação local. Este me levaria para dormir e fazer refeições na casa da mãe dele (Orlando). Dia 11 de março passei a dormir em uma casa que estava vazia, a qual permitiram-me ocupar após minha solicitação.

Continuei fazendo refeições na casa da mãe do presidente em exercício da Associação local, passando a ser relativamente aceito e integrado ao dia-a-dia da unidade social referida ao Santo Antônio dos Pretos e, mais especificamente, ao grupo familiar vinculado à Concita Viana, a mãe do presidente em exercício já referido.

Iniciei fazendo um *croquis* do chamado *sítio* relativo a Santo Antônio dos Pretos. Vivendo no *sítio*, em 2017, contei oitenta e cinco pessoas. Aproximadamente vinte e cinco pessoas que vivem do outro lado do rio, totalizam aproximadamente cento e dez pessoas vivendo na localidade Santo Antônio dos Pretos. Santo Antônio dos Pretos assim tratado, corresponde à localidade principal que centraliza outras localidades relacionadas a esta por

[5] Projeto de assessoria às chamadas comunidades quilombolas, desenvolvido pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pela Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (CCN/SMDH, 2002, p. 108-12).

[6] Orlando é apelido de Francisco Viana.

estarem em um território comum, reconhecido como "território quilombola de Santo Antônio dos Pretos".

Entre 1º de agosto de 2017 e 6 de outubro de 2019, contabilizei mais 67 dias em campo em Santo Antônio dos Pretos, perfazendo um total de 159 dias em campo.

Como antropólogo negro, mediador entre a teoria, o discurso da antropologia convencional (branca), e isso que estou chamando de pressupostos religiosos dos *pretos* do Santo Antônio, resta ser veículo desse diálogo possível, agente do processo e construtor de nova teoria, ainda que de pequeno alcance. Ainda que essa totalidade pomposa "pressupostos afro-religiosos dos *pretos* do Santo Antônio" seja também uma construção teórica produzida nessa interação, não devo fugir de levar em consideração que o diálogo que ela propõe não é inerte. Mexe com os dois lados. Ou com vários lados. Tem a pretensão de alterar a percepção do contexto dos estudos sobre religiões afro-brasileiras no que diz respeito à aparente mistura e incoerência do *terecô*; de dialogar com os estudos antropológicos sobre os quilombos e, por conseguinte, sobre o mundo rural; de apresentar ao movimento negro uma forma nova de ver a ação política dos quilombolas e, por fim; não se tem a pretensão de que o diálogo com os quilombolas não vá fazê-los refletir sobre suas práticas, o que remete a uma intervenção não projetada enquanto tal que faz a pesquisa antropológica.

Esta pesquisa, que já desenha uma abordagem da situação atual, não elide profundidade histórica uma vez que trata-se de mudança e das transformações ocorridas em determinado tempo, tanto a partir de documentação etnográfica como da memória recente de sujeitos sociais implicados na cena, quanto da memória e registros que fiz em campo ainda no final da década de 1990 ao realizar pequenos relatórios que visavam subsidiar demanda de unidades sociais como Santo Antônio dos Pretos ao reconhecimento, por parte do Estado, como “comunidades” quilombolas (CANTANHEDE Fº, 2006:21).

Esta tese é dividida em seis capítulos. O primeiro deles consiste em proceder a um debate sobre as fontes que se referem a Santo Antônio dos Pretos, no sentido de fazer um exame crítico dos contextos e condições de produção do conhecimento sobre a unidade social em causa, propiciando compreender os limites da produção antropológica. Com fito neste ponto específico é que nos socorremos também de Bourdieu e Canguilhem para tentar dar conta das condições sociais de produção do conhecimento.

O problema que tentarei compreender no segundo capítulo diz respeito à possibilidade do remetimento que Costa Eduardo (1948) faz das práticas religiosas em Santo

Antônio dos Pretos ao que ele chama de religião daomeana (COSTA EDUARDO, 1948, pp. 10 e 11), também ser possível relativamente às práticas políticas oeste-africanas. Discuto a necessidade de interpretar criticamente a posição de glosar de forma contrastiva o Daomé e o Maranhão.

No terceiro capítulo caberá tentar perceber como a narrativa da memória sobre o passado é atualizada no contexto da disputa política. Apesar da riqueza da narrativa, ela não é um conhecimento disseminado na unidade social. Tentaremos apontar possíveis indícios do que enseja isto.

No quarto capítulo proponho uma discussão das categorias locais *representante* e *dono*. Como uma estaria mais ligada à defesa de interesses comuns enquanto a outra remeteria à dissimetria, nos termos propostos por Balandier (1969, p. 74).

O quinto capítulo discute uma possível tentativa de acomodação entre o direito consuetudinário que legitimaria a representação política e a influência do direito externo que se impõe a partir da sociedade envolvente, marcando o aparecimento da figura do "presidente de associação".

Por último, discuto se as facções em disputa conformam efetivamente dois modelos diferentes de conduzir o processo político, em vista da contestada reeleição permanente do mesmo presidente da Associação, frente a aparente necessidade impositiva de alteração do agente social que figure no papel presidente.

Concluo retomando a discussão sobre a necessidade de fazer trabalhar os conceitos ao analizar as fontes que compõem um campo intelectual, sobre possíveis rupturas observadas nesse campo. Caminho para retomar a discussão relativa ao modelo de democracia assembleística tomado como um dado natural, para lembrar que a legitimidade de postular a presidência da associação recai sobre descendentes que remetem a um agente social com história e peso político no passado. A percepção disto pode permitir uma via de compreensão de momentos presentes.

2 LEITURA CRÍTICA DAS FONTES DISPONÍVEIS SOBRE SANTO ANTÔNIO DOS PRETOS

Este capítulo se dispõe a levantar questões sobre o uso de prenoções utilizadas nas fontes escritas para se referirem à unidade social Santo Antônio dos Pretos, discutindo o uso dessas prenoções e buscando, quando possível, refletir sobre os seus usos na antropologia. Partindo do que Bourdieu (1968) denomina de propriedade de posição e que pode ser aproximado do que Canguilhem (2012) chama de análise externa, a abordagem consiste em caminhar para a discussão do que Canguilhem nomeia de análise interna (que, por sua vez, pode ser aproximada do que Bourdieu designa como propriedades intrínsecas) referente a cada fonte, integrando ambas esferas.

As fontes são: a tese de doutorado[7] de Costa Eduardo (1948); as referências no livro de Roger Bastide (1971) e em resenha da publicação da tese de Costa Eduardo (BASTIDE, 1950); um pequeno livro de Olavo Correia Lima e Ramiro Azevedo (1981); o livro do PVN que publica relatório de pesquisa do CCN - Centro de Cultura Negra do Maranhão e da SMDH - Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (CCN/SMDH, 2002); um livro e um artigo de Mundicarmo Ferretti (2001 e 2007) que dão conta do *terecô*[8] e referem-se a Santo Antônio dos Pretos; meu próprio relatório feito para subsidiar a reivindicação da unidade social de reconhecimento como quilombola[9]; uma dissertação de mestrado em Sociologia sobre o que o autor chama de "práticas mágicas e de feitiçaria vinculadas a um culto religioso denominado

[7] C.f. Ribeiro (1988, p. 85), Ramassote (2017, p. 231), S. Ferretti (2017, p. 217) e https://findingaids.library.northwestern.edu/agents/people/1438 (consultado em 23-1-2019), que remetem ao título de PhD.

[8] Variedade de culto de tradição de matriz africana praticada no município de Codó, que tem como referência histórica o próprio Santo Antônio dos Pretos, referida por S. Ferretti (1985:162) e M. Ferretti (2007).

[9] Referido em Cantanhede Fº (2006).

de Encantaria de Bárbara Soeira ou Terecô"[10] (BARROS, 2000, p. 8) em Codó; relatório de pesquisa que trata de Santo Antônio dos Pretos, publicado em livro em formato de caderno pelo Programa de Combate a Pobreza Rural (PCPR, s/d), mas que tenho informações de ser da lavra de Luís Fernando Linhares; um artigo de pesquisa linguística (CUNHA, 2004); um artigo de uma historiadora publicado no Boletim da Comissão Maranhense de Folclore (MOREIRA, 2008); a tese de doutorado de Martina Ahlert (2013) sobre *terecô* no município de Codó; e, por último, o livro de Centriny (2015) sobre o *terecô*.

As fontes analisadas estendem-se de 1948 a 2018. Compreendem pelo menos doze autores. São referidos a diferentes formações acadêmicas (incluindo "autodidata"), correspondendo a gêneros textuais também distintos. Os gêneros textuais correspondem a relatórios, artigos, dissertações, teses e "referências explícitas" em textos (pesquisas) que focalizam manifestações religiosas. São também referidas a diversas agências.

Nessa leitura crítica da produção intelectual que tem como objeto ou, pelo menos, menciona tangencialmente Santo Antônio dos Pretos como realidade empiricamente observada, vamos ter um intervalo de sete décadas. Consistem em trabalhos que vão de 1948 a 2018. Esse período é um período importante porque compreende um dilatado período que vai da antropologia do pós-segunda guerra até a abordagem reflexiva da antropologia no século XXI. Esse é o intervalo. A primeira categoria é a categoria tempo. Qual o tempo dessas fontes que estão sendo criticamente lidas? A análise vai incidir sobre o que foi produzido nesse período. Antes, não se tem uma produção intelectual referente a Santo Antônio dos Pretos. Essa produção intelectual tem seu início em 1948 e assim mesmo não por instituições ou agências locais, uma vez que vai ser produzida desde a Northwestern University, nos Estados Unidos.

Aqui recorro à noção de propriedade de posição de Bourdieu (1968) para tentar dar conta dessas variáveis que nos permitem levar em conta os contextos e as condições de produção dessas fontes compulsadas. Para Bourdieu (1968, p. 105-6) o peso de cada agente que compõe um campo intelectual não pode ser definido independentemente da posição que ocupa no campo.

Em outro lugar, Bourdieu considera que

[10] Sulivan Barros (2000) utiliza "Bárbara Soeira", quando a literatura corrente sobre Codó refere-se a "Barba Soeira" e, atualmente, em Santo Antônio dos Pretos a referência é feita a "Santa Barba", variando para "Bárb'ra".

> La connaissance de la position occupée dans cet espace enferme une information sur les propriétés intrinsèques (condition) et relationnelles (position) des agents (BOURDIEU, 1984, p. 4).

Para Bourdieu (1968, p. 105-6) cada agente de um campo intelectual é determinado por fazer parte desse campo: deve sua posição particular a propriedades de posição, que são irredutíveis às propriedades intrínsecas[11].

Aqui chegamos ao domínio da discussão sobre uma análise internalista por oposição a externalista, seguindo Canguilhem (2012), abarcando a análise da produção dos autores aqui referidos. A distinção entre propriedades de posição e propriedades intrínsecas pode ser aproximada, portanto, da distinção entre análise externa e análise interna de Canguilhem, ambas distinções feitas em publicações no mesmo ano, propiciando uma compreensão sociológica dessa produção.

2.1 formação acadêmica

Tomando como propriedade de posição a relação com a academia (cf. Bourdieu, 1968, p. 127), considerarei que Costa Eduardo (1948), Roger Bastide (1971), Olavo Correia Lima e Ramiro Azevedo (1981), Mundicarmo Ferretti (2001), Sulivan Barros (2000) e Martina Ahlert (2013) estão diretamente vinculados à produção acadêmica. Mesmo o PVN, apesar de não ser vinculado a uma instituição acadêmica, conta, até pelo menos a publicação que ora relacionamos, com a consultoria do antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida, professor de cursos de pós-graduação em diversas universidades brasileiras. Meu próprio relatório também não foi feito de dentro de uma instituição universitária, mas tinha pretensão de autoridade acadêmica em vista de ter me tornado mestre em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. O artigo de Cunha (2004) é publicado a partir do Encontro dos Alunos de Pós-Graduação em Linguística, o que indica formação acadêmica da autora.

Luís Fernando Linhares apesar de não produzir seu trabalho a partir da academia, é mestre em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão. Cíntia Moreira também tem formação acadêmica em História, mas o artigo aqui analisado foi publicado em jornal da Comissão do Folclore, vinculada ao Governo do Estado do Maranhão. O único caso de autor sem formação acadêmica é o de Cícero Centriny (2015).

[11] "il doit en effet à la position particulière qu'il y occupe des propriétés de position irréductibles aux propriétés intrinsèques" (BOURDIEU, 1966, p. 865-866).

Além das já apontadas, as vinculações com a academia sofrem diversas gradações. Costa Eduardo está produzindo a partir da Northwestern University como foi referido. Dentro da produção feita no Brasil temos um espectro que vai de um Roger Bastide, da Missão Francesa do início da Universidade de São Paulo, até autores graduados recentemente. Outra distinção é aquela entre a produção antropológica propriamente dita e as formalmente vinculadas a outras formas de conhecimento. Bastide, por exemplo, reivindica fazer uma abordagem sociológica, o que implica que suas informações são de segunda mão, tentando integrar a descrição etnográfica de Costa Eduardo em um contexto maior de informações sobre possibilidades de combinação do *background* daomeano, conforme expressão de Costa Eduardo, ou jeje, conforme expressão de M. Ferretti, com um substrato nordestino de suposta origem indígena vinculado ao uso da noção de *encantado* que se estenderia do interior do Maranhão até o interior da Bahia. Retomo adiante a questão da busca indefinida e infinita da origem.

Sulivan Barros (2000) também está vinculado pelo menos institucionalmente a uma mirada sociológica. Sua dissertação de mestrado que é aqui analisada foi defendida em um Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Mas, como veremos, essa inserção acadêmica acaba por propiciar um afastamento de realidades concretas menores, já que a pesquisa de Barros tinha pretensões mais amplas de dar conta do complexo do que ele chama de práticas mágicas e feitiçaria do Município de Codó como um todo. Mas esse espectro mais amplo de pesquisa para o caso de Barros se estende a M. Ahlert e a M. Ferretti que, formalmente, encontram-se vinculadas à antropologia.

Como Luís Fernando Linhares antes do Mestrado em Políticas Públicas teve graduação em Agronomia, as referências ao tipo de solo, cobertura vegetal, clima, hidrografia, agricultura, preparo da terra, produção agrícola, criação de animais de pequeno porte, ervas medicinais cultivadas, pesca, caça, agroindústria tradicional, extrativismo e artesanato (PCPR, s/d), desvelando Santo Antônio como *locus* de conhecimento tradicional (sobre a natureza) e detidos sobre uma determinada situação. Comparece com informações de extrema importância e dá um diferencial relativamente a outras abordagens. Portanto não vale estabelecer uma hierarquia na formação acadêmica dos pesquisadores e nem mesmo entre a produção antropológica e as encampadas a partir de outros vieses acadêmicos.

Mesmo que a distinção aqui feita entre formação acadêmica e não-acadêmica possa informar sobre a posição que cada intelectual ocupa no campo intelectual e em particular em

relação à Universidade (BOURDIEU, 1968, p. 135[12]), devemos ter por objeto as práticas discursivas “se não quisermos estabelecer os fatos de sucessão de maneira selvagem e ingênua, isto é, em termos de mérito” (FOUCAULT, 2008, p. 162). Para Foucault (2008, p. 162-3) "a oposição originalidade-banalidade não é, portanto, pertinente (...) não estabelece nenhuma hierarquia de valor; não faz diferença radical". Então, para o caso de Cícero Centriny (2015), que é, em certa medida, um agente social de dentro, em vista de ser praticante de religião de matriz africana e com origem familiar no *terecô* de Codó, cabe verificar quais regularidades (cf. FOUCAULT, 2008, p. 163) atravessam essa distinção entre produção acadêmica e não acadêmica.

2.2 situando no tempo e na história teórica

2.2.1 religião/magia/cultura

Tomar Santo Antônio dos Pretos como lugar sagrado leva também a uma certa consagração acadêmica. A busca indefinida da origem, o recurso às noções de feitiçaria e magia acabam por remeter a uma ideia implícita de primitividade, o que concorre para uma exotização que, por sua vez, afirmaria a posição de lugar único, de descoberta magistral que, por si só, levaria à consagração intelectual. Sob esse ponto de vista, isso poderia ser uma idealização. A sacralidade de Santo Antônio foi construída historicamente e a antropologia, a partir de 1948, reproduz isso. É como se houvesse uma redundância, o lugar que é dito como sagrado, é lugar sagrado para a produção antropológica também. Temos que fugir da tautologia e apontar os riscos que se corre ao tomar a primitividade, a origem, o exotismo como marca da especificidade.

2.2.1.1 do terecô e dos encantados

O intervalo de sete décadas merece considerações já que a primeira dessas fontes é a publicação do resultado de pesquisa feita em campo em início de 1944. É o contexto do que George Stocking Jr (1992: 357) chama de o período clássico da antropologia, que ele coloca entre 1925 e 1965. Price e Price (2003) ao fazerem uma leitura dos diários de campo de M. Herkovits e F. Herkovits na expedição em 1928/29 aos Saramaca, na então Guiana Holandesa, consideram que,

[12] Ver também Bourdieu (1968, p. 127).

> The contrasts between the fieldnotes and the published depictions are revealing, for they attest, implicitly, to the strength in 1920s American anthropology of an ideal of the ethnographer single-handedly discovering, among larger-than-life natives, the deep secrets of an exotic culture. They attest as well to the Herskovitses' firm empiricist assumption that ethnography consists of the epistemologically uncomplicated task of "collecting data" (the facts, just the facts). And they bear witness to the couple's unquestioning conformity to the colonial practices of their time and place (PRICE e PRICE, 2003, p. 40).

"The Negro in Northern Brazil" é uma etnografia orientada por Melville Herskovits que, por sua vez é descendente da linhagem antropológica de Franz Boas.

Segundo Price e Price (2003, 42)

> Yet during their time in the field, the Herskovitses largely conformed to the colonial model for white visitors traveling among the natives (...). As MJH's diaries make clear over and over, he (and later they) were surrounded throughout their time in the field by an entourage of non-Saramakas who were paid both for menial jobs like cooking, washing, and cleaning, and for the great bulk of their information about Saramaka life and culture. And it is these people (along with MJH's key informant, a Saramaka Christian schoolmaster) who are, to a startling extent, simply "disappeared" in the publications (PRICE e PRICE, 2003, 42).

E que,

> The character of their entourage, the style of their clothing and travel, and the nature of their interactions with Saramakas certainly supported colonial ideas of "racial" order (PRICE e PRICE, 2003, p. 80)

Porém,

> Fortunately (...) the vision of field research that they passed on to the next generation reflected their ideals more than their practices; many of their students conducted field research of a very different sort (PRICE e PRICE, 2003, p. 82).

Não tive oportunidade de compulsar os diários de campo de Costa Eduardo. Se para Price e Price (2003, p. 81) "it is not anachronistic to characterize the Herskovitses' fieldwork as rushed and shoddy" e que a "Suzanne Blier's analysis of their fieldwork in Dahomey (...) calls attention to the brevity of their visit" (PRICE e PRICE, 2003. p. 81), podemos dizer que Costa Eduardo repete algumas práticas de Herskovits: seu tempo de campo em Santo Antônio dos Pretos foi de apenas dois meses e usava luvas em campo[13], tal qual a recomendação que Herskovits teve antes de ir ao trabalho de campo entre os Saramaca (PRICE e PRICE, 2003, p. 50).

[13] Em 1997, falei de Costa Eduardo para João Palácio. Ele perguntou se ainda estava vivo e disse que ele usava luvas.

A crítica dos Price (2003) a Herkovits não pode ser uma autocrítica. Apesar de R. Price ter sido influenciado por seu professor Sidney Mintz, seguiu a trilha de Herskovits em campo. E em seus livros sobre os Saramaka podemos estar a um passo do risco da exaltação do exótico. O exotismo toma conta da narrativa e das imagens, encaminhando para uma certa ideologização, que por sua vez, responde a um propósito político, a um certo instrumentalismo.

Porém, se Price e Price (2003, p. 42), sobre Herskovits entre os Saramaca, consideram que "these practices strongly affected the production of knowledge in their case" é claro que o contexto temporal de Costa Eduardo influencia também sua produção de conhecimento. Mas vejamos o contexto teórico e histórico em que Costa Eduardo produziu conhecimento sobre Santo Antônio dos Pretos.

Octavio da Costa Eduardo, formado pela Escola de Sociologia e Política em São Paulo em 1940, foi, posteriormente, pioneiro em pesquisas de opinião no Brasil e sua pós-graduação, orientada por Herskovits, foi feita na Northwestern University. Herskovits foi autor de "Man and his works: the science of cultural anthropology", provavelmente o segundo manual de Antropologia a ser publicado (em 1963) no Brasil. É neste livro que Herskovits faz a defesa do relativismo cultural partindo de ideias de Franz Boas.

Se neste trabalho estamos nos propondo a avaliar estudos sobre Santo Antônio dos Pretos em um lapso de setenta anos, é preciso dizer que Herskovits, orientador de Costa Eduardo, está desde os anos vinte já trabalhando dentro da questão mais ampla do que veio mais tarde a ser chamado de quilombos.

Outra vertente da linhagem boasiana, via Ruth Benedict (PACE, 2014, p. 600), representada por Charles Wagley, trabalhou por volta da década de trinta no Brasil com indígenas Tapirapé. Charles Wagley foi orientador de Eduardo Galvão, que, por vezes, é tomado[14] como primeiro PhD brasileiro.

O trabalho de campo que resultou no livro de Costa Eduardo foi realizado entre novembro de 1943 e junho de 1944. Consistiu em seis semanas em São Luís, dois meses em Santo Antônio dos Pretos (que ele designa como uma comunidade rural) e quinze dias na cidade de Codó. É construído no contexto da teoria da aculturação, definida por Redfield, Linton e pelo próprio

[14] C.f., p. ex. Pace (2014, p. 599).

Herskovits, em 1936, como fenômeno resultante de uma situação quando grupos de indivíduos que possuem culturas diferentes entram em contato contínuo de primeira mão, com subsequentes alterações no padrão original de um ou ambos os grupos (COSTA EDUARDO, 1948, p. 01).

The Negro in Northern Brazil é hoje classificada dentro do rótulo de "estudos de comunidade". Gusfield (1975, p. xvi) ao se referir aos "community studies", considera que "community" compreenderia um grupo humano delimitado e definido. Para Maria Lais Mousinho Guidi (1962) a expressão "estudos de comunidade" refere-se a um conjunto de pesquisas, que, no caso brasileiro, Guidi periodiza entre 1948 e 1960. A crítica aos estudos de comunidade, relativa ao suposto fato de serem tratadas artificialmente como uma totalidade isolada[15], é feita em vista da tomada do interesse da pesquisa centrada no desenvolvimento nacional, no estudo das mudanças sociais oriundas das alterações no modelo de desenvolvimento do capitalismo que estavam colocadas na época dessas pesquisas.

É verdade que os autores das etnografias assim classificadas não tomam as questões mais amplas que afetam seus respectivos objetos de estudo, tais como as transformações que o capital impõe a cada uma das situações, mas, como mesmo Octavio Ianni reconhece, "o conhecimento da realidade sócio-cultural brasileira (...) muito deve precisamente aos elementos reunidos por êsses estudos" (IANNI, 1961, p. 111). São esses estudos que dão base a que se fundamente um conhecimento a respeito do que e de como esses agentes sociais pensam[16] e de como esse pensamento pode facultar entender como agem politicamente.

A presença dos *voduns* e *encantados* no mundo dos *pretos* do Maranhão, descrito por Costa Eduardo, não representa uma falta de distinção supostamente necessária entre natural e sobrenatural. É na convivência com santos, *voduns* e *encantados* que os agentes sociais descritos vivem e agem frente a forças absolutamente abstratas do capital que podem ser forças e agentes tão ou mais invisíveis que *voduns*, *encantados* e *visagens*. *Voduns* e *encantados* são vistos quando incorporam em seus cultuadores.

[15] ver, por exemplo, Ianni (1961).

[16] Seguindo Ianni (1961, p. 115).

Costa Eduardo (1948, p. 57) descreve o panteão dos *encantados*[17], que marcam profundamente a religião praticada em Santo Antônio dos Pretos, cultuados como o são os deuses dos povos daomeanos (do antigo reino africano do Daomé[18]) e iorubás (povo que está concentrado no que é hoje a Nigéria), em que são cultuados deuses e espíritos de ancestrais deificados.

Trabalho aqui as noções que compõem o esquema interpretativo de Costa Eduardo (1948) concernente a categorias de pensamento tais como: comunidade, religião, magia, sagrado, profano, natural, sobrenatural, pajelança e *coioió*.

Comunidade

Costa Eduardo (1948, pp. 5-7) diz que seu estudo foi feito sobre o que designa de "communities": uma "rural" (Santo Antônio dos Pretos) e outra "urbana"[19], "of pure or predominantly African descent" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 6). No entanto, "community" é uma prenoção ou uma categoria apriorística, não merecendo por parte do autor definição ou qualquer discussão do sentido utilizado. "Village" aparece como sinônimo, em vários contextos, de "rural community" (COSTA EDUARDO (1948, pp. 7, 10, 11, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 46 e etc). Mas à página 51 "village" designa o dado da observação empírica, qual seja, aparece como vinculado ao aglomerado de casas de Santo Antônio dos Pretos, ao afirmar que " the rural Negroes organize processions around the village".

Costa Eduardo (1948, p. 5) contrasta "community" a "town". "Town" seria a sede da municipalidade de Codó. Para efeito de contraste cabe observar que outro ex-aluno de Franz Boas (PACE, 2014, p. 598), tal como Herskovits, Charles Wagley (1953), em *Amazon Town*, designa como "town" o que foi traduzido para o português como comunidade. *Town* foi um conceito trabalhado por R. Redfield nos anos 1920-30-40 ao utilizar a expressão "little town" para discutir o contínuo *folk-urban*.

Gusfield (1975, p. xv) em livro que analisa o uso do conceito de "community" no contexto sociológico, considera, incialmente, que "[w]e cannot assume that there is a direct and

[17] *Encantados* seriam "African-like spirits (...) believed to 'possess' certain persons during ritualistic dances" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 57-8).

[18] Da "primeira metade do século XVII" (PARÉS, 2016, p. 25) a 1900, quando "the French responded by abolishing the kingdom itself" (BAY, 1998, p. 306).

[19] Aqui observa-se uma equiparação do dualismo geográfico com o dualismo conceitual.

clear relation between the concept and some reference point in the real world". Para Gusfield (1975, p. xv) o primeiro uso sociológico de "community" é o que remete a uma perspectiva territorial. Apesar disso, Costa Eduardo (1948) seguramente não está tratando Santo Antônio dos Pretos para além dos sujeitos sociais referidos ao aglomerado de casas. Isso significa que Costa Eduardo não viu Santo Antônio dos Pretos para além do "village", não percebendo sua vinculação diferenciada com outros "neighboring rural communities" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 19), para o que poderia ser acionada a noção de território.

Religião

Como Otavio da Costa Eduardo (1948) se propõe a etnografar o que trata como duas "comunidades negras" do Maranhão, uma "urbana" e outra "rural", a questão que ele se coloca são as, por ele, chamadas "sobrevivências religiosas" (COSTA EDUARDO, 1948, pp. 105, 107). Costa Eduardo (1948, p. 3) toma a religião como o dado conhecido e como parâmetro para verificar a ocorrência do que ele chama de misturas e reinterpretações em outros campos tais como a vida econômica e a estrutura familiar. Para este, o principal propósito da pesquisa que resultou no livro foi o estudo de grupos que ainda preservariam "sobrevivências culturais" africanas (COSTA EDUARDO, 1948, p. 6). Essas "sobrevivências", no dizer de Costa Eduardo (1948, p. ex. p. 10), são constituídas, por exemplo, pelo fato dos descendentes dos escravizados daomeanos em São Luís serem facilmente identificados em vista deles haverem preservado em grande quantidade tradições religiosas daomeanas. O recurso ao uso da noção de "sobrevivência"[20] evidencia o legado evolucionista na escrita de Costa Eduardo.

Costa Eduardo define *terecô* como uma dança e canto cerimonial para reverenciar religiosamente os *encantados*: "the ceremonial dancing and singing to worship the *encantados* is known in Santo Antônio by several names: *pagé*, *brinquedo de* Saint Barbara, *tereko*, *nago* and *Budũ*" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 60). Aqui ao tomar os discursos dos agentes sociais com quem conviveu como conformando uma representação do pensamento unificado (MARCUS E CUSHMAN, 1982, p. 32), Costa Eduardo elide quais agentes sociais proferiram tais designações e em quais contextos. Sua própria designação de "African religious dances in Santo Antônio" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 15) é apenas mais uma delas, passível de questionamento: em que medida é africana se está no interior do Maranhão?

[20] que no caso brasileiro teve em Nina Rodrigues uma utilização em *Os africanos no Brasil*.

Sagrado e profano

Costa Eduardo não descreve festas que poderiam ser chamadas de profanas, aliás ele não usa a expressão ao longo de todo seu texto. Pelo uso que ele dá à noção de sagrado, todas as cerimônias, realizadas a cada um a dois meses em Santo Antônio, são sagradas. O uso da noção de sagrado está em todo o texto ligado a coisas: árvores, pedras, água. Um uso mais amplo ocorre apenas quando ao referir-se ao uso de bebida pela maior parte dos membros durante o ritual, considera que isso "deprives the ritual of some of its sacred character" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 62), mas aqui estou tentado a considerar que Costa Eduardo estava tomando a noção de sagrado a partir de seu referencial, nesse caso, o senso comum urbano e, não a partir do referencial dos agentes sociais que observava.

"Natural" e "sobrenatural"

Assim como a distinção entre sagrado e profano, a distinção, imposta pelo modo de conhecer a realidade do mundo do antropólogo, entre natural e sobrenatural, sofre com a incompatibilidade com a situação social em causa. Costa Eduardo (1948, p. 12), ao reportar-se ao culto dos ancestrais de povos do Senegal, Costa da Guiné e Congo, diz que o sobrenatural é parte integrante do cotidiano das pessoas e, portanto, é de importância imediata para todos os seres humanos. Um orientando de Wagley (já citado), por sua vez, ex-aluno de Boas, lê criticamente a oposição natural x sobrenatural, discutindo sua força explicativa. Estou referindo-me a Eduardo Galvão (1955) em *Santos e Visagens*. A etnografia de Galvão faz chegar até nós, com bastante nitidez, essa indistinção no pensamento dos agentes sociais com que ele conviveu. A etnografia de Costa Eduardo, implicitamente, faz chegar até nós essa indistinção no pensamento dos agentes sociais com que conviveu para sua pesquisa, apesar desse pensamento estar menos evidenciado em vista do caráter mais restritivo que o modelo descritivo impõe à sua etnografia[21].

[21] Aqui caberia uma pequena referência ao fato de Eduardo Galvão estando ligado a ideia dos museus e, a partir dos chamados "estudos de comunidade", estar ligado a um momento da formação do campo da antropologia no Brasil, enquanto que Costa Eduardo teve uma trajetória tangencial, deixando a antropologia para se dedicar às pesquisas de opinião. De todo modo, do ponto de vista de algumas pesquisas antropológicas no Maranhão, o esquema explicativo recorre a essas diferentes abordagens. Só em 1972, Regina Prado (1975), via Roberto da Matta, incorpora Eduardo Galvão no que vai ser o campo de pesquisas sobre *pajelança* na Baixada Ocidental Maranhense. O contraste entre Galvão e Costa Eduardo talvez seja mais decorrente de abordagens distintas, que vão estabelecer as diferenças e como esse campo da produção antropológica no Maranhão se estruturou. É produto dessa tensão entre esses dois esquemas de pensamento, de duas vertentes, uma advinda de Herskovits e outra advinda de Wagley.

Costa Eduardo (1948), ao referir-se tanto à noção de sobrevivência quanto à distinção entre magia e religião, está, implicitamente, dialogando com Frazer. Mas o complexo de pensamento descrito para o Maranhão por Costa Eduardo, não se subordina à distinção entre natural e sobrenatural.

Pajelança

Definir a *pajelança* como uma técnica para controlar o sobrenatural remete ao tratamento dado por Frazer à distinção entre religião e magia.

Para Costa Eduardo, *pajelança*

> is a dance, during which the pagé or curado (sic) (healer), who corresponds to the Indian shaman, is possessed by an Indian spirit. In this rite, he takes from the·body of his client a thorn, a needle, fish scales, a lizard, or some other object introduced into it through the use of black magic (COSTA EDUARDO, 1948, p. 49).

Costa Eduardo (id. p. 100) também refere-se a mau olhado:

> Magic for the São Luiz Negro can be good or bad. The evil eyes, the mildest form of the latter, though it is also believed that a single look of admiration by anyone can produce harmful consequences to the person or object being admired, this being the reason for the use of the magical expression "figa, benza Deus" when someone for instance praises a child. A person with the evil eye, however, need merely stare at another to cause the latter to feel tired and sleepy or even fall ill. Frequently, possession of the evil eye is unknown even to the person who owns it. The evil eye is generally considered a purposeful form of black magic, used to harm an enemy, a rival or a person who has aroused one's envy. To combat it, in either of its two forms, one who is believed to have been injured by it seeks someone who knows the prayers that must be said to ward off any harmful consequences (id. ib.)

Aqui a distinção feita por Frazer entre magia e religião coloca um problema. Na São Luís do Maranhão referida por Costa Eduardo, como separar o complexo representado pela indistinção entre sobrenatural e natural, descrita para o que ele chama de religiões "daomeana"[22]

[22] "The gods worshipped in the Dahomean house are African and are identified as such. They have the same names as in Dahomey itself and, as in the land of their origin, are organized into pantheons. Some modification of West African practices are to noted, but they are not very great in view of the degree of retention manifested in the worship of this group. Thus, whereas Dahomey has the three pantheons of the Sky, headed by Mawu-Lisa, the Earth, under Sagbata, and Thunder, of which Kevioso is the is the chief god, vodun in the Dahomean cult house in São Luiz are classified as belonging to three "families:" that of Davise or Dahome, that does not correspond to any of the pantheons in Dahomean belief; the "family" of Da or Danbira that has the same attributes as the Dahomean Sagbata pantheon; and the Kevioso group. These are generic terms for groups of deities as are their counterparts in Dahomey.
In the mythology of the Dahomean house, the chief of all vodun is held to be Dadaho. He has a wife Nae or Neadona, and a son Koisinakaba or Dehuesina. Koisinakaba also has a son, Zomadonu, the chief of the Dahome or Davise famiIy, who rules over all other vodun in the name of his grandfather, Dadaho, who has delegated him

e "iorubana"[23], das práticas que visam proteger aqueles que compreendem precisar estar protegidos de ataques advindos desse complexo? Em que as promessas aos santos para obter um efeito qualquer em sua vida por parte de um católico, essencialmente, distinguir-se-ia da prática do pajé?

Coioió

Costa Eduardo (1948, p. 101) identificou o uso do termo *coioió* em São Luís. Em Costa Eduardo (1948, p. 101) "disease and misfortune in economic ventures are often attributed to *coioio*". Esse mesmo significado aparece com outra denominação em E. Galvão (1955), que define *panema* como uma "fôrça mágica, não materializada, que à maneira do *mana* dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas animais ou objetos. *Panema*[24] é, porém, um *mana* negativo. Não empresta força ou poder extraordinário; ao contrário, incapacita o objeto de sua ação" (id. p. 111). Porém, mesmo em Galvão (1955), *panema* é uma categoria que devolve para a preservação do quadro natural. É um elemento central, porque se o sujeito envolvido na situação pesca demais, é punido, se pesca e não consome, é punido, se pesca um peixe que tem ovas, é punido, se, inadvertidamente, mata uma fêmea de algum animal que está com cria, é punido. Os limites são tais que asseguram a reprodução. Então o *panema* é uma mana negativo, mas que é positivo em relação à conservação da natureza. Ele dá força ao grupo.

2.2.1.2 "la religion rurale des 'encantados'"

Roger Bastide, sociólogo francês, estudioso das religiões afrobrasileiras, resenhou a publicação de Costa Eduardo logo que esta foi publicada. Bastide vem ao Brasil com a missão

---

powers to rule. This pattern is the same as that followed by the pantheons in Dahomey. Zomadonu has no wife, but has three brothers, Agongonu, Zaka and Dosu. The male deities named Bedegar, Dako, Tosa and Tose, and Dosupe, and the female gods. Akuevi and Sepazin are the other members of this "family." They are also said to form a group in their own right, the tokhueni, thought of as young deities" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 76).

[23]"Let us now compare with the above deities those worshipped in the Yoruban house (…). Interestingly enough, names of Yoruban derivation are few in number: Shango, Yemanja, Shapana, Ogun, Eowa, Osain, and Aduda (…).Though few names of Yoruban'gods bave been maintained, the attributes of some of these deities are well known, and correspond to those of the same beings in Nigeria. Shango is recognized as baving control over Thunder, Yemanja over the waters, while Shapana (…) is known as the god who gives and takes away diseases of the skin. In addition to these beliefs, certain tales told of these deities by the older cult members are in the African pattern. The best known is about Shango, who is persecuted by Yemanja. He had had several children by different women, and left them with Yemanja to rear. Yemanja, however, followed him wherever he went (…). She finally catches up with him after a strenuous search, and marries him" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 81-82).

[24] esta categoria vai ser propagada na produção antropológica: Da Matta, R Panema: uma tentativa de analise estrutural. In: _____ *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Vozes. 1973.

Francesa em 1933 para dar suporte a criação da Universidade de São Paulo. Em 1960, publicou *Les Religions Africaines au Brésil* onde se refere ao que chama de "área religiosa do Maranhão". Dentro dessa "área religiosa", como está partindo de Costa Eduardo e discorre explicitamente sobre o que chama de "zona rural", depreende-se estar referindo-se a Santo Antônio dos Pretos, já que Costa Eduardo é a sua única fonte para a chamada "área rural" da mencionada "área religiosa do Maranhão" (BASTIDE, 1971, p. 258).

Aqui se pode notar uma possível aproximação com o conceito de "área cultural" em F. Boas:

> the concept of culture areas has been developed as a device for describing the typical common characteristics of culturally related tribes. Such groups are generally found in contiguous areas, although they may also be scattered and interspersed among other cultures (BOAS, 1930, p. 106).

Boas, por sua vez, remete a Ratzel[25] o uso desse dispositivo. Boas acrescenta que

> "to those who see the principal trait of culture in economic conditions and inventions and to those who lay particular stress on psychological attitudes, folkloristic material or social organization, the culture areas will not be the same" (BOAS, 1930, p. 106).

Apesar de Bastide ser um sociólogo francês, nota-se aqui uma dívida com o pensamento da antropologia americana, que ao fim e ao cabo vai dar na mesma fonte que se nutre a antropologia de Costa Eduardo.

Bastide trata os sujeitos sociais referidos no que chama "área rural" como "camponeses negros". Refere-se também a Santo Antônio dos Pretos como comunidade (BASTIDE, 1971, p. 259). Porém, a criticada busca de Bastide por uma suposta pureza religiosa africana acaba por demandar que os chamados camponeses negros da zona rural do Maranhão descritos por Costa Eduardo sejam, do ponto de vista religioso, tratados como contrários aos chamados, por Bastide, de "daomeanos puros de São Luís" (BASTIDE, 1971, p. 262). Adiante discutiremos isto.

Para Bastide (1971, p. 256), Santo Antônio dos Pretos representaria uma "zona de transição onde o catimbó e o Tambor de Mina abandonam-se às mais estranhas uniões".

[25] Raimundo Lopes, maranhense, naturalista do Museu Nacional, também se filiava a Ratzel, conforme Lopes (1956, p. 21 e 24). Bastide (1971, p. 256), ao falar do Maranhão, remete a certas fontes manuscritas mas não encontradas sobre o que chama de "sobrevivências africanas" assinaladas em *O Torrão Maranhense* (edição de 1916), de Raimundo Lopes. A reedição desse livro em 1970, com o título *Uma Região Tropical*, remete esses estudos ao irmão de Raimundo Lopes, Antônio Lopes, e diz que este último os teria reunido no "Instituto do Maranhão" (LOPES, 1970, p. 73), isto é, o Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão, onde não foram encontrados pelo Prof. Sérgio Ferretti.

Estranho aqui não tem o sentido de exaltação do exótico, mas de inesperado, notado com estranheza e mesmo de censura.

Bastide (1950, p. 254) vai caracterizar também Santo Antônio dos Pretos pela religião: "la religion rurale des 'encantados'". Se Mundicarmo Ferretti vai imputar a Bastide ter dito "que o culto afro do povoado negro de Santo Antônio (Codó-MA) é jeje, mas quase irreconhecível" (FERRETTI, M., 2001, p. 56[26]), no contexto da análise de Bastide certamente também a "la religion rurale des 'encantados'" se aplicaria o epíteto de cultos degenerados, conforme ele apontou para um tambor de mina de São Luís que seria "uma seita nagô degenerada" (BASTIDE, 1971: p. 257). Aqui depreende-se uma certa ideia de conspurcação à suposta pureza do que seria considerado, por Bastide, "original", autêntico, imaculado.

Para Foucault, uma

> precaução para colocar fora de circuito as continuidades irrefletidas pelas quais se organizam, de antemão, os discursos que se pretende analisar: renunciar a dois temas que estão ligados um ao outro e que se opõem. Um quer que jamais seja possível assinalar, na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro; que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta - tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente. Desta forma, seríamos fatalmente reconduzidos, através da ingenuidade das cronologias, a um ponto indefinidamente recuado, jamais presente em qualquer história; ele mesmo não passaria de seu próprio vazio; e a partir dele, todos os começos jamais poderiam deixar de ser recomeço ou ocultação (FOUCAULT, 2008, p. 28-9).

Então, seguindo Foucault (2008), se a busca indefinida e infinita da origem não passa de uma tentativa irrefletida de legitimar a abordagem, cabe aqui perceber como isso marcou os intelectuais que pretenderam entender sociologicamente esse lugar. Aqui incluimos também à noção de Sulivan Barros acerca de Santo Antônio dos Pretos como a origem do *terecô*, adiante apresentada. Cabe chamar a atenção para uma discussão crítica da busca indefinida da origem. Porque partir da origem? A busca da origem é considerada a abordagem legítima, mesmo que para os agentes sociais da ação seja uma referência muito longínqua ou nem exista. Para quem é que a questão da origem se coloca? Regina Prado (1974, p. 27), ao discorrer sobre o que ela chama de "universo religioso do caboclo maranhense" em relatório de pesquisa realizada em Barroso, área rural do município de Bequimão, no norte do Maranhão, evita uma abordagem dessa natureza ao considerar que isso levaria a não analisar a unidade social como um sistema,

[26] Cf. Bastide (1971, p. 397).

e a buscar testemunhas de um passado quase perdido, deixando-se de descrever "como o povo vive e manipula atualmente as suas tradições" (PRADO, 1974, p. 27-28). "Em Bequimão ninguém está preocupado se a origem da pajelança ou do tambor é indígena ou africana"[27].

Se Bastide critica os autores que o antecederam de partir do pressuposto de que o culto da serpente tivesse "importância capital na religião daomeana" (BASTIDE, 1971, p. 256), também incorre no erro de frigorificar o que era essa suposta "religião daomeana", não estando aberto para a possibilidade de uma área maior de abrangência e de diversidade religiosa que poderia ter contribuído para o que ele chama de "área religiosa do Maranhão".

2.2.1.3 "isolados negros"

Em pequeno livro publicado em 1980, Olavo Correia Lima e Ramiro Azevedo (1980) referem-se detidamente a Santo Antônio dos Pretos, onde estiveram em 1979. Fazem uma referência a Costa Eduardo que, dizem, já teria encontrado Santo Antônio dos Pretos "em evidente mudança cultural", remetendo a um artigo de Costa Eduardo publicado na revista Afro-America, do México, em 1946 (CORREIA LIMA e AZEVEDO, 1980, p. 8). Em seu livro de 1980, Olavo Correia Lima e Ramiro Azevedo publicam fragmento de transcrição fonética de entrevista feita com João Palácio Viana. Aqui o senso comum acadêmico[28] vai cunhar a expressão "isolado negro" (CORREIA LIMA e AZEVEDO, 1980, p. 07) para caracterizar Santo Antônio dos Pretos.

A noção de "isolado" [29] é aproximada, portanto, daquela de "gueto" e da pressuposição idealizada que no "rural" estaria o mais "autêntico" e "original" da abordagem evolucionista. Posteriormente Löic Wacquant vai ligar a noção de gueto ao enfraquecimento da identidade, "onde a solidariedade mais elementar entre jovens ameaça jogar por terra aquele que conhece as premissas do sucesso e reduzir a nada suas veleidades de mobilidade social" (WACQUANT, 1997, p. 189[30]). Zigmunt Bauman (2003), também caminha na mesma direção ao afirmar que "quanto mais pulverizados [os nativos], tanto mais fracas e diminutas as

[27] Alfredo Wagner B. de Almeida em debate sobre este aspecto.

[28] Cf. uso que faz Alfredo Wagner na apresentação (ALMEIDA, 2015, p. 12) do livro de Pacheco de Oliveira "Regime Tutelar e Faccionalismo".

[29] Ver tb. o uso que Lévi-Strauss (2008, p.320-1) faz da “noção (...) demográfica de isolado”.

[30] Cf. também p. 184-5, 190-1.

unidades em que se dividem, tanto mais sua ira se gasta em brigas com vizinhos igualmente impotentes, e tanto menor é a chance de ação comum" (BAUMAN, 2003, p. 96). Seguindo Wacquant, diz que "a vida no gueto não sedimenta a comunidade" (BAUMAN, 2003, p. 110). Antes, Carolina de Jesus, em seu relato, ao mesmo tempo angustiante e poético, da miséria favelada publicado em 1960, já havia dito: “a única coisa que não existe na favela é solidariedade” (DE JESUS, 1994, p. 13).

Correia Lima e Azevedo (1980, p. 09) ao se referirem ao que chamam de aspecto etnoteológico, consideram as unidades sociais que visitaram, "muito desculturadas". Vê-se aqui como a abordagem evolucionista perpassa autores, gêneros textuais, diferentes problemas de pesquisa. Apesar desse viés, Correia Lima e Azevedo, deixam registrado que encontraram em todas elas o que designaram de "rito daomeano". Inclusive dão conta da existência de dois "terreiros" em Santo Antônio dos Pretos (CORREIA LIMA E AZEVEDO, 1980, p. 09).

Correia Lima e Azevedo (1980, p. 05) consideram que isolado cultural é um termo que visa definir uma área limitada, com poucos (ou raros) contatos com uma cultura mais vasta, mais geral. No livro *Terras de Preto no Maranhão*, organizado por Alfredo Wagner para o PVN - Projeto Vida de Negro - (CCN/SMDH, 2002, p. 108-12), é feita uma leitura crítica do uso da noção de "isolado negro" de Correia Lima e Azevedo.

Suscintamente, a análise crítica contesta a visão de que essas unidades sociais seriam *isolados* ao afirmar que estas

> mantêm historicamente relações permanentes com o mercado. Santo Antônio dos Pretos (Codó) é um exemplo. Caracteriza-se pela permanente produção de gêneros alimentícios de primeira necessidade (arroz, feijão, mandioca, milho, frutas das mais variadas espécies etc.). Esses produtos é que vão abastecer os núcleos populacionais urbanos próximos. Em contrapartida, as cidades respondem com os produtos industrializados, gerando assim um intercâmbio permanente entre os povoados e as cidades. (CCN/SMDH, 2002, p. 109).

Os chamados, por Correia Lima e Azevedo, de "nativos" (CCN/SMDH, 2002, p. 109), não possuiriam contatos maiores com o mundo provido de mecanismos de "progresso social e cultural" (CORREIA LIMA E AZEVEDO, 1980, p. 05). Em texto de Almeida, nessa passagem, a crítica continua afirmando que, contrariamente ao que dizem os autores da referida publicação, com base nas próprias fotos apresentadas pelos mesmos na publicação, são observadas casas cobertas de telhas, o que denotaria, para unidades sociais compostas por trabalhadores rurais no Maranhão, certo incremento de relações comerciais (CCN/SMDH, 2002, p. 109), já que nem telhas nem técnicas de construção com esse material seriam encontradas localmente.

A crítica à ideia de isolamento recua no tempo, considerando que a situação não é recente. Remontaria pelo menos ao período em que eram infligidas sanções aos comerciantes que trocavam produtos com os quilombolas (CCN/SMDH, 2002, p. 110).

O que relatarei aqui não se trata de um dado de biografia, mas a reflexividade não pode ficar de fora. Fui aluno de Ramiro Azevedo, no ensino médio, em 1979. Lembro de uma referência dele em aula sobre a ida a campo a Cruzeiro, referido como comunidade de *pretos* localizada no Município de Dom Pedro, não muito distante do Santo Antônio dos Pretos, ou a Bom Jesus, no Município de Lima Campos. Ficou em minha lembrança o dito dele de ao ter retornado ao hotel na sede do município, ter pedido à dona do hotel um sabão grosso para tomar banho. Como percebeu que isso dava margem a uma interpretação de um possível racismo, disse que estava se referindo à poeira da estrada ou algo assim. Tem uma literatura das percepções coloniais, tipo Balandier, Aimé Cesaire, Stocking Jr, que denunciava uma visão absolutamente vasada por um *approach* colonialista, constituindo uma forma de tratar os agentes sociais com que travavam contato, de forma a destituí-los de agência e, mais que isso, instituinte do racismo. Ramiro Azevedo fez lembrar um inglês voltando de campo.

2.2.1.4 religião afro-brasileira

Se para Mundicarmo Ferretti a noção de sincretismo é importante como na passagem em que se refere ao "sincretismo afro-católico-ameríndio" (M. FERRETTI, 2007, p. 02) é necessário notar que para Costa Eduardo (1948, p. 2-3) "merging of religious and other cultural forms has received the name of syncretization, most widely recognized in the field of religion and something to which the Maranhao Negroes are no exception". Um dos exemplos citados por Costa Eduardo diz respeito aos "village Negroes", que ocasionalmente iriam à cidade de Codó em janeiro para cerimônias católicas como a festa de São Sebastião, "who keeps pestilence away. The devotees bring chickens, goats or money as offerings to this saint, and remain for the ceremonies in his honor" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 48). Aqui, depreende-se, que o sincretismo se constitui por uma mistura[31] de arquétipos oriundos de "beliefs of African origin" (id. ib.) com crenças católicas. Costa Eduardo deixa implícito no exemplo uma

[31] Bastide falando da influência do Maranhão no Babassuê do Pará, considera que "não se produziu uma fusão entre a tradição africana importada e a tradição indígena local e sim uma justaposição" (BASTIDE, 1971, p. 304).

convergência entre São Sebastião e Omolu, ao qual caberia mais propriamente a dita de que "who keeps pestilence away" citada e para quem são oferecidos "chickens, goats or money".

Costa Eduardo também utiliza a noção de amalgamento. Em Costa Eduardo (id. p. 3) amalgamento não está adstrito a religião. Diz respeito à fusão de crenças e práticas entre africanos e europeus. Costa Eduardo considera necessário levar em conta o processo que resultou nessa fusão ou amalgamento. Essa fusão ou amalgamento, no domínio religioso, é usualmente chamada de sincretismo. E no Brasil, em publicação de 1876, Couto de Magalhães já usava a noção de amalgamento[32].

Mundicarmo Ferretti refere-se a Santo Antônio dos Pretos como povoado (M. FERRETTI, 2007, p. 02) e aos praticantes da "religião afro-brasileira tradicional de Codó" (FERRETTI, M. 2007, p. 01) como terecozeiros. Também em outro lugar há a referência a Santo Antônio como povoado (FERRETTI, M., 2015, p. 19), povoado negro (M. Ferretti, 2001, p. 65). Se "povoado" remete a uma designação oficiosa ligada a localidade habitada por considerável número de pessoas, falar de terecozeiros do povoado Santo Antônio dos Pretos, por sua vez, remete a uma caracterização religiosa da unidade social Santo Antônio dos Pretos.

Em outro lugar, M. Ferretti (2001, p. 105) diz que "a religião afro-brasileira de Santo Antônio, também denominada 'Barba' Soeira, mata ou terecô (...) possuia (...) muitas diferenças em relação à mina-jeje (...) e à mina-nagô da capital". Se hoje os sujeitos sociais ligados às práticas religiosas chamadas de matriz africana utilizam a autodesignação como povos de terreiro, é interessante lembrar que o uso do termo "afro-brasileiro" está presente desde o Congresso Afro-brasileiro de 1934. Para esse Congresso "Freyre invited Herskovits to contribute to the first Afro-Brazilian congress in 1934, and he sent two contributions of already-published material but did not attend" (Yelvington apud GUIMARÃES, s/d, p. 7). Apesar da afirmação de Yelvington, a partir dos Congressos Afro-brasileiros, Herskovits se encastela no Brasil e a ideia de afro-brasileiro foi uma abordagem que passou a dominar o campo da produção acadêmica.

[32]"Neste immenso cadinho da America, ao passo que se fundem e se amalgamão os sangues dos grandes troncos da humanidade, fundem-se e amalgomão-se também suas idéas moraes, por uma lei de conservação confiada a esse operario inconsciente e tenaz, a memoria e a tradição do povo illitterato" (COUTO DE MAGALHÃES, 1876. p. 147).

2.2.1.5 práticas mágicas e de "feitiçaria"

Em Sulivan C. Barros (2000) o objeto da pesquisa é o que ele chama do imaginário do medo em torno das práticas mágicas e de "feitiçaria" que ele diz ter identificado (BARROS, 2000). É possível dizer então que Sulivan Barros, ao contrário de Mundicarmo Ferretti, propõe como objeto de sua pesquisa a magia e a "feitiçaria". Tendo esse objeto, arrola o Santo Antônio dos Pretos inclusive como "a origem" (BARROS, 2000, p. 8) do seu objeto de pesquisa. Esse é o lugar sagrado. É o lugar que todos vão se referir. É a referência mais recuada e obrigatória. Se se fala que está em Santo Antônio, em Codó, se está autorizado à interlocução.

Sulivan Charles Barros (2000) desenvolveu dissertação de mestrado em Sociologia centrada no *terecô* urbano de Codó, mas se refere ao que chama de "práticas mágicas e de feitiçaria vinculadas a um culto religioso denominado de Encantaria de Bárbara Soeira ou Terecô que, ao que tudo indica, se originou no povoado negro de Santo Antônio dos Pretos" (BARROS, 2000, p. 8).

Cabe questionar também a tentativa de ter uma interpretação ligada à construção de uma terminologia muito desligada do conhecimento empírico detido pelos agentes sociais. Já parte do pressuposto que é mágico, aí, tudo é magia. Chega à cidade de Codó já está respirando o ar da magia, chega a Santo Antônio já é a magia da magia.

Aqui podemos recorrer a R. Firth:

> Em outra ocasião, a conversa recaiu sobre as redes feitas para pegar trutas no lago. As redes estavam ficando escuras, possivelmente com material orgânico, e tendiam a se romper facilmente. Pa Fenuatara então contou uma história ao pessoal reunido na casa sobre como, quando estava certa vez no lago com suas redes, sentiu um espírito envolto na rede, e tornando-a mais macia. Quando ele puxou a rede para fora do lago, ele a achou pegajosa. O espírito havia trabalhado ali. Perguntei a ele então se isso era parte do conhecimento tradicional, a idéia de que os espíritos eram responsáveis pela deterioração das redes. Ele respondeu: “Não, isso é uma idéia minha”. Então acrescentou rindo: 'conhecimento tradicional de minha própria autoria' (R. Firth apud CLIFFORD, 1998, pp.53-54)

Em Barros (2000) a pressuposição advinda de outras formas de conhecimento, preside a produção sociológica dele.

Barros (2000, p. 06) mesmo recorrendo a Evans-Pritchard (1978), prefere usar o termo feitiçaria em lugar de bruxaria. Apesar de Evans-Pritchard (1978) se referir à feitiçaria, usa a noção de bruxaria para a explicação de infortúnios, mas Barros diz que em seu "trabalho será utilizado o termo feitiçaria (...) como a crença de que pessoas possam usar determinados poderes para atacar vítimas e produzir-lhes a dor, a desgraça e até a morte" (BARROS, 2000,

p. 06), assim como "para um sistema de explicação no qual se tenta responder as causas do infortúnio" (BARROS, 2000, p. 06). Noto que em Santo Antônio dos Pretos, em 2017, ouvi de Concita Viana a menção a bruxaria, mas não ouvi o uso da expressão feitiçaria.

Aqui a noção de povoado é operada a partir de uma matriz do senso comum acadêmico, que envolve, em certa medida, as noções de medo, imaginário, magia, feitiçaria. Do mesmo modo, não são explicitados os usos de "tenda"[33], "terreiro" que são utilizados em sinonímia. Apresenta uma foto (BARROS, 2000, p. 59) com o subtítulo "Êra Velha – Santo Antônio dos Pretos – Codó-MA", sem qualquer referência ao que seja uma Êra (a foto é de uma casa de barro, aparentemente sem janela, que não parece velha e nem com o modelo local de prática religiosa de origem africana do Município de Codó nem do Maranhão). Portanto, uma "êra" aqui não funciona como sinônimo de "tenda" ou "terreiro", ainda mais porque outra foto com o subtítulo "Ritual de Terecô – Santo Antônio dos Pretos – Codó-MA" (BARROS, 2000, p. 60), indica arquitetura correspondente ao modelo referido. A foto não é elemento de autoevidência, ela tem que ser lida, tem que ser traduzida.

Nos anexos da referida dissertação, há uma lista de "templos religiosos visitados", onde comparece uma certa "Tenda Espírita de Umbanda Santo Antônio (mãe-de-santo D. Ana)", para a qual, onde nos outros itens da lista comparece o endereço, figura como tal "Santo Antônio dos Pretos Codó/MA". É preciso dizer que existem dois locais para práticas religiosas de *terecô* em Santo Antônio dos Pretos. Em um deles, conforme se pode ver em fotografia publicada em Oliveira e Silva (2017, p. 5), constava, em 2016, a inscrição "Tenda Santa Barbara Glorioso Sto Antonio". O trabalho de campo consiste numa fonte de autoridade que legitima as interpretações. No caso do trabalho de campo específico em Santo Antônio, essa informação nos permite dizer que quando se faz necessário a pintura do salão, Suzete e Vanda recorrem à Secretaria de Cultura da Prefeitura de Codó, ou à ajuda de um ex-prefeito que sempre se disponibilizou a isso. Então toda vez que a pintura é renovada, os encarregados dessa pintura pintam um nome conforme estão acostumados a fazerem na cidade de Codó de onde são oriundos. Então os termos "tenda espírita", "umbanda" não são uma exigência local, mas como não ligam muito para o que vai escrito ali, pois a escrita não é uma determinação impositiva, não consideram isto uma questão importante.

[33] Bastide referindo-se à Umbanda, diz que "é assim que se designam os santuários" (BASTIDE, 1971, p. 440).

2.2.1.6 o povoado e os brincantes de uma religião

Martina Ahlert (2013) defendeu tese de doutorado em antropologia social sobre o *terecô* de Codó cuja pesquisa foi centrada mais nos espaços religiosos categorizados pela autora como "tendas" localizadas na sede do município (a cidade de Codó). Ainda nos agradecimentos refere-se ao que ela chama de *brincantes* de Santo Antônio dos Pretos (AHLERT, 2013, p. 06). *Brincante* é definido como uma denominação de maior amplitude para pessoas (adeptos) de diferentes religiões afro-brasileiras em Codó (AHLERT, 2013, p. 13). Regina Prado (2007, pp. 134, 135, 197) utiliza o termo *brincante* para referir-se a integrantes do bumba-boi do Barroso, no Município de Bequimão, norte do Estado do Maranhão. Ocorre que o Bumba-boi em Bequimão tem o caráter de espetáculo e não de ritual religioso afro-brasileiro. Em Santo Antônio dos Pretos havia um bumba-boi. Não se apresentam mais, mas é possível supor que, à época da pesquisa de Martina Ahlert na cidade de Codó, esse Bumba-boi fizesse apresentações ali. Em 2017 ainda vi o *boi* remanescente dessas apresentações, guardado no quarto de guardar coisas do principal salão de *terecô* de Santo Antônio dos Pretos. Em entrevista com Ubirajara (Raimundo Ferreira França) ele se referiu ao fato de ter organizado o bumba-boi. Brincante está referido a brincadeira (PRADO, 2007, pp. 140, 219, 220) e não a *brinquedo* [de Santa Bárbara].

Na referência seguinte, que diz respeito à etnografia de Costa Eduardo (AHLERT, 2013, p. 28), o Santo Antônio dos Pretos é referido como *povoado*. Ahlert (2013, p. 28) também se refere à "religião dos negros de Santo Antônio dos Pretos" no mesmo contexto.

Ao relatar seus sucessivos encontros com seus "principais interlocutores (...) a partir do momento em que os conheceu e visitou ‘suas tendas’", Martina Ahlert (2013, p. 39) refere-se a Bigobá, que ela identifica como "pai de santo da Tenda Santa Barba e São José, localizada no povoado de Santo Antônio dos Pretos". Considera que "[t]enda, terreiro, barracão e salão são utilizados como sinônimos e remetem aos espaços rituais onde se dança terecô" (AHLERT, 2013, p. 14).

Como o título da tese é *Cidade Relicário*, Martina Ahlert acaba em várias oportunidades utilizando a expressão cidade para dar conta da unidade política que é o município, que envolve toda a área rural vinculada à sua sede, a qual corresponderia mais propriamente o epíteto de cidade. Por exemplo, ao se referir à "ênfase na história do terecô e na presença negra na cidade" (AHLERT, 2013, p. 32), remete a Costa Eduardo que em seu livro está fundamentalmente referindo-se a Santo Antônio dos Pretos, portanto, na área rural do município de Codó. Diz ainda que "Codó é a quinta maior cidade do interior do Maranhão, com 118.072 mil habitantes. Destes, 68% residem no perímetro urbano" (AHLERT, 2013, p. 51).

Partindo desse cálculo a cidade, propriamente dita, só teria 80.288 habitantes. Indicadores desse uso estão também nas páginas 63 e 65.

2.2.2 terra/território/política

Aqui, seguindo Foucault (2008, pp. 4, 6), podemos observar uma ruptura: passa a entrar em jogo o reconhecimento formal destas unidades sociais como quilombo. Há uma passagem do tema religião/magia/cultura para o tema terra/território/política[34]. É uma ruptura nas classificações. Essa ruptura é coetânea à discussão que veio dar no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal e também marcada pelo acirramento de conflitos. Durante a ditadura militar os financiamentos dados a poderosos locais como política de desenvolvimento rural do Estado acirram os conflitos pela terra. Houve então um intenso processo de desapossamento de unidades sociais, passíveis de reconhecimento como quilombolas, com recursos dos bancos públicos[35]. No final da década de 60 a indústria têxtil de Codó e de São Luís havia falido. Esses poderosos locais precisavam cercar grandes áreas de terra, desapossar os camponeses e plantar capim para justificar o dinheiro tomado aos bancos públicos como empréstimo a juros subsidiados e que podia ser aplicado no mercado financeiro e, ao final, nem sempre ser pago. É essa política dura que João Palácio tem que enfrentar. A passagem referida como uma ruptura, ocorre quando alguns agentes sociais passam a ter posição no movimento social mais amplo.

2.2.2.1 terra de preto

No livro "*Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*", o Santo Antônio dos Pretos é referido como *terra de preto* propriamente dita (CCN/SMDH, 2002, p. 71). As *terras de preto* propriamente ditas são listadas em um quadro em que todas elas são nominadas com o termo de composição final "dos pretos". Então, depreende-se, a categorização do Santo Antônio dos Pretos como *terra de preto* é determinada nesta publicação, a princípio, pela autoidentificação e pelo reconhecimento pela sociedade envolvente[36], o que remete a um

[34] C.f. também: "deixavam de ser apenas vistos antropologicamente como 'unidades afetivas' para se constituírem em 'comunidades políticas'" (ALMEIDA, 2011, p. 151).

[35] Ainda hoje as propriedades com esse perfil de terem sido financiadas com recurso público e que significaram desapropriação e expulsão de outras unidades sociais por vezes identificadas como *terras de preto*, são chamadas localmente de *SUDENE*, suponho que por causa de placas indicando financiamento deste órgão de fomento à política implementada pelo regime militar.

[36] Em Barth (2000, p. 32), atribuição pelos outros.

possível paralelismo com a caracterização de grupos étnicos feita em 1967 por Fredrik Barth (2000, pp. 27, 32 e 47).

Desde 1980 militantes do CCN desenvolvem atividades de pesquisa sobre o que eram tratadas pelo movimento negro como "comunidades negras rurais" no Maranhão. O relatório das atividades de pesquisa desenvolvidas entre 1988 e 1989 foi publicado em 2002 (CCN/SMDH, 2002). Na apresentação dessa publicação é dito que as discussões conceituais desembocaram na "revisão da própria expressão 'comunidades negras'" em vista de que "no decorrer do trabalho de campo tornou-se evidente que a denominação usual utilizada pelos que moram e habitam" nos referidos povoados e reconhecida pelos circundantes, era *terra de preto* (CCN/SMDH, 2002, p. 19).

O Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN/SMDH, 2002), nesse momento, expressa uma existência coletiva[37]. Pela existência coletiva está se opondo à consagração que buscavam, por exemplo, um médico, professor de antropologia da Universidade Federal do Maranhão e um linguista, também professor da mesma instituição, ao instituírem a noção de isolados negros. Essa existência coletiva é marcada pela posição de agentes sociais que resistiam às políticas de governo da época, que demandavam o desapossamento.

Em 1986 o Centro de Cultura Negra do Maranhão promoveu o I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão. Esse encontro visava subsidiar propostas para a Assembleia Nacional Constituinte, as quais foram encaminhadas pelo MNU (Movimento Negro Unificado) através de constituintes negros e que resultaram no artigo 68 do ADCT da Constituição Federal. Ubirajara, adiante mais detidamente referido, participa desse Encontro representando Santo Antônio dos Pretos. Depois de 1988 foi organizado um segundo encontro que resultou na criação de uma Coordenação Provisória das Comunidades Quilombolas. Daí começam também a participar Francisco Carlos da Silva, o Chico Carlos, residente no Centro do Expedito, do então considerado território de Santo Antônio dos Pretos e Emília Moreira, dos Matões dos Moreira, território contíguo. Essa Coordenação Provisória, que veio a ser transformada em 1995 na Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do

[37] No sentido que empresta Bourdieu (2004, p. 192).

Maranhão - ACONERUQ, também foi o embrião da criação da Coordenação Nacional dos Quilombos – CONAQ, em 1996.

Se “o PVN tem sido um lugar de reflexão sistemática sobre as mobilizações quilombolas, acoplando o conhecimento militante às memórias locais de resistência” (ALMEIDA, 2005, p. 15), a ação do CCN institui uma outra forma intelectualizada de ver a realidade. A pesquisa do CCN, a despeito de não ser uma pesquisa acadêmica *stricto sensu*, consegue estabelecer uma ruptura nessas classificações.

Para além da importância da aproximação com o ponto de vista dos sujeitos proposta por Barth (2000), especificamente para o Santo Antônio dos Pretos, é preciso dizer que a expressão *terra de preto* tomada como uma "classificação nativa" (CCN/SMDH, 2002, p. 19) careceria de uma atitude de generalização por parte dos sujeitos sociais autorizados a produzirem um discurso sobre essa unidade social. Efetivamente em Santo Antônio dos Pretos é recorrente a utilização da composição final "dos Pretos" como autorreferência. Uma única vez vi Suzete Viana usar o termo *terra de preto* autorreferenciando o Santo Antonio dos Pretos. Porém, não constatei em campo o uso do termo classificatório *terras de preto* estendido a outras situações correlatas. Essa afirmação não elide que haja uma "classificação nativa", apenas aponta para o fato de que o escopo dessa classificação seja mais amplo, remetendo mais para as várias situações de amplitude municipal no Maranhão e para o reconhecimento pela sociedade envolvente nesse âmbito.

2.2.2.2 comunidade e terra de preto

Um desdobramento do uso da expressão *terra de preto* aparece, por exemplo, no artigo de linguista paulista que pesquisou quilombos no Maranhão, escreveu artigo sobre língua oral em *terras de preto* no Maranhão que se refere a Santo Antônio dos Pretos. Coletou material linguístico em 2003 e 2004 (CUNHA, 2004). *Terra de preto*, usada aqui sem referência a um exame de seu desenvolvimento pregresso, conforme recomenda Gusfield (1975, p. xvii), é tomada também como uma expressão que não necessitaria maiores referências ao uso que é dado é à historicidade desse uso. Essa expressão é discutida pela primeira vez em artigo de 1987 de Almeida intitulado "Terra de Preto, Terra de Santo e Terra de Índio", publicado na revista Humanidades, da Universidade de Brasília. Republicado com alterações em 1989, utilizo aqui a publicação de 2006 (ALMEIDA, 2006b, p. 101-36).

Almeida (2006b, p. 101) inclui as chamadas *terras de preto* entre as modalidades de uso comum da terra. Considera que,

> Analiticamente, elas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 2006b, p. 101).

As chamadas *terras de preto* seriam, nesse sentido, domínios dessa natureza controlados por famílias de ex-escravizados (ALMEIDA, 2006b, 113). O *locus* privilegiado de pesquisa sobre essas situações seria o Maranhão, caracterizado por "engenhos" e plantações de algodão e cana no passado escravista, mas elas poderiam ser encontradas em outros estados, inclusive em antigas regiões de exploração mineral de São Paulo e Minas Gerais (ALMEIDA, 2006b, p. 113).

Ocorre que Ana Stela Cunha (2004) não explicita se está usando a expressão remetida ao modo como trabalhado por Almeida (2006b [1986]), ou se é um termo advindo de uma "classificação nativa", conforme discussão para o uso desse termo quando analisei sua utilização na discussão do livro sobre o PVN (CCN/SMDH, 2002). É possível também que a utilização da expressão a partir da circulação informal do relatório da pesquisa do PVN antes da publicação e desde 1989 (CCN/SMDH, 2002, p. 9), tenha transformado a expressão em senso comum acadêmico. Este senso comum erudito doravante prescindiu de explicação pois foi considerado categoria de autoevidência. De todo modo, a crítica ao senso comum acadêmico deve ser feita, voltando a Gusfield (1975, p. xvii), com o necessário estranhamento das formas de classificação que utilizamos e da historicidade dos sistemas classificatórios. Esta abordagem se consolidou ao refletirmos sobre esse pequeno artigo de Ana Sela Cunha.

Além do uso do termo *terra de preto*, já referido, Ana Stela Cunha também usa a expressão *comunidade* para se referir a Santo Antônio dos Pretos. Sobre comunidade já nos referimos ao considerarmos a abordagem feita sobre Costa Eduardo.

2.2.2.3 povoado, aglomerado e comunidade

Cínthia dos Santos Moreira, Bacharel em História, historiadora da Fundação Municipal de Patrimônio Histórico de São Luís (MOREIRA, 2008, p. 6), publicou artigo no Boletim da Comissão Maranhense de Folclore em que utiliza a noção de povoado para referir-se a Santo Antônio dos Pretos. Porém aqui, povoado nitidamente tem o sentido de território ao remeter aos limites "com as terras de Belém, Monte Cristo, Santa Maria Moreira e Sobrado" (MOREIRA, 2008, p. 6). Cínthia Moreira usa também as noções de aglomerado, (MOREIRA,

2008, p. 6, 7), comunidade (MOREIRA, 2008, p. 6, 7 e 8) e, indiretamente, remanescente de quilombo (MOREIRA, 2008, p. 7 e 8), para referir-se a Santo Antônio dos Pretos.

Um "povoado" que se limita com as terras de outras localidades; um aglomerado, que pode ser de casas, de pessoas; uma comunidade (o que pressupõe horizontalidade das relações); ou remanescente de quilombo (o que por sua vez remete a expressão jurídica ou algo do passado e não à identidade presente) neste curto artigo não sofrem uma problematização de seu uso, mas pode-se aventar tratar-se de um uso senso comum acadêmico, não advindo das categorias locais de autorreferência, mas de um uso recorrente, que invade a escrita acadêmica sem uma apropriada e rigorosa explicitação de seus usos e de suas implicações.

2.2.2.4 do quilombo e do povoado

Cícero Centriny, nome artístico do estilista e produtor de moda e eventos Cícero Ribeiro Filho, é *vodunsu-ohunjai*[38] no tambor de mina da Casa Fanti-Ashanti[39], em São Luís, onde recebeu o nome religioso de Lejydokan. Nascido em Codó em 1960, filho de Maria de Sete, dita, por Mundicarmo Ferretti (2015, p. 18), ser "pessoa importante na hierarquia" do terreiro de Bita do Barão. Centriny reúne textos que foi escrevendo ao longo dos anos em que saiu de Codó acompanhando sua mãe que estabeleceu terreiro em Belém e depois em São Luís.

O livro trata da trajetória religiosa da mãe do autor, mas faz referência a Santo Antônio dos Pretos. Centriny foi a Santo Antônio, entrevistou pessoas e fez fotos. Refere-se a Santo Antônio dos Pretos como quilombo (CENTRINY, 2015, p. 28, 30, 144, 305). No entanto, quilombo aqui não merece uma conceituação. E isto não é uma cobrança, apenas uma constatação, afinal, segundo M. Ferretti (2015, p. 18-9), Centriny "não é um autor acadêmico, nem sempre fundamenta suas afirmações ou fornece referência completa da literatura citada". Centriny (2015, p. 59) também se refere a Santo Antônio dos Pretos como povoado. Do mesmo modo que em outros autores, não dá para perceber se essa noção é referida ao principal

[38] Título de iniciado na Mina da Casa Fanti-Ashanti. Na Casa das Minas, *Vodunsi hunjai* ou *gonjai*, corresponde à filha de santo feita com todos os graus de iniciação (FERRETTI, S., 1996, pp. 61 e 309). No glossário de Y. P. de Castro (2002a, p. 173), baseada em Costa Peixoto, *asu* é traduzido por esposo, homem. *Vodunso* seria então seguidor masculino do vodun ou, aquele que recebe vodun.

[39] "A Casa Fanti-Ashanti foi aberta com o nome de “Tenda de São Jorge Jardim de Ueira” em 1958, por Euclides Ferreira (...). Alguns anos após o falecimento de sua mãe-de-santo, Pai Euclides ligou-se a terreiros de Xangô de Pernambuco, passando a definir-se como jeje-nagô, mas a Casa continuou sendo denominada Fanti-Ashanti (FERRETTI, M. 2001, p. 77).

aglomerado de casas, se inclui também o aglomerado de casas *do outro lado*, isto é, do outro lado do rio, ou se se refere a um âmbito mais amplo, que, por exemplo, Luís Fernando Linhares e eu mesmo, chamamos de território.

2.2.2.5 quilombo, povoado e território

Almeida (2006b, p. 16) ao considerar o fator étnico, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas, vai chamar a atenção para o fato dos sujeitos sociais deixarem de ser vistos como tendo uma existência atomizada (ALMEIDA, 2006b, p. 17). Critica "a força dos esquemas interpretativos (...) que querem confundir etnias, minorias e/ou povos tradicionais dentro de uma noção genérica de 'povo', elidindo a diversidade" (ALMEIDA, 2006b, p. 18). A referência a situações específicas como *terra de preto*, *terra de índio* e *terra de santo*, é concomitante a uma referência a essas mesmas situações, de forma genérica, como territórios (ALMEIDA, 2006b [1986], p. 102).

Em 1997, desenvolvi para o Projeto Vida de Negro, da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e do Centro de Cultura Negra do Maranhão, seis relatórios que serviram para subsidiar as reivindicações de titulação de territórios quilombolas no Maranhão (CANTANHEDE Fº, 2006, p. 19).

No caso de Santo Antônio dos Pretos, a primeira situação trabalhada, usei a noção de povoado para designar quatro principais aglomerados de casas mais ou menos distanciados uns dos outros que percebi em campo (CANTANHEDE Fº, 2006, p. 21).

Na construção do texto do relatório relativo a Santo Antônio dos Pretos, comecei por explicitar as referências a uma unidade maior a que chamei de território que englobaria os chamados *povoados*, os locais de *roça*[40], os locais de referência histórica para aquela unidade social, áreas de vegetação nativa consideradas de domínio da unidade social. Defini o que entendia por *povoado* e por *território* no contexto daquela situação. Considerei mais importante dar a conhecer o uso que estava fazendo daquelas categorias naquele contexto, explicitando

[40] "os diferentes cultivos, agrupados sob a designação de roça, são apropriados e pertencem às unidades familiares que os produziram" (ALMEIDA, 2006a, pp. 87-8). Mas além desse sentido imediato, *roça* é uma "designação polissêmica (...). Essa designação expressa, ademais, uma representação particular do tempo (...), traduzida por intrincados calendários agrícolas e extrativos, e uma noção de espaço muito peculiar orientando o uso simultâneo, para cada unidade familiar, de diversas áreas de cultivo não necessariamente contíguas" (ALMEIDA, 2006a, p. 51).

para quem lê que a categoria utilizada não era um dado natural, mas sim tratava-se de usar categorias para permitir construir imagens do observado (CANTANHEDE Fº, 2006, p. 21).

No assim considerado território referido a Santo Antônio dos Pretos, que engloba os, naquele contexto, chamados *povoados* de Santo Antônio, Barro Vermelho, Ilha e o Centro do Expedito, pude perceber a complexidade de uma abordagem colocada pela perspectiva de ver integrados agentes sociais e território. Para essa unidade social existia a pesquisa antropológica de Costa Eduardo (1948) datada da década de 1940. Contudo, a perspectiva que se colocava era a de percebê-la relacionada a um território, o que inclui outros pequenos aglomerados de casas mais ou menos distanciados que recebem nomes particulares. Isso também implica lideranças e diferenciação interna, e, ainda, por meio de quem é feita a introdução do pesquisador. É nessa relação que se vai percebendo a vinculação de cada um na luta contra o desapossamento e as divergências internas quanto ao estabelecimento dos roçados, o sentido moral da luta e a expectativa de direito sobre a terra, assim como também a diversidade das abrangências territoriais (CANTANHEDE Fº, 2006, p. 21-2).

No relatório de pesquisa sobre Santo Antônio dos Pretos, baseado em Almeida (1996), caminho no sentido de caracterizar o Santo Antônio dos Pretos como quilombo. Para Almeida (1996, p. 18) "o conceito de quilombo (...) designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários". Vou utilizando as fontes documentais e orais para mostrar tanto o remetimento a uma suposta origem africana quanto a referências relativas à busca por escapar de formas de imobilização da força de trabalho (ALMEIDA, 1988, p. 60, 62, 64, 67) representadas pela escravidão e, posteriormente, de formas de subordinação do trabalho, representadas pelo desapossamento e pelo processo de concentração de terras em mãos dos antagonistas históricos das chamadas "comunidades negras rurais", conforme anterior categorização do CCN, ou dos quilombos, conforme passam a ser reconhecidos pelo Estado e pela produção acadêmica.

2.2.2.6 ainda povoado e território

Em publicação que trata de Flórida e Forquilha, em Alcântara, e Santo Antônio dos Pretos, em Codó, em que comparece como autor o Programa de Combate a Pobreza Rural (PCPR, s/d), mas que sei ser da lavra de Luís Fernando Linhares, encontra-se o seguinte:

> O território de Santo Antônio dos Pretos possui uma área de 2.139,55,00 (dois mil cento e trinta e nove hectares e cinqüenta e cinco ares), sendo constituído pelos seguintes povoados: Ilha, com apenas 4 famílias; Barro Vermelho, com 25 famílias, Centro do Expedito, com 28; e Santo Antônio com 45 (PCPR, s/d., p. 76).

Luís Fernando Linhares considera ainda que

> ora podemos nos referir ao Santo Antônio dos Pretos como território, ora como povoado. O primeiro refere-se ao conjunto dos povoados acima referidos, cuja formação pode derivar ou não daquele que dá nome à totalidade das terras, ou seja, ao território (PCPR, s/d., p. 76)

Apesar da publicação estar sem data, é possível saber quando Luís Fernando Linhares esteve em campo pela referência a uma entrevista feita em janeiro de 2000, (PCPR, s/d, p. 84). De todo modo, documenta a memória construída sobre o processo de formação da unidade social, com transcrição de trechos de entrevistas feitas com Raimundo Ferreira França, o Ubirajara, referência a uma certidão de transferência de direito de ocupação (PCPR, s/d., p. 82), fotos e calendário agrícola.

Linhares (PCPR, s/d), em 2000, sofre com o mesmo problema que considerei sobre meu próprio relatório de 1997 acima referido: não problematiza a noção de território. Sendo assim, não leva em consideração a crítica à noção de território feita em 1998 por João Pacheco de Oliveira.

2.2.2.7 das territorialidades específicas

A crítica que hoje é possível fazer ao uso da noção de território deve levar em consideração a tendência a tomar essa noção como um dado estático. Ocorre que a demarcação de um território fixo pode estar ligada mais a uma situação de dominação e imposição por parte de um estado nacional que a uma característica dada e supostamente natural de unidades sociais como Santo Antônio dos Pretos.

João Pacheco de Oliveira (1998, p. 72) vai apontar nessa direção ao fazer uma avalição crítica da noção de território na antropologia. A definição de processo de territorialização que Pacheco de Oliveira (1998, p. 72) propõe, remete diretamente ao que ele, baseado em Balandier (1993), chama de situação colonial. Situação essa deflagrada pela imposição da dominação pelo Estado-nação ao incorporar populações etnicamente diferenciadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55). É possível considerar que processo de territorialização seja uma interessante perspectiva para pensar a ação de unidades sociais como a de Santo Antônio dos Pretos, que buscam o sistema legal do estado nacional para fazerem frente a tentativas de antagonistas locais de expulsão dessas unidades sociais para livre utilização das terras que ocupam. A expressão "processo de territorialização" indicaria a fluidez e o caráter processual dessas construções históricas.

No entanto, a situação de Alcântara permitiu a Almeida (2006a, p. 45) considerar que

> o processo de territorialização (...) não pode ser pensado consoante um desenvolvimento linear, evolutivo e contínuo (...). Somente uma interpretação historicista e acrítica poderia estabelecer uma continuidade e um sentido uniforme na formação desses territórios quilombolas. (...) esse processo apresenta-se marcado por rupturas e intermitências (...) condicionadas por transformações (...) relativas aos mecanismos repressores da força de trabalho (ALMEIDA, 2006a, p. 45).

Em conta dessa apreciação, Almeida (2006a, pp. 45 e ss) prefere trabalhar com a noção de territorialidades específicas que corresponderiam, por exemplo, às denominadas *terras de preto* e *terras de santo*, "tal como representadas pelos agentes sociais, isto é, pelos sujeitos responsáveis pelo seu advento" (ALMEIDA, 2006a, p. 45).

> o significado de "tradicional" mostra-se, deste modo, dinâmico e como um fato do presente, rompendo com a visão essencialista e de fixidez de um território, explicado principalmente por fatores históricos ou pelo quadro natural, como se a cada bioma correspondesse necessariamente uma certa identidade. A construção política de uma identidade coletiva, coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de lutas. Tal territorialidade consiste numa forma de interlocução com antagonistas e com o poder do estado (ALMEIDA, 2006b p. 88-9).

É essa perspectiva que vai encaminhar este trabalho para uma abordagem política relativamente a Santo Antônio dos Pretos.

2.2.3 Santo Antônio e a história teórica

Santo Antônio dos Pretos teve várias camadas de classificações no tempo. Essas classificações, de certo modo, acompanham o tipo de desenvolvimento da antropologia. Remonta à Antropogeografia do Ratzel, até a influência mais recente de Bourdieu e Wacquant na Antropologia. Tem um percurso passando por Boas; Herskovits e Costa Eduardo, e seus imaginados diálogos com Wagley e Galvão, respectivamente; Evans-Pritchard; F. Barth e; Balandier.

2.3 gêneros textuais

Como dito, os diversos gêneros textuais correspondem a uma tese de doutorado, uma dissertação de mestrado, dois relatórios de pesquisa, três artigos e cinco livros (um deles publica uma tese de doutorado).

Então essa diversidade de gêneros também impõe uma desigualdade na avaliação dessas fontes, porém, mesmo as teses de doutorado e os livros não tem como interesse específico apenas Santo Antônio dos Pretos. A pesquisa de Costa Eduardo (1948) tinha como objeto o que chama de sobrevivências africanas no Maranhão, resultando em uma tese de doutorado que está focada nas duas principais casas de cultos afro-brasileiros em São Luís,

capital do Maranhão. Apenas incidentalmente a pesquisa se estende até Santo Antônio dos Pretos, o que resulta de extrema importância por ser o primeiro registro acerca dessa unidade social.

A outra tese de doutorado entra na categoria de fazer "referências explícitas" em textos (pesquisas) que focalizam manifestações religiosas quando se referem a Santo Antônio dos Pretos. Os livros referidos também não têm como objeto de pesquisa apenas Santo Antônio dos Pretos, sendo que três deles também focalizam manifestações religiosas em um aspecto mais amplo cuja categoria totalizante engloba a prática religiosa em Santo Antônio dos Pretos. A dissertação de mestrado de Barros (2000) compartilha também essa característica.

Os dois relatórios de pesquisa elegem Santo Antônio como objeto central, mas tem suas limitações decorrentes da pouca amplitude de seu escopo. Meu relatório se cinge à necessidade de dar suporte à reivindicação da unidade social de reconhecimento de seu território como território quilombola, então não investe na relação entre religião e política, do mesmo modo que o de Linhares (PCPR, s/d).

Os três artigos têm também suas limitações de investimento de pesquisa, de escopo e amplitude do que podem tratar, mas de toda forma, compõem um campo intelectual ou pelo menos um conjunto de publicações que refletem sobre Santo Antônio dos Pretos. Cabe ressaltar as relações que podemos depreender da reunião do conjunto dessas publicações. Os artigos de Cunha (2004) Ferretti (2007) e Moreira (2008), se cingem a uma abordagem informativa em virtude da limitação de abrangência que um artigo pode ter. Mas dentre estes é preciso dizer que o investimento de pesquisa também é diferenciado. Ocorre que a abordagem que faz Cunha (2004) a partir da linguística e de Moreira (2008), a partir da história, resultam em pouco ou nulo debate com o que foi produzido no campo intelectual que aqui consideramos. O artigo de Ferretti (2007), no entanto, é baseado em pesquisa mais demorada, porém sem fazer trabalho de campo demorado em Santo Antônio. De todo modo, uso também desta autora um livro que permite detalhar mais suas assertivas.

2.4 da agência

A afirmação de Bourdieu (1968, p. 132), de que para que certas relações sociais fundamentais dentro de um campo intelectual sejam reunidas, é necessário "que exista uma sociedade intelectual dotada de uma autonomia relativa diante dos podêres, político, económico e religioso" (BOURDIEU, 1968, p. 132), remete ao fato de que as agências a que estão afetas

as fontes aqui discutidas também influenciam a posição de cada uma no campo intelectual, ou pelo menos as condições de produção dessas fontes.

Costa Eduardo (1948), Roger Bastide (1971), Olavo Correa Lima e Ramiro Azevedo (1981), Mundicarmo Ferretti (2001), Sulivan Barros (2000) e Martina Ahlert (2013) estão produzindo a partir da Universidade. São pesquisas vinculadas diretamente à produção acadêmica. Para Bourdieu,

> o criador estabelece com sua obra uma relação completamente diferente, da qual ela leva necessàriamente a marca, segundo ele ocupe uma posição marginal (em relação à Universidade por exemplo) ou oficial (BOURDIEU, 1968, p. 127).

A ruptura acima referida em que passa a entrar em jogo o reconhecimento formal de unidades sociais como a aqui trabalhada como quilombo, não é feita dentro da Universidade. É uma organização do movimento social negro que, assessorado por intelectual com formação acadêmica, acaba por propor uma agenda de discussão que só muito posteriormente vai ser incorporada ao meio acadêmico e mesmo assim sem uma discussão do desenvolvimento histórico, conforme recomenda Gusfield (1975, p. xvii), dessa ruptura. A produção acadêmica acaba por conformar um senso comum acadêmico sem reconhecimento da práxis que leva a novos conceitos.

O CCN - Centro de Cultura Negra do Maranhão é uma organização do movimento negro baseada em São Luís, fundada em 1979, pioneira no trabalho de articulação do que veio a resultar no movimento nacional das chamadas comunidades quilombolas. O CCN não é uma instituição acadêmica, não tem pretensão de ser, mas mantém interlocução com a academia e não produz desautorizações do conhecimento acadêmico, portanto não são conhecimentos em disputa no campo intelectual. Como agência produtora de conhecimentos e de práticas de intervenção, aproxima-se do que Foucault (2015, p. 367) chama de dispositivo, é discurso e é ação, é palavra e é ato.

Em 1999, quando fui membro da coordenação geral do CCN encontrei em seus arquivos projeto de pesquisa datado de 1980 que propunha pesquisar sobre as então chamadas comunidades negras rurais do interior do Maranhão. A principal idealizadora da criação do CCN, a pesquisadora Mundinha Araújo, tinha esse interesse. Seu primeiro presidente, o médico Luís Alves Ferreira, era oriundo de uma dessas unidades sociais que foram mais tarde reconhecidas como quilombolas. Os primeiros anos do CCN foram pautados por um investimento em grupo de estudo sobre a questão racial.

Em 1986, na gestão de Magno Cruz, o CCN promoveu o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, preparatório para subsidiar as proposições do movimento negro em âmbito nacional que pudessem ser encaminhadas à Assembleia Nacional Constituinte. Para isso, uma equipe de militantes viajou para o interior do Estado para, por meio de sindicatos de trabalhadores rurais e casas paroquiais, estabelecer contatos com lideranças das então chamadas comunidades negras rurais e convidá-los a participar desse Encontro.

A realização do Encontro contou com a participação expressiva dessas lideranças, resultando em proposições que vieram a dar no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988.

Em 1988, como a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos – SMDH já tinha contatos e gozava da confiança de agencias que financiavam projetos sociais, essa organização encampou a equipe do CCN no que ficou conhecido como Projeto Vida de Negro – PVN. O PVN contou com assessoria do antropólogo Alfredo Wagner, já referido.

A agência a que está vinculado o autor traz certos recortes. Neste caso, a posição de certa forma externa à Universidade, acaba por estar mais sensível às questões que preocupam os próprios agentes sociais, quais sejam, a questão da manutenção da relação que os chamados quilombolas já estabeleceram com a terra, em lugar de problemas teóricos levantados de outro lugar, qual seja, a Universidade. Podemos falar desse conhecimento produzido como "une combinatiore singulière entre savoirs pratiques issus de l'action et savoirs savants issus de l'étude". (Palazzeschi apud ACTES DE LA RECHERCHE, 2004, p. 45). Isto pode ser aproximado da expressão "disciplina militante", no sentido que dá, por exemplo, Almeida (2011, pp. 8, 34, 48, 81, 100, 109, 110, 128 e, 149) e de como Laís Abramo (1999, p. 12) definiu: "esforço intelectual (e político) com o objetivo de (...) visibilizar o que corre o risco de ser obscurecido e resgatar as possibilidades que estão sendo negadas", o que remete a Foucault (2015, p. 293), para quem

> as disciplinas (...) são criadoras de aparelhos de saber e de múltiplos domínios de conhecimento. São extraordinariamente inventivas ao nível dos aparelhos que produzem saber e conhecimento. As disciplinas são portadoras de um discurso que não pode ser o do direito; o discurso da disciplina é alheio ao da lei e da regra enquanto efeito da vontade soberana. As disciplinas veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra "natural", quer dizer, da norma; definirão um código que não será o da lei mas o da normalização; referir–se–ão a um horizonte teórico que não pode ser de maneira alguma o edifício do direito mas o domínio das ciências humanas (FOUCAULT, 2015, p. 293).

Portanto, as lideranças quilombolas, articuladas por ativistas do CCN, são os agentes sociais que provocam a ruptura acima referida como a passagem do tema religião/magia/cultura para o tema terra/território/política.

Outra agência que entra nesse campo intelectual é o Estado. Dentre as fontes aqui discutidas, o relatório de pesquisa publicado pelo Programa de Combate a Pobreza Rural do Governo do Estado do Maranhão é representativo dessa agência. A entrada do Estado nesse campo, tentaria responder a demandas do movimento social. Porém, Alfredo Wagner questiona se o aparente descontrole e desorganização apresentado por esta agência não é uma política em si mesma:

> Não há, assim, uma política sistemática de titulação definitiva das terras referidas aos quilombos. Não há medidas metódicas para a execução regular e contínua dos dispositivos do Art. 68. A despeito de convênios, firmados por órgãos fundiários oficiais com universidades e associações voluntárias da sociedade civil, e de orientações consubstanciadas em portarias que instituíram o "projeto de assentamento quilombola", bem como de um conjunto de instruções normativas e procedimentos de identificação e delimitação em tudo análogos àqueles preconizados para as terras indígenas, não se observa uma política governamental com programas e metas a serem regularmente alcançadas (ALMEIDA, 2011, p. 48)[41].
>
> sucessivos governos (...) buscam interditar a aplicação do dispositivo constitucional, visando procrastinar indefinidamente seus efeitos (ALMEIDA, 2011, p. 10)

É também desse lugar que

> as comunidades quilombolas estariam se tornando "beneficiárias" de programas, projetos e planos governamentais e passando a serem classificadas como (...) 'pobres', 'população carente', 'excluídos', 'população de baixa renda', 'população vulnerável' e 'desassistidos' (ALMEIDA, 2011, p. 145).

Se o relatório de pesquisa de Linhares (PCPR, s/d) não explicita absolutamente "deslocamento de critérios étnicos" (ALMEIDA, 2011, p. 145), a publicação do relatório pelo Programa de Combate a Pobreza Rural, do Governo do Estado do Maranhão, remete inevitavelmente a uma elisão do quilombola como pobre.

> as comunidades remanescentes de quilombos não são o "reinado da necessidade", nem tampouco um conjunto de "miseráveis" em situação de pobreza extrema, já que os quilombolas se constituíram enquanto sujeitos (...) não podem ser vistos como se fossem governados

[41] ver tb. entrevista de Alfredo Wagner no endereço eletrônico http://redecerrado.org.br/territorios-tradicionais-e-tema-de-debates-em-brasilia/.

> exclusivamente por suas necessidades orgânicas ou econômicas (ALMEIDA, 2011, p. 147).

Cinthia dos Santos Moreira (2008), é historiadora da Fundação Municipal de Patrimônio Histórico de São Luís (MOREIRA, 2008, p. 6) e a publicação feita pelo Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, ligada ao Governo do Estado do Maranhão por meio da Secretaria de Estado da Cultura. Seu artigo tem a pretensão de fazer um registro histórico sobre Santo Antônio dos Pretos, checando fontes da memória oral. Porém, a não problematização de categorias que utiliza para descrever Santo Antônio aproxima-se mais do que chamei acima de senso comum acadêmico do que propriamente poderia ser chamado de "instrumento de intervenção" (ALMEIDA, 2011, p. 124) oriundo do governo do Estado do Maranhão.

2.5 do tempo de pesquisa de campo

Santo Antônio dos Pretos, como unidade social, foi objeto de sucessivas reflexões. Das fontes analisadas neste capítulo, algumas tiveram como objeto o próprio Santo Antônio dos Pretos e outras tiveram escopo mais amplo. Porém esta distinção não implica em uma classificação baseada em tempo dispendido em campo. Costa Eduardo, por exemplo, não tem como objeto exclusivamente Santo Antônio dos Pretos mas é seguramente o que ficou mais tempo em campo. Vejamos como ele distribuiu seu tempo de pesquisa de campo em vista da amplitude de seu objeto de pesquisa:

> This study analyzes materials collected during a field trip to the State of Maranhão in northeastern Brazil for a period of nine months from November 1943 to June 1944. Of these nine months, a total of a little more than six weeks were spent in the city of São Luiz, capital of the State. Field work in a rural community in the interior was carried on during two months, and fifteen days were spent in the town of Codó for further observations (COSTA EDUARDO, 1948, p. vii).

R. Bastide (1971, p. 259) não tem trabalho de campo em Santo Antônio dos Pretos. Costa Eduardo (1948) é sua única fonte, o que leva Bastide a caracterizar essa situação pela negativa e pela falta: é onde "a iniciação do tipo africano desaparecerá" (BASTIDE, 1971, p. 258); "população extremamente pobre, incapaz (...) de arcar com os gastos de um ritual dispendioso"; a "casa de culto de terra batida"; "poucos deuses africanos"; "a própria magia que perdeu seu caráter espetacular"; "liturgia (...) reduzida a uma série de medidas profiláticas"; "falta de transmissão iniciatória do culto extático"; "divindades (...) não são mais que imagens da memória coletiva"; "nenhum sacerdote especializado preside as sessões do culto" (BASTIDE, 1971, p. 258-9).

Se em Bastide a procura de africanismos é o problema, é preciso dizer que apesar das reconhecidas qualidades de pesquisador de Costa Eduardo (FERRETTI, S. 2017, p. 219, 221),

ele passou apenas dois meses em Santo Antônio dos Pretos. Se hoje a liturgia não é reduzida nem se reduz a uma "série de medidas profiláticas", pode-se supor que em 1944 também não o fosse. Do mesmo modo no que concerne à questão dos sacerdotes. A pobreza só é pobreza quando avaliada por uma medida muito externa e por uma visão idealizada. O gasto dispendioso, característico da família real do Daomé, tinha esse caráter em vista da suntuosidade necessária para manter a própria dinastia no poder e, provavelmente, em contexto fora da centralização do poder, mesmo no oeste africano, não teria essa força impositiva. "Casa de culto de terra batida" sugere condizente com o contexto rural da época e com uma ligação ritual com a terra. "Poucos deuses africanos" em uma religião em constante transformação não seria necessariamente uma contradição, além do que a leitura do que seriam "deuses africanos" é dependente da interpretação do observado.

Em Correia Lima e Azevedo (1980), a ida a campo pelas mãos dos detentores do poder local, sempre envolvidos em disputas pela terra, evidenciaria uma ótica parcial (CCN/SMDH, 2002, p. 110-2), enquanto que a caracterização como visitas (CORREIA LIMA e AZEVEDO, 1980, p. 08) denota inexistência de convivência prolongada com a unidade social.

Meu próprio relatório de 1997 (CANTANHEDE Fº, 1997), que serviu para subsidiar as reivindicações da unidade social referida como Santo Antônio dos Pretos de titulação de seu território, em vista do pouco tempo disponível, sofreu com o pouco tempo de campo (apenas nove dias em campo). Diante da impossibilidade de tomar as próprias categorias locais por falta de tempo suficiente de trabalho de campo, elegi categorias descritivas, categorias estas que não necessariamente correspondem às categorias usadas localmente.

M. Ferretti (2001, p. 27-9) faz referência a idas a Santo Antônio dos Pretos, para pesquisa, em 1986 e, até 1998, envia pesquisadores de seu grupo de pesquisa para fazer entrevistas com integrantes daquela unidade social. Porém não há referência ao tempo de campo. Refere-se a cinco viagens a Codó tendo nas três primeiras ido a Santo Antônio dos Pretos. Para um parâmetro de tempo de campo em cada viagem, relata ter assistido aos três dias de toque no salão de Antoninha (FERRETTI, M. 2001, p. 29), na cidade de Codó.

Em uma pesquisa de trinta e dois dias de campo, Sullivan Barros (2000, p. 11), centrou sua observação na "Tenda Espírita de Umbanda" do "pai-de-santo Bita do Barão" (BARROS, 2000, p. 12), mas estendeu-se, de forma complementar, a dez outros "terreiros", a uma igreja católica e duas igrejas protestantes, todos na cidade de Codó. Estende sua pesquisa a Santo Antônio dos Pretos (BARROS, 2000, p. 12).

A pesquisa de Martina Ahlert (2013) para sua tese de doutorado sobre o *terecô* de Codó foi centrada nos espaços religiosos categorizados pela autora como "tendas" localizadas na sede do município (a cidade de Codó). No entanto, ela refere-se também a Santo Antônio dos Pretos. Como Martina não faz uma etnografia de longa duração em Santo Antônio dos Pretos, não tem ideia de que os termos "pai de santo" e "tenda" são uma inovação muito recente ali e mais para consumo do público externo que propriamente um uso internalizado. Talvez seu uso venha mais da generalização da influência umbandística observada na cidade de Codó.

2.6 a análise interna e a análise externa

Em M. Ferretti percebe-se que a unidade social referida como Santo Antônio dos Pretos é caracterizada a partir da religião. Porém a unidade de análise de M. Ferretti não é a unidade social Santo Antônio dos Pretos. A unidade de análise é "a religião afro-brasileira" "denominada 'Barba Soeira', mata ou terecô" que engloba a cidade de Codó e, provavelmente, todo o município.

Quando utilizei o termo "território" para dar conta da relação entre o aglomerado de casas, as *roças* e demais recursos naturais apropriados pela unidade social referida como Santo Antônio dos Pretos também não fiz referência a um exame de seu desenvolvimento pregresso, conforme recomenda Gusfield (1975, p. xvii) e o uso desse termo está na antropologia desde seus primórdios, conforme demonstrou Pacheco de Oliveira (1998, p. 54).

Todos os autores aqui discutidos que utilizam a noção de povoado, a utilizam acriticamente. Existe uma designação oficial de povoado. É a do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. O IBGE define como povoado

> Localidade que tem a característica definidora de Aglomerado Rural Isolado e possui pelo menos 1 (um) estabelecimento comercial de bens de consumo freqüente e 2 (dois) dos seguintes serviços ou equipamentos: 1 (um) estabelecimento de ensino de 1º grau em funcionamento regular, 1 (um) posto de saúde com atendimento regular e 1 (um) templo religioso de qualquer credo. Corresponde a um aglomerado sem caráter privado ou empresarial ou que não está vinculado a um único proprietário do solo, cujos moradores exercem atividades econômicas quer primárias, terciárias ou, mesmo secundárias, na própria localidade ou fora dela (IBGE, 2019).

O uso dessa noção é oficioso por não remeter diretamente à definição do IBGE, criada para efeito cartográfico e de censo. No entanto, a partir do uso oficial se dissemina um uso de senso comum letrado que não chega a ser uma categoria local no âmbito da unidade social aqui identificada como Santo Antônio dos Pretos.

Canguilhem (2012, p. 218) assinala como trabalhar os conceitos que organizam a interpretação erudita. Pinto (2014, p. 5) utiliza a noção de "trabalhar um conceito", de Canguilhem, ao afirmar que uma filosofia da ciência consiste em tornar-se o historiador de uma ciência em ação, não com o único objetivo de conhecer um passado que, além do mais, está desatualizado, mas "fazer trabalhar" os conceitos, desqualificando a evidência primária e estudando as sucessivas retificações da razão, que não repousa em formas estáveis.

É evidente que a referência ao uso de instrumentos de análise tais como comunidade, religião, magia, sagrado, profano, natural, sobrenatural, isolado negro, povoado e território, remetem à noção de análise interna referida por Canguilhem (2012, p. 07). Por outro lado, a inclusão da referência à crítica aos "estudos de comunidade"; ao dualismo das categorias frente ao mundo indiviso dos sujeitos sociais que Costa Eduardo (1948) pretende descrever; à ligação com os poderes locais (para o caso de Correia Lima e Azevedo) e; à caracterização do Santo Antônio dos Pretos apenas pelo fato religioso, contempla o que Canguilhem (id.ib.) chama de elementos externos de análise.

Aqui voltamos a aproximar o que Canguilhem (2012) chama de análise externa à noção de propriedade de posição em Bourdieu (1968). Se, para Bourdieu (1984, p. 4), as propriedades de posição são propriedades relacionais, é preciso dizer que relações explicitas nesse campo intelectual que ora estabelecemos em torno de Santo Antônio dos Pretos podem ser notadas quando M. Ferretti (2007) dialoga com Costa Eduardo (1948) não só ao apoiar-se em dados etnográficos deste, mas ao utilizar categorias de análise que já eram utilizadas por Costa Eduardo como a de sincretismo. M. Ferretti (2001, p. 56) só pode estabelecer as relações entre Santo Antônio e o "culto jeje" porque depreendeu isso de Costa Eduardo via Bastide (1971, p. 397).

O uso que faço (CANTANHEDE Fº, 2006) da noção de quilombo é explicitamente remetida a Alfredo Wagner (ALMEIDA, 1986) que, como não escreve nem pesquisou com Santo Antônio dos Pretos, a rigor, estaria fora do que estou tomando aqui como campo intelectual adstrito às fontes referidas a essa unidade social. Isto somente de forma rigorosa, já que este último é o consultor antropológico que atua junto à equipe do PVN (CCN/SMDH, 2002).

Cícero Centriny (2015), em entrevista ao jornalista Acélio Trindade (2015), afirma que a motivação para a publicação de seu livro foi deflagrada por ter ouvido crítica ao *terecô*, em debate no Rio de Janeiro, como não sendo religião por não ter iniciação. Parece-me que essa

crítica advém diretamente da interpretação que Roger Bastide faz da etnografia de Costa Eduardo. Então temos aqui uma circularidade e um debate em torno de Santo Antônio dos Pretos entre autores que não se conheceram e nem se leram reciprocamente.

O PVN (CCN/SMDH, 2002) ao fazer a crítica à noção de isolado negro em Correia Lima e Azevedo (1980), está, não explicitamente, seguindo a crítica feita por Alfredo Wagner aos intelectuais maranhenses que sempre pensaram o Maranhão a partir da chamada "decadência da lavoura" (ALMEIDA, 2008), que consistia em um discurso que remetia, do ponto de vista das elites escravistas, a uma "idade do ouro"[42]. Essa "ideologia da decadência" (ALMEIDA, 2008), foi criada por "intelectuais consagrados a nível regional que, abordando o problema nas primeiras décadas do século xix, marcaram profunda e definitivamente toda a produção intelectual ulterior" (ALMEIDA, 2008, p. 27). Consideramos que essa perspectiva é que vai permitir Correia Lima pensar o "isolado" como um resquício, enfim, como decorrente do processo de decadência. Ocorre que o que era decadência para essa elite intelectual, significa um processo de florescência do ponto de vista daqueles que posteriormente passam a ser reconhecidos como quilombolas.

Aqui, a rigor, estaríamos falando de relações fora do campo intelectual, conforme estamos delimitando. Porém,

> Sendo conhecidas as condições históricas e sociais que tornam possível a existência de um campo intelectual — e definidos, ao mesmo tempo, os limites da validade de um estudo de um estado dêsse campo — êsse estudo adquire então todo seu sentido, porque pode apreender em ação a totalidade concreta das relações que constituem o campo intelectual como sistema (BOURDIEU, 1968, p. 113).

Sendo assim, para o caso de Costa Eduardo, é importante levar em conta o contexto dos estudos de comunidade que estavam em voga à época da produção de seu estudo. Se Nogueira (1955), Ianni (1961) e Guidi (1962) irão apresentar as principais críticas a esse tipo de estudo, cumpre dizer que Costa Eduardo, apesar de seu estudo não estar adstrito a Santo Antônio dos Pretos, no que se refere a esta unidade social, não considerou que a mesma estava "integrada numa estrutura social mais ampla e mais complexa, da qual tanto ou mais que de si mesma depende o seu destino" (NOGUEIRA, 1955, p. 100). Assim como o fato de categorias utilizadas por Costa Eduardo (1948, pp. 3, 50), tal como "amalgamento", remeterem ao uso que dava

[42] Cf. Almeida (2008, p. 66).

Couto de Magalhaes em 1876. Do mesmo modo, uma possível repetição de práticas coloniais de Herskovits por Costa Eduardo, refletidas no "style of their clothing", conforme Price e Price (2003, p. 80) nos parecem indicar, permite formar um quadro das condições de produção do conhecimento a que Costa Eduardo estava submetido.

Mesmo aquilo que aqui categorizamos como propriedades intrínsecas, caso fossem estendidas a perquirição de ligações externas, poderiam vir a ser indicadores de posição, como no caso do uso do termo "povoado". De todo modo, Canguilhem (2012, p. 08) parece tomar a divisão entre externalismo e internalismo como uma falsa questão, pois se trata de uma relação de conhecimento, não se podendo negligenciar a interpretação de um discurso com pretensão de validade (id. p. 08) assim como também desconhecer que a produção de conhecimento na Antropologia tem relação com a não ciência, com a ideologia, com a prática política e social (id. p. 12). A questão que fica é: em que medida os estudos de comunidade estavam comprometidos com uma ideologia que demandava não chegar a tocar em questões mais amplas que, ao fim e ao cabo, estavam impondo as mudanças sociais ao mundo dos agentes sociais pesquisados? Só o pouco tempo de campo é suficiente para justificar a ausência de referências aos conflitos pela terra, ou o foco em questões muito específicas cega o olhar das questões mais amplas? Não são apenas "sentimental ties of family and group" (Gusfield, 1975, p 45) que estão em jogo.

Além disso, a validade de um discurso que tem pretensão de ciência não ficaria enfraquecida quando não se permite ir a fundo na perquirição das categorias utilizadas para descrever a realidade social, tomando essas categorias como um dado que não precisa ser colocado em jogo? Afinal "concepts are best understood by (...) criticizing their claims and uses" (Gusfield, 1975, p. xvii). Bem como assim, classificações tomadas apenas a partir da religião, conjugadas com o uso de prenoções, não conformariam o uso de um senso comum acadêmico?

Se este é apenas um "diálogo ideal e crítico com" (ALMEIDA, 2008, p. 27) as aqui chamadas fontes sobre Santo Antônio dos Pretos, não pretendemos ter esgotado as referidas fontes, inclusive porque M. Ferretti (2001) cita outras mais sobre *terecô* que podem estar referidas a Santo Antônio dos Pretos.

2.7 as fontes e esta pesquisa

A pesquisa focaliza estes debates que estão em jogo: contra o evolucionismo, contra o sincretismo, contra os dualismos da oposição simétrica estruturalista, contra a visão folclorista,

recolocando Santo Antônio como uma unidade social em transformação e evidenciando, através de trabalho de campo mais detido, os limites da produção antropológica a respeito, até então muito marcada por uma certa monotonia.

A ruptura com esta monotonia descortina uma análise etnográfica. O objeto desta tese constitui-se assim a partir da necessidade de compreender a legitimação da representação política da unidade social, construída fora dos marcos da democracia assembleística. Neste caso, outros modelos de construção do poder podem estar em jogo. É necessário levar em consideração a história social dessa unidade social.

As vias de acesso a um conhecimento na compreensão sociológica ou antropológica de Santo Antônio envolvem uma reflexividade, onde a posição do autor está compondo o objeto de reflexão que orienta este trabalho. Não são invalidados os conhecimentos não acadêmicos. Ao não fazer isso, percebe-se as vias de acesso ao conhecimento e suas limitações. Isso propicia uma abertura para o entendimento da relação entre religião e política fora dos marcos usuais.

3 DA RELIGIÃO E DA POLÍTICA

Se Costa Eduardo (1948) aponta um remetimento à religião daomeana, é possível também que práticas políticas oeste-africanas tenham aqui também funcionado como matriz de onde um saber político é extraído.

Foucault reflete sobre esta modalidade explicativa e seus efeitos mais diretos:

> Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós (FOUCAULT, 2015, p. 63).

A bibliografia que apoiará esta problematização deve necessariamente passar pelo próprio Costa Eduardo (1948) já referido, mas também por Edna Bay (1998) e por Parés (2016) tendo como fundo teórico a discussão proposta por Balandier (1969) sobre a relação entre religião e política.

Descortina-se uma apreciação crítica das posturas colonialistas que consolidaram uma determinada maneira de ver ou classificar Santo Antônio. Quando partimos disto, permitimo-nos recuperar as premissas colonialistas que ajudaram a construir os modos de ver Santo Antônio, passando a considerar a relação entre política e religião. A maneira de interpretar academicamente Santo Antônio não pode ser dissociada do que Santo Antônio significa hoje quando o mencionamos, seja por acadêmicos ou não acadêmicos. A visão acadêmica consagrou Santo Antônio também. Essa sacralização do Santo Antônio vem dos agentes sociais, que aliás, muitos já estão fora de lá, mas tem que voltar, como a uma Meca, mas também do registro etnográfico.

Por outro lado, internamente tem uma mudança dessa unidade em transformação. Paradoxalmente, o processo em jogo também leva a uma desautorização dos seus funcionários religiosos como aqueles que podem interpretar os outros.

Seguramente a unidade social fortalecida foi fundamental para a resistência ao desapossamento. Minha proposição é que o contexto religioso do *terecô* foi fundamental para tanto. Além do que o reconhecimento social externo de um poder oriundo das práticas religiosas de origem africana, com seu corolário de medo também externo, pode ter dado um certo freio no ímpeto de ampliação dos cercamentos e da expulsão daquela unidade social de seu território tradicional. “Religião e política se conjugam, demonstrando que a luta pelo reconhecimento transcende a uma luta circunscrita à sobrevivência” (ALMEIDA, 2013b, p. 18).

3.1 da religião

Segundo Aguessy, o modelo comum do panteão vodun do Daomé (AGUESSY, 1970, p. 25), tem à frente *Mawu* (AGUESSY, 1970, p. 26). "O nome *Mawu* designa um par de divindades (...) *Mawu*, do sexo feminino, *Lissa*, do sexo masculino" (AGUESSY, 1970, p. 27). "Dos sete filhos de Mawu-Lissa, seis receberam como herança a gestão de um domínio delimitada do universo (...). O mais moço (...), Legbá, (...) representará (...) o (...) papel de intermediário entre os diversos vodun, entre os vodun e os homens, e entre os homens uns com os outros. (...) Mawu Lissa também lhe atribuiu o papel de guardião do conjunto do patrimônio divino " (AGUESSY, 1970, p. 28-9)[43]. Para Aguessy o "mito (...) não é o discurso falso ou com intenção de enganar, mas o discurso fundamental em que se baseiam todas as justificações da ordem e contra-ordem sociais" (AGUESSY, 1980, p. 124-5).

Costa Eduardo (1948, p. 57) registrou que, em Santo Antônio dos Pretos, os *encantados* são cultuados como o são os deuses dos povos daomeanos e iorubás. Efetivamente o culto aos *encantados* marca profundamente a religião praticada ali. A parte pública dos cultos consiste de dança em que as divindades incorporam nos praticantes. Essas danças são executadas ao som de instrumentos de percussão, tais como um tambor grande[44], cabaças e, no

[43] Segundo a linguista Y. P. de Castro (2004) o fon é uma língua dos povos originários do Togo e Benin (antigo Daomé). É ainda Castro (2004) que diz que para os fon, vodum é toda coisa misteriosa que merece um culto. Todos os voduns são considerados como criaturas e ministros de Mawu, uma deusa suprema e criadora que tem sua parte masculina chamada de Lisa. Esse casal concebeu nove filhos (com dois casais de gêmeos). O sétimo e último nascimento foi de Legba, o preferido de Mawu por ser o caçula. “Um dia, Maú-Lisá chamou todos os filhos, a fim de dividir seu reino, dando um domínio a cada um” (CASTRO, 2004). Depois de distribuir o mar, o ar, a flora, e a fauna aos outros, disse que Legba, como caçula, era insubordinado, levado da breca e nunca soube o que é punição, então ficaria sempre consigo e seria encarregado de visitar todos os reinos governados por seus irmãos e dar ciência do que acontece (CASTRO, 2004).

[44] Na Casa das Minas, em São Luís, são utilizados três tambores de tamanhos diferentes. O maior destes aparentemente corresponde ao tamanho do tambor único de Santo Antônio dos Pretos. Em outras casas de tambor

passado, outros, dentre os quais, um era referido como marimba. Costa Eduardo diz que alguns *encantados* que tem nomes africanos são referidos nas músicas cantadas, mas não incorporam nos praticantes, são Verekete e Sobô, ambos classificados por Costa Eduardo (1948, p. 58) como daomeanos.

Um desses *encantados*, Légua, Costa Eduardo (1948, p 58) aproxima de Legba, o *trickster* daomeano, e diz que é um dos mais estimados e que algumas crenças de origem daomeana concernentes a ele teriam sido preservadas em Santo Antônio dos Pretos. É interessante perceber que Balandier, em publicação relativa aos anais do III Congresso Afro Brasileiro, realizado em 1982 no Brasil, diz textualmente:

> Entre os Fon de Abomei, na República Popular do Benim, existe um vodu particularmente importante, que é Legba. (Roberto Motta me informa que essa entidade é também importante no culto afro-brasileiro, sob o nome de Leba, Légua Bogi e outros.) (BALANDIER, 2017, p. 122).

Como entre os daomeanos e iorubá, Légua é dito ter seus atributos bons e maus[45]. É muito brincalhão e referido como um trapaceiro engenhoso e bem humorado (COSTA EDUARDO, ib, p. 59).

Como liderança legitimada por fatores decorrentes desse contexto religioso João Palácio replica Mawu-Lisa, ao designar seu afilhado Ubirajara, para representar fora, no movimento social quilombola, o mundo de Santo Antônio dos Pretos. É Ubirajara quem fala,

---

de mina em São Luís são utilizados tambores de duas membranas sobre cavaletes. M. Ferretti assim compara: "dois abatas da Mina-Nagô (tambores de duas membranas, suspenso por cavaletes e percutidos com a mão), o tambor da mata (instrumento típico e tradicional de Codó, de uma só membrana, tocado com um dos lados apoiados em forquilha e outro tocando o solo. Esse tambor tem forma e tamanho semelhante a do tambor grande da Mina-Jeje, mas é tocado com as duas mãos, inclinado para a frente" (M. FERRETTI, 1996, p. 7).

[45]"As among the Dahomeans and Yoruba, Legua Bogi is believed to have his good and evil attributes. He is said to be good at curing or for finding lost objects ("é bom de serviço"). However, once he has helped a person solve a difficulty problem, he demands offerings as a reward, with liquor being especially favored when he possesses [a] person (…). One possessed by Legua, thus became the spirit himself, as in the case of possession by any encantado and exhibits a playful mood. The other devotees, in their turn, treat him with affection, and he is familiarly referred to in conversation as a resourceful and humorous trickster.
However, one who has promised him an offering or a gift and does not make his promise good, or any individual who may otherwise offend this deity incurs his wrath and is punished in accordance with the gravity of the fault. One way in which Legua punishes is by possessing the offender and making him climb a high tree, said to be especially sacred to him, the *tucunzeiro*, the culprit then being in danger of falling. He also punishes by causing a person to enter a thorny bush, or to run long distances without stopping, or to wallow in the mud. If the fault committed by the offender is such as to call for severe retribution, it is said that Legua may lead the one possessed to kill himself. Thus, in true African fashion, Legua is capable of doing both good and evil, good to those who please him, and evil to those who dare dissatisfy or offend him" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 59-60).

quem conhece os caminhos da cidade e que servia para levar os anseios de seu padrinho e, por extensão, do povo de Santo Antônio dos Pretos à capital e, por extensão, à sociedade como um todo.

Ubirajara, brincalhão, sempre sorrindo, em uma descrição impressionista, apresenta pele mais clara e olhos esverdeados. Apresenta-se como filho biológico de mãe egressa do Ceará que foi integrada àquela unidade social. Antes de tudo é preciso dizer que Ubirajara não é um *outsider*. Segundo o depoimento a Luís Fernando Linhares, é bisneto de Francisco Costa França, listado pelo próprio Ubirajara como um dos quatro (PCPR, s/d. p. 77-8) levados por Benedito Zacarias Serra para as imediações de onde é hoje o *sítio* de Santo Antônio dos Pretos, formando o grupo que dá origem àquela unidade social.

Costa Eduardo (1948, p. 62) afirma que a admissão de praticantes não requer cerimônias de iniciação, mas é fato que recebem nome decorrente da participação nas atividades rituais. Isso era encontrado na Casa das Minas (jeje) em São Luís e mesmo no candomblé, de origem iorubá, a recepção de um nome está ligada a evocações das referências à divindade a que está dedicada a pessoa[46]. Essas referências elementares podem vir dos mitos contados, mas vêm basicamente dos cantos proferidos em homenagem àquela divindade.

Ubirajara não é certamente um apelido qualquer. Nem apenas um nome indígena como a interpretação indianista quer nos fazer acreditar. A linguista Y. P. de Castro (2004) diz que os seguidores de Legba são apelidados de *jara, jaro*[47] (do fon preparar, comer "já", farofa de dendê). Mas alguém que é um *jara*, não é só o encarregado da mensagem. Ele tem um outro lado. É também uma figura controversa. Capaz de fazer acordos políticos que não seguem o esperado pelos epígonos do movimento negro. De não ser exatamente o que poderia ser considerado um marido modelo, com uma imagem que estava associada à libido, o que de sorte não era uma completa idiossincrasia em vista de Costa Eduardo (1948, p. 35ss) registrar que, em sua pesquisa de 1944, os homens podiam replicar padrões culturais do oeste africano,

[46] "At Agbome there is an ordination. The aspirant is taken before the King, who invests him in a new cloth, changes his name" (BURTON, 1864, p. 153).

[47] M. Ferretti (2001, p. 160) remetendo a Rubens Moraes, afirma que "[e]m Codó, Légua Bogi tem uma grande família. Segundo Pai Aluísio, os africanos chamavam Légua e os encantados de sua família de "jaro", o que significa, para ele, feiticeiro". Conforme já referido, a categorização de alguém como feiticeiro não foi por mim encontrada em Santo Antônio dos Pretos, mas neste caso está referido à sede da municipalidade de Codó. Novamente remeto à discussão do uso das noções de bruxaria e feitiçaria em Evans-Prithcard (2005).

mantendo além da esposa formal, mais de uma união. Ubirajara mesmo, afirma ter trinta e cinco filhos, sendo que apenas cinco deles com Marina Moreira[48], egressa do Matões dos Moreira, de quem ficou viúvo.

Se Costa Eduardo (1948) remete práticas religiosas atualizadas em Santo Antônio dos Pretos ao antigo reino do Daomé, no oeste africano, é preciso considerar que as divindades cultuadas em Santo Antônio dos Pretos escapam do registro etnográfico convencional, o que pode indicar uma mais ampla área de procedência dessa matriz religiosa e, por conseguinte, política. Parés (2016, p. 24) ao pesquisar sobre as sociedades que deram origem a esse mesmo complexo religioso que Costa Eduardo (1948) refere como daomeano, prefere trabalhar como um espectro mais amplo, relativo ao que ele chama de região do oeste africano habitada pelos falantes das línguas gbe (que inclui o antigo reino do Daomé).

Castro se refere, alternativamente, a "línguas do grupo gbe" (CASTRO, 2002, p. 25) e a línguas do grupo ewe-fon (CASTRO, 2002, p. 43) em sinonímia. Trata os falantes dessas línguas como integrantes de uma totalidade maior, que chama de oeste-africanos, "tradicionalmente chamados de sudaneses" (CASTRO, 2002, p. 43). Greenberg (2010, p. 332) inclui o ew-fõ entre as línguas kwa ocidental, que, por sua vez, são agrupadas entre as línguas kwa, do grupo linguístico niger-congo, da família linguística níger-kordofaniana (GREENBERG, 2010, p. 329).

Para Parés,

> A família linguística gbe inclui mais de cinquenta línguas faladas na região que se estende entre o rio Volta a leste de Gana e o rio Yewa na Nigéria, área aproximada da antiga Costa dos Escravos. Em 1980, Hounkpati B. C. Capo propôs utilizar o termo *gbè*, que nessas línguas significa “voz, som, palavra, língua, idioma”, para designar de forma genérica esse grupo linguístico e a expressão “área dos falantes gbe” (*Gbe-speaking area*) para designar a região ocupada por esses povos linguisticamente relacionados (PARÉS, 2016, p. 283).

Mas Parés (2016, p. 283) prefere chamar de a “área gbe” "um território um pouco mais restrito, compreendido entre os rios Mono e Uemê". Conforme Parés (2016, p. 24), os falantes das línguas gbe incluíam em meados do século XVII várias sociedades que se

[48] sobrinha de Teresa Moreira, que veio do Matão (localidade do hoje reconhecido como território quilombola de Matões dos Moreira) em 1966.

distinguiam de outras do entorno e tinham várias características de organização social, política e, principalmente, religiosa comuns.

Em Santo Antônio dos Pretos, em 2017, fui informado por Ubirajara que o nome antigo do que estou chamando divindades era *budunso*[49]. Porém considero que há diferença entre *budunso* e *encantado*. A mim parece que só seriam chamados de *budunso* os *encantados* velhos. Mas essa discussão traz uma questão: é problema de sincretismo ou é problema de tradução? Se é problema de tradução, cabe perguntar se é possível um significado literal, o contexto não daria o sentido? Não é a questão etmológica que está em jogo. Minha posição é que não é uma mistura e nem mesmo uma justaposição de símbolos religiosos, mas uma tentativa de tradução para o português local dos conceitos religiosos que foram sendo atualizados.

Em Santo Antônio dos Pretos, entre muitos outros com nomes em português, nas referências aos *encantados* comparecem Angassin, Zé de Ativorô e Kakamadô. Excetuando as citações do próprio Costa Eduardo, não encontrei referências a Kakamado (assim grafado), a Atinvorô (COSTA EDUARDO, 2017, p. 272) e a Pedro Angasso (também assim grafado) além das recolhidas em Santo Antônio dos Pretos em 1944, por ele, Costa Eduardo (1948, p. 57ss). Agora, com a publicação das cartas de Costa Eduardo a Herskovits, sabe-se que Costa Eduardo perguntou, em carta a Herskovits, se Kakamadô e Atinvorô seriam nomes africanos (COSTA EDUARDO, 2017, p. 272). Como não foram publicadas as respostas, não se sabe o que e se Herskovits respondeu. O que me disse Suzete[50], funcionária religiosa do salão de *terecô*, sobre Angassin é que seria como uma forma de dizer Angaçinho. Dizer Angaçinho remeteria a Pedro Angaço e a uma prática de derivar novos *encantados* referidos como filhos ou parentes de outros *encantados* mais antigos. Mundicarmo Ferretti (2001, p. 69), ao discutir as informações de Costa Eduardo (1948), diz que este não teria ligado "Pedro Angasso a Agassu" (M. Ferretti, 2001, p. 70). Agaçu, seguindo a regra ortográfica brasileira de grafar palavras de origem africana, é referido por Nunes Pereira (1979, p. 72) relativamente à Casa das Minas.

[49] Referindo-se a Whydah, Burton (1864, p. 143) diz o seguinte: "its fetisheer is here called Bu-ko-no". Em outro lugar: "the Buko-no, or king's magician" (BURTON, 1864, p. 126). Skertchly (1874, p. 518): "Bukono, priests, the king's feticheer".

[50] Suzana Viana, conhecida como Suzete, corresponsável pelo salão de *terecô*, referido, de forma retroativa, como Casa Grande.

Segundo Edna Bay,

> The myth tells the story of a line descended from the mating of a princess of the royal family of Tado, in what is now Togo, with a leopard. The princess's leopardlike son, Agasu, became the tohwiyo (mythical founder) of the clan of the Agasuvi (children of Agasu). Migrating from Tado, the Agasuvi settled in Allada, where they became the ruling lineage (BAY, 1998, p. 49).

Vê-se, nessas fontes, como Agaçu está vinculado à pantera[51] ou leopardo e não, como Angassin, em Santo Antônio dos Pretos, que está vinculado à cobra.

Edna Bay, ao se referir ao mítico fundador de um clã, está remetendo a uma discussão que está na antropologia desde pelo menos o final do século XIX. Durkheim e Mauss definem clãs como "grupos de indivíduos portadores do mesmo totem" (DURKHEIM E MAUSS, 2005, p. 404). "Por exemplo, em Mabuiag, as pessoas do clã do crocodilo passam por ter o temperamento do crocodilo (...). Entre certos Siús, há uma secção da tribo chamada vermelha e que compreende os clãs do leão das montanhas, do búfalo, do alce, todos animais que se caracterizam por seus instintos violentos; os membros destes clãs são, por nascimento, gente de guerra, ao passo que os agricultores, gente naturalmente tranquila, pertence a clãs cujos totens são animais essencialmente pacíficos" (DURKHEIM E MAUSS, 2005, p. 401-2).

Nesses sistemas classificatórios haveria uma identificação entre o indivíduo e seu totem (DURKHEIM E MAUSS, 2005, p. 401). O totemismo seria "de um lado, o agrupamento dos homens em clãs de acordo com os objetos naturais (espécies totêmicas associadas), e também, inversamente, um agrupamento dos objetos naturais segundo os agrupamentos sociais" (DURKHEIM E MAUSS, 2005, p. 409).

Ocorre que os sistemas de clãs são característicos de sociedades horizontalizadas, o que não é o caso da sociedade daomeana que Edna Bay está se referindo, que era uma sociedade bastante hierarquizada. O que Edna Bay chama de clã seria mais propriamente a linhagem real. Agasuvi quer dizer os descendentes do ancestral mítico originado de uma princesa com a pantera. Veremos mais adiante como Parés (2016) vai remeter a transformação desses emblemas reais em símbolos da nação.

[51] C.f., p. ex., Y. P. de Castro (2002a, p. 62). Le Herissé (1911, p.106) refere "panthère".

Não se trata também de zoolatria. Nem a pantera era adorada no antigo Daomé, nem a cobra é ou foi adorada em Santo Antônio dos Pretos. Uma tradução de *budunso* seria mais propriamente feita usando a palavra espírito, como faz abaixo Le Herissé, seguido por Herskovits e Verger.

Em Santo Antônio dos Pretos, ao referir-se a mulheres que recebiam os *encantados*, Suzete Viana lembrou que Coco (Tertuliana), que carregava Angassin, quando chegava à Casa Grande, a cobra que estava nos caibros ou cumeeira da cobertura feita com folhas de babaçu, desaparecia. Nas línguas gbe, *sim* pode significar água (não corrente). Le Herissé (1911, p. 110), citado também por Herskovits (1938, p. 155), diz que Aouanga é o espírito de uma laguna situada adiante de Hevie[52]. Hèvié é uma localidade no sul do Benin atual. O próprio Herskovits (1938, p. 151) refere-se a Xevié como sendo "a village lying about midway between Allada and Whydah, somewhat off the main line of travel". Skertchly (1874, p. 467) diz que "[t]he Snake Priests (...) after a preliminary course of instruction at Whydah, finish off at the fetiche town of Somorne, near Alladah".

> "In the days of Bosman (1700) the little kingdom of Whydah adored three orders of gods, each presiding, like the several officers of a prince, over its peculiar province (...).The first is the Danh-gbwe (...).This earthly serpent is esteemed the supreme bliss and general good (...). The second is represented by lofty and beautiful trees[53] (...). They are prayed to and presented with offerings in times of sickness, and especially of fever. Those most revered are the Hun'tin (...).The youngest brother of the triad is Hu, the ocean or sea (BURTON, 1864, p. 139-141).

Parés (2016, p. 80) fala de fontes mais antigas que remetem ao culto de "cobras e jacarés"[54] no reino de Aladá em 1630. É a mesma fonte que se refere a *Bodù* (PARÉS, 2016, p. 92). Especificamente ao Uidá, outra fonte diz que, em 1680, "a adoração ao píton já estava bem estabelecida, embora seu surgimento não parecesse antigo" (PARÉS, 2016, p. 97), indicando talvez uma transferência desse culto de Aladá a Uidá. Em Santo Antônio dos Pretos não há referência a *budunso* relacionado a jacarés[55], ao contrário do que se tem registrado para

[52] Também citado por Pierre Verger (1999, p. 539).

[53] Em nota de rodapé: "Atin, contracted to 'tin in Ffon, is any tree" (BURTON, 1864, p. 139).

[54] Burton (1864, p. 148) se refere a *crocodile*, Skertchly (1874, p. 473) a *alligator*. Ambos citados por Herskovits (1938, v. 2, p. 155).

[55] Apenas Oliveira e Silva (2018, p. 10) transcrevem trecho de entrevista com Bigobá, a quem dão nome fictício, mas que facilmente identifico, em que ele liga tabus rituais referentes a comer jacaré a *Colimanero*. Segundo Suzete Viana: "*Colimanero* daqui é sem camisa. Usa toalha [tira, faixa, pano?] atravessada".

Camaputiua[56], reconhecida como "comunidade quilombola" no Município de Cajari, na região dos Lagos da Baixada Maranhense, onde *encantados* são relacionados a jacarés.

Partindo dessas informações, em Santo Antônio dos Pretos, Angassin não parece indicar uma referência a Agaçu. As histórias da onça e do coelho coletadas em 1944 por Costa Eduardo (1951), aparentemente não estão ligadas ao *terecô*, enquanto, por outro lado, durante o trabalho de campo entre 2017 e 2018, ouvi inúmeras referências ligando *encantados* a cobras.

A cidade de Codó fica na confluência do Rio Itapecuru com seu tributário, o assim chamado Codozin. O próprio fato do referido tributário ser chamado de Codozin, e não apenas Rio Codó, pode indicar uma influência linguística gbe, conforme apontou Y. P. de Castro, pois seria *Kodosĩ*[57] já referido a água e, por extensão, rio. De fato, não se fala Rio Codozinho, mas apenas Codozin. O que, em princípio, poderia indicar apenas uma influência do falar nordestino (CORREIA LIMA & AZEVEDO, 1980, p. 11), pode ser uma indicação que seria redundante a repetição do indicativo de rio. Parés (2016, p. 244) refere-se à sacralização do próprio rio no Benim contemporâneo.

José Domingos Nunes Pereira, o chamado "Domingos Taboca", participando de entrevista concedida por sua mulher, Eralda Baima Viana, no contexto da conversa sobre *encantados* virarem cobra, referiu-se a ao fato de ter visto uma cobra imensa atrás da Casa Grande. Ele estava abatendo o mato:

> cobrona bonita e grossa. Fiquei ... coisado foi da grossura dela! Ela era ... da grossura desse bode [o instrumento para fazer fumaça[58] feito com uma cuscuzeira velha] aqui. Daqui da rua pra bem aí em cima (Domingos Taboca em entrevista concedida em 17/04/2017).

O trabalho de Domingos Taboca[59] em redor da Casa Grande era apenas de limpeza do mato que cresce imediatamente próximo à edificação, pois a vegetação entre esta e o Codozin não pode ser roçada para implantação de plantios e mesmo para tirar paus para

[56] C.f. Padilha (2016, pp. 29, 33, 44).

[57] Em conferência proferida em 2002. C.f. também Castro (2002a, p. 138).

[58] No período de chuvas, anoitecer com muitos insetos. Uso de fumaça para espantar as muriçocas. A lata furada lateralmente e com alça de arame para colocar brasas, raspas de talo e cascas de coco para fazer fumaça, é chamada de bode. É a mesma utilizada para defumar o barracão.

[59] Referido por Eralda Baima, sua mulher, como o principal tambozeiro da Casa de Ana (Casa Grande).

quaisquer usos[60]. Segundo Suzete (Suzana Viana) é lá que ficam os *encantados*. Esta relação dos *encantados* com um espaço com cobertura vegetal preservada tem referente histórico. No século XVII, "em Uidá (...) os templos das divindades públicas estavam efetivamente localizados num entorno vegetal sacralizado" (PARÉS, 2016, p. 83).

Na já citada "comunidade quilombola" Camaputiua, localizada no município de Cajari, Maranhão, Davi Pereira Júnior entrevistando Ednaldo Padilha, liderança local, encontra referências posteriormente citadas por Dorival Santos (2011) a *encantados* e *invisíveis*, cuja presença na cosmologia desses quilombolas representa, segundo Santos (2011:94), um estreitamento entre o natural, o real e o mítico, já que "ora a comunidade protege o ambiente natural e, assim, mantém a existência dos elementos míticos; ora os elementos míticos (...) regulam e protegem o mesmo ambiente natural" (SANTOS, 2011:94).

Quanto a Zé de Ativorô não obtive uma descrição de suas características, sendo que, pelo que foi possível registrar, ninguém mais em Santo Antônio recebe esse *encantado*. É dito que apenas um egresso de lá, que mora hoje no Município de Barra do Corda, recebe tal *encantado*. Costa Eduardo (2017, p. 272) se refere a Atinvorô como um dos filhos de Kakamadô. A literatura do oeste-africano relativa ao que é tratado genericamente como voduns, refere-se à divinização de árvores (p. ex. Parés, 2016, p. 83). Em Cuba existe registro de árvore sagrada, *la Ceiba*, relacionada ao que é chamado localmente de santeria (BOLETÍN, 2016, p. 9). Skertchly (1874, p. 467 e 471) refere-se a Atin-bodun e relaciona a árvores. O vocabulário de Delaffose (1894, p. 362) traduz a palavra fon *ati*[61] por *arbre*[62], mas em Santo Antônio não encontrei qualquer correspondência relacionando Zé de Ativorô a árvore.

Conforme Siqueira,

> De acordo com Teresinha Moreira, o Terecô (...) da Matinha (...) seguiu no salão de tio Nina e seu encantado Menino Santo. (...) eram muitos os encantados da Matinha e do Santo Antônio dos Pretos – Ativorô, Cacamadô, Chaveiro de Mina, Colin Maneiro, Ferro e Fogo, Ferreirinha, Maria Bárbara, Senhor Angacin, Minha Joia, Moça de Bárbara, Porteiro, Príncipe Lua, São Domingos, Sá Lubrina, Vovó Sinhá (mãe de Menino Santo), Zé da Graça Lira e Pai Nanico (SIQUEIRA, 2018, p. 25-26)

[60] Essa interdição remete à positividade relativa à conservação da natureza quando nos referimos à ideia de *panema* em Galvão (1955).

[61] Outros dicionários fon-francês referem *atim*. C.f. também Castro (2002a, p. 73, 131 e 176).

[62] Também Skertchly (1874, p. 517) traduz *atin* por "tree".

Para Costa Eduardo (1948, p. 58), em Santo Antônio dos Pretos de 1944: "[t]he highest *encantado* is the male spirit Kakamado (probably an African name) who is the chief of all others". Hoje Kakamadô não vem mais, mas é dito ter sido o *encantado* que vinha em Beneditinho (Benedito Zacarias Serra), tido como o chefe do Santo Antônio dos Pretos em seu início e avô de Concita (Conceição de Maria Viana), falecida em 9 de outubro de 2017 aos oitenta e sete anos. Parés, ao listar as tumbas de reis do Daomé citadas por Blanchely, cita uma referente a Kaka Damenanu (PARÉS, 2016, p. 165). R. Law (2016, p. 71) ao referir-se a "Zoungbodji, actually medway between Ouidah and the beach", fala de um chefe de guarnição com o título de Kakanaku. Kakanaku "is first attested in 1747, when the existing incumbent was killed in action and a replacement sent from Dahomey: his function is described as 'General of War for the Beach'" (LAW, 2016, p. 71).

Rodrigo Ramassotte em nota à carta nº 03 de Costa Eduardo (2017), transcreve comentário de Herskovits feito na carta que responde a esta:

> 'Legua' is, of course, the same as 'Legba'. However, the latter is the pronunciation of the Dahomeans who live in the northern part of the old kingdom about Abomay while 'Legua' is the pronunciation given the name of the deity near the coast about Whydah. (Herskovits apud COSTA EDUARDO, 2017, p. 254).

Vemos, com estas informações, um deslocamento do centro dos registros feitos na chamada "área gbe". Enquanto os registros deixados pelos europeus estão centrados no reino do Daomé, as indicações das divindades cultuadas em Santo Antônio dos Pretos indicam uma procedência do sul do que é hoje o Benin. É nessa região que ficam as famosas lagunas que são referidas por Skertchly (1874, p. 8 e seguintes) e também por Verger (1999). Costa Eduardo (1948, pp. 62 e 63) cita uma prece que é cantada no início da dança ritual que, dentre outros *budunsos*, faz referência a um *budunso* do lago.

mapa do Benin atual

O que é hoje o sul do Benin foi, até 1727, o reino Hueda (LAW, 2004, p. 10) quando foi dominado pelo reino do Daomé. O Reino do Daomé, cuja capital, Abomey, era situada mais para o interior do continente, militarmente mais forte, expande seus domínios para controlar o tráfico de escravizados com os europeus nos portos do litoral.

No episódio do ataque e ocupação do reino Hueda, Edna Bay (1998, p. 60ss) citando Snelgrave, diz que a principal divindade dos Hueda, também escrito Hweda e que veio dar em Whydah, Uidá ou Ouidah, era uma cobra, que os Hueda acreditavam guardar o rio de ser atravessado por seus inimigos[63]. As tropas daomeanas de fato teriam parado à beira desse rio, que, ainda segundo Bay (1998, p. 62), no século XX, era um pequeno riacho que fazia parte da rede de canais que compõem a área da lagoa da costa. No entanto, Snelgrave (apud BAY, 1998,

[63] C.f. também Herskovits (1938, p. 17).

p. 62) diz que os daomeanos capturaram pítons, insultaram-nas, decapitaram e comeram-nas. Bay (1998, p. 62) diz que apesar dos daomeanos mais recentemente demonstrarem respeito pelos deuses protetores de localidades inimigas, frequentemente reestabelecendo o culto dessas divindades no próprio Daomé, essa divindade nunca se tornou proeminente no platô daomeano.

Em Santo Antônio dos Pretos, apesar dessa ligação com *encantados*, excluindo a cascavel, que parece ter ultimamente aparecido com mais frequência nas áreas de cultivo, cobras não são normalmente especificadas. Jiboias, que vi uma vez atravessando a estrada, e sucuris não são normalmente referidas por esses nomes. São simplesmente cobras. Cobras menores que aparecem no período das chuvas nos caminhos do *sítio* ou na parte interna da cobertura das casas, onde procuram um lugar seco, são imediatamente mortas.

Parés (2016) tem um capítulo de seu livro intitulado "Entre o rei e a nação: a serpente em Uidá e o leopardo no Daomé" em que diz que "o culto à serpente Dangbé, no reino de Uidá, e o do leopardo Agassu, no reino do Daomé, foram instituições inicialmente associadas à monarquia, mas que através dela foram promovidas a emblemas da nação" (PARÉS, 2016, p. 92). "O culto ao píton é uma das instituições religiosas mais bem documentadas na história da Costa dos Escravos, pois todos os viajantes escreveram sobre ele e foi recorrentemente associado ao rei e ao reino de Uidá" (PARÉS, 2016, p. 97).

> "A serpente, sendo um culto importado, não poderia ser confundida com o *tohuiyo* ou ancestral primeiro da dinastia real, mas enquanto sustentada e tutelada pelo rei, virou um aglutinador 'nacional' que favorecia, apesar das tensões internas, a coesão social do reino. (...) seria de todas as divindades aquela que eles reconhecem como a protetora da sua nação" (PARÉS, 2016, p. 113).

Skertchly (1874, p. 469) cita as "little huts" relacionadas a Legba, no Dahomé. Em Santo Antônio pequena construção de alvenaria, provavelmente de 2x2 metros, próximo à Casa Grande, escrito Santa Bárbara no alto[64]. Suzete havia relatado que, quando do falecimento de Bigobá, Vanda ao ir fazer as obrigações nessa casinha de Santa Bárbara, ao abri-la, correu uma cobra e escondeu-se entre o que Suzete parece ter se referido como cacos, que supus, fossem

[64] Suzete disse que a casa de Santa Bárbara (a casinha separada do barracão e também feita de alvenaria) foi Genival, filho de Teresa Moreira, que mandou fazer. Ele tinha feito uma promessa. Sofreu um acidente e resolveu cumprir a promessa. No dia da pintura do barracão (dia 12, pela manhã), era Neném, provavelmente a mando de D. Teresa, quem pintava a casinha. Suzete disse que lá dentro não tem nadinha. Que a chave fica com D. Teresa e esta diz que a casinha é deles.

pedaços de potes de barro ou outro objeto cerâmico. Skertchly (1874, p. 471)[65], ao discutir a religião daomeana, refere-se a "broken pieces of pottery" ao descrever a representação de uma divindade ou, mais propriamente, um local sagrado.

Herskovists (1938, p. 144) relaciona *Dą* e *Legbá* a pedras: "these are sacred to the Earth deities" (HERSKOVISTS, 1938, p. 144-5). Quando iniciei o trabalho de campo em 2017, solicitei que permitissem que eu dormisse em uma casa que estava vazia. Nessa casa, embaixo de uma mesinha em um quarto bem pequeno, existiam pedras redondas, que tinham cera de vela em cima.

Parés (2016, p. 35), referindo-se ao "contexto dos gbe-falantes", diz que a

> divindade da coletividade (...) pode ser uma planta, uma árvore, um animal ou um ser humano que após a morte veio se fixar numa fonte, numa pedra (PARÉS, 2016, p. 35).

Durante o trabalho de campo entre 2017 e 2018 ouvi também referência à possibilidade de roubo de "pedras" do salão, mas que essas tentativas malograram[66]. As pedras apareceram de volta. Suzete informou que são três pedras: uma bota vinho moscatel, outra bota cachaça e outra bota conhaque: "– quando demora botar, parece que tão com sede, chupa!" (no sentido de rápida absorção). Suzete disse: "– quando eu me entendi, tinha era um caixão assim [faz um gesto indicativo de comprimento de aproximadamente um metro] com pedras. Elas tinham lugar de olho, nariz, ouvido". As pedras que estavam na casa, eram do antigo morador dela que havia falecido. Suzete transportou-as para o salão de *terecô*.

3.1.1 outros encantados

Outros *encantados* com nome em português são Rei da Luta, Menino Santo, Raio de Sol, Mocambo. Flávia Regina, em reportagem jornalística sobre Santo Antônio dos Pretos, se refere a "Reis da Luta do Mocambo" (REGINA, 1999, p. 19). A palavra *mocambo* remete a uma certa sinonímia com quilombo.

Almeida dá essa indicação quando diz que:

> Entendo que o processo social de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da

[65] Em trecho também citado em Herskovits (1938, p. 145). Herskovits (1938, p. 47) também se refere a "pottery for the serpent-cult".

[66] Siqueira (2018, p. 26-27) refere-se às devoluções da pedra a Santo Antônio.

> Constituição de 1988 uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas “terras de preto”, “mocambos”, “lugar de preto” e outras designações que consolidaram de certo modo as diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos" (ALMEIDA, 2006b, p. 44).

Quando se fala dos *encantados*, "mocambo" tem uma evocação nesse léxico religioso que "quilombo" não tem. "Mocambo" tem uma dimensão sacralizante, de divindade, que "quilombo" não teve. "Quilombo", apesar de ser também uma palavra de língua oriunda da África, entra via um pensamento intelectual letrado, porém "mocambo" é um termo presente no léxico local.

No trabalho de campo em 2017, em conversa com Suzete, na presença de Concita Viana, surgiram referências aos encantados Zé de Ativorô, Raio de Sol e Angassin: "Raio de Sol, em Maria de Lourdes, jogava o facão para o filho dela [que não gostava do encantado da mãe] e, com um cacete, desafiava: — Vem, Meu! Chamava ele de Meu". Skertchly, referindo-se ao que chama de ministros do rei do Daomé, diz que: "on the left, occupying a similar position to the Ningan, was the Meu—the minister of the Left Division" (SKERTCHLY, 1874, p. 140). Em outro lugar, diz também que

> "On the left wing, the second minister in the realm is the Meu (...). He is the officer under whose care all visitors to the court are placed, the executer of Addokpon’s victims, and the collector of all revenues, which he hands over to the treasurer" (SKERTCHLY, 1874, p. 445).

Herskovits também se refere a esse personagem: "Meú who had served one of the early Kings as the second highest official of the helm" (HERSKOVITS, 1938, p. 218). Burton diz que "the Min-gan, who, like the Meu, has the charge of victims and state prisoners" (BURTON, 1864, p. 172). As noções de divisão de esquerda e de direita dizem respeito também à formação em guerra. Delafosse (1894, p. 407) diz que o mewu é o "premier ministre de gauche, chargé des affaires étrangeres, du commerce, des fêtes et e coutumes". Edna Bay define *Meu* como o "second minister, responsible for territory south of Allada, responsible for members of royal family (BAY, 1998, p. 354).

Registro também aqui o nome da designada "Tenda Espírita de Umbanda Raio Solar", do pai de santo Domingos Paiva, classificada dentre os templos religiosos na cidade de Codó, listados por Barros (2000, p. 166).

Bigobá recebia em tempos passados também Rei da Luta. Mas quem reivindicava frequentemente estar com ele, era Bibil. Bibil, cuja mãe era do Santo Antônio, mas nasceu e morou até a idade adulta no Mearim, é tido como muito trabalhador. Quando não está bêbado

é muito introspectivo, quase não fala. É baixo e magro. Quando está bêbado, fica valente. Por vezes diz estar com o encantado Rei da Luta. Leque conta que, certa feita, importunado por ele, Bibil correu com um facão atrás dele e foi contido por outra pessoa. Na literatura consultada não foi possível encontrar referência a um *vodun* ou *budun* ligado à luta, porém Skertchly fala de lutas por *cowries* jogados para disputa nos "Annual Customs"[67] e de "standards for presentation to the various regiments followed, the devices being fighting men, double-headed eagles, heads, swords" (SKERTCHLY, 1874, p. 354).

Menino Santo é recebido em Santo Antônio por Barriga. Barriga não aparenta, mas ainda é jovem. Já está no segundo casamento. Seus filhos do primeiro casamento são bisnetos, pela linha materna, de Vanda Moreira. Construiu nova casa para morar com a nova companheira. É frequentemente convidado para diárias no trabalho nas áreas de cultivo. Pesca com alguma frequência. Eusébio Jânsen, citado por M. Ferretti (2001, p. 109) como fundador do terreiro mais antigo da cidade de Codó, recebia Menino da Lera (M. FERRETTI, 2001, p. 114).

Concita Viana referiu-se também a Chaveiro de Mina, *encantado* de Maria de Lourdes, já falecida, e contou a história de um homem que tinha uma vaca perdida há mais de um ano. Chaveiro de Mina fez a vaca aparecer. Ela veio com um pássaro preto no chavelho. Segundo Concita Viana foi ele, o pássaro, que trouxe.

3.1.2 ainda no campo da relação com o sagrado

Em Santo Antônio dos Pretos, Suzete Viana se referiu ao chefe de um salão de localidade vizinha que fazia seus seguidores caminharem sobre brasas. Isso seria para testar a veracidade de estarem com *encantado*. Também, em outra oportunidade referiu-se ao fato de determinado *encantado* ter metido a mão em um caldeirão fervente usado para cozinhar em um festejo de *terecô*. Essas referências remetem à prática chamada por Parés (2016, p. 244) de "prova de fogo" remetida a práticas rituais[68] no Benin.

---

[67] "The cycle of ceremonies grew increasingly elaborate over time" (BAY, 1998, p. 12).

[68] Parés (2016, p 243) ao descrever "uma série de segmentos rituais correspondentes à fase final da iniciação de um devoto, conforme ocorrem nos cultos aos voduns contemporâneos do Benim", diz que "nos cultos a Hevioso, Sakpatá e outros voduns, há um ritual, celebrado no fim dessa semana de danças públicas (...). Nele, as vodúnsis, numa demonstração de poder, pegam com a mão nua uma pasta de milho vermelho, ou pedaços de carne do animal sacrificial, de um caldeirão fervente" (PARÉS, 2016, p. 244).

Costa Eduardo (1948, pp. 57-8) se refere ao que ele chama de "African-like spirits (...) belived to 'possess' certain persons during ritualistic dances" em Santo Antônio dos Pretos. Skertchly ao se referir ao Daomé, fala em "abnormal brain-action or ecstasy" (SKERTCHLY, 1874, p. 477). Burton (1864, p. 151), ao falar sobre o que chama de religião daomeana, também se refere a estas expressões.

Ainda nesse campo da relação com o sagrado, em Santo Antônio dos Pretos, Zé de Traíra[69] é encarregado de ver se a pessoa morreu, de ajudar na preparação do corpo para o velório, e de organizar a preparação da sepultura. Herskovits descrevendo as atividades relacionadas a um enterro no Daomé (HERSKOVITS, 1938, p. 356), refere-se à figura do *dokpwégã*. Em outro lugar, diz que o *dokpwégã* "was the man to whom the work of burying the dead should be entrusted" (HERSKOVITS, 1938, p. 66). Mas, especificamente o personagem que tinha como principal função cavar a sepultura, era chamado *yokutó* (HERSKOVITS, 1938, p. 356). Herskovits remete a função do *dokpwégã* a "a pre-Aladaxonu belief in the relationship between the office of *dokpwégã* and the powers of the earth" (HERSKOVITS, 1938, p. 66). Deste ponto de vista, este seria um representante dos espíritos nativos conquistados. Porém, Herskovits diz que, à sua época, os daomeanos já não faziam ligação entre o *dokpwuégã* e a propriedade da terra, já que o rei havia completamente assumido essa função (HERSKOVITS, 1938, pp. 65-6), mas "no clod of earth can be disturbed without the authorisation of the *dokpwuégã*" (HERSKOVITS, 1938, p. 66). Em Santo Antônio dos Pretos, além do encarregado dos sepultamentos, existe uma demanda por cuidado com a remoção de terra: no trabalho de campo em 2017-18, em uma ocasião, observei Raimundo Chifrin capinando em frente à casa a ele designada para morar. Raimundo carregava o mato com a terra, sem passar um gadanho para separar a terra do mato capinado. Suzete reclamou e disse que lá não podia carregar a terra; Leque é o principal tapador de casa, e o tapador de casa tem que cavar um buraco para retirar a terra que será misturada com água para fazer o barro. Isso não significa que todos seguem essas regras, apenas que foi possível notar essas intercorrências.

[69] José Ferreira Rocha. Segundo Concita Viana, Bita teria dito que não conhece Zé de Traíra, conhecia Zé de Honorata. Zé de Traíra, cuja mãe era chamada Taê, foi criado pela avó, Honorata, e é provável que a forma como se referem a ele venha de chamarem-no, primeiro, de Zé de Taê e, perdendo-se a memória da mãe dele entre os mais jovens, foi transformando-se em Zé de Traíra.

3.1.3 outros paralelos linguísticos

Aproveito aqui para registrar outros paralelos não relacionados à religião. Em campo, anotei uso de palavras não relacionadas ao *terecô*: uma embuá no chão uma menina chamou de *gongoji*. *Bigongo* é como chamam a larva que dá no tucum e que tiram para isca na pesca. Y. P. de Castro (2002a, p. 62) dá *ji* como sufixo também indicando "filho" como em *Kpo'ligboji*[70], que significa "nascidos da pantera". Outro sentido de *ji* é o de "sufixo indicativo de local, da ideia de estar (...) sobre alguma coisa (...) no caminho" (CASTRO, 2002a, p. 62). Assim Herskovists (1938, p. 140), ao se referir a uma divindade chamada Agbogboji, coloca entre parênteses a expressão "Agbogbo-over", remetendo a uma nota de rodapé em que diz "this is the name of the first river that is supposed to have existed in Dahomey", dizendo também que "when a man who has done wrong goes into a boat, this god causes the overturn", o que dá a dimensão de que Herskovits queira remeter Agbogboji ao que seria uma divindade da "superfície", sobre o rio Agbogbo, mas talvez fosse só a ideia do rio como caminho. De toda forma, o *gongoji* caminha sobre a terra e é menor, pequeno, em relação ao *bigongo*, o gongo verdadeiro, ou como o dicionário fon-francês que tenho acesso[71] traduz *bǐ* por: "tout, entièrement, tout à fait".

Registro ainda mais uma intercorrência entre o observado em campo e o registro etnográfico daomeano. Herskovits (1938, p. 75) ao tratar sobre "cooperative work", acaba apresentando uma foto com esta legenda: "thatching: each man on the roof has a helper on the ground who keeps him supplied with thatch" (HERSKOVI TS, 1938, p. 80b [plate 17]), o que remete ao trabalho de cobrir casa utilizando folhas das plantas jovens da palmeira babaçu observado em Santo Antônio dos Pretos.

3.2 da política

Balandier (1969, p. 9) historiando a construção da antropologia política se reporta à distinção entre sociedades segmentárias e sociedades estatais. Ele aponta para o fato desse ser um objeto antigo e sempre renovado da antropologia política. Como toda sua teoria está centrada na etnologia africana, é sem dúvida o peso dessa realidade que vem colocar esse

[70] "Nome do vodum Poliboji" (CASTRO, 2002a, p. 62), da Casa das Minas.

[71] beninlangues.com/traductions-fongbe-francais-vocabulaires-b-1.html (acessado em 04-8-2018).

problema. Balandier (1969, p. 18) remete a Fortes e Evans-Pritchard, em "Sistemas Políticos Africanos", terem tomado esse critério de classificação.

Parés (2016, p. 24) afirma que quando os europeus estabeleceram os primeiros contatos em meados do século XVII, encontraram uma série de sociedades relativamente centralizadas sob a forma de chefaturas[72] e monarquias. Como Fortes e Evans-Pritchard (2010, p. 71) consideram que sociedades que contam com um governo central e aparato administrativo devem ser incluídas no que poderia ser, em linhas gerais, categorizado como sociedades estatais, parece fora de dúvida que as referidas sociedades tem essa característica.

Apesar de Balandier contestar essa classificação dicotômica, argumentando que "pode-se construir uma série de tipos que se estendem dos sistemas de govêrno mínimo até os sistemas de Estado nitidamente constituído" (BALANDIER 1969, p. 18), essa caracterização dá a dimensão de que não estamos tratando de sociedades que por ventura tenham funcionado como matriz do saber político atualizado em Santo Antônio dos Pretos, como sociedades segmentárias, de relações horizontalizadas.

Para Balandier,

> o Estado tradicional (...) na medida em que é um Estado, conforma-se primeiro às características comuns. Órgão diferenciado, especializado e permanente da ação política e administrativa, requer um aparelho de govêrno capaz de garantir a segurança dentro das fronteiras e sôbre elas. Aplica-se a um território e organiza-se de tal modo o espaço político que essa organização corresponda à hierarquia do poder e da autoridade, e assegure a execução das decisões fundamentais no conjunto da região submetida à sua jurisdição. Meio de dominação, empolgado por uma minoria que tem o monopólio da decisão política, situa-se, como tal, acima da sociedade, cujos interêsses comuns deve, não obstante, defender (BALANDIER, 1969, p. 139-140).

Continua ainda Balandier:

> o Estado tradicional permite efetivamente a uma minoria o exercício de uma dominação durável; as lutas pelo poder no seio desta última - às quais se reduz com freqüência *a* política nessas sociedades - contribuem mais para reforçar a dominação exercida do que para enfraquecê-la. Por ocasião dessas competições, a classe política 'se enrijece' e leva ao

[72] Na antropologia política, a discussão sobre a noção de chefatura é antiga: E. Service, por exemplo, considera que "a chiefdom is usually a denser society than is a tribe, a gain made possible by greater productivity. But second, (...) the society is also more complex and more organized, benig particularly distinguished from tribes by the presence of centers which coordinate economic, social, and religious activities" (SERVICE, 1971, p. 133). R. Carneiro define *chiefdom* como "an autonomous political unit comprising a number of villages or communities under the permanent control of a paramount chief" (CARNEIRO 1981, p 45).

ponto máximo o poder que detém como grupo (BALANDIER, 1969, p. 139-140).

3.2.1 representação e mediação social

Em Santo Antônio dos Pretos a legitimação da figura do chamado "representante" dessa unidade social reconhecida, a partir da Constituição de outubro de 1998, como quilombola, aponta para um possível legado histórico que se atualiza concomitantemente com práticas religiosas que, segundo intérpretes comentados, remetem à chamada área gbe, no oeste africano.

Santo Antônio dos Pretos não é uma unidade social que, a princípio, pareceria obter sua força e resistência da participação politizada com viés sindicalista ou influenciada pela outrora forte presença do movimento das chamadas CEBs - Comunidades Eclesiais de Base[73]. Até suas relações com o movimento quilombola não refletem a prática de relações internas montadas no igualitarismo “democrático”, em que as decisões são tomadas em assembleias moldadas no modelo político-sindical. A legitimação da liderança política masculina parece refletir outro modelo de construção da representação da unidade social concentrada nessa liderança, enquanto que o poder religioso está a cargo das mulheres pelo menos nas quatro sucessões mais recentes de que temos informações relativamente à principal casa de *terecô* de Santo Antônio dos Pretos.

A representação da unidade social foi historicamente depositada em um agente social que concentra o poder político de forma vitalícia. Ocorre que a sucessão não responde necessariamente ao que a história europeia consagrou como monarquia, com seu corolário de herança por primogenitura. Benedito Zacarias Serra seria esse primeiro agente social que concentrou o poder político de forma vitalícia. Sua morte não significou uma sequência de sucessões em uma linha patrilinear, sendo que mesmo o mais prestigiado desses agentes sociais nem era nascido em Santo Antônio dos Pretos, o que hoje é tido como fundamental para a sucessão, como adiante será referido.

[73] As comunidades eclesiais de base, criadas pela Igreja Católica, segundo F. Teixeira (2005) "no Brasil nasceram no contexto da rica fermentação popular que marcou o início da década de 60" e foram caracterizadas por "serviços ministeriais assumidos pelos leigos [e] compromisso com os pobres".

Esse agente social de mais prestígio na memória social do Santo Antônio dos Pretos trata-se de João Palácio Viana, de quem se diz ter mantido o poder por quarenta anos. Como liderança política do Santo Antônio dos Pretos, João Palácio exerceu sua função em um contexto de aprofundamento dos cercamentos de terras.

Sobre João Palácio, Suzete Viana disse que ele não escolheu nem ela, nem Orlando, nem Maria, nem Eralda. Ele escolheu Ubirajara. E que Ubirajara dizia: "– botem seus filhos pra estudar!". Ele queria alguém para passar os "papéis". Disse também que apesar de João Palácio ter morrido sem nada, "de pé no chão", ele recebia *foro*[74]: "a gente chegava na casa dele e era aquela altura de arroz. Recebia arroz, algodão ...".

Os mediadores tradicionais das sociedades camponesas eram os mercadores, os sacerdotes e os grandes proprietários. Os mercadores circulavam relativamente às praças de mercado, os sacerdotes estavam referidos a autoridades transnacionais e os grandes proprietários estavam referidos a uma vida mundana, à metrópole, etc. Esses três mediadores fazem a ligação entre o mundo rural e a grande sociedade como um todo. No caso de Santo Antônio dos Pretos, como mais à frente discutiremos, a diferenciação interna secreta seus próprios mediadores. As Comunidades Eclesias de Base da Igreja Católica não entravam em Santo Antônio dos Pretos, os comerciantes vindos de fora que ali se estabeleceram, ao tentarem se assenhorar das terras entraram em rota de colisão com a relativa autonomia já conseguida por parte dos agentes sociais referidos àquela unidade social. Restou emular o papel de grande proprietário.

3.2.2 sucessão e agentes políticos

Relativamente às lutas pelo poder no seio da minoria que detém o monopólio da decisão política, referindo-se especificamente aos reinos do Daomé e Whydah no final do século XVIII, Edna Bay (1998, p. 153-4) diz que as lutas em torno da sucessão (real) são janelas em que é possível perceber as lutas de "partidos" e facções buscando controlar o poder monárquico. Segundo essa autora, por volta dessa época havia um período de um a dois anos

[74] Poder-se-ia questionar como falar em aforamento por autoridade religiosa, quando a palavra mais bem colocada seria prebenda. Ocorre que *foro* é termo local e, como veremos adiante, João Palácio não acumulava o papel de autoridade religiosa ele mesmo. Sua mãe é que era do *terecô*, o que remete à díade mãe-filho, *kpojito*-príncipe protegido por esta para ascender ao trono, que adiante falaremos.

entre a morte de um rei e o começo formal do reino de seu sucessor (BAY, 1998, p. 153). Durante esse período, o rei morto era enterrado após um breve período de luto; as coalizões políticas colocavam em choque suas diferenças até que uma se habilitava a tomar o controle; um longo período de preparação culminava com o funeral final do rei precedente e a instalação formal do novo monarca (BAY, 1998, p. 153). O próprio Balandier, diz:

> Aliás, no Benim – entre todas as terras da África uma das mais ligadas ao Brasil – quando morria o soberano velho e subia ao trono o soberano novo, no interregno havia um questionamento geral da ordem social, das hierarquias, dos costumes sexuais. Entre os Fon se dizia que a noite e o dia tinham desaparecido. Era a regeneração da sociedade. A história política da África possui uma grande riqueza e alguns de seus elementos se reencontram aqui, no interior das religiões afro-brasileiras (BALANDIER, 2017, p. 122).

Edna Bay (1998, p. 20) também se refere ao fato do brasileiro de Souza[75] ter fornecido os bens materiais que permitiram ao príncipe construir a coalizão que, em 1818, deu suporte ao bem sucedido golpe que fez Gezo rei. As coalizões eram feitas para apoiar determinado príncipe, os quais disputavam o poder. A regra de primogenitura não é uma verdade evidente em vista da complexidade do conjunto de filhos que eram considerados herdeiros, da possibilidade de indicação pelo rei antes de sua morte (a qual ainda assim estava condicionada ao fato do indicado ter apoio de uma coalizão forte). Se na área gbe do oeste-africano:

> The enthronement or enstoolment of a new king was an acknowledgment of the material and supernatural control that a prince and his entourage could demonstrate, rather than a recognition of a prince's right to rule" (BAY, 1998, p. 81).
> "No one became king of Dahomey through a simple accident of birth. Rather, the king was one of a small group of sons of a king, born after his father had been recognized as heir or enstooled as king. A man of ambition, the prince who became king proved his worth and earned his office through building alliances with siblings, with important common men, and with powerful women within the household of the reigning king" (BAY, 1998, p. 7).

Ainda no oeste africano, mas entre os Ashanti,

> normalmente um chefe só pode vir da linhagem real. Mas o grupo é basicamente hereditário por ser uma linhagem. Em um grupo de

[75] Segundo Almeida, "no Benin, desde 2017, iniciativas oficiais de criação de dois museus sobre a escravidão, em parceria com o Smithsonian Institute, tem gerado protestos em torno de proeminentes famílias de ex-mercadores de escravos, que integram a elite dirigente e se recusam a associar o nome de seus antepassados à escravidão. Um deles está previsto para Uidá, onde os escravos eram leiloados e deportados, e o outro funcionará em Allada. Em Uidá há uma praça que homenageia o mercador de escravos denominado 'Chachá'. Há uma forte pressão social para que seja mudado o nome desta praça, cujo personagem foi retratado no livro de Alberto da Costa e Silva intitulado **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**, publicado em 2004" (ALMEIDA, 2017, p. 55).

> parentesco bastante substancial, há a qualquer momento um número não desprezável de candidatos qualificados. A escolha, que é proposta pela “rainha-mãe” (a mãe ou tia ou irmã materna ou prima do chefe), tem de ser aprovada pelo conselho e pela população (WIREDU, 2000, p. 4).

Em Santo Antônio dos Pretos, Concita Viana exerceu o papel social de mulher mais velha que protege e atua politicamente em relação a Ubirajara. Ela é *mãe de leite* de Ubirajara. Não percebi uma escolha que exclua o filho biológico (Orlando), mas acho que ela replica o papel da *kpojito*[76], da "mãe dos ingleses"[77], da "mãe" de determinado *cabocer* no antigo Daomé. A disputa política também era entre Concita Viana e Teresa Moreira. E era uma disputa religiosa também. No caso de Teresa Moreira, o filho que é o protegido politicamente, Moreira, é filho biológico. É a "dyad—mother and son" de que nos fala Edna Bay (1998, p. 75) para o antigo Daomé.

No trabalho de campo percebi a existência de duas facções: uma liderada por Ubirajara, seguido por Orlando, Vanda, Suzete, Zé de Traíra, Julinho. Concita Viana assim se expressa: "do lado de Ubirajara é todo mundo depois da casa de Eralda até o final". Outra facção liderada por Moreira, seguida por Teresa Moreira (mãe dele), Eralda Baima Viana, Elzirene Baima Viana[78] (filha de Eralda), Domingos Taboca e muitos outros seguidores. Domingos Taboca é o principal *tambozeiro* mas não foi tocar nos dias de toque tanto no encerramento para a quaresma de 2017, quanto na visita de sete meses à sepultura de Concita Viana, dia nove de maio de 2018.

Se Costa Eduardo (1948) não notou linhagens em Santo Antônio dos Pretos em 1944, é preciso considerar que uma linguagem de parentesco é utilizada para amarrar relações que importam para a política local. Porém não podemos tomar nosso sistema de nomeação como um dado natural. Em Santo Antônio dos Pretos ter o mesmo sobrenome não significa ser parente ou pelo menos que a relação de parentesco seja atualizada como tal. É o que ocorre entre Concita Viana e Eralda Viana. Concita Viana remetia sua ascendência a Benedito Zacarias Serra. Suzete Viana, sua filha, explicava que elas não tinham o sobrenome Serra registrado

[76] "Literally, she who whelped the leopard; the reign-mate to the king" (BAY, 1998, p. 354).

[77] "Sets of witnesses to the truth or falsity of any statement made by an given official: his "mother" (HERSKOVITS, 1932, p. 111).

[78] localmente conhecida como Careca.

porque no passado não eram formalizados os casamentos na Igreja e os filhos ficavam apenas com o sobrenome das mães.

É ainda Balandier (1969, p. 140) que aproxima essa forma de organização política ao patrimonialismo conforme definido por Weber, onde:

> O soberano detém o poder em virtude de atributos pessoais (não na base de critérios exteriores e formais) e em razão de um mandato recebido do céu, dos deuses ou dos antepassados reais, que lhe permite agir em nome da tradição considerada como inviolável e exigir uma submissão cuja ruptura equivale a um sacrilégio (BALANDIER, 1969, p. 140).

Nas sociedades com essa forma de organização política, o poder e a autoridade seriam tão vigorosamente personalizados que o interesse público, próprio da função, dificilmente se separaria do interesse particular daquele que a assume. O aparelho governamental e administrativo recorreria a dignitários, a notáveis, mantidos pelo jogo das relações de dependência pessoal, mais do que a funcionários (BALANDIER, 1969, p. 140).

> Aparecem as estratégias políticas específicas dêsse tipo de poder: implicam as relações de parentesco e aliança, as relações de patrão a cliente, os diversos processos que permitem multiplicar os dependentes, os meios rituais que dão ao poder seu fundamento sagrado. Em segundo lugar, os antagonismos políticos podem expressar-se opondo a ordem das linhagens à ordem hierárquica instaurada pelo Estado, ou assumindo o aspecto de uma defrontação religiosa ou mágica. Enfim, a relação com o sagrado continua sempre aparente, pois é referindo-se a êle que o Estado tradicional define sua legitimidade, elabora seus símbolos mais reverenciados, exprime parte da ideologia que o caracteriza. De certa maneira, sua racionalidade teórica encontra expressão na religião dominante, como sua racionalidade prática encontra expressão no grupo (ou protoclasse) que tem o monopólio do poder (BALANDIER, 1969, p. 140-1)

Atualmente, em Santo Antônio dos Pretos, Ubirajara é frequentemente acusado de uso pessoal dos recursos advindos do controle da Associação dos Produtores Rurais de Santo Antônio dos Pretos. Uma dessas acusações chegou à barra dos Tribunais. O processo judicial corre na Justiça. A acusação é que ele teria exigido recursos para assinar, como presidente da Associação, declaração para aposentadoria de Teresa Moreira. Ubirajara defende-se dizendo que a Associação não cobra contribuições mensais e quando Teresa Moreira precisou da declaração a Associação estava inadimplente e ela prontificou-se a dar o dinheiro que permitiu regularizar a situação da Associação.

Tanto Benedito Zacarias Serra, como João Palácio Viana, assim como Ubirajara são, por vezes, referidos como *donos*. A expressão *dono*, mais extensamente, é utilizada para se referir a proprietários de terras circunvizinhas. Também no discurso de João Palácio colhido em 1997, percebi um uso no sentido político quando refere-se ao coronel Sebastião Archer como o *dono* de Codó. Ocorre que, em Santo Antônio dos Pretos, o próprio João Palácio dizia que ele era

apenas o *representante* das terras ou mais especificamente o *curador*, no sentido de responsável, daquele que cuida. Ubirajara também usa a expressão *representante*, inclusive quando se refere a João Palácio.

Kate Baldwin (2016, p. ex. pp. 4, 28, 29, 32-4, 36, 39, 41) em livro que trata do que chama de paradoxo dos chefes tradicionais na África democrática, refere-se ao controle na distribuição da terra que caracterizaria, por vezes, a função desses chefes tradicionais. Na chamada área gbe, nas fontes que aqui nos referimos, a alocação de terras e outras decisões, são ditas "were taken at the level of the lineage" (BAY, 1998, p. 14).

Vanda Moreira conta um episódio em que uma mulher de fora construiu uma casa em Santo Antônio dos Pretos sem ter pedido permissão a João Palácio. Só quando a casa já estava quase pronta ela foi falar com ele. Ele não só não permitiu que ela ficasse morando em Santo Antônio dos Pretos como alocou a casa para outra pessoa que estava sem casa. Ainda hoje casas não podem ser vendidas em Santo Antônio. Quando alguém decide definitivamente ir embora, a casa fica aos encargos da Associação que deve destiná-la a outra pessoa. Em 2017, quando Dos Anjos, descontente pelo fato "do que se diz *dono*" não tomar providências relativamente ao fato do revólver de seu companheiro, também idoso, ter sido roubado, resolveu se mudar para o Barracão, localidade na estrada que dá acesso a Santo Antônio, ela, não podendo vender a casa, desmanchou-a e levou esteios, caibros, portas e janelas para construir sua casa na nova localidade. Porém, propriamente na decisão de onde integrantes da unidade social implantam suas áreas de cultivo anuais, não há efetivamente uma interferência do *representante* ou presidente da Associação. Mais à frente discutiremos a relação entre estes dois termos.

Nas referências à época de João Palácio é dito que todos os homens pagavam *foro* correspondente ao tamanho de suas áreas de cultivo e, ainda hoje, à *gente de fora* é permitido implantar áreas de cultivo na Petrolina, lugar onde nenhum dos integrantes da unidade social tem interesse em *botar roça*, e a estes é dito ser cobrado um valor correspondente a área implantada ou à produção que é recebido pela Associação dos Produtores Rurais de Santo Antônio dos Pretos. Esse valor é pago em gêneros (arroz). É recebido por um dos que moram na Petrolina e entregue ao presidente (em exercício) da Associação.

Trata-se de um reconhecimento social de um poder que é delegado pelos agentes sociais referidos à unidade social Santo Antônio dos Pretos. Em Santo Antônio dos Pretos é verbalizado o fato de que em outras unidades sociais que são referidas como *comunidades*, isto é, que foram reconhecidas como quilombolas ou tratam-se de projetos de assentamento do INCRA, os

presidentes das respectivas associações são rígidos na cobrança de contribuições mensais e de um percentual sobre o que é produzido com recursos naturais advindos da área territorial controlada por tal associação. É dito também que nessas associações são substituídos regularmente, por processo eleitoral, os seus respectivos presidentes.

No contexto do trabalho de campo feito em 1997, o que espantava a liderança do movimento negro que mais de perto acompanhava a questão das então chamadas "comunidades quilombolas" era a autorização sem contestação advinda da familiaridade e amizade com que Ubirajara era tratado internamente. Como toda uma "comunidade negra rural" podia ser comandada por um "branco" (aos olhos externos do movimento negro)? Aqui podemos perceber que operava um certo primordialismo. Ocorre que Ubirajara não é absolutamente um agente externo e que as categorias de identidade que estão em jogo não são as tomadas como dadas por esse olhar, esse sim externo, urbanocentrado e sem o necessário conhecimento de uma forma de organização do poder que pode ter formado um fundo de conhecimento de onde foi possível atualizar a prática política de Santo Antônio dos Pretos.

4 DA MEMÓRIA E DA POLÍTICA: UMA NARRATIVA SOBRE O CHEFE E OS OUTROS

Tenho como problema principal neste capítulo compreender a narrativa atual sobre os "primeiros tempos", conforme expressão de R. Price (2004). Qual o quadro do passado que dá sentido ao presente? Para este capítulo a bibliografia deve passar por Edna Bay (1998) e por Parés (2016) para discutir a questão da importância da memória sobre o passado nas sociedades da chamada área de falantes da lingua gbe, no oeste africano, considerando o ponto de vista da minoria no exercício da dominação durável, na expressão de Balandier (1969).

Segundo R. Price,

> Aquilo a que os saramakas se referem como 'first-time' – *fésiten*, os anos de formação de sua sociedade, (...) é um período que possui esmagadora força própria. É o manancial de sua identidade coletiva. Contém a verdadeira raiz do que significa ser saramaka. Uma vez ouvi um homem que relembrava um outro: “Se esquecermos os feitos de nossos antepassados, como poderemos ter esperança de evitar que nos façam voltar à escravidão dos brancos? (PRICE, 2004, p. 301)

Os *saramaka*, do Suriname, são os correspondentes sociológicos dos chamados quilombolas no Brasil. Mas nesta citação, ainda apanhamos Price definindo por critérios primordialistas ao remeter a uma suposta "verdadeira raiz", não tomando o discurso como parte do contexto político.

Hampaté Bâ, ao se referir aos bambara, da savana ao sul do Saara, diz que

> "em bambara, chamam-nos de Doma (...), os 'Conhecedores' (...). Guardião dos segredos da Gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos" (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175).

No entanto, esses conhecimentos podem ser restritos a linhagens ou a uma denominada "nobreza" dessas sociedades (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 190), "a fim de conservar restritos à linhagem os conhecimentos secretos"(HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 190).

Em Santo Antônio dos Pretos a narrativa sobre o ponto de partida que veio resultar na unidade social não tem essa força integrativa que Price empresta aos *saramaka*. Não posso

dizer que ela conforma uma identidade coletiva. Aqui, a narrativa sobre o passado segue um padrão de distribuição que é tributário das disputas políticas atuais.

A narrativa aqui discutida é atualizada por uma das facções atualmente em disputa política. É ela que guarda a memória do passado e essa memória legitima sua continuidade na direção da unidade social. Apenas essa facção atualiza essa memória.

Em seu estudo sobre as práticas religiosas entre 1650 e 1850 na parte meridional da atual República do Benim, Parés diz que "as tradições orais oferecem o valioso ponto de vista autóctone e foram utilizadas quando oportuno, mas estão sujeitas a grande variabilidade e a subjetividade e interesses dos narradores" (PARÉS, 2016, p. 10).

4.1 a narrativa sobre o passado

Sabemos que a memória sobre o passado é sempre construída. Se entre os *samaraka* os nomes dos clãs são formados por referência à *plantation* de onde fugiu determinado grupo ancestral, em Santo Antônio dos Pretos a memória não recua ao local de escravidão como formador de identidade coletiva. Aqui a memória recua apenas até a um herói fundador: Benedito Zacarias Serra. Benedito Zacarias Serra teria escapado de um vapor que teria naufragado no Rio Itapecuru e, depois, arregimentado quatro outros escravizados na fazenda Salvaterra (próximo onde é hoje a localidade chamada Dezessete), subido o Codozin, em balsa, abrigando-se em *tocas* localizadas na Mata do Cipó, dentro do que hoje o Estado brasileiro reconhece como o território quilombola de Santo Antônio dos Pretos. Efetivamente também Concita Viana dizia que o avô dela, Benedito Zacarias Serra teria vindo por água.

A referência ao uso de balsa tem apoio no uso atual para transpor o Codozin na época das chuvas quando se faz necessário acessar as áreas de cultivo que não têm caminho de acesso até a estrada. Nas áreas de cultivo que tem acesso até a rodovia, o Codozin é cruzado pela ponte.

Ubirajara diz que eram três "tocas": uma na Serra do Cipó, uma no Morro do Bacuri e outra no Seca Bofe. Segundo ele, essa do Seca Bofe, esbarreirou, mas ainda dá para ver que enche d'água no período de chuvas. A do Morro do Bacuri deve ser a mesma que hoje está no terreno de Cafuringa. Ubirajara acha que é necessário recuperar. *Toca* é o mesmo termo encontrado em Alcântara por Almeida (2006a, pp. 41, 65, 84, 89, 122, 134, 138, 156, 179 e 185) como sinônimo de esconderijo.

Apesar da referência a esses cinco primeiros heróis fundadores estar inscrita em um *banner* na escola onde hoje funciona a pré-escola, esse *banner* é devotado a homenagear a

figura de João Palácio. Também, apesar de estar o *banner* na escola, essa memória não é conhecida por todos, nem mesmo pelos alunos da escola.

Quem domina essa memória?[79] Raimundo Ferreira França, o Ubirajara. Ele, Orlando e Suzete são autorizados a contá-la e efetivamente dominam esse conhecimento. Os narradores oficiais veiculam a versão legítima. Essa memória inclui referências ao conhecimento sobre o local onde hoje é possível encontrar ainda as chamadas *tocas*, ao legado dos nomes dos antigos, aos eventos que marcaram a história da unidade social. Em vista de Ubirajara não estar vinculado de forma linear à linhagem de Benedito Zacarias Serra e ter aprendido essa memória diretamente de João Palácio, não posso dizer que seja uma memória *linhageira*, como Bay (1998) parece indicar relativamente à chamada área gbe:

> The true history of the royal family is said to have been esoteric knowledge, with elements carefully hidden from outsiders to the royal line. The myths of the origin of the royal lineage, for example, were revealed only after the fall of the kingdom and were first published in Le Hérissé's 1911 account. (BAY, 1998, p. 38).

Apesar de Ubirajara ter sido criado pelo avô, já referido, não remete essa memória diretamente a este:

> "essas terra, assim mesmo João Palácio dizia pra nós, que as terras foi doada pra cinco nego, inclusive o meu avô está nesse meio, que era Francisco Costa França, né, mas o liderança era Benedito Zacarias Serra. Benedito Zacarias Serra foi um nego fugido de um vapor ... é ... o vapor parece que naufragou-se e ele caiu na água, escapou e desceu pra lá. E de lá ele começou levando os outros nego que estava na fazenda Salvaterra que hoje Quilômetro Dezessete. Quilômetro Dezessete o nome não é Dezessete é Salvaterra, porque era uma fazenda ali. E ali eles pegavam muito nego ... escravo pra trabalhar. E aí meu avô tava nessa fazenda e seu Benedito Zacarias Serra levou ele, Alexandre, Apolinário, Adão[80] e ... ele Benedito eram cinco nego ... ele conseguiu resgatar daí. Aí fizero moradia lá no local onde é chamado Serra do Cipó, que o ... garapé, que é chamado garapé, e a serra. Aí moraro lá muito tempo ... isso antes ... assim logo que passou a abolição ... eles já tavam escondido lá" (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

A entrevista de Ubirajara cujo excerto é acima citado, foi concedida na cidade de Codó, por isso a referência a lá como na direção de Salvaterra e, além, Santo Antônio dos Pretos.

---

[79] Sobre a possibilidade de momentos em que essa memória seria administrada ou fechada, retomarei no capítulo 6.

[80]Em entrevista concedida por volta de 2000 a Luís Fernando Linhares, Ubirajara dá os nomes de Zacarias Serra, Apolinário Minas dos Santos, Adão Serra, Alexandre Serra e Francisco da Costa França (PCPR, s/d, p. 78).

Apolinário é Apolinário Minas dos Santos, também referido em 1997 por João Palácio. Dos cinco tidos como iniciadores do Santo Antônio dos Pretos, Benedito Zacarias Serra, Apolinário Minas dos Santos e Francisco da Costa França são nomeados com nome e sobrenome.

> Benedito, Alexandre, Adão e meu avô, eles conviveram muito com os índio, né. Aí foi o tempo que fazendo as estrada e foram expulsando os índio e eles foram ficando ... e essa ... ainda existe lá ... tinha trê ... são três toca, porque lá ... tinha uma na Serra do Cipó, onde ficava seu Zacarias e tinha uma aqui no Morro do Bacuri (...) E tem outra lá no Seca Bofe, que era onde meu avô morava. Essa lá do Seca Bofe, ela esbarreirou, mas ainda hoje 'tá um poção, quando chove enche de água, fica muito tempo cheio d'água, que ela é uma toca ... (Ubirajara, entrevista concedida em 2017)

Esses contatos com indígenas são referidos a esse período, mas Suzete Viana, 67, ainda lembra, na sua infância ou adolescência, da passagem de índios pelo Santo Antônio. Eles vinham pela estrada, que era na verdade um caminho que atravessava o Codozin no período do ano em que as águas baixavam, referido na memória dela como vindo de Dom Pedro, mas que como, em 1997, informou João Palácio, ia até Barra do Corda, onde hoje mora um egresso do Santo Antônio dos Pretos e que tem terreiro lá.

Parte importante dessa memória remete ao fato de que depois que acabou a escravidão, Raimundo Queiroz, que às vezes é referido como *dono*, à época, do que seria a fazenda Monte Cristo, encontrou-os caçando e disse que havia acabado a escravidão. A memória local também associa esse momento à abertura de uma estrada. Em 1997 João Palácio referiu-se a estrada que seria o Correio para Barra do Corda, devendo ser a ligação entre a vila de Codó e a de Barra do Corda.

> "Raimundo Queiroz chamou ele, Benedito, e os outros ... disse:–ói, hoje não tem mais escravidão, ocês podem ficar trabalhando com a gente, a gente vai pagar vocês. Aí ele ficou trabalhando com Raimundo Queiroz. Logo ... logo a mãe dele morreu, a mãe do Queiroz ... morreu e aí vei a questão ..." (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Raimundo Queiroz é vinculado à história do Santo Antônio dos Pretos em um episódio em que está implicado também um certo Barroso (referido por vezes como Raimundo Barroso e outras vezes como Horácio Barroso), cujo nome está ligado ora à localidade Catinga, ora ao próprio Monte Cristo. É dito que este tinha um curral utilizado para guardar o gado no pouso dos viajantes que levavam gado para a vila de Codó. Quando esses viajantes voltavam com dinheiro da venda do gado, ele matava o viajante e ficava com o dinheiro. O curral é referido como tendo sido no próprio Monte Cristo.

Acusados de assassinato, Raimundo Queiroz e Barroso teriam sido chamados à vila de Codó:

> o delegado chamava um lá na ... vila, que nessa época era ... não era Co ... não era Codó, era vila, chamava na vila. Disse: "– Barroso, hoje você vai vim aqui (...) no Codó, na vila, que é pra você ser ... nós vamo prender vocês, sobre a morte do rapaz que ... do moço que vocês ... assassinaro e colocaro dento dum poço". Aí ele disse: "– Não fui eu! Foi Raimundo Queiroz". Aí mandam chamar seu Raimundo Queiroz, aí seu Raimundo Queiroz vai, quando chega: "– Não fui eu, foi Barroso". Aí ele disse assim: "– pois os dois, vão preso". Aí ele di ... aí quando disse "– os dois vão preso", aí ele disse assim: "– na semana que entra, vocês voltam aqui que é pra mandar vocês pra São Luís", que nesse tempo recebia a orde e mandavam pra São Luís. Quando eles receberam a orde, na semana que passou, ele veio aonde Benidito Zacarias Serra, que era meu bisavô, que carregava a Santa, chamado Santa Barba (...). Aí ele disse: " – se tu me livrar ... se tua encantada me livrar da cadeia, eu passo o Monte Cristo pra ti, todin". Ele disse: "– passa mesmo?". Disse: "– Passo". Quando foi na hora, no dia que eles foro lá, ele ... aí ele trabalhou pr'ele aqui, né, a encantada ... (...) quando ele chegou de lá, livrou, disse: (...) "– Barroso, tu não vai pra cadeia, quem vai é só Raimundo Queiroz". Aí ele (...) disse: "– rapaz, eu não vou dar (...) minha propriedade p'esse (....) camarada não, que a encantada não vale nada, (...) se valesse alguma coisa, ele tinha terra, tinha isso, tinha tudo!". Chega aqui, Raimundo Queiroz disse: "– se tu me livrar da cadeia, eu te dou Santo Antônio dos Preto ... todinho ... em documento pa tua santa". E ele ... passou todin a terra. Quando foi pra lá ele disse ... aí disse: "– oh, Barroso, tu vai pa cadeia ...", e ele morreu em São Luís preso " – ...e Raimundo Queiroz volta porque não foi ele quem matou, foi tu". Aí a encantada livrou ele da cadeia e quando chegou aqui ele só pegou: "– que'de ... chama tua encantada" e pegou os documento e passou. (...) aí (...) como não tinha como passar ... aí ele recebeu, aí ficou administrador. (Orlando, entrevista concedida em 2017).

Em outra versão, Ubirajara argumenta que Raimundo Queiroz, em sua expressão, tinha encrenca com Henrique Pau Real[81]. Raimundo Queiroz teria ido até Santo Antônio dos Pretos e dito a Benedito Zacarias Serra:" – se você me defender de Henrique Pau Real eu vou doar essa terra pra vocês em nome de Santa Bárbara" (PCPR, s/d. p. 77). Ocorre que Luís José Nicolau Henrique, o Pau Real, é referido na história de Codó como tendo chegado em Codó em 1820 (Machado, 1999, p. 27). César Marques (2008, p. 761) refere-se ao comendador Luís José Henrique, de Codó, que teria perdido 56 escravos em vista de moléstia que acometia a província em 1856. É o mesmo a que refere João Batista Machado (1999, p. 53) ter enfrentado lutas sangrentas entre negros fugidos e a tropa liderada por ele.

Em outra referência a esse episódio, Concita Viana disse que Barroso cumpriu pena em Alcântara e voltou a Codó com a barba grande e não demorou a morrer. Ao se referiu a Barroso, vinculou-o à localidade Sobrado. Este teria matado um homem lá. Veio a Santo

[81] Que figura na história de Codó como um poderoso do início da colonização local.

Antônio e o avô dela fez uma coisa, bruxaria. Ele pediu. Para não ser preso. Voltou de Codó e fez pouco caso. O avô dela foi e desfez o que tinha feito. Ele (Barroso) teria ficado muitos anos na cadeia. Concita Viana usou a palavra bruxaria duas vezes. Disse que agora ninguém faz mais nada. Que Tenente Vitorino veio e mandou parar o tambor. Que o avô dela fez ele dançar tambor até o sol alto. Ele foi embora e teria dito que nunca mais punha os pés ali.

Aqui é preciso remarcar que a narrativa da doação é consonante com o direito esposado pelo estado nacional da época a que essa narrativa se reporta. Quilombo era uma "categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime" (ALMEIDA, 1996, p. 16). Então toda pretensão de reconhecimento a direito sobre a terra só podia estar baseada em narrativa da doação.

> os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram "treinados" para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegitimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Admitir a condição de quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos. Daí as narrativas míticas e os processos diferenciados de territorialização referidos às denominadas: terras de preto, terras de herança, terras de santo, terras de santa, terras de índio, bem como às doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua própria história, legitimando sua condição, e construiu sua identidade coletiva a partir dela. Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação "original", isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é "coisa" e não tem identidade, "não é". O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravista. É um ritual de passagem para a cidadania (ALMEIDA, 2011, p. 43 [1996, p. 17]).

Mas a unidade social Santo Antônio dos Pretos, a partir da narrativa hoje atualizada por um dos lados da disputa política, não apaga o evento anterior de autonomização (ALMEIDA, 1996, p. 18) da referida unidade social que é fundante nessa narrativa. Nessa narrativa, o grupo de cinco, liderado por Benedito Zacarias Serra, consegue escapar da imobilização da força de trabalho (ALMEIDA, 1988, p. 60, 62, 64, 67) que a escravidão representava, subiram o Codozin em balsa e ficaram morando em tocas na Serra do Cipó, no morro do Bacuri e no Seca Bofe. Só muito tempo depois, quando caçavam, encontraram com Raimundo Queiroz que os informou que a escravidão havia acabado.

Apesar da referência dar indicação de que a terra é da Santa, isto é, seria de Santa Bárbara, Concita Viana dizia que o *encantado* que vinha em Benedito Zacarias Serra era Kakamadô. Não fez referência a Barba Soeira. De toda forma, hoje é possível observar que uma pessoa pode receber mais de um *encantado*. No entanto, a segunda referência mais antiga que

tenho de alguém que recebia *encantado* remetido a Barba Soeira é a de Melânea (Melanea Maria da Conceição Viana[82]), mãe de João Palácio. Como é dito que quando Melânea veio para o Santo Antônio ela já trouxe João Palácio pequeno e ele já tinha aproximadamente 87 anos em 1997, é possível que a chegada dela em Santo Antônio tenha se dado entre 1910 e 1915.

O depoimento de Orlando remete a terra à santa, mas não é uma terra de santo no sentido empregado por Almeida: "a expressão 'terra de santo' (...) se refere à desagregação de extensos domínios territoriais pertencentes à Igreja" (ALMEIDA, 2006b, p. 115). Mas, de toda forma, "nas chamadas 'terras de santo' (...), as formas de uso comum coexistem, ao nível da imaginação dos moradores, com uma legitimação jurídica de fato destes domínios, onde o santo aparece representado como proprietário legítimo, a despeito das formalidades legais requeridas pelo código da sociedade nacional" (ALMEIDA, 2006b, p. 116).

Quanto a Apolinário Minas dos Santos, a referência à composição do nome, que indica procedência de determinada região da África, apesar de ser uma denominação bastante ampla, pode indicar procedência da chamada área gbe. Ocorre que a denominação "*preto mina"* era dada aos escravizados provenientes do forte São Jorge del Mina, hoje na costa de Gana. O forte São Jorge del Mina funcionava como entreposto ou ponto de recolhimento de escravizados também provenientes da chamada Costa dos Escravos. No Maranhão, a designação *mina* corresponde tanto aos chamados nagô, quando aos jeje. Os jeje correspondem à classificação de falantes de línguas gbe, feita por Parés. A referência a escravizados feita em inventários registrados em cartório para fins de sucessão de proprietários de escravizados, é feita compondo prenomes em português com um complemento que indicada procedência: *mina*, *angola*, *congo*, *cambinda*, etc.

Em 1997 João Palácio, que tinha lembrança da produção de algodão, referiu-se a um certo Raimundo Barroso, *dono* do Monte Cristo, que havia chegado em 1928 e o pai era ferreiro.

É essa memória que remete ao fato de que o grupo encontrado por Raimundo Queiroz talvez não vivesse ainda no que é hoje o chamado *sítio* de Santo Antônio dos Pretos. Ocorre que as vezes, nesse discurso sobre o passado, o Santo Antônio é referido como Santo

[82] Emmanuele Lima (2006, p. 36) reproduz fala atribuída a João Palácio em que ele diz que o nome dela era Maria da Conceição Viana, chamada no povoado de Siá Melana.

Antônio do Queiroz. A memória sobre o passado também, às vezes, parece apontar para um lugar chamado Nazaré Velho[83], localizado do outro lado do Codozin, como lugar antigo onde moravam os chamados *pretos*. Esse lugar também é referido como lugar onde se fazia, em tempos remotos, o *terecô*. O passado mais recuado do *terecô* é sempre referido ao fato de ser feito em latada, isto é, sem uma Casa Grande, ou construção fixa, permanente, hoje referido como salão ou terreiro. A mudança para o Santo Antônio teria sido decorrente dessa negociação com Raimundo Queiroz. Do ponto de vista de vestígio arqueológico, no *sítio* do Santo Antônio é possível observar, entre essa construção fixa utilizada para o *terecô* e a casa de Concita Viana e Suzete Viana (respectivamente neta e bisneta de Benedito Zacarias Serra), o que seria um piso de pedras de uma construção antiga. Esse piso de pedras, mais recentemente é referido como sendo da casa de Alcides, filho de Benedito Zacarias Serra, mas ouvi também ser referido "como do tempo da escravidão", isso indica que talvez Alcides tenha construído sua casa sobre esse piso de pedras.

As referências à escravidão estavam na memória de João Palácio, mas contadas por um tio deste que também não tinha vivido a escravidão. Porém é preciso dizer que João Palácio havia nascido no Livramento, localidade relativamente distante do Santo Antônio dos Pretos e cujo acesso hoje se dá por uma bifurcação da estrada a meio caminho entre o Dezessete e o Santo Antônio. De todo modo, seu pai morava em Santo Antônio e, esse seu tio pode ter guardado essa memória a partir dos antigos que saíram dos locais de escravidão.

Apesar de não se estar tomando aqui essa narrativa como uma verdade histórica, mas tentando perceber como essa memória é atualizada no contexto da disputa política, é importante referir a outras fontes que interpretam contrariamente ao que propõe essa memória. Emmanuelle Lima (2006, p. 36) cita fala de João Palácio remetida a meu relatório de 1997 (mas que não consta do relatório efetivamente entregue à Sociedade Maranhense de Direitos Humanos), a qual ela remete a Santo Antônio, mas que a meu ver, João Palácio está se referindo a Livramento. O Livramento ficava perto de um *mocambo*. Se na fala de João Palácio "os pretos fugidos dormiam nas casas daqui" ao que a autora coloca entre parênteses a expressão Santo Antônio dos Pretos, o daqui pode ser ainda o Livramento.

[83] Luís Fernando Linhares diz que no Nazaré Velho era onde localizava-se a casa grande do senhor de escravos Raimundo Queiroz (PCPR, s/d, p. 77).

Concita Viana, falecida em 2017, falava do local onde havia sido enterrado seu avô Benedito Zacarias Serra que "só ela sabe onde é". Tem pedras em volta. A da mulher dele era ao lado, mas Zé Preto, "que não respeitava ninguém, tirou as pedras" (ele não sabia que era uma sepultura). Mundoquinha, irmã dela, pegou um cacete e foi questioná-lo, mas perguntada se era pedra que ela *cagava*, ela disse que era (para não dizer que era sepultura dos antepassados). Concita Viana disse que Mundoquinha era muito sabida de coisas do *terecô*. Conforme fontes do início do século XVI, em Uidá, os corpos dos reis eram enterrados em lugar secreto (p. ex. Parés, 2016, pp. 39 e 46, 47, 51). Parés também se refere especificamente "à sepultura doméstica (...) no compound familiar, relacionando o ritual funerário com o reforço da solidariedade da coletividade familiar ou da unidade residencial" (PARÉS, 2016. p. 43-4). No Daomé, o corpo não era colocado na sepultura oficial, que virava lugar de culto.

Certa feita Concita Viana referiu-se a pessoas que usavam fumar cachimbo, entre eles "Mãe Melana". Fiquei com a impressão que "mãe" é mais geracional e talvez de ter mamado (mãe de leite) ou Melânea ter sido a parteira no seu nascimento. Suzete falou do tamanho dos cachimbos e que tinha uma planta na beira do Codozin de que tiravam o que eu identifiquei como sendo o canudo do cachimbo. Elas afirmaram que o cachimbo era de barro. Concita Viana disse que numa festa na Casa Grande, as mulheres botavam os cachimbos num buraco, ao que parece na entrada. Um homem de fora, com o encantado do pai dela, Kakamadô, pegou e foi batendo os cachimbos (quebrou? ou só batia para sair o fumo?) Kakamadô não gostava de fumo? O cachimbo era comprido. Falei que Mãe Andresa, da Casa das Minas, fumava cachimbo. Elas perguntaram se era cachimbo francês (entendi que o curto e que não é de barro, é o francês).

Concita Viana enumerou os filhos de Benedito Zacarias Serra: Alexandre, Alcides (o pai dela), Julião. Que o pai dela era muito falado. Nem todo mundo gostava de vir a festa em Santo Antônio porque ele dava as regras. A mãe dela era cigana. Passavam ciganos pelo caminho da sede de Codó em direção a Dom Pedro. Vinham com jacás. As irmãs dela teriam cabelo "bom". Ela "puxou" ao pai, mas tem olhos azuis. A mãe tinha olhos azuis. Suzete ao falar de uma mulher que mora do "do outro lado", disse que ela é sua prima. É filha de Tomásia (que já morreu) e Marçalino. Tomásia era neta de Benedito Zacarias Serra. Raimundo de Brígida também é parente dela da mesma forma. Brígida também era neta de Benedito Zacarias Serra. Benedito Zacarias Serra teve três filhas e muitos filhos, ao que parece, alguns deles adotados.

A produção de algodão é lembrada quando se faz referência ao transporte em lombo de burro do algodão para a vila de Codó. Em 1997 João Palácio, cujo pai morreu em 1929, lembrava de ter uma vez levado quinze dias do Santo Antônio para Codó, com animais carregados de algodão, por causa das cheias dos rios.

Orlando ao falar da convivência com Alcides, o avô dele, se referiu a uma viagem que fez, quando tinha aproximadamente doze anos, com o avô ao São Raimundo. O São Raimundo fica no que hoje é considerado o, reconhecido pelo INCRA, território quilombola de Matões dos Moreira, contíguo ao também reconhecido pelo ITERMA, Instituto de Terras do Maranhão, como de Santo Antônio dos Pretos. Orlando contava do fato que foi acostumado a tomar bênção a todos os mais velhos. No entanto, um homem que no caminho acompanhava um conhecido de Alcides, não o abençoou e mesmo tinha lhe tratado mal sem que seu avô tivesse percebido. Quando chegou ao São Raimundo, onde eram todos conhecidos por seu avô, não tomou bênção. No retorno a Santo Antônio, foi repreendido por seu avô e contou o que havia acontecido na ida. Este registro demonstra a relação de Orlando com o avô, as relações que este estabelecia com pessoas de outras localidades vizinhas e também o que fica gravado na memória de Orlando sobre sua infância/adolescência relativamente às viagens com o avô.

Quando Suzete Viana disse que João Palácio não foi o primeiro *representante* do Santo Antônio, sua mãe, Concita Viana citou Alexandre, tio dela, Crispim e Renaldo como figuras que antecederam João Palácio nessa posição. De toda forma, outras informações remetem a um processo em que inclui Alcides, o pai dela, sendo que não consegui definir uma ordem nesse processo de substituição que não exime disputas e conflitos como veremos na assunção de João Palácio ao posto de *representante*.

4.2 a legitimidade de postular

Retomo aqui a discussão sobre o uso da memória para legitimar a manutenção do poder. O uso do recurso à memória sobre o passado está presenta na argumentação de Ubirajara, citada por Careca, relativamente à precedência de Orlando e Suzete na escolha de quem deveria ser o presidente da Associação ou *representante* da terra. Careca disse não ter entendido a argumentação de Ubirajara. No próprio caso dela, a argumentação da precedência está fundada na autoridade e reconhecimento concedido a João Palácio, avô dela. Por outro lado, a argumentação de Suzete Viana dizendo que João Palácio não escolheu nem Orlando, nem Maria nem ela para representante, tendo escolhido Ubirajara, aponta para uma concepção de que

Orlando, Maria e ela própria teriam, de alguma forma, uma legitimidade que só pode estar estribada na descendência de Benedito Zacarias Serra.

Confrontando com a chamada área gbe:

> perpetual kinship, insured that major estate holders would survive, literally, into the present, and that branches of the various family lines emanating from Abomey would remain closely linked to their founders (BAY, 1998, p. 38-39).

Por consequência, podemos considerar que, no contexto restrito de disputa dentro do que Balandier (1969, p. 140) chama de "minoria no exercício da dominação durável", a memória sobre a descendência do herói fundador, ou do *representante* mais notável[84], tem o poder de legitimação na disputa política.

Ao não ser explicitamente dominada pelo conjunto dos agentes sociais, do nosso ponto de vista, em Santo Antônio dos Pretos essa memória encontra paralelo na memória sobre o passado que atualizava a legitimação do poder na chamada área gbe.

> Glélé (…) presents his family's perspective on history, noting correctly the advantages enjoyed by scholars born of the royal family, who can build on cultural and linguistic understandings learned from a very young age to collect oral memoirs (…). The oral history of Dahomey reflects the perspective of the ruling class, and specifically the ruling dynasty (BAY, 1998, p. 35).

4.3 poder econômico e poder político

Apesar de se notar que Careca é casada com um dos mais autorizados empreendedores de Santo Antônio dos Pretos, o fato de postular o controle social da posição de liderar, não passa pelo simples poder econômico. Seu marido é um dos mais importantes produtores agrícolas e dono de máquina de pilar arroz, o que permite certa acumulação. No entanto, não é ele mesmo autorizado a atuar politicamente nem parece se interessar pela participação política de sua esposa na disputa interna.

No caso de Ubirajara, o poder econômico parece mais derivar do poder político do que outra coisa. Ele era o agente social de Santo Antônio dos Pretos detentor do maior número de cabeças de gado, porém teve que se desfazer das mesmas em vista dos problemas com o gado invadindo áreas de cultivo[85] de pessoas da Boa Esperança, fora do que é considerado o

[84] Que poderia conformar uma nova dinastia ou "linhagem" dirigente?

[85] Para o antigo Daomé, Herskovits (1932, p. 116) diz:"any animal that strayed and entered the field of and another might be killed by the owner of the field".

território do Santo Antônio dos Pretos. Nonato, o marido de Careca, tem também um pequeno comércio. Os outros comerciantes são Júlio Moreira dos Santos, que foi eleito recentemente vice-presidente da Associação na chapa encabeçada por Ubirajara, e Domingos Taboca, companheiro de Eralda Viana, mãe de Careca. Os estabelecimentos comerciais de Júlio Moreira dos Santos e Domingos Taboca são localizados no conjunto principal de casas do Santo Antônio dos Pretos, o chamado *sítio*, enquanto o estabelecimento de Nonato é localizado no que é chamado "do outro lado", isto é, o conjunto de casas que ficam do outro lado do Codozin, que se tem acesso pela ponte que cruza esse mesmo rio, mas que faz parte da localidade identificada como o Santo Antônio dos Pretos, não merecendo nome específico.

Outra atividade produtiva, além da implantação de cultivos de arroz, mandioca, milho e de hortaliças, é a criação de cabras. Os apriscos são construídos junto às casas no chamado *sítio*. Em 2017, os que criavam cabras, eram Domingos Taboca, Teresa Moreira, Julinho (Júlio Moreira dos Santos) e Traíra.

5 DO "REPRESENTANTE" E DO "DONO"

O problema a ser deslindado neste capítulo diz respeito à aparente contradição entre o papel do chamado *representante* e sua ação quando, por vezes, é referido como *dono*. João Palácio recebia renda da terra que eram usadas por suas filhas no consumo doméstico da casa, isto, conjuntamente com a definição sobre quem morava nas terras, o configurava como exercendo um papel de *dono*, sendo que ele mesmo se dizia apenas um *representante* daquela unidade social, um "curador"[86] das terras.

5.1 os "papéis" e o representante

Costa Eduardo (1948, p. 6) diz que, em Santo Antônio dos Pretos de 1944, "only two of the Negroes in this community are literate. Of these two, one is an old man, a former slave; the other a man thirty years old". É provável que esse homem de trinta anos fosse João Palácio. Como vimos, ele nasceu aproximadamente em 1910.

Segundo a memória autorizada relativamente a Santo Antônio dos Pretos, Melânea Viana, mãe de João Palácio chega a Santo Antônio, quando ele era pequeno, vinda do Livramento, conforme já apontamos. Domingos Palácio, que era ferreiro, pai de João Palácio, morava em Santo Antônio. Depois que já tinha filhos com Melânea, trouxe-a para o Santo Antônio.

Para nos situarmos mais próximo desse contexto, vejamos um extrato da descrição que Costa Eduardo faz do que ele chama de "rural livelihood" em 1944:

> The houses are rectangular; mud plastered structures thatched with palm leaves. In general, they have two rooms, separated from each other by a low, mud plastered wall or wall woven of palm leaves. Most families keep a fire at on side of the principal room, where they cook and eat their food. Houses are barely furnished; a table, some crude stools, a chest in which to keep clothes, and hammocks or mats to sleep

[86] Nas chamadas terras de Santa Teresa, em Alcântara, no norte do Maranhão, foi registrada a figura do "encarregado" das terras. Ali, o "encarregado" é integrante de uma unidade social reconhecida como quilombola.

> on (…). Water is carried in manufactured pots or calabashes, on the head in the African manner. Baskets in which to transport rice, corn, cotton or vegetables are crudely woven of palm leaf fibers (…). Nobody has shoes (…). Daily life in Santo Antônio is regulated by course of agriculture, since its inhabitants, except for one old man and three persons incapacitated because of sickness, are occupied with their farms during most of the year. In addition, these people spend some time breaking *babasu* coconuts, which grow wild, to sell to the store-keeper. The fields are situated at some distance from the village so that the pigs, chickens, cows, and goats, which most families own do not harm them (…). A different plot is cultivated each year, the land once cultivated being then left to lie fallow, usually for ten years before being used again. The total number of gardens is thirty-five, and these measure from one and a half to two acres, although some are as large as two and a half or three acres. Only four plots, cultivated by the strongest and most efficient workers, were of this size. The farmer usually plants his field in adjacent plots year after year, but he may, if he wishes, start a plot far from where he ordinarily raises crops. These consist of dry rice, cotton and corn, usually planted together, since the Negroes do not separate their crops by planting rice in one part of their plots, corn in another, and cotton in a third portion. When a man wants to farm a piece of land which adjoins one being worked by another, the matter is taken up with the latter and his consent obtained. A line of *mamona* trees is planted, or a wooden fence is made to separate the two farms (…).Once a field has been chosen, it is cleared in the months of July and August. The trees are cut with axes, while smaller growth is cleared with a sickle. After awaiting some weeks for the trees and underbrush to dry, they are burned, the ash acting as fertilizer. Rice is planted during December and January. Small holes are made irregularly in the soil with an instrument called a *shasho*, an iron blade joined to a short wooden handle. Into these holes the seeds are placed. Between the midle or end of January and the end of March, the brush which grows in the planted fields is cut near the roots. Sometimes it is necessary to do this twice during this period (…) In April and May, the rice is harvested, though at times this is not finished before the middle of June. In July, men and women break *babasu* coconuts, a task which is done in other months only at intervals when ready cash is needed. Corn is harvest in July; cotton of the previous year's planting, in September. Cotton planted the same year is harvest in Octuber, November and December.
> Rice is the crop most cultivated in Santo Antônio. Part of it is for house consumption, and the rest is sold. With the money from the sale of rice, cotton and *babasu* coconuts, the Negroes buy clothes, oil for their lamps, matches, soap, coffee, salt and sugar. Tobacco and a kind of rum called *cachaça* are two items on which the Negroes of both sexes, especially the men, spend a large proportion of the meager returns they gain form selling their cash crops (…).
> The field of a *amasiado* couple is divided by a line of *mamona* trees into two parts, the smaller of which, about one third or a little less than of the man, belongs to the woman. (COSTA EDUARDO, 1948, p. 19-22).

Porém, apesar da aparente riqueza de detalhes da descrição de Costa Eduardo acima, é exatamente esse tipo de descrição que é criticada por autores como Marcus e Cushman. Marcus e Cushman chamam de "Common denominator" a postura que leva à "ethnographic generalization", "a composite creation, the normative role model or national character". (MARCUS E CUSHMAN, 1982, p. 32). O genérico da descrição marca o texto de Costa Eduardo.

Em maio de 2017, Suzete Viana disse que o mato ao lado da cerca da casa dela e de sua mãe Concita Viana e que segue por trás da Casa Grande, não pode ser roçado. Por ali também é o acesso à bica. Antes, era um poço, desciam duas escadas. Depois começou a brotar água mais acima. Fizeram uma bica com *caçamba* de tucum. Agora, tem que cavar um pouco. Antes, "mulheres naqueles dias" não podiam ir à bica. Não podia lavar fato de boi no Codozinho naquela direção. Aqui notamos o uso comum das águas e as regras que o orientam esse uso. Como as mulheres passaram a ir qualquer dia, não dá mais água na bica.

No campo da religião, Costa Eduardo considera que "the *encantados* (...) are believed to have the power to cure, to assure good harvests, to forecast the future, to aid in childbirth and in finding lost objects (COSTA EDUARDO, 1948, p. 58). E que "once every year the sacred stones are ceremonially washed with water and wine by the men who direct the dance" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 61). Segundo Suzete Viana, Kakamadô era o encantado que vinha no bisavô dela, Benedito Zacarias Serra. Ela falou isso quando eu me referia ao fato dos chefes do *terecô* serem sempre mulheres, significando, talvez, que ele era o chefe na época dele. Costa Eduardo fala de dois homens responsáveis por acender os candeeiros e que pareciam tomar conta do lugar onde eram realizadas as danças rituais. Talvez Alcides, o avô de Suzete, fosse um deles, pois como adiante veremos, outra fonte oral remete a Alcides a responsabilidade por manter a Casa Grande de pé.

Melânea Viana, falecida em 1964 segundo informação de Raimundo Ferreira França, o Ubirajara, e em 1966 segundo Eralda Viana, é referida por Mundicarmo Ferretti (2001, p. 115) como a "mãe de santo"[87] que teria antecedido Ana Moreira, falecida em 2004, na chefia da principal casa onde é performado o *terecô* em Santo Antônio dos Pretos e que teria preparado Antoninha, mãe de santo da cidade de Codó nascida em 1915. Porém Suzete e Concita Viana indicam que Coco (Tertuliana), Zulmira e Petronília dirigiam o *terecô* e não Melânea. De toda forma, de Melânea é dito que ela recebia a encantada *Maria Barba*. A lembrança de Melânea é de uma mulher já idosa e com autoridade. Suzete Viana lembra que os jovens não podiam passar em frente a casa dela sem que ela mandasse buscar água na bica ou fazer outro mandado. Isso significa que ela está reafirmando constantemente sua posição. De toda forma, reproduz o

[87] Segundo depoimento de Raimundo Ferreira França a Luís Fernando Linhares, provavelmente concedido em janeiro de 2000, (PCPR, s/d, pp. 100 e 81), Melânea teria sido chefe do *terecô*.

padrão de mãe com poder religioso e filho que postula ou detém o poder político. É como se dentro da unidade familiar tivesse uma distribuição de diferentes papéis e que isso se reproduz. Essa reprodução indica a existência de uma regra. Não se trata aqui de juridismo no sentido que emprega Bourdieu (1989, pp. 45, 239 e 240), em que se percebe como que a norma se impondo à sociedade.

> a justa reacção contra o juridismo, que leva a restituir ao seu lugar, na explicação das práticas, as disposições constitutivas do *habitus*, não implica de forma alguma pôr entre parênteses o efeito próprio da regra explicitamente enunciada (BOURDIEU, 1989, p. 239).

No caso de Melânea Viana, a constante necessidade de reafirmação de sua posição, encontra paralelos muito distanciados no tempo e no espaço. Edna Bay (1998, p. 74) discutindo a legitimação da dinastia daomeana, mas estendendo além, afirma que:

> Yet typically in Africa, there was believed to be a sacred link between the earth and the people who lived in a locality. In effect, the earth belonged to supernatural forces and humans enjoyed what were only usufructory rights to it, with responsibility for the maintenance of a sacred contract with the earth held by the lineage recognized as having first arrived. Invading lineages normally made some kind of ceremonial accommodation with these local religious authorities, variously called "earth priests" or "owners of the land," in order to legitimize their claims to rule (BAY, 1998, p. 74).

Aqui a generalização que Bay faz, não é a mesma que criticamos em Costa Eduardo, mas esta se expõe a uma crítica desnecessária ao estender à toda a África uma prática que, pelas fontes aqui referidas, a autora encontrou no oeste africano, mais especificamente na área linguística gbe.

Adiante veremos como a passagem do chefe dos *budunso* de *Kakamadô* para *Barba Soeira* também pode ter representado uma nova "linhagem" que se introduziu no poder e que substitui a antiga, entra em conflito, tenta uma acomodação, sem que se possa falar propriamente em linhagem.

Nenhuma ligação é feita entre Domingos Palácio e os cinco tidos como fundadores da unidade social hoje reconhecida como Santo Antônio dos Pretos. Em depoimento atribuído a João Palácio, este teria dito que seu pai teria nascido no Bonfim, perto de Codó (LIMA, 2006, p. 36). É dito que a assunção de João Palácio ao papel de *representante* seja advinda do fato de ele saber ler e escrever. Eralda Viana relata que o pai dela, João Palácio, estudou na cidade de Codó. Quando o pai dele morreu, ele teve que deixar o estudo e voltar para assumir as atividades de provedor da família. Em 1944 Costa Eduardo não registra esse suposto papel proeminente de João Palácio. Em 1997 falei de Octávio da Costa Eduardo para João Palácio. João Palácio lembrou dele, inclusive do fato de usar luvas, e perguntou se Octávio ainda era vivo. Apesar de

apenas dois meses em campo de Octávio da Costa Eduardo em Santo Antônio dos Pretos, é importante registrar que Concita Viana, falecida em outubro de 2017, por volta de 87 anos de idade, lembrou de cantiga do *terecô* em que se cantava "Otávio, leva meu nome pro Rio de Janeiro", ao que todos que ouviram concordaram que era uma referência a Octávio da Costa Eduardo.

Se é dito que João Palácio ficou quarenta anos como *representante* e Ubirajara declara que João Palácio lhe passou a liderança em 1986, o início da assunção de João Palácio recuaria a 1946, mas Ubirajara recua mais um pouco e crava esse início em 1943. A importância de saber ler e escrever está de certa forma ancorada na noção de *ficar com os papéis*, significando a guarda de documentos relativos à terra e, por consequência, a transferência do poder político. Essa transferência teria se dado de Benedito Zacarias para Renaldo e de Renaldo para João Palácio, mas, como vimos, o nome de Crispim também aparece nesse processo.

Soares (1981, pp. 52-53, 57, 67) se refere à ocorrência desse siginificado dos "papeís" entre os *pretos* de Bom Jesus dos Pretos, no Município de Lima Campos, adiante referido. Soares (1981, pp. 52-3) discute a obsessão de escondê-los e protegê-los e remete a Hobsbawn, em *Peasant Land Occupations*, ter registrado a importância dos "papelitos" também para comunidades camponesas sul-americanas. Soares (1981, p. 53) fala do fetichismo dos documentos, pois "os 'papéis' só assumem proporções inauditas quando se impõe a lógica da monopolização das terras e da expropriação do campesinato" (SOARES, 1981, p. 53).

Uma interpretação possível da passagem em que Costa Eduardo (1948, p. 20) diz que naquela época "no disputes arise because there is land for all", é que ele está se referindo a disputas dentro da unidade social, isto é, por local de implantação de cultivos, indicando aquilo que Almeida conceitua como "uso comum da terra":

> [a]s modalidades de uso comum da terra (...) designam situações na quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. Tanto podem expressar um acesso estável à terra, como ocorre em áreas de colonização antiga, quando evidenciam formas relativamente transitórias intrínsecas às regiões de ocupação recente.
> A atualização destas normas ocorre em territórios próprios, cujas delimitações são socialmente reconhecidas, inclusive pelos circundantes. A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias, porventura existentes. De maneira genérica estas extensões são

> representadas por seus ocupantes e por aqueles de áreas lindeiras sob a acepção corrente de "terra comum" (ALMEIDA, 2006, p. 101-2).

O uso comum da terra não é uma contradição com conflito:

> porquanto a situação dominial geralmente indefinida e as dificuldades de reconstituição das cadeias dominiais tornavam estas áreas preferenciais à ação dos grileiros e de novos grupos interessados em adquirir vastas extensões. Mais de uma centena e meia de zonas críticas de tensão e conflito social, registradas oficialmente no decorrer de 1985 e 1986, no Norte de Goiás, no Maranhão, no Pará, no Ceará, na Bahia e no Sertão de Pernambuco, referiam-se àquelas situações (ALMEIDA, 2006, p. 106).

Em Santo Antônio dos Pretos a narrativa sobre a memória local é de um passado permanente de conflitos pela terra. O conflito social é entre a unidade social e antagonistas externos. Ubirajara, em entrevista concedida a Luís Fernando Linhares por volta de 2000, dá o ano de 1939 como ano da morte de Benedito Zacarias Serra, sendo que logo em 1943, segundo esse relato, teriam começado as primeiras tentativas de controle das terras ocupadas por aqueles que, de acordo com esse relato, deram origem a Santo Antônio dos Pretos. João Palácio assim se pronuncia em 1997:

> "O velho Raimundo Barroso, dono do Monte Cristo [área contígua], chegou aqui em 1928. O pai era ferreiro. Raimundo Queiroz tinha vendido pros pretos, que tinham de tirar a escritura da mão de Joãozinho Bayma e pagar cinqüenta mil réis pelo recibo. Joãozinho Bayma adquiriu as terras por dívidas dos pretos que morreram devendo ele. Depois foi Júlio Ribeiro, que tinha terra no Matosinho [também área contígua], que quis fazer usucapião. Eu passei a ser curador das terras. (João Palácio Viana, depoimento feito em 1997).

Para os mesmos eventos, Ubirajara declara a Luís Fernando Linhares que:

> "Logo que Seu Benedito Zacarias Serra morreu, nos anos 39, nas décadas dos 43, aí surgiu Seu Júlio Ribeiro que morava em Matusinho e quis fazer usucapião da terra, pra passar pro irmão que morava lá, um senhor de Leocádio Ribeiro, mas como ele não morava na área, não tinha patrimônio nenhum, ele não conseguiu fazer usucapião da terra, mas passou ela para o domínio da União e, logo em 1943, Seu João Palácio foi lá na União e solicitou a área, aí ficou como procurador da terra. A União não passou o título de domínio pra ele, só ficou como procurador (Ubirajara apud PCPR, s/d, p. 78-9).

Em nota de rodapé feita a uma citação de depoimento concedido por Ubirajara que se refere a Horácio Barroso[88], Linhares dá notícia de uma certidão de transferência de direito de ocupação expedida pelo Cartório do 2º Ofício de Codó, datada de 30 de maio de 1974, em

[88] A memória local sobre o passado às vezes remete Horácio Barroso ao tempo de Benedito Zacarias Serra e Raimundo Queiroz. O Barroso acusado do assassinato e que cumpriu pena em Alcântara é geralmente referido como Horácio e não Raimundo.

que compareceria como "proprietário" Horácio Barroso Linhares. No depoimento de Ubirajara, Horácio Barroso e Júlio Ribeiro são ligados às terras confrontantes do Monte Cristo (PCPR, s/d, p. 82).

A estratégia para a manutenção da terra nunca foi o confronto direto, sempre foi atuar buscando uma justiça que, ao fim e ao cabo, era controlada por aqueles com poder no Município de Codó. Num discurso que relata a continuidade das tentativas de desapossamento, João Palácio relata:

> Veio um portador dizer que as terras eram de Jamil [Murad]. O povo todo respondeu que aqui ele nunca morou. Eu pedi o direito primeiro. Eu nasci aqui, e estou com 87 anos. Nesse tempo o Coronel Sebastião [Archer] era o dono de Codó, Jamil era o prefeito. Fui a São Luís, falar com o doutor Jones Cavalcante [advogado]. Fui à União confirmar se as terras eram de Jamil. Voltei e Jamil pediu mil alqueires de arroz e quatrocentos arrobas de algodão..." (João Palácio Viana, depoimento feito em 1997).

Ubirajara assim reconta esses acontecimentos:

> Antônio José Figueiredo, que é pai de Biné, chegou lá e disse pra João Palácio: "– João Palácio, vocês tem que se apressar porque senão vocês vão sair daqui agora, porque as terra é de Jamil. Agora, pra vocês não sair, tem um jeito: é vocês comprar a terra". Aí ele disse: "–mas Antônio José, como é que ... nós não pode comprar a terra". "– Pode, ra ... vocês pode sim. Porque Jamil ele é comerciante, ele quer venda, 'cês paga ele em arroz. Pede um prazo e todo ano dá arroz". Aí foi feito ... arroz ... assim. Mil alqueires de arroz e quatrocentas arrobas de algodão foi dado pra Jamil" (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

À primeira vista, a interpretação dessas relações como um não reconhecimento de Jamil Murad como proprietário senão como grileiro, indicaria uma maneira de perceber a terra como deles, que é pelo uso e pela morada habitual, no entanto, pode-se ir mais além, objetando que está em jogo a correlação de forças estabelecida naquele contexto. O "grau de poder de coerção exercido pelos antagonistas" (ALMEIDA, 1998, p. 54) está assentado não só na divisão de classes, mas também no poder do estado comandado por esses antagonistas.

Sebastião Archer, industrial, com sobrenome descendente de britânicos, se estabeleceu em Codó no começo do século XX, foi governador do Maranhão entre 1947 e 1951. Os Murad, comerciantes sírio-libaneses, em vista de aliança por casamento com a família Sarney, pontificaram até recentemente na política estadual.

No âmbito interno, é também o período que a memória oral remete aos comerciantes que se estabeleciam em Santo Antônio dos Pretos. O primeiro deles é Zeca Luís:

> "em 58, quando foi tirado o direito de ocupação da mão de Jamil, logo surgiu José Luís Filho requerendo do Patrimônio da União 900 hectares de terra, como está escrito ali no documento (...). José Luís foi um cidadão que chegou aqui e pediu moradia ao Seu João Palácio e, aos poucos, foi crescendo e botou um comerciozinho. Então quando foi

> nessa época ele achou que não deveria ser um morador e sim o dono da terra e foi brigar contra a gente (Ubirajara, apud PCPR, s/d. p. 80).

Ainda em 2017, Concita Viana referiu-se ao fato de Maria Pinto, mulher de Zeca Luís, ter ensinado Ubirajara a fazer roupas. Maria Pinto era costureira. Atendia gente de Igarana, São Raimundo, Morro da Loja e muitos outros lugares. Na interpretação de Concita Viana, o comércio dela e de Zeca Luís correspondia à distância entre o que é hoje a entrada da casa de Concita Viana até o poço artesiano (em frente). Tinha tudo de seco e tudo de molhado. Era na entrada da estrada que passava entre o que foi até recentemente a casa de farinha de Julinho e a casa que era de Antoninha e passou a ser de Ubirajara e que vivia fechada. Essa estrada era também o antigo caminho do cemitério. Concita Viana lembrou disso em vista de ter ido buscar coco velho para fumaça e, no antigo lugar das casas, ela encontrou muito limão no chão.

Maria Pinto batizou Suzete, Orlando e Maria, filhos de Concita Viana. Apenas da filha caçula de Concita Viana, Rita, quem foi madrinha foi a filha de Maria Pinto. Rita morou com a madrinha em São Luís por um ano e seis meses. Ubirajara também era afilhado de Maria Pinto. Aprendeu a escrever com ela. Concita Viana refere-se a Suzete, Orlando, Maria e Ubirajara como criados por Maria Pinto. Uma vez Suzete Viana havia se referido ao fato de sua mãe os ter dado para aprender (a ler).

Essa memória também aponta para uma ainda não completamente aceita assunção de João Palácio ao posto de *representante*. Trata-se de um suposto apoio, inclusive do ponto de vista de ações no sentido do que, na falta de melhor termo, chamaria de mágico-religiosas, por parte de Alcides em favor de Zeca Luís. Por outro lado, João Palácio era padrinho de Suzete Viana e de Ubirajara. Assim Ubirajara se reporta sobre esses conflitos internos:

> quando Biniditin morreu, aí ficou os outro que foro tomando de conta e chegou na mão de João Palácio. Aí, João Palácio dizia pra fazer uma coisa aí Alcide dizia pra fazer outra: "– não, isso aqui era de meu pai". (...). Aí João Palácio dizia: "– não! a terra é minha, tem que fazer assim". Aí criaram essa treta. Zeca Luís, ele era cumpadre de Alcide, padrinho de filho de Concita, de Alcide, tudo. Aí lá surgiu a história que Alcides, zangado com João Palácio, fez bruxaria pa Zeca Luís ganhar a terra, junto com Bita (...). Diz que Bita trabalhou pra Zeca Luís ganhar a questão, viu? Ele fazia tere ... desse terecô que ele faz aqui, ele fazia lá no Santo Antônio dos Preto. Aí, quando é em sessenta e quatro, que teve a questão com Zeca Luís, aí diz que ele e o pai de Concita trabalhou pa João Palácio perder a questão pa ... pa Zeca Luís (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Essa informação aponta para uma sucessão que não segue regra de descendência nem de indicação. Também o *representante* não é eleito. Podemos encontrar paralelo na noção de "invading lineages", de Bay (1998, p. 74), acima referida. Mas aqui não houve a "ceremonial accommodation with these local religious authorities" (BAY, 1998, p. 74). A legitimação da

"linhagem" que vem de fora é feita instituindo sua própria autoridade religiosa: a mãe de João Palácio, Melânea, que recebia *Maria Barba*.

Ainda sobre Bita do Barão, M. Ferretti (2001, p. 81) citando Assad, diz que Bita do Barão, considerado "um dos maiores expoentes" do que Assad chama de macumba em Codó, nasceu em 1932 e que ele teria sido iniciado, segundo ele mesmo, aos cinco anos de idade, em Santo Antônio dos Pretos. No entanto, essa fonte remete sua iniciação ter sido feita com Seu Telles (FERRETTI, M., 2001, pp. 81)[89]. Porém, Telles é, por vezes, referido à vizinha cidade de Timbiras (FERRETTI, M., 2001, pp. 100, 101). Nas narrativas sobre o passado de Santo Antônio dos Pretos não notei nenhuma referência a alguém chamado Teles. Se há alguém que comparece nessa memória como tendo poderes místicos-religiosos é Tobias, referido à localidade de São Joaquim, hoje considerada fora do território reconhecido como de Santo Antônio dos Pretos, mas de proximidade geográfica e de contato religioso, inclusive referida por Costa Eduardo (2017, pp. 274 e 275) quando do trabalho de campo em 1944.

Ubirajara, na mesma entrevista concedida em 2017, diz que Bita começou brincando *terecô* em Santo Antônio dos Pretos, mas que Bita do Barão brincava em uma latada do outro lado [do rio]. Apontando para uma posterior consolidação de João Palácio, Ubirajara diz:

> quando foi pra fazer a reunião do tambor, Bita foi, mas [inaudível] não compareceu na reunião. Aí, quando foi de noite, aí fizero lá uma chamada ... pros encantado, aí os encantado veio e disse pra ele (Bita): "– Bita, a partir de hoje, você pode vim no *terecô*, mas não pode mais fazer *terecô* aqui". Aí foi suspenso de fazer *terecô*. Ele vai, todo ano el vai ... do ano ... de junho ele vai, mas não pode fazer tambor mais (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Também relativamente ao *terecô*[90], é remetido a esse período a existência de uma certa Dameana, que *carregava* Onça do Lago (um *encantado*). É aproximadamente também o período da última referência que tenho a Zé de Ativorô[91]: Concita Viana disse, em 2017, que ele, em cima de Dona Branca, pegou[92] dois meninos seus: Orlando e Maria. Orlando tem 60 anos hoje. É um período cheio de referências ao contexto do *terecô*. João Palácio, segundo

[89] Cf. também (FERRETTI, M., 2001, pp. 82, 93 e 101).

[90] M. Ferretti diz que "em junho de 1995, indagando a respeito da religião afro de Santo Antônio no passado, fomos informados por João Palácio que ali só se falava 'dançar vudum' e Dona Ana nos falou que não se falava em barracão e sim em 'casa grande'" (FERRETTI, M. 2001, p. 113).

[91] Skertchly (1874, p. 467) diz que Atin-bodun "is the tutelary saint of all physicians".

[92] Isto é, fez o parto.

Eralda Viana, sua filha, não estava diretamente vinculado ao mesmo, pois, segundo ela, "ele não mexia com nada, ele não tinha *encantado*, ele não sabia tocar tambor, ele não sabia sacudir cabaça, ele não sabia cantar, nada disso ele sabia". Porém, Siqueira, ao falar que em Santo Antônio dos Pretos há uma pedra encantada, diz que "João Palácio (...) carregava Ativorô, um dos 'donos' do lugar, para todo lado" (SIQUEIRA, 2018, p. 26).

Francisco Viana, conhecido como Orlando, no período de campo entre 2017 e 2018, informou que João Palácio gostava de fazer, em determinado período do ano, uma brincadeira com máscara. Essa máscara era feita de palha.

Diz-se que todos que tentaram tomar as terras do Santo Antônio não tiveram um fim muito bom. Suzete Viana, por exemplo, diz que Zeca Luís tinha "ficado louco" logo depois que fez usucapião da parte central das terras do Santo Antônio. Os filhos vieram entregar os documentos e disseram que não queriam nada, que foi coisa do pai deles, que eles eram menores (ou subordinados ao pai) quando o pai fez isso, mas não concordavam com o que o pai deles tinha feito.

No depoimento de Ubirajara dado a Linhares, Horácio Barroso e Júlio Ribeiro são tidos como os iniciadores dos conflitos que se arrastam até hoje. É dito que Horácio Barroso "vendeu a terra dele, que era Monte Cristo, pegando a maior parte de Santo Antônio dos Pretos, para seu Alcias e Antônio Joaquim Araújo. Ele vendeu isso em 72" (Ubirajara, apud PCPR, s/d. p. 82). Já José Luís Castro, ex-presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Codó e filho de Antônio Lourenço, do Centro do Expedito, afirma:

> "eu cheguei pra morar na área de Santo Antônio dos Pretos em 70, tinha três anos de idade e, quando eu cheguei já encontrei este conflito, quando foi em 1974, 'gente teve uma invasão por parte de Dr. Antônio Joaquim, hoje deputado federal, também de Elcias Menezes que era nessa época um político forte aqui em Codó" (José Luís Castro, apud PCPR, s/d. p. 82).

Linhares afirma que Elcias Menezes é o mesmo Alcias (PCPR, s/d. p. 82) anteriormente referido. Outro aspecto do conflito foi relatado por Zé de Maindra. Zé de Maindra tem pelo menos oitenta anos. Foi companheiro de Vanda Moreira. Toca pife no *terecô*. Em 1957 ele morava no Morro, do outro lado da lagoa do São Joaquim[93]. Depois veio morar em

[93] Zé de Maindra falando da ida dele ao garimpo de Serra Pelada e de lá até o Trinta, onde "todo dia alguém era morto". Referência ao trabalho na construção do estádio de futebol em Pedreiras. Foi ao garimpo de Cumaru. Passa por Conceição do Araguaia. Henriquinho e Raimundo Nonato também foram ao garimpo.

Santo Antônio dos Pretos. É um dos que figuraram na lista dos cinco que foram de Santo Antônio dar apoio aos de Centro do Expedito entrincheirados no mato para a defesa contra os cercamentos promovidos por Vítor Trovão. Em conversa dia vinte e cinco de maio de 2017, Zé de Maindra falou, entre outras coisas, de ter sido encarregado por João Palácio de ir entregar um convite do juiz para Duca Pinto, no Peixe. Foi com Marçalino, marido de Neta, filha de João Palácio. Duca Pinto, que estava no curral tirando leite, entrou sem dizer "bom dia". Entregou o leite na cozinha e entrou para o quarto. Voltou com um revolver no cós da calça nas costas e outro na frente. Zé de Maindra entregou o papel. Ele chamou a filha para ler. Disse que não assinaria porque não era mais empregado de Vitor Trovão. Só tinha puxado o arame, não tinha aberto o variante nem cavado para botar os mourões. Teria dito que João Palácio deixou Vitor Trovão botar a cerca porque não fez nada quando este começou. Foi mostrar o "canto da terra". No lugar "três cantos" ou algo assim. Zé de Maindra disse que "ainda tá lá o pau". O genro de João Palácio não era para ter ido. Foi porque Moreno estava viajando. João Palácio não gostava do genro. Este teria dito para Duca Pinto que a questão só seria resolvida quando alguém morresse. Duca Pinto teria retrucado que ele estava enganado, que ele era novo, que, ele, Duca Pinto, já tinha visto dois morrerem por causa da questão das terras e nada tinha sido resolvido. Quando voltaram, depois de uns dias João Palácio tornou a chamar Zé de Maindra. Queria ir a Codó. Achava que estava ameaçado. O genro informou que Duca Pinto teria dito que só depois de um morto a questão seria resolvida. Zé de Maindra contestou. João Palácio desfez a viagem.

5.2 do "representante" ao "dono"

Porém, essas relações conflituosas podem ter passado por um período anterior de composição. É que João Palácio recebia *foro*. Tinha a casa abarrotada de arroz. Sobre isso, Zé de Traíra afirma: "– o depósito de João Palácio era lá no Cafuringa. Pagava para Elcias. Depois é que veio para cá". Na memória há uma ênfase nos sinais exteriores de prosperidade.

Se João Palácio não tinha registro de propriedade sobre as terras do Santo Antônio dos Pretos, o reconhecimento social que permitia o recolhimento de *foro*, permite-nos pensar em um paralelo entre o pagamento de tributos pelos reis do Daomé ao rei de Oyo[94] e o

[94] "A political settlement with Oyo had allowed Dahomey to trade tribute for an end to invasions of the Abomey plateau" (BAY, 1998, p. 313). C.f. também Herskovits (1938, p. 19).

pagamento de uma renda anual a Elcias Menezes. Se João Palácio pagava essa renda anual, certamente reconhecia direitos cartoriais a Elcias Menezes.

O termo local "foro", a princípio indicaria aforamento. Mas não é uma simples relação de mercado. Mulheres não pagavam essa contribuição. Não seria, a rigor, uma colaboração religiosa, como acontece nas terras de Santa Teresa, em Alcântara. Mesmo com a utilização do termo "foro", a legimidade de se aceitar isso como pagamento não pode ser dito vir diretamente nem da religião, nem da pura dependência econômica, mas interesses comuns permitem a assunção de um chefe político que recebe prebendas, o que acaba por estabelecer-se como um direito consuetudinário.

A composição anteriormente referida também está presente na evitação do conflito aberto por parte de João Palácio. Ele sempre foi contra o confronto armado, mesmo depois da morte de Aleixo, referido por Orlando como primo-irmão de João Palácio.

> "João Palácio morava onde é hoje o campo de futebol. Ceará e outro deram doze tiros em Aleixo. Era quatro da tarde de um sábado. Atiraram a mando de Zé Vermelho. Zé Vermelho morava na Sabina, perto da Catinga. Zé Vermelho era um cearense que chegou, pediu moradia e queria botar uma bodeguinha. Zé Vermelho, Zeca Luís, Antônio Joaquim, Biné Figueiredo: todos queriam tomar as terras" (Orlando, comunicação pessoal, 2017).

Balandier (1969, p. 74 e seguintes) nos ajuda a pensar a questão da dissimetria, mostrando as formas particulares que assumem o poder e as desigualdades em que ele se apoia no quadro das sociedades com que os antropólogos trabalham (BALANDIER, 1969, p. 74).

Herskovitz, analisando a situação do Daomé na década de 1930, verificou que, relativamente a grupos de trabalho, "the *dokpwégã* is the chief (...) that (...) commands all the men of his village" (HERSKOVITS, 1938, p. 70) e que "five man constitute a 'litlle *dókpwè*'" (HERSKOVITS, 1938, p. 70).

Em abril de 2017 conversei com Genival Moreira, filho de Teresa Moreira, que mora em São Luís. Ele falou sobre a autoridade, baseada na liderança, de João Palácio: "nunca vi esse homem alterando a voz. Falava baixo, andava com uma mão para trás. Se dizia hoje vamos bater o mato do caminho para tal lugar, todo mundo ia. Ela já 'tava com o facão dele amolado. Se o 'velho' tava com o facão amolado, como alguém não ia amolar o seu? Ele podia não cortar um mato, mas ia. Se as crianças 'tavam no Codozinho, ele ia lá e dizia: – tá bom, vocês já tão muito tempo aí, vamos subir! Ele ia na frente e todo mundo seguia atrás dele".

Balandier (1969, p. 140) também nos ajuda a pensar a situação problema deste capítulo ao considerar que a minoria que tem o monopólio da decisão política deve defender os

interesses comuns da sociedade para legitimar-se como tal. Bourdieu ao discutir a relação entre o que chama de delegação e de fetichismo político, diz que "em muitos casos os interesses do mandatário e os interesses dos mandantes coincidem em grande parte" (BOURDIEU, 2004, p. 200).

Esses interesses comuns dizem respeito, em Santo Antônio dos Pretos, ao contexto do período, marcado pela resistência ao desapossamento. Entra aqui, mais do que em outros capítulos, levar em conta a situação mais ampla em que está situada a unidade social em causa, conforme Balandier (1993, p. 129) preconiza e que ele vai chamar de situação colonial. Se Balandier (1969, p. 33) vai remeter a Van Velsen o uso em sentido bem mais restrito da noção de situação, seu debate é com Gluckman (1987) que, por sua vez, utiliza a noção de situação social. Pacheco de Oliveira (1988) também dialogando com Gluckman, vai utilizar a noção para ajudar a compreender questões indígenas no Brasil. A noção de situação colonial de Balandier (levando em consideração sua crítica à noção de situação social em Gluckman) e dos aportes de Pacheco de Oliveira, nos ajuda a compreender a resistência ao desapossamento e, portanto, a existência de interesses comuns que permitem pensar a legitimação do *representante* por parte da unidade social como um todo.

Se os comerciantes e aqueles que controlavam a política no Município de Codó buscam extrair renda da terra pelo controle da mesma, é importante considerar que isso representa uma tentativa de reintrodução da subordinação que a escravidão representava. Se pensarmos a escravidão como uma forma de imobilizar a força de trabalho, conforme apontou Almeida (1988, p. 60, 62, 64, 67), e principalmente a luta por liberdade, no período de escravidão legal no Brasil, como uma luta por autonomia no processo produtivo, conforme aponta o mesmo em outro texto (ALMEIDA, 1996, p. 18), podemos perceber aqui a resistência ao desapossamento em Santo Antônio dos Pretos como uma luta pela manutenção da autonomia já conquistada.

Em informações coletadas entre 1988 e 1989 pelo Projeto Vida de Negro, do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) e da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) (CCN/SMDH, 2002: 44;50), as localidades Verde Negro[95] e Nazaré são citadas como

[95] no trabalho de campo de 2017 a pronúncia é *Vérdi Nego*.

referentes a *terras de preto*. Em trabalho de campo realizado em 1997 e em 2002[96] em unidades sociais reconhecidas como quilombolas próximas a essas antigas localidades, elas foram referidas como tendo sido dissolvidas em vista de desapossamento promovido por açambarcadores de terras com poderes políticos na região e que promoveram cercamentos expulsando os integrantes dessas unidades sociais. O desapossamento também, no contexto que discutimos, já aponta para um processo de expulsão da terra, concretizada, no mesmo período, para as antigas unidades sociais identificadas como Califórnia, Pé de Bota, Pau-não-Cessa, São Joaquim, por exemplo, cuja expulsão e cercamentos são feitos supostamente para, desta feita, implantar criação de gado.

Outras localidades citadas em entrevistas como vinculadas a Santo Antônio dos Pretos ou por terem vindo pessoas dessas localidades para o Santo Antônio dos Pretos no processo de dissolução de suas unidades sociais, ou por estarem, em época muito recuada, nas terras do Santo Antônio dos Pretos, são Meia Légua, Boa Hora (hoje no Município de Governador Archer), Pão de Ouro, Ouro Preto, Tal Parte, Queixada, Cruzeiro (este hoje no Município de Dom Pedro e dito que as terras do Santo Antônio iam até os limites com o Cruzeiro). A desestruturação de unidades sociais vizinhas, gera em Santo Antônio um ponto de convergência de deslocados. Santo Antônio estabeleceu-se também como um refúgio. Se Santo Antônio virou uma Meca para onde voltam sempre até personagens como Bita do Barão, consolidou-se também como um ponto de convergência para quem ficou desvalido, perdeu tudo. Isso dá lugar de destaque à unidade social Santo Antônio dos Pretos.

A festa que todo ano é feita dia doze em junho, não era feita no Santo Antônio, mas sim no São Joaquim. A própria festa foi acolhida pelo fato da unidade social Sâo Joaquim ter sido desapossada, em vista da venda da terra por integrantes da mesma que tinham títulos reconhecidos em cartório.

Apenas para registro de localização espaço temporal, em direção sudoeste a Santo Antônio dos Pretos, fica a Ingarana. Maneco Almeida, pai de Henriquinho (companheiro de Maria, filha de Concita Viana), vendeu a parte dele nas terras de Igarana. Henriquinho ainda tem um irmão lá que vive nas terras dos primos. Henriquinho, que até 2018 vivia em Santo Antônio dos Pretos, relatou que de Ingarana até Capinzal tem uma chapada. "Era tudo

[96] referidos em Cantanhede Fº (2006:19-22).

sombreado até a estrada. Agora é só capim. Da Ingarana até o Nazaré, o caminho também era todo sombreado". Maneco vendeu a parte dele porque tinha um sujeito que não queria sair. No caminho do São Raimundo do Luca, no atual território dos Matões dos Moreira, tinha muitas localidades. D. Concita disse ter ido a festas para lá. Henriquinho foi enumerando os caminhos, as entradas que iam sair na Bondança, na Saudade, no Matôzinho e muitas outras. Citou outras na direção contrária, para o lado de Capinzal. Sabia de Jonas Rocha, da Conceição do Salazar, do conflito e de uma morte por lá.

São múltiplas as dimensões de território quando materializadas consoante diferentes planos sociais. É uma especificidade que faz de Santo Antônio dos Pretos uma localidade que capitaneia uma série de outras várias. O território simbólico é um território maior que Santo Antônio estabelece. Quando se toma o Santo Antônio nessa dimensão da crença, é um território mais extenso. A noção de território, se materializada, tem várias dimensões. Do ponto de vista de conflito, é uma dimensão, do ponto de vista religioso é outra dimensão, do ponto de visto econômico, outra dimensão. As pessoas trabalham com isso. Ao fornecerem a memória, dão a multiplicidade de dimensões que estão em jogo. Poderiamos construir um mapa segundo diferentes planos sociais.

No trabalho de campo de 1997, ao voltar do Dezessete em cima do caminhão com todos que foram para o tambor naquela localidade, Irene Moreira cantou, entre várias doutrinas, uma que falava de Henrique Sousa. As referências a Henrique Sousa ligavam-no à liderança de Bom Jesus dos Pretos, citada por Soares (1981, pp. 50, 53-5, 64-6, 67, 69, 71), localizado no Município de Lima Campos, na Bacia do Rio Mearim. Soares diz que "a memória social distingue três momentos diferenciados na história de Bom Jesus (...). O segundo momento, o período histórico circunscrito pela liderança de Henrique Souza" (SOARES, 1981, p. 64). "[T]inha um comércio grande, tinha gado" (SOARES, 1981, p. 65). Era um negro "patrão" e chefe (SOARES, 1981, pp. 66 e 71). Morre por volta de 1955 (SOARES, 1981, p. 54). "Tanto Henrique [Souza] quanto Edésio são sobrinhos-netos de Babaçu" (SOARES, 1981, p. 67). Babaçu foi "o primeiro líder do grupo" (SOARES, 1981, p. 50). "O poder jamais se afastou deste núcleo familiar" (SOARES, 1981, p. 67).

Espantei-me da referência a Henrique Sousa pelo fato de Santo Antônio dos Pretos ficar a considerável distância de Bom Jesus dos Pretos[97], de ficarem em vales de grandes diferentes rios (os rios Itapecuru e Mearim) e de, do ponto de vista religioso, haver o dito: "Codó não é Mearim". Ocorre que essas relações não foram só no passado. A narrativa de vida de Zé de Maindra, que entrevistei em 2017 em Santo Antônio dos Pretos, envolve um período em que viveu em Bom Jesus dos Pretos. Ahlert, em sua pesquisa sobre o *terecô*, cita Zé Wiliam, que ela identifica como "chefe da Tenda Santa Bárbara, salão localizado no povoado de Morada Nova" (AHLERT, 2013, p. 43). Morada Nova é uma das localidades dentro do que é reconhecido como território quilombola de Bom Jesus dos Pretos, no Município de Lima Campos. Zé Wiliam é conhecido em Santo Antônio dos Pretos e dito ser-lhes aparentado.

É interessante essa ligação histórica e atual entre Santo Antônio dos Pretos e Bom Jesus dos Pretos, porque Soares (1981) relata uma memória social que remete a um processo de sucessão mais ou menos equivalente ao que aqui trabalho para Santo Antônio dos Pretos, com a diferença que no Bom Jesus se consumou a passagem do "encarregado" das terras (SOARES, 1981, p. 66) ao "patrão", aquele que cria vínculos de dependência (SOARES, 1981, p. 66), adiantando gêneros e comprando a produção (SOARES, 1981, pp. 65-6).

Em Santo Antônio dos Pretos, João Palácio não controlava o comércio, não chegou a ser um "patrão" no sentido que Soares (1981) empresta a Henrique Sousa, no entanto de *curador* das terras, equivalente ao "encarregado" referido a Bom Jesus e encontrado também em Alcântara, transmuta-se em *dono*, aquele que recebe *foro*.

5.3 o quadro político mais amplo

Pareceria, a princípio, deslocado chamar essa situação de situação colonial. Porém, Balandier (1993) vai dizer que, sobre a noção de situação colonial,

> "O interessante (...) é (...) a indicação dos seus traços específicos: a base racial dos "grupos", a sua heterogeneidade radical, as relações antagônicas que eles mantêm e a obrigação em que se encontram de coexistir 'nos limites de um quadro político único'" (BALANDIER, 1993, p. 115).

[97] Ahlert (2013, p. 43), dá a distância de noventa quilômetros entre as cidades de Codó e Lima Campos, certamente referidos a acesso seguindo as rodovias. Porém, medidas tomadas de mapas, em linha reta, indicam uma distância de aproximadamente quarenta e cinco quilômetros.

A ideia de planos sociais diversos, pensados a partir da unidade social Santo Antônio dos Pretos, permite considerar esse elemento de coexistência apontado por Balandier.

Apesar de Pacheco de Oliveira (1988, p. 44) considerar a noção de situação colonial de Balandier não operacionalizável, ser muito genérica e não conseguir dar solidez, considero que as características apontadas por Balandier são as mesmas em que se encontrava Santo Antônio dos Pretos e as outras unidades sociais referidas frente aos poderosos locais também referidos. O remarque de Balandier sobre a heterogeneidade radical, as relações antagônicas, marcam a crítica à noção de situação social de Glukman (1987). Pacheco de Oliveira (1988, p. 56 e seguintes) prefere seguir Gluckman[98], substituindo a noção de situação social pela de situação histórica, porém, é preciso dizer que Balandier aponta sua crítica à noção de situação anteriormente utilizada exatamente para buscar uma mirada processual, histórica, mas principalmente que aponte para as relações de dominação encetadas pelo poder colonial.

Segundo Orlando (Francisco Viana), Biné Figueiredo vinha onde João Palácio tentar convencê-lo a fazer sociedade com ele. Queria pelo menos ver o documento da terra. Biné Figueiredo (Benedito Francisco da Silveira Figueiredo), ex-prefeito de Codó, referido em Silva (2013, p. 75) como diretor-presidente da Verde Negro Pecuária S/A, empresa do Grupo Figueiredo, que havia recebido financiamento da SUDENE para criação de gado e comercialização de leite bovino, é também referido como diretor da Carteira de Crédito Agrícola do Banco do Brasil, Agência Codó (SILVA, 2013, p. 72). A memória oral em Santo Antônio dos Pretos remete ao fato do pai[99] de Biné Figueiredo ter sido pequeno proprietário de terras. Orlando contou o caso de Pedro Braga, também proprietário de terras, analfabeto, que aceitou a proposta de Biné Figueiredo e acabou ficando sem as terras. Biné Figueiredo teria proposto investir nas terras de Pedro Braga implantando capim para criação de gado. Depois colocou vaqueiro. Quando finalmente formalizou a transferência da propriedade da terra para seu nome, teria permitido que Pedro Braga continuasse morando nas terras e que o gado deste pastasse nas pastagens implantadas. Depois de algum tempo o vaqueiro/administrador pediu que Pedro Braga se retirasse. Biné Figueiredo teria transferido Pedro Braga para a região de

[98] Dez anos depois repensa isto ao aproximar a noção de processo de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) à de situação colonial em Balandier.

[99] Antônio José Figueiredo.

campos inundáveis, próximo ao Município de Arari, em local distante, com acesso difícil. Pedro Braga teria desistido e voltado para morar na sede de Codó. Outro caso referido nesse anedotário, não referido especificamente a Biné Figueiredo, trata-se do caso da viúva ou filha de um desses pequenos proprietários, que, herdando a propriedade, deu-a em troca de um vestido de seda vermelho.

João Palácio resistiu a essas investidas. É dito corrente que, o próprio João Palácio recomendava "tirarem pau para fazer casa em Codó", pois depois que morresse, tudo ia "virar capim pra gado". Dessa estratégia, vem toda uma prática de evitação de gente de fora, aqueles que podiam querer tomar as terras. Já em 1980, quando da construção da estrada no leito onde está hoje, Neném de Emília[100] informou que a empresa que fez a estrada, em troca do material (piçarra) que precisou retirar para a estrada, ofereceu fazer um açude. João Palácio não quis, ficou com medo da empresa querer ficar com as terras. Seguindo essa prática, é dito que João Palácio não queria escola, poço, luz elétrica. Suzete Viana: se fosse ainda no tempo de João Palácio não tinha vindo escola, nem poço artesiano e, em tom de blague, nem o antropólogo. A perspectiva é que qualquer pessoa de fora pode "tirar a força da terra", apesar do fato de João Palácio ele mesmo ter vindo de fora.

Posteriormente ao tempo de Zeca Luís, o comerciante que comparece na memória oral é Cafuringa. Cafuringa ainda está vivo hoje e tem uma propriedade dita de duzentos hectares que teria sido vendida por João Palácio, supostamente correspondente a direitos relativos a acordo por serviços prestados como *representante* das terras ditas de Santa Bárbara e vinculadas à unidade social referida como Santo Antônio dos Pretos. Mas, é nítido que o uso da noção de venda para essa transação remete ao papel de *dono.* Aqui entra o aporte de Pacheco de Oliveira (1988, p. 59) sobre a incorporação de elementos do outro lado na situação colonial.

> As normas e o saber político de cada grupo étnico ganham uma significação adscrita àquela situação de contato, tendendo a refletir e incorporar (por um processo relativamente consistente de tradução cultural) certos padrões e símbolos de outras culturas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 59).

[100] Ele é o mais afamado tocador de tambor, mas apesar de ter por volta de 56 anos de idade, já está debilitado por diabetes. Enxerga mal. Nasceu no Mearim. Veio com seis anos.

Mas, seguindo nossa proposição de um *background* não só religioso, mas também político, essa noção de *dono* não é inteiramente distante dessa bagagem histórica, apenas reforçada pelas novas situações encontradas localmente.

Sobre essa bagagem histórica, não estou querendo forçar a entender que a África foi transplantada para o Brasil, que o Maranhão é jeje e Santo Antônio dos Pretos é hueda. Não se trata de correr o risco de querer forçar um Brasil visto a partir da África ou ver a África no Brasil, conforme apontaram Dantas (1982) e Motta (1996), mas de reconhecer uma prática que, juntada com muitos indicadores, permite não desconhecer que unidades sociais como Santo Antônio dos Pretos têm história. Não somoso povos sem história. E essa bagagem histórica não é dada por algum viés de suposta "capacidade intrínseca da civilização africana em autoperpetuar-se" (DANTAS, 1982, p. 4) ou do suposto "caráter conservantivista de tais populações ou a uma força especial da cultura em preservar-se" (DANTAS, 1982, p. 4), conforme críticas que Dantas faz a Roger Bastide e autores que o antecedem.

Mesmo porque a própria Dantas (1982), ao falar sobre um terreiro em Sergipe, usa esse recurso ao afirmar que:

> embora a mãe de santo nagô não admita qualquer influência de outras tradições, a comparação com os dados etnográficos sobre a Casa das Minas do Maranhão, reconhecidamente de tradição jeje (...), permite identificar mais algumas semelhanças entre as duas casas de culto. Por exemplo: a virgindade como exigência para o exercício da direção do culto, a presença do "Pai da Costa", espírito que lembra um ancestral do grupo semelhante ao Dadá-Hô-Uussu (pai de todos) dos mina-jeje do Maranhão, a importância atribuída a Santa Bárbara, além de semelhanças no plano organizacional. Evidentemente, não estou tentando estabelecer vínculos entre as duas casas de culto, apenas levantando a hipótese, secundária para os propósitos deste trabalho, de uma possível componente jeje no "Nagô puro" de Laranjeiras (DANTAS, 1982, p. 80).

Talvez o problema seja a falta de acesso a fontes históricas. Por que cargas d'agua, em todas as situações, as práticas sociais teriam que ser elididas? Leituras desse tipo não estão estribadas em uma visão de que a incorporação total e completa das práticas sociais oriundas de uma história européia teriam de se impor? Isto não é um retorno ao velho e batido tema da inferioridade africana de Nina Rodrigues? Aqui não se trata de um retorno à ideia de sobrevivência que criticamos em Costa Eduardo (1948, pp. 6, 10, 105, 106). As práticas sociais aqui referidas são atualizadas historicamente, não são um resquício, assim como o sistema educacional e a religião cristã não são simples sobrevivências nas sociedades que reivindicam uma história que parte das tradições européias.

Dito isso, voltemos à relação entre o papel de *dono* e a bagagem histórica. Edna Bay, referindo-se ao Reino do Daomé, diz que "the state seemed little more than a lineage writ large, operating under principles widely used and respected in Dahomey and in neighboring areas" (BAY, 1998, p. 16). Para Parés,

> "[O] *huedo*[101] constitui uma coletividade residencial (...). [V]ários *huedos* que reconhecem laços de parentesco ou uma origem geográfica comum aos seus respectivos ancestrais constituem um *hennu* (...). O *hennu* comporta submissão à autoridade de um chefe (...). [N]a área gbe, as principais unidades sociais que podem ser invocadas nos processos de mobilização política e identidade coletiva (...) integram, ao mesmo tempo, marcadores de descendência e de territorialidade (PARÉS, 2016, p. 27-8).

Antes desses autores, Herskovits (1938, p. 78) já havia se referido à propriedade da terra especificamente no Daomé:

> In pre-conquest Dahomey, the property of the King was theoretically limited only by the limits of Dahomey itself. It is for this reason that land is held by the person who at a given time actually uses it, for the ultimate title to all land was conceived as vested in the King" (HERSKOVITS, 1938, p. 78).

Combinando a citação acima de Edna Bay, o que nos diz Parés, com a alocação de terras entre outras decisões ditas "were taken at the level of the lineage" (BAY, 1998, p. 14), a despeito da ligação sagrada entre a terra e o povo que vive naquela terra (BAY, 1998, p. 74) na chamada área gbe, o que fazia com que a "invading lineages normally made some kind of ceremonial accommodation with these (...) 'owners of the land,' in order to legitimize their claims to rule" (BAY, 1998, p. 74), é evidente que, politicamente, se tomamos João Palácio como sendo reconhecido como *dono* do Santo Antônio dos Pretos, não é apenas uma suposta incorporação de padrões dominantes na situação de dominação a que estava submetido Santo Antônio dos Pretos.

Concluímos este capítulo com essa analogia entre o *dono* em Santo Antônio dos Pretos e essa autoridade do chefe descrita para a chamada, por Parés, área gbe. Em Santo Antônio dos Pretos a noção de *representante* remete à defesa de interesses comuns, enquanto a noção de *dono* remete à dissimetria, ao controle da terra nos mesmos moldes de outros proprietários de terra conhecidos das proximidades. Sem elidir a dissimetria, é essa defesa de interesses comuns que permite relacionar as práticas e pressupostos religiosos dessa unidade

[101] Herskovits (1932, p.137) fala em *hwé*.

social à constituição de uma unidade de mobilização (cf. ALMEIDA, 1994, p. 23) capaz de enfrentar forças externas decisivas para o desapossamento de outras unidades sociais listadas como *terras de preto* (CCN/SMDH, 2002, pp. 44 e 50) e, portanto, passíveis de serem reconhecidas como quilombolas, localizadas para além do Santo Antônio dos Pretos no sentido da rodovia estadual abandonada pela qual podiam ser acessadas.

6 DO "*REPRESENTANTE*" AO PRESIDENTE DA ASSOCIAÇÃO

O problema a ser discutido neste capítulo diz respeito ao acoplamento do antigo modelo da vitaliciedade do *representante* a uma necessidade de ajustar-se a demandas externas, advindas do contexto jurídico hegemônico (o direito impositivo do Estado-nação brasileiro), relativas ao modelo da democracia formal com a criação de uma associação e seu corolário de eleição e substituição permanente de dirigentes. O período de 1986 a 2014 representa uma tentativa de combinar os dois processos com a reeleição permanente do mesmo presidente da Associação.

A bibliografia para este capítulo recorrerá a Bay (1998) fazendo um paralelo entre a sucessão quando da morte dos chefes e reis do antigo Daomé e a sucessão de João Palácio em Santo Antônio dos Pretos. Para ajudar na discussão do acoplamento dos dois sistemas, devo levar em consideração o que Kate Baldwin (2016) chama de paradoxo dos chefes tradicionais na África democrática. Talvez ajude a pensar a situação do 'representante' vitalício frente às demandas de eleição para sucessão de quatro em quatro anos do presidente da Associação.

Wiredu, referindo-se ao processo político Ashanti, diz que:

> O momento, então, em que o chefe de uma linhagem é eleito é o ponto em que o primeiro consenso se faz sentir no processo político Ashanti. Esta atribuição, quando conferida a uma pessoa é vitalícia, a menos que sofra alguma degeneração moral, intelectual ou física (WIREDU, 2000, p. 4).

Em decorrência da consolidação do poder de João Palácio como *representante*/*dono*, Ubirajara diz que:

> "nessa confusão de Zeca Luís com João Palácio, quem tomava conta do salão era Alcide, qu'era fi' de Biniditinho, aí Alcide deixou 'cabar o salão." (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Provavelmente é a esse período que Ubirajara se refere ao dizer que "no Santo Antônio também só fazia [terecô] numa latada" (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Apenas quando Ana Moreira volta a morar em Santo Antônio dos Pretos, vinda da temporada que passa na casa de Antoninha, na cidade de Codó, é que, segundo Ubirajara:

> quando ela voltou (..). decidiu fazer a brincadeira, aí nós se juntemo pa fazer ... fizemo o salão. Salão de ... coberto de palha. Na internet a gente vê ele. (...) Você abre "quilombo Santo Antônio dos Preto", a gente vê o salão, vê ela, vê João Palácio, vê ... tá todo mundo lá. Aí, nós se juntemo fizemo o salão. Aí ela ficou fazendo a festa de doze de junho lá (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Percebe-se que, no discurso deste, aparece a expressão "salão" [de *terecô*] contrapondo-se à anterior denominação de Casa Grande.

Em depoimento, Ubirajara diz que em conversa sobre o conflito em Santo Antônio dos Pretos com o advogado João Coimbra, que acompanhou e assessorou o I Encontro de Comunidades Negras Rurais, de 1986, este o aconselhou a criar uma Associação.

> Em (...) ações governamentais tais como (...) Projetos de Assentamento do INCRA, a sua implantação requer formas específicas de organização, que nem sempre coincidem com as formas nativas segundo as quais estruturam os agentes sociais atingidos (...). A exigência de associações formais, registradas em cartório e reguladas por estatutos e regimentos, contrasta com organizações informais e com mecanismos de representação (...) ditados por fatores mais permanentes (étnicos, de parentesco e de ancianidade de ocupação) (ALMEIDA, 2002, p. 6).

Mas esse também é o mesmo ano que Ubirajara dá como ano em que João Palácio teria lhe passado a liderança. É fato que Ubirajara vai ao I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão como o representante do Santo Antônio dos Pretos. Em decorrência do aconselhamento do advogado, foi feito um curso de associativismo em Santo Antônio e, ao final, criada a associação. Se João Palácio prefere não confrontar, sua estratégia é buscar apoio externo: ir a São Luís buscar advogado, ir a Brasília em busca de apoio na burocracia estatal. Mas essa estratégia não se mostrou suficiente. Mesmo João Palácio vivendo até 1999, ele já vivia com muitas limitações em vista de ter tido acidente vascular cerebral, tendo feito de seu afilhado primeiro o guardião da memória local e, depois, seu sucessor.

6.1 antagonistas externos e a unidade de mobilização

Mas Ubirajara viu-se na contingência de articular o grupo de cinco que foi ajudar a barrar o avanço das cercas do deputado Vitor Trovão, ao que parece, sem o consentimento de João Palácio. A descrição do conflito pela terra que se segue tem o sentido de situar o leitor relativamente ao contexto em que se procede a sucessão do chamado "representante" no Santo Antônio dos Pretos. Portanto, o que está em jogo aqui é a ideia de sucessão.

> "A luta da terra aqui foi só esses que lhe falei: Moreno, Lionço, Zé de Mainda, Zé de Teresa e eu, Domingo ... aí 'Birajara ficava resolvendo os negócio daqui p'a Codó e nós ia ajudar os menino lá do Cent'o Expedito. Saímos daqui até uma hora da madrugada, lá os home tudo durmino no mato. E os outo aqui não ia não, sai aqui só mesmo só nós (....). O que tinha lá é por que o Vito Trovão queria tomar os terreno lá, com os pessoal, os pistoleiro dele. Aí nós ia ajudar os menino, que os menino já tava caino de nervo, diz: 'rapaz: só nós aqui não vamos

> resolver não! Os home já limparam aqui perto de casa com trator e eles querem invadir pra tirar'. E nós: '– rapaz, nós vamo ajudar vocês, procês não ficar desbandado'. E era muita família! E nós fumo pra lá e nós, abaixo de Deus ' Nossa Senhora, eles não entraram lá". (Domingos Taboca, entrevista concedida em 2017).

Joel, vendedor ambulante de tomate e cebola em sua moto, mora no Centro do Expedito desde 1979, mas nasceu para os lados de Santa Inês. Disse ter estado entre os que iam para o mato na época do conflito que ele dá como tendo acontecido em 1992. Ficavam no mato, armavam rede. Viam os homens de Vitor Trovão passarem no caminho. Mais de vinte homens, mas não entravam no mato. Rodeavam as casas e iam embora. Contou que o velho Sapucaia[102] ficou perturbado com a situação: botava "mercadoria" no mato e depois não sabia onde tinha botado. Que tempos depois encontravam tudo molhado. Armava a rede dele no mato e resolvia mudar de lugar: achava que onde estava podia ser encontrado.

Antônio Sapucaia não era de Santo Antônio dos Pretos, mas foi aceito por João Palácio e designado para tomar conta do lugar que este designava como Seca Bofe, mas que ficou conhecido como Centro do Expedito. Como veremos, estabeleceu relações de compadrio com João Palácio e sua família representou o principal ponto de resistência à ampliação das cercas da então chamada fazenda Monte Cristo de propriedade do deputado estadual Vitor Trovão, que avançavam sobre o que era até então considerado as terras do Santo Antônio dos Pretos.

> "Antônio Sapucaia, também, que é um homem que tem uma família grande lá, que ele trabalhou muito por lá, ele mais os filho dele (...) Loro mora aí, mais o Zé Luís (...) passa quinze dias fora, quinze dias aí, Antônio Domingo aí, o Messias aí, o Pequeno aí, aquele outro filho dele caçula, que é afilhado de Seu João Palácio aqui, mora tudo aí (...), tem duas filha que mora aí. A família dele é grande, mora tudo aí os filho dele" (Domingos Taboca, entrevista concedida em fevereiro de 2017).

Domingos Taboca, referindo-se ainda a Vitor Trovão, continua:

> "ele 'tava cercando e queria tomar o resto da área que era pra passar a cerca ne tudo! (...). Já entrou (....) desmatando tudo (...) era pra desmatar pra jogar capim, até que eles jogaram uma vez que nós fumo pra lá p'reles não jogarem capim, eles jogaram de noite uma roça lá perto do Barro Vermelho ... nós cheguemo de manhã, eles jogaram capim de noite (...). Admilso Pinto ainda botou veneno no poço aí pa matar os pessoal de Seu Antônio Sapucaia (...) Admilso ainda tá aí porque (...) o negócio pra quem tem dinheiro que é mole, mas se fosse uma pessoa de ... pa í, coisasse ... perversidade que ele já fez aí, ele já tinha morrido, que ele não era pa tá aí não, ou então ele tinha saído daí" (Domingos Taboca, entrevista concedida em 2017).

[102] Antônio Lourenço Castro, que tinha 71 anos em 1997.

Julinho, comerciante do Santo Antônio dos Pretos, também discorreu sobre o período do conflito mais intenso e de como desarmaram Bigode e outro capanga de Vitor Trovão no seu comércio. Disse que Ubirajara devolveu depois, na delegacia, as armas a Vitor Trovão e que este tinha afirmado que não tinha mandado ameaçar ninguém e que era para seus empregados apenas tomarem conta do Monte Cristo, que não era para invadir terra de ninguém. Julinho atribuiu a implantação da cerca a Duca Pinto e Edmilson Pinto. Este ainda mora dentro da área que Julinho diz ser pertencente a Santo Antônio dos Pretos. Informou que Edmilson Pinto morava no Centro do Expedito e depois mudou para onde o pessoal do Santo Antônio derrubou a casa dele. Tinham encontrado só a mãe dele em casa e disseram a ela que iam tirar as coisas de dentro da casa e derrubar a casa. Esse caso foi relatado também por Zé de Maindra que disse que a mãe de Edmilson Pinto não foi maltratada, apenas pediram que ela saísse e botaram as coisas para fora. Julinho acrescentou que mataram o cachorro dele. Edmilson Pinto fez casa no Belém e continua até hoje dentro da área de Santo Antônio dos Pretos.

Apesar do estabelecimento de relações de compadrio entre Antônio Sapucaia e João Palácio, outras distâncias sociais foram mantidas, não sendo observado participação no *terecô* por parte dos Sapucaia e nem uma regra matrimonial para amarrar alianças entre unidades familiares que seriam politicamente aliadas.

Como Antônio Sapucaia morre em março de 2017, é dito que este, no final de sua vida, havia "virado crente", isto é, se convertido ao protestantismo, mas mesmo durante o período do conflito o apoio dado pela Igreja Católica era específico ao pessoal do Centro do Expedito, não tomando Santo Antônio dos Pretos como uma totalidade que englobava o Centro do Expedito. Hoje a associação local específica do Centro do Expedito adquiriu terra contígua ao limite das terras do Santo Antônio dos Pretos, utilizando concomitantemente essa parte adquirida e o trecho das terras de Santo Antônio dos Pretos que já utilizavam.

Os desdobramentos dos conflitos dos primeiros anos da década de 1990 levam a inclusão do Santo Antônio dos Pretos em programa de pesquisa do Projeto Vida de Negro de 1997, já referido. Em meu relatório de 1997 assim me expresso sobre o Centro do Expedito:

> "Já o Centro do Expedito, tendo uma formação mais recente, é constituído de camponeses de outras procedências, e claramente não reivindicam a mesma origem, mas reconhecem que a terra é uma só. Neste povoado não fui informado da existência das casas de culto já referidas. Percebemos, portanto, que dentre os povoados englobados pelo território aqui considerado há diversidades, o que não impede que reivindiquem a área comum que utilizam (...).
> Apesar do território ser visto como uma unidade, os moradores de cada povoado logicamente estabelecem seus plantios anuais nas proximidades de seus locais de moradia, o que estabelece uma área de

> atuação mais ou menos relacionada a cada uma das localidades. Essa situação determinou algumas queixas recíprocas entre os do Centro do Expedito e os de Barro Vermelho relacionadas à implantação de roçados nas proximidades do Centro do Expedito.
> Por outro lado, poucos moradores do Centro do Expedito encontram-se vinculados por laços de parentesco aos moradores das outras localidades, o que é indicativo de alguns entraves no estabelecimento de uma rede de relações sociais envolvendo aquele povoado. Suas lideranças, são mais permeáveis à influência da Igreja Católica, de quem tiveram apoio no período em que o conflito esteve mais acirrado. Contam com um lugar onde realizam celebrações de culto católico e estão ligados a uma associação criada a partir dessa intervenção e que junta outros povoados do município de Codó. Disputaram em campos opostos ao do delegado sindical citado acima, a eleição para o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de seu município, onde se fazem presentes na atual diretoria.
> Dificuldades de outra ordem, no entanto, segundo o ponto de vista das lideranças de Santo Antônio, ocorrem no ponto referente ao pagamento dos impostos sobre a utilização das terras. Segundo suas afirmações, o valor recolhido entre aqueles que ali moram e produzem, nem sempre é compatível com o valor dos impostos a serem pagos, de forma que o Sr. João Palácio e seu afilhado, que funciona como um administrador, arrendaram uma pequena área de dois hectares para produtores de outros municípios que têm capital para investir na plantação de tomates e pepinos em pequenas áreas irrigadas" (CANTANHEDE Fº, 1997, p. 11-12).

Ao par dessas diferenças, a existência de um antagonista em comum é que permite

> "a formação de composições e de vínculos solidários, tal como registrados naquelas situações de confronto. São elas que concorrem decisivamente para uniformizar ações políticas de grupos sociais não homogêneos do ponto de vista econômico. Sem representar necessariamente categorias profissionais ou segmentos de classe, tais grupos têm se organizado em consistentes unidades de mobilização" (ALMEIDA, 1994:23).

Ao mesmo tempo em que operava essa unidade de mobilização, que mostrou ter um caráter contingente, a unidade social do Santo Antônio dos Pretos continuou reproduzindo-se nos âmbitos político e religioso.

6.2 onde o político e o religioso se tangenciam

No trabalho de campo que desenvolvi em janeiro de 1997, a dirigente do *terecô* era Ana Moreira. Como já referido, acompanhei uma ida a um tambor no Dezessete, localidade a aproximadamente trinta quilômetros do Santo Antônio dos Pretos. Como Ana Moreira estava adoentada, foram comandando o pessoal do Santo Antônio, Bigobá (que tinha seu salão à época na Ilha) e Irene Moreira.

Assim Mundicarmo Ferretti traça paralelos entre a mina da capital, São Luís, e o *terecô* de Codó:

> Entre as características do Terecô antigo e tradicional de Codó (do povoado de Santo Antônio dos Pretos e de Mãe Antoninha) que marcam

> sua diferença do Tambor de Mina jeje e nagô da capital, podem ser citadas:
> a) ausência de terreiros organizados no estilo de conventos (onde residem os pais-de-santo e várias vodunsis), muito comuns no Benin (África) e na Mina da capital maranhense;
> b) grande atividade em gongás domésticos dos terecozeiros chefes (pais-de-santo) e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões;
> c) existência de "poste central" nos barracões antigos (do povoado de Santo Antônio e da sede do município), ausência de quarto de segredo (peji) ou guarda de pedras de assentamento das entidades espirituais em caixas de madeira ("cofres"?);
> d) abertura do toque com "Louvariê" e chamada dos encantados "com joelho em terra" e com as mãos (e até a cabeça) encostadas no chão, de onde acredita-se vir a sua força;
> e) uso de um único tambor (o ´tambor da mata´ - de uma só membrana, como os da Mina-Jeje, mas tocado com a mão), de maracás (cabaças cheias de sementes, mas sem malha de contas, como as da Mina) e, às vezes, também de pífaro e de marimba (berimbau), e ausência de "ferro" (gã ou agogô) nos toques;
> f) presença de homens entre os médiuns de incorporação maior do que a verificada na Mina e uso nos rituais, por eles, de batas rodadas;
> g) uso freqüente de cabeça coberta entre os participantes dos toques e de ingestão de bebida alcoólica pelos encantados;
> h) dança corrida, cheia de rodadas;
> i) toque realizado até o final da festa (sem suspensão) e saída de médiuns incorporados para a rua, às vezes acompanhados de tocadores e seus instrumentos musicais (a semelhança do que observamos em 1993 no Benin, no festival de cultura do vodum Ouidah 92 (FERRETTI, M., 2007, p. 4-5).

Com a morte de João Palácio, em 1999, a transição definitiva do poder para Ubirajara processa-se.

No antigo Daomé, a indicação prévia do sucessor por parte do rei dentre os filhos, podia ser reconhecida caso o indicado tivesse uma forte coalizão política que o apoiasse, conforme já referido no segundo capítulo. Bay (1998) descreve para o antigo Daomé, o que pode ser considerado, no dizer de Balandier (1969, p. 10), um sistema político que considero parte importante da matriz do saber político atualizado em Santo Antônio dos Pretos.

Em 2000 ocorreu o VI Encontro de Comunidades Quilombolas do Maranhão. Realizado no quilombo do Frechal, no Município de Mirinzal, no norte do Estado. Concita Viana relatou em 2017 terem participado, além dela, Ana Moreira, Ubirajara, Nhô Lu, Irene, Ocride. Levaram tambor. Nhô Lu tocava maracá. Rosa, Creide, Marçalino de Tomázia, Raimundo (Moleque), Boneca também foram. Lá não teriam comido carne: achavam que era só búfalo. Lembro de Ana Moreira ter se referido à apresentação que fariam no Encontro do Frechal como *brinquedo* [de Santa Bárbara].

Em 2000 também Linhares registra em foto a sepultura de João Palácio em meio ao *sítio* de Santo Antônio dos Pretos, o que nos faz refletir sobre os túmulos dos dignitários

daomeanos, erguidos em lugar central e público, apesar de seus corpos terem sido sepultados em lugar secreto, conforme já referido.

Herskovits ao remeter a relações de amizade formal, fala de "cases have been reported where a man has chosen his own son as a best friend" (HERSKOVITS, 1938, p. 240). Uma das funções desse "best friend" é "to perform certain services" in "the ritual of death". Ubirajara foi responsável por providenciar a catacumba sobre a sepultura de João Palácio.

Em 2001, na pesquisa em Matões dos Moreira, vou à Ilha e ainda encontro lá Bigobá com seu salão de *terecô*, mas já com poucas casas nessa localidade. No término da pesquisa, passo em Santo Antônio dos Pretos: o salão de *terecô* de Santo Antônio até aquela data é construído com meias paredes de barro e coberto de folhas da palmeira babaçu. Ubirajara assim se expressa para denotar a mudança para a construção em alvenaria:

> Aí quando foi em (...) dois mil e dois, eu tive em Brasília, num encontro lá (...). das comunidade negra ... na Palmares, lá eu falei com (...) com Carlos Moura, através (...) do marido de Célia, que era advogada, (...) Luís Fernando (...). [A]través dele, nós conseguimo aquele salão lá pro Santo Antônio dos Pretos. (...). [E]les mandaro cinco mil quinhentos e cinquenta e cinco cruzeiro. (...) Dona Teresa, Emília, Chico Carlo me denunciaro pra Palmare, que eu tinha pego o dinheiro e tinha gasto, não tinha colocado uma pedra lá. Quando eu espantei que não, chegou ... uns home aí, (...) chegou lá o pedreiro tava fazendo, já tava na altura já a dias ... "– Esse aqui é o salão?". Disse: – "É.". "– Como foi que vocês consegui esse salão?". "– Ah, aqui foi um recurso que a Palmare ... arranjou pra gente, cinco mil e pouco, cinco mil quinhentos e cinquenta e cinco re ... cruzeiro, aí nós compremo ... eu comprei areia, comprei telha, comprei madeira, tijolo, cimento, só não comprei a pedra porque a pedra tinha aqui. E tô pagando pedreiro aí". "– E o dinheiro deu?". Eu digo: "– o dinheiro não deu porque tem os servente, que é os menino daqui. Cada dia um vai fazer a massa, pra ele fazer ... mas deu pra comprar o material todo e pagar o pedreiro" (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Com o falecimento de Ana Moreira em 2004, o *terecô* em Santo Antônio dos Pretos fica sob a responsabilidade de Irene Moreira. Quando retorno a Santo Antônio dos Pretos em 2006, Bigobá já havia, contra a vontade de Ubirajara, instalado seu salão em Santo Antônio dos Pretos. Era ainda construído de meia parede de barro e coberto de folhas da palmeira babaçu.

Em 1997 não havia escola nem de ensino fundamental em Santo Antônio dos Pretos. Em 2002 foi inaugurado a escola de ensino fundamental João Palácio:

> "lá não se tinha escola, depois que eu assumi a liderança, foi uma das primeira coisa que eu fiz foi ... a primeira ação que eu fiz foi fazer uma casinha que ainda hoje tá lá, ela fica bem no meio do povoado, e é [inaudível], que foi a primeira escola feita lá. Aí qual foi a iniciativa? Nós fizemo a casa e contramo professor. Nós mesmo pagava o professor ... pra dar aula. Aí, passou ano ... quando Ricardo Archer ganhou, aí nós reunimo com ele, aí ele fez colégio, conveniou a escolinha lá, que era paga pela comunidade, no Município e ficou bancando o professor" (Ubirajara, entrevista concedida em 2017).

Em 2004 foi implantado o canteiro de obra para a construção da ponte de concreto sobre o Codozinho. Foi implantado no meio do *sítio* com um grande barracão com banheiros para os operários e máquinas para a pré-fabricação das vigas de sustentação da ponte, rodeados por uma grande cerca. É também o ano da chegada da energia elétrica. Em 2006 foi construído o poço artesiano pela Plan. "A Plan International Brasil é uma organização humanitária internacional que trabalha com desenvolvimento comunitário centrada na criança e no adolescente, sem nenhuma filiação religiosa, política ou governamental. A organização é comprometida com a causa de proteção infantil, seguindo princípio de iguais oportunidades"[103].

O projeto de melhoria de casas que permitiu a troca da cobertura de folhas da palmeira babaçu da maioria das casas por telhas de barro também foi desenvolvido no intervalo entre 2006 e 2010. Em 2010, foi inaugurado em Santo Antônio dos Pretos, o Centro Quilombola de Formação por Alternância Ana Moreira (CQFAAM), fruto da luta do movimento quilombola por escolas de ensino médio e no contexto de um governo estadual mais sensível a essas reivindicações. Como em 2011 estava sendo professor da Universidade Federal do Maranhão no Campus localizado na cidade de Codó, fui convidado pelo diretor do CQFAAM a prestigiar a apresentação de trabalhos de final de ano dos alunos e lá encontrei Irene Moreira com quem tirei fotos. Irene Moreira veio a falecer um ano depois.

Com o falecimento de Irene Moreira, o *salão* fica sob a responsabilidade de Vanda Moreira, filha de Ana Moreira, que assume as funções ao que parece sem a devida preparação em vista da prematura morte de Irene. É, mais uma vez, a sucessão religiosa se processando. Suzete Viana co-coordena a organização dos festejos. Porém, como veremos, a responsabilidade talvez recaísse sobre Ubirajara. E aqui cabe problematizar, para o caso deste, a questão da combinação do poder político com o poder religioso.

Do ponto de vista do poder político, ocorre que a vitaliciedade do *representante* é pensada poder ser reproduzida na figura do presidente da Associação, o que resulta na reeleição sucessiva até os dias de hoje de Ubirajara como presidente (mudando os vice-presidentes que, eventualmente, assumem inclusive mandatos praticamente inteiros). Esses vice-presidentes assumem em vista de Ubirajara ter assumido cargos na direção do Sindicato dos Trabalhadores

[103] https://plan.org.br/jobs/coordenadora-de-construcao-de-relacionamento-codoma (acessado em 12-09-2018).

e Trabalhadoras Rurais de Codó entre 2006 e 2009 e de coordenador agrário da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), entre 2014 e 2017.

O ponto de vista religioso, nos leva a um passeio mais longo. Trata-se de considerar a relação da terra com os *encantados* e de Ubirajara com os *encantados.*

Apesar de Concita Viana ainda em 2013 afirmar que "Kakamadô[104] aqui é o chefe" (documentário *Zeladoras e Encantados*, de Paulo do Vale e Ilka Pereira (2018)), é possível ouvir afirmativas de que "aqui é terra de Santa Bárbara"[105]. A pronúncia pode ir de Santa Barb'ra a Santa Barba. Octávio da Costa Eduardo (1948, p. 58) referindo-se a Santo Antônio dos Pretos, relaciona Bara a Bárbara. Bastide falando sobre o Légua do Santo Antônio dos Pretos, diz que "não se lhe dá sempre êsse nome de Legba, mas o Barabara (Bara), nome ioruba" (BASTIDE, 1971, p. 259, c.f. também p. 557).

Y. P. de Castro (2002a, p. 130) traduz *badanõ* por mestre *Baḍa*, senhor do encantamento e mistérios e diz "que, em ewe-fon, a alveolar /r/ é uma variante livre da retroflexora /ḍ/ em posição intervocálica" (CASTRO, 2002a, p. 130). Parés (2016, p. 71) remete à segunda metade do século XVII os primeiros registros escritos sobre *Elegbara/Elegbará*. Diz também que "em 1845, Avezac (...) menciona *Elegwa* em relação à região de Ijebu" (PARÉS, 2016, p. 294). Sobre isso, é importante considerar a

> (...) influência cultural iorubá no sistema religioso da área gbe. A presença de divindades como Lissa, Loko, Fá, Legba (e talvez Mawu), cujos nomes são evoluções fonéticas do iorubá òrìṣà, Ìrókò, Ifá, Ẹlẹ́gbára (e talvez Yemọ̀wó), é um indício significativo. Essa transferência estava ligada, em parte, à origem iorubá (lucumí) da família real de Savi (hueda), mas também era favorecida pelo contato contínuo, através da lagoa, com os povos orientais sob o domínio dos reinos de Benim e Oyó" (PARÉS, 2016, 89).

Como mais atrás Parés (2016, p. 76) diz que a adoção de palavras iorubá leva a supressão da vogal inicial, podemos aventar que o Légua registrado em Santo Antônio em 1944 por Costa Eduardo, vem então dessa influência sobre os *hueda* e não, diretamente, do Legba de Abomey.

---

[104] "The highest *encantado* is the male spirit Kakamado (probably an African name) who is the chief of all others" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 58).

[105] The *encantados* are said by some in Santo Antônio to be spirits sent by Saint Barbara, their chief" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 58).

Mundicarmo Ferretti (2001, p. 56) remete a Bastide, ao ter se referido à origem maranhense do *babassuê* do Pará, relacionar Santa Bárbara a Barba Suêra[106]. Segundo M. Ferretti (2001, p. 110), Antoninha, mãe de santo da cidade de Codó, que teria sido preparada por Melânea, do Santo Antônio dos Pretos, ao ser perguntada se Santa Bárbara era uma e Maria Bárbara Soeira era outra, teria respondido que "a divina Santa Barba é uma só" (FERRETTI, 2001, p. 112, c.f. também pp. 120 e 178). A linguista Y. P. de Castro (2002a, p. 140) apoiada nos dados de M. Ferretti, diz que "o apelido Barba Soeira (...) provavelmente encobre (...) um decalque da invocação fongbe *Baḍabaḍá sɔɛyirɔ`*, (...) uma divindade (...) masculina" (CASTRO, 2002a, p. 140). Se *Baḍabaḍá* corresponde a "extraordinário, resplandecente" e su, *sɔ* a "gênio estrondoso do fogo", ɛ yirɔ é equivalente a "ele se chama" (CASTRO, 2002a, p. 141) podemos compreender a inversão de gênero[107] que sofreu *Baḍabaḍá sɔɛyirɔ`* transformado, por "aproximação morfofonológica" (CASTRO, 2002a, p. 140), em *Barba Soeira* e "transfigurado" (CASTRO, 2002a, p. 141) em Santa Bárbara, a santa católica "controladora das tempestades" (CASTRO, 2002a, p. 141).

Contrariamente à negativa de Ubirajara de que ele recebesse *encantado*, Suzete Viana diz que Bira (Ubirajara) é do *terecô*. Pergunto se ele tem *encantado*. Ela responde positivamente e acrescenta "mas ele não gosta. É Barba Soeira. Ele toca cabaça, bate [tambor]". Em entrevista com Orlando ao perguntar sobre os *encantados* ele referiu-se à "Divina Santa Barba": "a santa, ela é uma encantada, é a mais velha e ... como se diz, é a dona da comunidade", e, ao ser perguntado sobre quem recebia esse *encantado*, respondeu que era Tomásia (já falecida) e, inesperadamente, na ocasião, para mim, Ubirajara. Mas Orlando disse também que Ubirajara havia deixado de receber *encantado*. Para isso, Ubirajara já chegaria bêbado a Santo Antônio, pois, nessa situação, a *encantada* "nem chega perto", "ela não bebe". Deve-se notar aqui que Orlando não se referiu a Melânea, que faleceu quando Orlando era muito pequeno. De todo modo, ao ser perguntado se Ubirajara entrava na roda do *terecô* com *encantado*, Orlando disse:

---

[106] Há evidente erro tipográfico na referência de Bastide a "Barba Guêra" (BASTIDE, 1971, p. 303).

[107] Renê Ribeiro registra uma inversão deste tipo para Recife, quando diz que a "identidade mental dos protetores foi mais forte que as diferenças de sexo. Tôdas as vêzes em que eu insistia com os crentes fetichistas para me explicarem essa ambivalência fisicamente absurda, invariàvelmente respondiam-me com outra pergunta: não é Sta. Bárbara a protetora do raio?" (apud BASTIDE, 1971, p. 370). Segundo Knight, Talib e Curtin "em Cuba, o culto foi profundamente catolicizado e o Xangô africano, em sua origem masculino, tornou-se feminino" (KNIGHT, TALIB & CURTIN, 2010, p. 895).

> " ... brincava. Eh, Ubirajara costumou entrar de joelho, den'do ... as vez ela pegava ele lá fora. Ele costumou entrar de joelho, se arrastando até no tam ... encostado do tambor ... encantada *r*elha!" (Orlando, entrevista concedida em 2017).

Se Kakamadô era o chefe do *budũ* e *budunso* que incorporava no chefe dos *pretos* antigos e, hoje, é dito que a terra é de Santa Bárbara, disso pode-se tirar várias coisas: que poder-se-ia observar uma passagem do *ethnos* ao *demos*; que, apesar disso, é possível ver uma certa continuidade da ligação entre o chefe no campo religioso e o chefe no campo político.

Suzete Viana diz hoje que: "Barba é linha branca[108]. A abertura do terecô é pra linha branca, agora abrem é pra mina! Barba: branco, verde e vermelho"[109]. Disse que na casa de Bita, ela estava sentada, quase dormindo, quando passou uma mulher e teria dito: "– larga as coisas de Bira!". Suzete explica: "– tem três ciências: uma bota cachaça, outra vinho moscatel e outra, conhaque[110]. Bira não faz nada disso, só Vanda e ela (significando que ele é quem deveria tomar conta).

> O representante dos ancestrais neste mundo (...) é detentor dos segredos e do conhecimento esotérico relativo ao [ancestral mítico divinizado], mas não necessariamente o responsável pela execução dos rituais (...) (PARÉS, 2016, p. 35).

Na entrevista com o próprio Ubirajara, ele, no contexto da descrição de uma discussão com Bita do Barão, motivada pelo fato de Bita insistir em fazer *terecô* em Santo Antônio, relata que Bita teria dito: "– Que que tu faz é tu ... diz que é macumbeiro, então me mate!". Bita do Barão faz um desafio que leva ao extremo. É como se a ideia da magia fosse o poder de vida e de morte. Ubirajara recusa ver o *terecô* como o poder de vida e de morte. É a vida. Esse tipo de discussão leva-nos a pensar que Bita usa um argumento primordialista, de querer chegar ao extremo, que remete à ideia de uma essência: o macumbeiro é aquele que tem o poder da vida e da morte. No entanto, a posição de Ubirajara não parece seguir por esse caminho: fazer o *terecô* não significa que você vai ter o poder de vida e de morte. Fazer o *terecô* é um convite à comunidade para viver.

---

[108] Vanda Moreira e Bigobá, a quem Oliveira e Silva (2018, p. 13) dão nomes fictícios, mas que facilmente identifico, também assim remetem.

[109] Skertchly (1874, p. 114) fala em "fetiche huts, daubed with white or red clay". Também: "a kind of rude altar—a bundle of Bo-soh or fetiche sticks, about as thick as a broom handle, and painted in alternate bands of red and white" (SKERTCHLY (1874, p. 139). C.f. também. pp. 149, 293 e, por último, "this sacred abode was built on the left of the square court yard, and consists of an oblong shed, the roof being supported on three sides by swish walls coloured red, white, and green" (SKERTCHLY, 1874, p. 404).

[110] Skertchly (1874, p. 471) refere-se a sacrifícios de água e rum para determinada deidade.

A recusa de Ubirajara em assumir seu papel explícito de chefe religioso é indicativo da recusa à integração entre o religioso e o político ou apenas uma dificuldade em assumir esse gênero feminino de sua *encantada*? Ou, pensando por dentro de uma possível cosmologia em termos mais próximos do que Costa Eduardo descreve para o Santo Antônio dos Pretos em 1944, *Barba Soeira* não está muito satisfeito com o comportamento de Ubirajara e prega uma peça nele? Caso pensemos em termos de uma recusa à integração entre o religioso e o político, cabe retomar a dupla legitimação que recorre não só à tradição, mas também ao sobrenatural. Essa dupla legitimação está registrada nos mais recuados textos escritos encontrados sobre a reforma de Clístenes em Atenas há 25 séculos (RANCIÈRE, 2005, p. 17), que pretendeu dissociar os "fundamentos do poder ancorados nos laços de parentesco e religião, constituintes do critério de ethnos" (ALMEIDA, 2013a, p. 168), criando circunscrições artificiais chamadas *demos*[111], o que veio a dar em nossa palavra democracia. Mas a recusa referida só traria prejuízos pessoais a Ubirajara. Ele não estaria na posição de Clístenes.

Seja por um motivo ou por outro, a recusa em assumir de forma cabal a função religiosa marca também uma dificuldade em manter o poder político depois de 2014. De toda forma até essa data é possível dizer que o não reconhecimento pelo contexto jurídico hegemônico de um direito consuetudinário que legitima localmente o *representante* vitalício, obriga a tentativa de transmutar esse *representante* em um presidente de uma associação reeleito sucessivamente. Esse contexto hegemônico nem vem imposto por um juiz, por um promotor de justiça, mas por sugestão de um advogado de trabalhadores rurais, ligado aos movimentos sociais. E esse é um problema próximo do que nos colocamos ao voltarmos ao Santo Antônio dos Pretos para a pesquisa que deu margem a esta tese de doutorado, a dificuldade em entender o que parecia aos olhos externos do movimento negro urbanocentrado como manipulação, já que se tomava como desejável e necessária a democracia assembleística.

No que Kate Baldwin (2016) chama de "África democrática", que adiante retomamos, ela observou o que designou como paradoxo dos chefes tradicionais. Kate Baldwin (2016, p. xiii) notou que em sua pesquisa no interior da Zambia, instituições como partidos políticos e burocracias governamentais eram ausentes no dia a dia das "rural villages". "On a day-to-day level, they were governed by traditional leaders" (BALDWIN, 2016, p. xiii).

[111] C.f. também Almeida (2011, p. 54).

> On the eve of African independence, traditional chieftaincy appeared on the verge of being brushed away by a new democratic politics. Most of the new nationalist leaders shared the view that chiefs were antidemocratic local despots. In the words of the Ghanaian Minister of Local Government, 'Democracy ... implies the transfer of power from the official and the chief to the common man' (...). The governments of Burkina Faso and Benin temporarily banned the replacement of chiefs following their death for periods in the 1960s and 1970s (BALDWIN, 2016, p. 3).

Kate Baldwin (2016, p. 4) argumenta que, no entanto, esses esforços falharam e que os líderes dos mesmos movimentos que se opuseram tão apaixonadamente às posições dos chefes tradicionais nos anos 1950 e 1960 aumentaram ativamente o poder dos chefes durante as transições de seus países para a democracia. O livro dela sugere um paradoxo: o empoderamento de líderes tradicionais não eleitos, frequentemente melhora a capacidade de resposta dos governos democráticos (BALDWIN, 2016, p. 5).

Por outro lado é preciso dizer que a noção de "democracia", conforme utilizada por Kate Baldwin (2016), também deve ser problematizada. Para Mbembe, "o sistema colonial e o sistema esclavagista representam (...) o repositório amargo da democracia" (MBEMBE, 2017, p. 38), pois "a paz civil no Ocidente depende, assim, em grande medida das violências à distância" (MBEMBE, 2017, p. 37). "O triunfo da democracia moderna no Ocidente coincide com o período da sua história no curso do qual esta região do mundo está empenhada num duplo movimento de consolidação interna e de expansão além-mar" (MBEMBE, 2017, p. 42). "A conquista colonial dá vazão a uma esfera da guerra não regrada, a *guerra ilegal* levada a cabo pela democracia" (MBEMBE, 2017, p. 46). A situação colonial "não é exterior à democracia nem está necessariamente situada fora de portas" (MBEMBE, 2017, p. 49). "As lógicas mitológicas necessárias ao funcionamento e à sobrevivência das democracias modernas pagam-se com a exteriorização da sua violência originária noutros lugares" (MBEMBE, 2017, p. 50). "Matar civis inocentes com um drone ou as ocasionais batidas aéreas a alvos específicos serão actos menos cegos, mais morais ou mais clínicos do que uma degolação ou uma decapitação?" (MBEMBE, 2017, p. 56). "Justifica-se o terror e as atrocidades pela vontade de erradicar a corrupção, pela qual as tiranias existentes são responsáveis (...). Nestas condições, o poder é infinitamente mais brutal do que no período autoritário. É mais físico, mais corporal e mais pesado. Não pretende já domesticar as populações, enquanto tais" (MBEMBE, 2017, p. 62).

Então, talvez, a reeleição do mesmo presidente da Associação fosse, nos idos dos anos 1990/2014, mais um problema dos epígonos do movimento negro do que propriamente dos agentes sociais adstritos à unidade social reconhecida como Santo Antônio dos Pretos.

Em Santo Antônio dos Pretos a eleição do presidente da associação não desdiz a regra da sucessão do *representante*.

7 CONFLITO ENTRE DOIS MODELOS?

Este capítulo propõe discutir o que seria a emergência de um conflito entre os dois modelos: o do representante vitalício e do líder democraticamente eleito e permanentemente substituído a cada eleição. Para esta discussão o contexto etnográfico aponta para uma atualidade da luta pelo poder encetada à luz das disputas judiciais de 2014 ao presente momento, dos argumentos colocados pela oposição, que rejeita este rótulo, relativamente à necessidade de sucessão e adequação ao modelo que permitiria a substituição da liderança.

A bibliografia para este capítulo recorrerá a Balandier (1969 p. 140) para discutir se essas disputas políticas são efetivamente um sinal de mudança de modelo político ou apenas lutas no seio da minoria que exercita uma dominação durável, lutas essas às quais se reduziriam, com frequência, a política nessas situações sociais, contribuindo "mais para reforçar a dominação exercida do que para enfraquecê-la" (BALANDIER, 1969, p. 140). Por ocasião dessas competições, a classe política se enrijeceria e levaria ao ponto máximo o poder que detém como grupo (BALANDIER, 1969, p. 140).

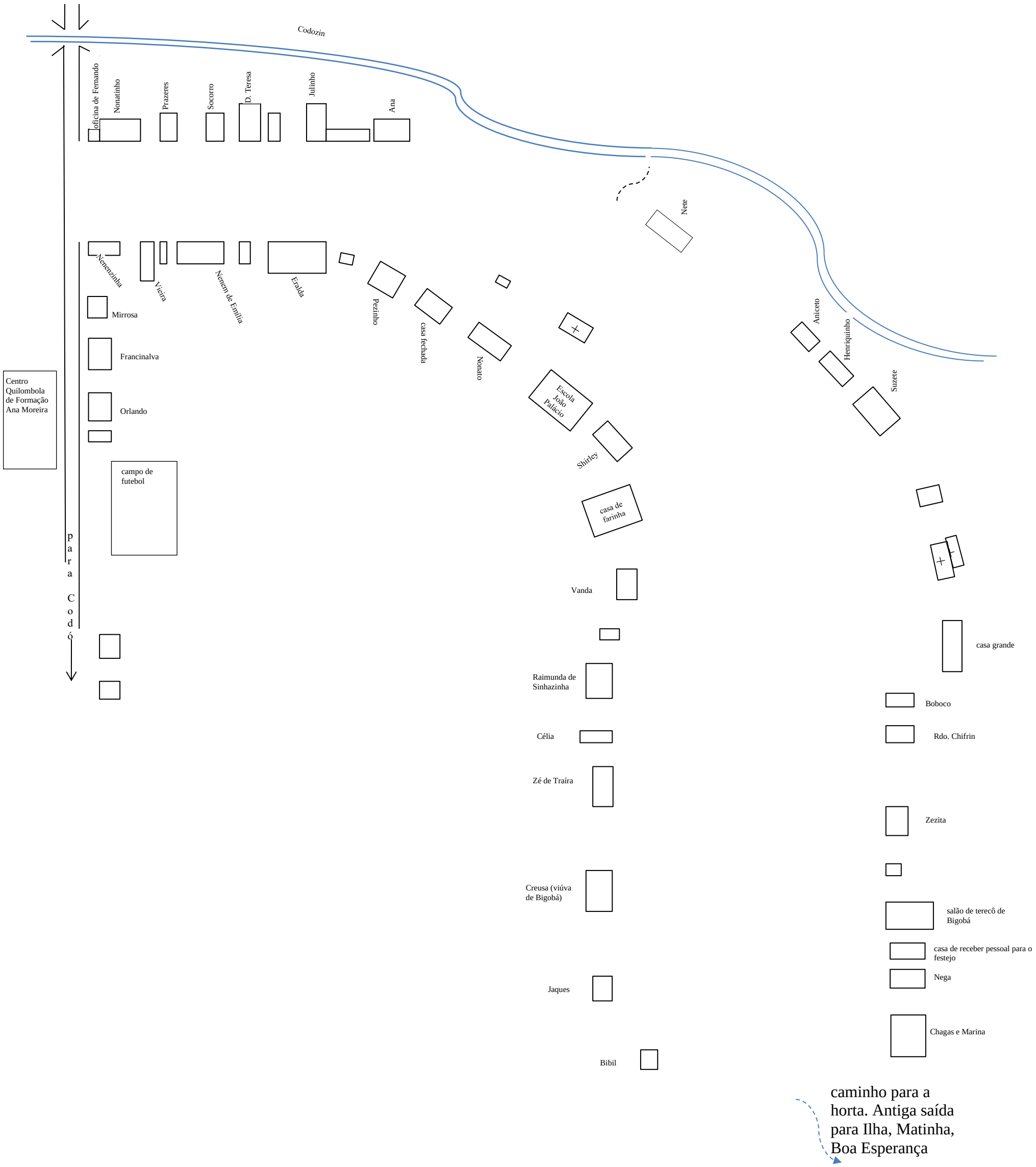
A referência de Edna Bay (1998, p. 119) à oposição interna à monarquia e à família real daomeana antes de 1770, evidencia um processo documentado permanentemente nas sucessões do poder na chamada área gbe, conforme discutimos no segundo capítulo.

A ida de Ubirajara morar na cidade de Codó de forma mais permanente (já que sua mãe já vivia na cidade de Codó) para assumir cargo na direção do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Codó e o fato de não mais fixar residência definitiva em Santo Antônio dos Pretos, permitirá que em 2014 a autoridade de Ubirajara comece a ser contestada por pessoa que saiu dali desde jovem, entrou para os Correios no Rio de Janeiro, onde morou, transferindo-se depois para a cidade de São Luís, onde foi sindicalista de sua categoria. Via sindicato e proximidade com o PC do B, atua na UNEGRO (organização do movimento negro que é o braço do referido partido no movimento). Esta situação impôs a perspectiva de ampliar o diálogo para um modo de autoridade que seria polifônico, conforme J. Clifford (1998, p. 58) aponta como um dos modos de autoridade que estão disponíveis.

Ocorre que minha reentrada em campo se deu por um dos lados da disputa política. Fui integrado a uma unidade familiar, a de Concita Viana, que me chamava de meu neto. O controle de impressões não tem a autonomia que se desejaria. Eu era também controlado. Uma vez, durante o período de campo, quando retornei de conversas com pessoas de outras casas do outro lado do Codozinho, percebi que Concita Viana já sabia que eu tinha parado para conversar com Teresa Moreira. Eu frequentemente fazia isso. Um pouco por saber da importância dela no sistema de relações políticas e também religiosas de Santo Antônio e um pouco por ter meu colega do PVN, Ivan Costa, ter estabelecido relações com ela ao passar a ficar na casa dela quando este continuou a ir a Santo Antônio dos Pretos, depois de 1997, no período da festa de Santa Bárbara, entre os dias 3 e 4 de dezembro.

Essa situação de vinculação do antropólogo a uma unidade familiar é presente em várias descrições etnográficas como a que ocorreu com Curt Nimeuendaju entre os Apinajé. Como em meu período de campo fiquei em contato regular por quinze meses e depois disso voltando a visitá-los em ocasiões especiais, ser incluído em uma unidade familiar é uma forma de ser incluído na unidade social. E nitidamente isso tem prós e contras. Como tinha a pretensão de polifonia dos modos de autoridade, após minha saída de Santo Antônio, procurei estabelecer contato com Antônio Moreira, em São Luís. Ele foi bastante resistente a conceder uma entrevista formal. Como mais à frente descrevo, havíamos travado conversas em Santo Antônio que foram marcadas por essa minha vinculação a uma unidade familiar e, de sua interpretação, com um dos lados da disputa política interna. Nas conversas por telefone Moreira impôs como condição, que eu contasse "a verdade". "A verdade" consistiria no ponto de vista dele sobre Ubirajara e sobre seus supostos desmandos políticos. Ao me referir a uma possível entrevista formal com a mãe dele, Teresa Moreira, em vista das informações publicadas por Siqueira (2018), posicionou-se dizendo que iria instruir a mãe dele para não dizer algumas coisas, que entendi serem relativas à questão política interna. Dessa posição, preferi não me submeter a suas condições, pois a entrevista com Moreira me levaria a não ter autonomia na construção desta tese. Esta informação deve permitir que o leitor possa relativizar a descrição e análise que se segue.

croquis do sítio



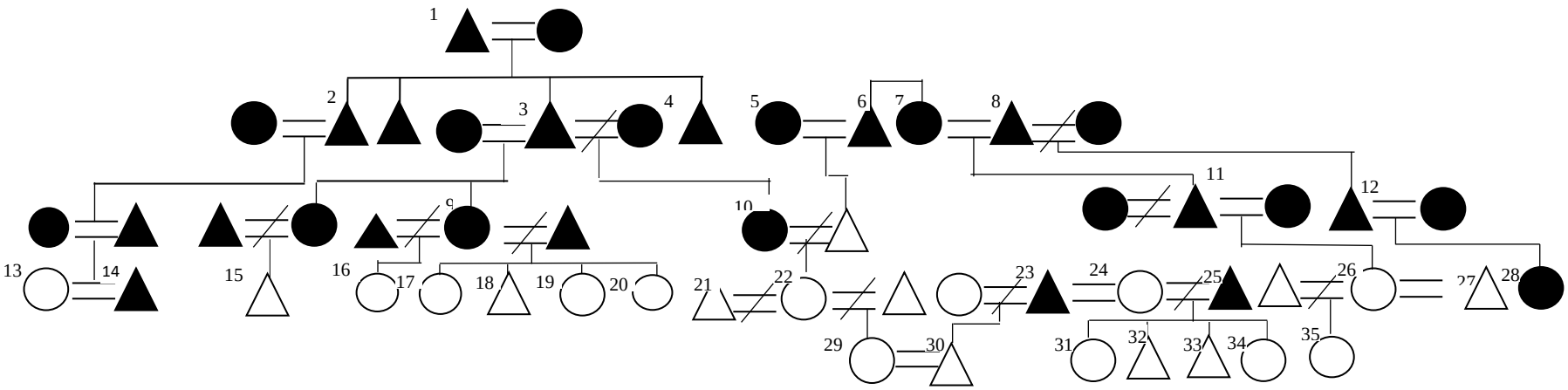
Encontrei em fevereiro de 2017 o Santo Antônio dos Pretos em clima de aparente calma. Período de chuvas. Vegetação verdejante. Babaçuais ao longo da estrada quase fechada pelo mato, com pouquíssimos vestígios do antigo asfalto, com verdadeiras lagoas de água no leito da estrada atravessada só por caminhões paus-de-arara que transportam mercadorias e passageiros com suas bagagens que incluem bolsas com roupas e compras feitas na cidade de Codó.

7.1 redes de parentesco, de vizinhança e facções políticas

Logo nas primeiras casas fica a de Orlando (Francisco Viana), àquela data presidente em exercício da Associação dos Produtores Rurais de Santo Antônio dos Pretos. A casa de Orlando tem estrutura de esteios de madeira, cujas paredes são preenchidas com barro e a cobertura e feita com folhas da palmeira babaçu. Fica situada à beira da estrada, à direita, e em frente ao Centro Quilombola de Formação por Alternância Ana Moreira (CEQFAAM), que é um prédio de alvenaria, construído pelo governo do Estado do Maranhão, com muros pintados de branco e inscrições indicativas correspondentes. Antes da casa de Orlando fica o campo de futebol. Tanto a casa de Orlando como o Centro de Formação ficam um pouco abaixo do nível da rodovia estadual. Depois de duas outras casas do mesmo lado da casa de Orlando, tem-se o acesso ao grosso das casas do *sítio*, que seguem um arruado bastante largo, que tentei representar no *croquis* na página anterior.

Suzete, Orlando, Maria e Rita, são filhos de Concita Viana, que por sua vez era filha de Alcides, que era filho de Benedito Zacarias Serra. Leque (Raimundo Miguel Viana), 43, filho de Mundoquinha Viana, falecida quando Leque tinha por volta de dez anos, irmã de Concita Viana, foi criado por esta e por Suzete, que é sua madrinha. Concita Viana e Ana Moreira eram tidas como irmãs, e, em decorrência disso, Vanda Moreira, filha de Ana Moreira, integra essa unidade de relações que recorre à atualização de certas relações de parentesco. Vanda Moreira tem uma filha, Nete, que reside em Santo Antônio. Esta filha tem três filhos que vivem ali. Um destes, é uma filha que tem dois filhos pequenos. Em 2017 acompanhei a construção da casa de Nete e de Coco, seu atual companheiro.

DIAGRAMA DE PARENTESCO



Legenda:

falecidos

vivos

1-Benedito Zacarias Serra
2-Julião
3-Alcides
4-Pedrolina Viana
5-Zulmira
6-Virgílio
7-Melânea
8-Domingos Palácio
9-Concita Viana
10-Ana Moreira
11-João Palácio
12-Juvino
13-Creusa
14-Bigobá
15-Leque
16-Suzete
17-Rda. Fátima
18-Orlando
19-Maria
20-Rita
21-Zé de Maindra
22-Vanda
23-Borges
24-Teresa Moreira
25-Nina
26-Eralda
27-Domingos Taboca
28-Irene Moreira
29-Nete
30-Coco
31-Fezinha
32-Genival
33-Moreira
34-Ninoca
35-Careca

Ainda em fevereiro de 2017, à minha chegada a campo, fui à casa de Bigobá. Bigobá foi um chefe de salão de *terecô* que conheci quando em 1997 estive em campo para coletar informações para o pequeno relatório com fins de subsidiar a reinvindicação de reconhecimento da unidade social como quilombola. Bigobá estava doente e não pude conversar com ele.

Logo no início da estada em campo tive oportunidade de observar um tambor no salão dito de Vanda, mas ainda, por vezes, referido como de Ana, mãe dela, também referido retroativamente como *Casa Grande*. Era de encerramento das atividades antes da quaresma. Presença de pessoas que vieram da cidade de Codó em pagamento de visita de pessoas do salão de Bigobá ao salão de Greiciane (na sede de Codó). Mas depois, fiquei sabendo que Bigobá mandou bater tambor primeiro no salão "original" (a Casa Grande). Começou o toque por volta das 18h30. Mulheres no centro, em volta de uma vela acesa. Sentadas sobre os calcanhares e curvadas para a frente. Vanda puxou um pai-nosso. Depois uma salve-rainha. Caixa de som com microfone sem fio. Abriu com "Novariê"[112]. Começaram bater os tambores: um tambor grande, um tarol, várias cabaças (tocadores que vieram da sede de Codó) e Zé de Maindra tocando *pife*. As mulheres que entraram na roda para dançar e que vieram da sede de Codó, com blusas brancas e saias rodadas vermelhas. As de Santo Antônio com blusas brancas e saias rodadas amarelas. Uma dançante sem blusa branca. Uma sem saia nem vermelha nem amarela, mas clara e não lisa (com padrão próprio do tecido). Tocadores que vieram da sede de Codó jovens, um com cabelo pintado de verde. Passaram pelo sítio mais cedo, usando bermudas e bonés. Entre as dançantes, algumas muito jovens. Uma delas, explicitamente, entrou em transe, mas a primeira a cair foi Concita Viana, já referida, que estava sentada e não estava paramentada. Eu estava de fora do salão e Vanda fez sinal para eu ajudá-la. Ela já havia sido levantada, apoiei-a e ela saiu dançando apoiada pelo único homem que estava na roda cantando com um microfone, que depois fiquei sabendo ser o marido de Greiciane. Ele com camisa de tecido que imita cetim, colares e chinelos brancos que já vi serem usados por pais-de-santo em São Luís. Depois Concita Viana (ou Socó?), continuou dançando apoiada em outras dançantes. Vanda veio acender velas nos cantos próximos à saída do salão, onde eu estava sentado. Outras dançantes entraram em transe. Depois de algumas músicas, saíram para o salão de Bigobá. D.

[112] "Termo inicial do cântico de abertura do tambor-da-mata" (CASTRO, 2002, p 211), "do sintagma verbal fongbe *n'ávalú wè*" (CASTRO, 2002, p. 197), significando "apresento meus respeitos, ofereço minha homenagem" (CASTRO, 2002, pp. 29 e 211).

Concita/Socó, com a minha ajuda, caminhou na frente para o salão de Bigobá. Depois, em casa, D. Concita perguntou se eu tinha ido e deu a entender que não estava consciente. Deixei-a sentada em uma cadeira próximo ao altar. O salão de Bigobá não tem bancos ao redor da parede. Os bancos da Casa Grande são de cimento.

Até 2017 Maria e Rita viviam na cidade de Codó e vêm a Santo Antônio na Semana Santa, nos festejos, na missa anual realizada em memória da morte de João Palácio em oito de outubro de cada ano e, provavelmente, no Natal e festas de fim de ano. Maria cuida de dois netos e tem um companheiro, Henriquinho, que vivia até 2017 em Santo Antônio em casa ao lado da casa de Concita Viana e Suzete. Henriquinho é egresso do Igarana, localidade que centralizava terras contíguas às de Matões dos Moreira, que por sua vez se interpõe entre as de Igarana e as do Santo Antônio dos Pretos. Henriquinho é primo de Raimunda de Sinhazinha e de Raimundo Nonato. Raimunda de Sinhazinha tem dois filhos com Ubirajara e que vivem em Santo Antônio dos Pretos. Raimundo Nonato morou anos atrás na Ilha, mas hoje não tem casa em Santo Antônio dos Pretos, porém "bota roça" todo ano ali, trabalhando sempre com Henriquinho. Fica na casa da irmã quando está em Santo Antônio dos Pretos.

Raimundo Nonato, que viveu na Ilha, conta que determinada pessoa estava em uma *roça* no morro, relampeou e ele "disse que São Pedro 'tava fazendo solda". No terceiro relâmpago, a beira da *roça* ficou vermelha e ele não viu onde o *cotelo* foi parar. Nessa hora ele liberou todo mundo que estava trabalhando para ir para casa. Suzete saiu dizendo: "– eu é que não brinco com essa gente!"

O que pode ser comparado com essa passagem em Herskovits:

> "Not every day of the Dahomean four-day week is devoted to work in the fields, for on Mioxi no farming is done. Violators of this custom incur the wrath of the Thunder gods who kill offenders with lightning. The story is told of a man whose house may still be seen in Abomey who, being ambitious, was cultivating his fields on this day, when a bolt of lightning struck and killed him" (HERSKOVITS, 1938, p. 35).

E do outro lado, ou da outra facção política, a rede de parentesco não parece funcionar com a mesma força. Eralda Baima Viana, que com o atual companheiro Domingos Taboca não tem filhos, tem apenas uma filha Careca (Elzirene Baima Viana) residente em Santo Antônio dos Pretos. Careca é casada com Nonato, proprietário de máquina de pilar arroz, forte agricultor, com pequeno comércio estabelecido. O apoio político a Careca é dado por Antônio Moreira, que vive em São Luís, filho de Teresa Moreira, de 83 anos, que residia até 2017 em Santo Antônio dos Pretos, mas que os problemas de saúde a obrigaram a estar mais na cidade de Codó a partir de 2018. Teresa Moreira tem duas filhas, Fezinha, que vive na cidade de Codó, mas

frequenta sempre o Santo Antônio dos Pretos e Ninoca, que mora em sua casa em Santo Antônio dos Pretos. César, filho de Fezinha, vive em Santo Antônio dos Pretos é casado e pai de três meninas. Apesar de Teresa Moreira ter tido vinte e dois filhos, como veio em 1966 do Matão, só os três mais novos nasceram em Santo Antônio dos Pretos. Como aconteceu com os filhos de João Palácio, de Concita Viana, os filhos de Teresa Moreira foram enviados a Codó para estudar. Eralda Viana aprendeu a ler e escrever bem, mas não progrediu nos estudos e voltou a Santo Antônio. Entre os filhos de Concita Viana, Suzete Viana e Orlando viveram em São Luís[113] onde trabalharam respectivamente como empregada doméstica e trabalhador da limpeza urbana por vários anos, depois voltando a Santo Antônio. Raimunda Fátima vive em Brasília e é pastora protestante, Maria e Rita vivem na cidade de Codó, mas estão frequentemente em Santo Antônio dos Pretos. Os filhos de Teresa Moreira saíram e, com exceção de Ninoca, não voltaram a morar em Santo Antônio dos Pretos.

Por outro lado, não são só relações de parentesco atuais que permitem o estabelecimento de laços. Relações de vizinhança também amarram muito das relações políticas. Concita Viana assim se expressava: "do lado de Ubirajara é todo mundo depois da casa de Eralda até o final". Mas é evidente que ficaria fora seu próprio filho Orlando, que mora na estrada, ao lado do campo de futebol.

Outros seguidores de Careca e Antônio Moreira estão mais concentrados ainda em Santo Antônio dos Pretos mas na parte chamada "do outro lado", ou seja, do outro lado do Codozin, acessado pela ponte de cimento armado construída em 2006, e antes, pela antiga ponte de madeira que já era inoperante em 1997. Entre aproximadamente 1995 e 2010, quando ainda não havia sido feito o acesso à nova ponte, nas cheias do Codozin, a transposição do rio era feita em canoas. No período seco é possível atravessá-lo com pouca água ou mesmo em partes completamente secas. Do "outro lado" segue-se também para o Barro Vermelho, de onde

[113] Orlando, em conversa sobre os *encantados*, fala sobre um que veio em uma mulher num salão no Pão-de-Açúcar, em São Luís, Pingo de Ouro, que perguntou insistentemente se Orlando não o reconhecia. Disse que vinha do Pão-de-Ouro, que fica na estrada de Gov. Archer, e tinha passado em Santo Antônio e que sua mãe (de Orlando) estava dormindo. Disse que ela estava doente, mas ia ficar boa. Era uma época que não tinha telefone [em Santo Antônio]. Morava em São Luís na mesma época que Julinho (Julinho havia dito que morou em São Luís na década de 70). Lá alguém os convidou para tocarem *mata* em um salão. Nesse salão tocava mina, mas às duas da madrugada chamaram eles e eles tocaram *mata*. Aí veio Pingo de Ouro em uma mulher branca que dançava como o pessoal do Santo Antônio. Orlando comentou sobre ser difícil ver uma branca dançando como os pretos. Usou essas categorias.

provêm grande parte dos seguidores de Careca e Antônio Moreira. Porém, por ocasião da assembleia realizada em primeiro de julho de 2017, Ubirajara refere-se ao fato de grande parte dos candidatos a sócios propostos por Antônio Moreira morarem na cidade de Codó. Inclusive um deles, filho de Zé de Traíra, partidário de Ubirajara, ao final teve uma altercação com o próprio pai, os dois foram segurados, e Zé de Traíra foi levado para casa.

Das localidades de Vista Alegre (antiga Catinga) e Petrolina, não figuram ser encontrados apoiadores de Careca e Antônio Moreira. Na Petrolina estão localizados aqueles que são admitidos mais recentemente a implantarem seus roçados nas terras reconhecidas como pertencentes a Santo Antônio dos Pretos e que, efetivamente, contribuem para a Associação. Essa contribuição é feita em arroz e recolhida pelo principal dentre os produtores da Petrolina, conhecido como Raimundo das Palmeiras.

Do Centro do Expedito, apenas Francisco Carlos, a quem Suzete Viana, por exemplo, refere-se como seu parente, comparece às assembleias da Associação, mas assim mesmo sem direito a voto, já que não é associado (ele faz parte da associação própria do Centro do Expedito). Porém, invocando ter contribuído na luta pelo território, reivindica ter direito a fala. Filia-se ao grupo contra Ubirajara. Francisco Carlos foi diretor da ACONERUQ, residiu em São Luís e em Itapecuru Mirim quando atuou de forma estadual no Movimento Quilombola.

Outro aglomerado de casas localizado dentro do considerado território de Santo Antônio dos Pretos é o Belém. Os sujeitos sociais referidos ao Belém são categorizados pelos de Santo Antônio dos Pretos como *crentes*, isto é, são convertidos ao protestantismo. Estes, os do Belém, não participam dos festejos de Santo Antônio e Santa Bárbara e nem mesmo das assembleias e das disputas políticas na Associação. Alguns deles podem ser vistos tentando promover cultos evangélicos em Santo Antônio dos Pretos.

Essas localidades, agora com exceção da Ilha, são formadas por agrupamentos residenciais mais ou menos distanciados uns dos outros. Essa conformação permite que as áreas de cultivo formem, neste sentido, um conjunto com os agrupamentos residenciais.

7.2 territorialidades específicas

Aqui aparentemente caberia caracterizar como um processo de territorialização no sentido já referido dado por Pacheco de Oliveira (1998, p. 72). Se em 1997, Ilha, conformava uma identidade de sujeitos sociais aí referidos, com a dificuldade de acesso, esses sujeitos sociais foram se mudando para o Santo Antônio dos Pretos ou emigrando para a sede de Codó. Hoje não existem mais casas ali. Só persiste a lembrança de lugar de moradia. Em 1997 as *terras* do

Santo Antônio reivindicadas por seus *representantes* abrangiam a Ilha. Hoje apesar da não existência de moradores ali, isso não se modificou. Mas se em 1997 além do Santo Antônio dos Pretos, Ilha, Barro Vermelho, Centro do Expedito eram verbalizados como estando dentro das *terras* do Santo Antônio, hoje é possível perceber com mais força além dessas localidades, as de Belém, Vista Alegre e Petrolina. Além disso, aparece no discurso um remetimento a um passado em que as *terras* do Santo Antônio tinham uma muito maior dimensão, chegando mesmo até o limite com o Cruzeiro, hoje no Município de Dom Pedro. Uma mirada inversa pode considerar essa visão mais como decorrente do processo de tomada de informações que de um processo histórico. Porém, a partir da noção de territorialidades específicas, Alfredo Wagner considera que

> A dinâmica da construção da territorialidade mostra-se, sobretudo, relacional e disruptiva, caracterizada por antagonismos que tanto fazem avançar rapidamente a citada autonomia, quanto geram refluxos e contramarchas (...). Ainda que não se restrinja à terra, ela a tem como referência empírica, objeto de conflitos abertos e de diferentes modalidades de apropriação que podem, em dado momento, constituir particularidades (ALMEIDA, 2006a, p. 45-46).

Em outro lugar, Almeida remete à correlação de forças que a unidade social vai construindo no processo:

> O território é construído e conhece alterações a partir da correlação de forças e do grau de poder de coerção exercido pelos antagonistas. A fronteira étnica, neste sentido, consiste numa fronteira política materializada nos marcos ou no reavivamento de pedras de rumo e de limites naturais, cuja simbologia é acionada para fixar as diferenças. A dimensão histórica e arqueológica dos *quilombos* cede lugar a esta atualidade da mobilização política. As chamadas *terras de preto*, enquanto *terras de quilombo*, não podem ser reduzidas, pois, a sítios arqueológicos ou a categorias documentais vinculadas ao arcabouço jurídico do colonialismo. O fator étnico ganha relevância a partir da mobilização política; a representatividade diferenciada, instituída segundo particularidades locais (ALMEIDA, 1998, p. 54).

Aqui apoio-me na noção de territorialidades específicas para compreender o cenário atual representado em Santo Antônio dos Pretos, mostrando as disrupções, os refluxos e contramarchas que indicam essa territorialidade do ponto de vista dos agentes sociais que a reivindicam.

7.3 facções na disputa política interna

Mas a disputa política interna é no sentido do controle da Associação que se reúne em Santo Antônio. Como já apontei, essa disputa não envolve todos os indivíduos que moram e trabalham nas *terras* de Santo Antônio dos Pretos. Se em 1997 era possível utilizar a noção de unidade de mobilização (ALMEIDA, 1994:23), para dar conta dos agentes sociais que resistiam

ao conflito externo, hoje essa unidade de mobilização encontra-se enfraquecida e a tendência seria dizer que o conflito "enrolou para dentro"[114], mas talvez, em Santo Antônio dos Pretos, as disputas internas tenham um quê de história. Essas disputas internas eclodem quando a autoridade passa a ser contestada, existindo um enfraquecimento da autoridade antes acatada. Em períodos de acirramento do conflito externo as disputas internas são suspensas temporariamente.

Ocorre que a disputa política se desenrola até agora em vista do fato de Ubirajara ter se mudado para a cidade de Codó para assumir cargos na direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, não ter retornado a morar em definitivo em Santo Antônio dos Pretos, apesar de sempre manter casa lá que vivia fechada.

7.3.1 unidade social e disputa interna

Nosso problema aqui é a utilização da noção de unidade social em concomitância com a observação de disputas internas. Se o conflito externo demanda uma ampliação para além da unidade social, constituindo uma unidade de mobilização, conforme referimos, o esfriamento desse antagonismo externo reaviva as disputas internas. Ainda assim, o que estou chamando aqui de disputas internas, são ainda relações sociais muito próximas incluindo aqueles que são relacionados por relações de compadrio[115], as quais deixam de serem atualizadas. As disputas internas são disputas dentro da unidade social. A noção de unidade social aqui utilizada é devedora da utilização que faz Florestan Fernandes (1989, pp. 68, 294).

> não seria legítimo encarar a maloca Tupinambá como uma unidade social auto-suficiente. Ela era uma unidade de um grupo vicinal, a menor forma social Tupinambá de organização das relações sociais no espaço e no tempo. Por isso, existia como um grupo social articulado a uma constelação de grupos sociais e como parte de um sistema mais amplo de ajustamentos e controles sociais. O comportamento recíproco dos componentes da maloca seria ininteligível se fôsse analisado separadamente do conjunto de padrões ideais de comportamento que explicam a coexistência das malocas nos grupos locais e a combinação dêstes em unidades sociais maiores (FERNANDES, 1989, p. 68).

A relação da territorialidade específica com a unidade social é marcada pela relação entre a casa, esfera doméstica e de reprodução, e a produção. Em 2017 Domingos Taboca implantou

[114] Conforme expressão do Prof. Alfredo Wagner em aula.

[115] Ubirajara e Teresa Moreira são compadres. Como vimos, Marina Moreira, de quem Ubirajara ficou viúvo, era sobrinha de Teresa Moreira.

uma área de cultivo no caminho que ia para o Centro do Expedito. Henriquinho e Raimundo Nonato também tinham uma *roça* para lá, mas cuidavam de outra área de cultivo para a qual saíam na direção da Ilha e atravessavam o Codozin. Já Orlando e Raimunda Frazão implantaram áreas de cultivo na chamada *terra de Cafuringa*.

As casas de moradia são tapadas de barro. As únicas construções de alvenaria são as duas escolas, os salões de *terecô* e as sepulturas de João Palácio e Ana Moreira. Porém várias casas são cobertas com telhas de barro e outras são cobertas com folhas da palmeira babaçu. A construção é feita com esteios tirados no mato. Esteios mais longos são os da cumeeira. As casas são retangulares. Acompanhei a construção de uma de aproximadamente vinte metros de comprimento por quatro de largura. A posição ideal é que seu comprimento maior seja colocado de frente para o arruado de casas já existentes. Dessa posição é possível ter uma sala no meio que dá acesso a dois quartos laterais e à cozinha no fundo. Caso fosse feita na posição contrária, o acesso aos quartos e cozinha seria feito por um corredor, o que representa perda de espaço útil. Esse limite é em decorrência do tamanho dos caibros, que devem sair da cumeeira até as grades laterais da casa.

Acompanhei a construção de uma casa de moradia, a cobertura de uma cozinha feita atrás do corpo principal da casa e a cobertura de um botequim para a festa. A casa de moradia, que acompanhei a construção, tinha uma porta e duas janelas em sua fachada externa. A construção é feita fincando no chão os esteios principais da cumeeira e dos cantos e uma série de esteios entre estes. Estes esteios secundários marcam portas e janelas, mas também preenchem o espaço das paredes distanciados em aproximadamente vinte e cinco centímetros uns dos outros. Depois de armada a casa, isto é, colocada a madeira que servirá de cumeeira e as que serviram de grades encimando as paredes, é feito o envaramento. O envaramento consiste em amarrar, com cipó, varas feitas com o talo das folhas da palmeira babaçu. Os talos são amarrados aos esteios horizontalmente, começando paralelamente ao chão e elevando-se até à altura que se deseja que a parede chegue. As diferenças de altura dos esteios da cumeeira e dos outros esteios variam conforme a casa esteja sendo preparada para receber cobertura de telhas de barro ou de folhas de babaçu. Para ser coberta com folhas de babaçu, a diferença de altura é maior para que haja maior declive na cobertura.

Além da construção da casa de moradia, um banheiro de talos é feito no quintal. Esse banheiro é feito com a parte mais grossa dos talos das folhas da palmeira babaçu, não sendo da mesma grossura dos talos usados no envaramento da casa principal, que são mais finos. Esses talos do banheiro são colocados verticalmente um ao lado do outro e presos por outros

transversais por sua vez presos a esteios menores que os usados no enchimento das paredes da casa principal. Podem ser amarrados com cipó ou com arame comprado no comércio na cidade de Codó. Não são cobertos. Esse banheiro é só para tomar banho. Em três das casas a que tive acesso, o fornecimento de água é feito por encanamento até esse banheiro dotado de chuveiro plástico e torneiras plásticas para encher vasilhas que armazenam água. Em apenas uma casa tinha vaso sanitário. Em outras casas as necessidades são feitas em sentinas de placas de cimento construídas por programa público há algum tempo atrás e, se já estão deterioradas, são feitas no mato.

Podem ser feitos paióis separados, atrás da construção principal, para armazenamento de provisões. Em junho de 2017 fui comprar farinha no comércio de Domingos Taboca. Antônio Cláudio (Brau) trabalhava para Domingos Taboca ensacando milho para debulhar batendo com uma maceta. Observei bastante milho no canto da varanda da casa de Taboca. Taboca levou-me para ver o paiol novo dele. Tinha bastante arroz, mas ainda tinha bastante espaço que daria para armazenar o milho, porém Taboca ia vender todo o milho. Os sacos de arroz em casca são acumulados em estrados de madeira. Taboca mostrou-me também o arroz que já está reservado para o plantio no próximo ano. Os sacos ficam em uma bancada mais longe do chão (uns dois sacos).

Fazem um paiol também na respectiva área de cultivo. Este, apesar do mesmo termo para designar, não é fechado lateralmente com paredes de barro. Servem para abrigo na hora das refeições e em situações de chuva. Logo imediatamente à colheita ali também fica armazenado o produto colhido. Vi Domingos Taboca chegando da área de cultivo em sua bicicleta cargueira trazendo produtos da *roça*. Outros transportam em motocicletas ou em jumentos[116]. A esfera doméstica de reprodução é sempre integrada por uma mulher adulta. Não observei nenhuma casa em que moravam só o pai e filhos. Ou tem um homem e uma mulher com seus filhos ou uma mulher com filhos. Em dois casos, homens moravam sós. Esses dois homens sem mulher e crianças não abrem áreas anuais de cultivo. Trabalham para outros.

As casas são mobiliadas com camas, roupeiros, geladeiras, fogões a gás, televisores, etc., comprados no comércio da cidade de Codó. A água para beber fica na cozinha e é armazenada em potes de barro suspensos por suportes de madeira. Na casa de Concita e Suzete Viana em

[116] Jumentos abandonados por caminhões boiadeiros na estrada, vivem no *sítio*.

2017, onde a princípio eu dormia e onde continuei a fazer minhas refeições, eram dois potes. Um quebrou e depois o outro. Em uma das minhas idas à cidade de Codó, comprei um pote para elas. Suzete demorou a começar a utilizar o pote. Lembrando da referência de Herskovits ao uso de "double pots used in worship of the snake deities" (HERSKOVITS, 1938, p. 60) no antigo Daomé, perguntei em tom de brincadeira se só podiam ser utilizados dois potes juntos. Ela riu e disse que não, passando a utilizá-lo.

Skertchly (1874, pp. 74, 77, 78, 83, 93, 137, 157, 208, 309, 314, 393, 499) refere-se ao fato de que em sua estada no Daomé no século XIX, cada vez que chegava a uma aldeia diferente, era instado a tomar água. Registrei em meu caderno de campo que, em Santo Antônio dos Pretos, em 2017, Vanda Moreira antes de começar o ritual do *terecô* jogou água nos cantos do salão[117]. Em de junho de 2017, em uma das idas de Ubirajara ao Santo Antônio dos Pretos para informar do edital de convocação da assembleia do dia 1º de julho daquele ano, ouvi Concita Viana recomendar a ele não tomar água que fosse oferecida nas casas que estava visitando para divulgação da assembleia. A assembleia estava sendo convocada em decorrência de acordo feito em processo judicial movido por Antônio Moreira. Aqui sou tentado a fazer paralelos com o uso da água: a água tem sentido de apaziguamento, de acalmar magicamente o outro? Vejamos o que diz textualmente Skertchly: "After being personally introduced, I was presented with a glass of water 'in the king's name' to 'cool my heart'" (SKERTCHLY, 1874, p. 132). Herskovits, talvez seguindo Skertchly, apresenta a "water being a symbol of coolness and hence peace" (HERSKOVITS, 1938, p. 158)

Em Santo Antônio dos Pretos as casas têm o chão de terra batida, apenas algumas poucas com o piso cimentado. O paiol em casa é o símbolo dessa relação entre produção e esfera doméstica da reprodução. Os homens que moram sós, não têm paiol. Compram arroz no comércio. Mulheres que não implantam áreas de cultivo, fazem carvão para vender, cuidam de hortas cujos produtos enviam para o mercado na cidade de Codó, trabalham descascando mandioca quando alguém faz farinha. Seus filhos pescam para consumo doméstico. Não observei nenhum comércio comprando amêndoas de coco babaçu, nem vi em 2017 e 2018 alguém quebrando coco, mas essa atividade está na memória recente, inclusive de homens que afirmam que quebravam coco quando jovens.

[117] C.f. Skertcly (1874, p. 156): "Fetiche water was brought out". C.f. também Skertcly (1874, p. 440).

Em setembro de 2017 veio fogo do mato e queimou uma área de cultivo de mandioca de Julinho. Era próximo às casas. Ele mandou arrancar a mandioca para aproveitar. Fez farinha na casa de farinha que era dele e ficava localizada próximo ao poço artesiano. Como quebrou a prensa de massa de mandioca, ele contratou uma pessoa do Barro Vermelho que veio com sua motosserra, derrubou um pau d'arco e fez outra prensa. Traíra utilizou um jumento para transportar a mandioca da área de cultivo para a casa de farinha. A mandioca foi descascada por mulheres e depois colocada na água em tanques que podem ser feitos de cimento, mas que nessa ocasião era utilizada uma antiga caixa d'água de fibra de vidro sem uso no momento.

O trabalho na casa de farinha era feito por Pelado, que mexia a farinha no forno a lenha, por Mandi, genro de Fernando, filho de Raimunda, mulher de Julinho, que ralava a mandioca no *caititu* movido a força elétrica. Nonatinho, que representava Julinho no comando das atividades, peneirava a massa de mandioca. Julinho não podia estar ele mesmo, porque tinha que cuidar do comércio. Descascavam mandioca: Zezita, Raimunda de Sinhazinha, a mulher de Pezinho, Maria de Traíra, Nete, Irene, mulher de Nonato, e mais três mulheres que não nominei e não reconheço nas imagens que fiz. Estão fazendo farinha desde antes do dia 12, com paradas para o festejo, nos domingos (mas não em todos os momentos). Trabalham até tarde da noite. Eles têm que aproveitar a mandioca que foi atingida por fogo que veio do mato.

Conversando com Fezinha: ela é do candomblé. Filha de Oxalá. Fio de conta. Do Ilê Axé Oxóssi e Oxum, de Mãe Nilza, na cidade de Codó. Emília também: fio de conta vermelho e branco. Paulo, irmão de Fezinha também é do mesmo terreiro. Fezinha foi "borizada" na Bahia (quando morava lá com a Profa. Lurdinha Siqueira), mas a mãe, Teresa Moreira, ficou doente e ela teve que vir embora. Ficou vários anos no terreiro de Mãe Antoninha, na cidade de Codó. Depois parou. Quando Nilza abriu o terreiro, há quinze anos, ela retomou o candomblé. Relata muita dificuldade: o candomblé é visto em Codó pelos próprios umbandistas e terecozeiros, como coisa de pacto com o diabo. Até Bita falava isso em programas de rádio. Fezinha o desculpou por falta de conhecimento.

Já em meados de maio daquele ano começam os preparativos para o festejo de 12 de junho, em homenagem a Santo Antônio. Dia 14 de maio, um domingo, foi o dia de fazer a mesa grande para servir comida na festa. Trabalhamos na casa de apoio do salão de *terecô* e que Nete e Coco estiveram provisoriamente ocupando enquanto faziam a casa deles. A estrutura da mesa foi feita com antigos caibros serrados de três metros e quinze centímetros de comprimento. Orlando serrou pedaços menores para fazer as pernas da mesa. Na varanda da casa de Zé de

Traíra, com minha serra elétrica, serrei o compensado que serviria como tampo da mesa. Crianças em volta.

No começo de junho de 2017 morreu um jovem de acidente de moto na festa de Marçá, no Barro Vermelho. Outro foi esfaqueado. Em Santo Antônio dos Pretos, reza toda a noite desde o dia primeiro até o dia 11 de junho, pois dia 12 tem o *terecô*.

No salão da Casa Grande, fotos de Ana Moreira na parede ao lado de outras fotos: Irene e um homem, Santinho, dividem um quadro. Altar: imagem plana de Jesus Cristo, crucifixo metálico, duas imagens de Santo Antônio. Ao lado contrário, na saída, imagem plana de *preto velho*. A um dos cantos, no murinho que demarca o lugar dos tocadores de tambor, uma estrela de Davi. Todo o salão é pintado com barra branca com a parte de cima verde. Faixas de tnt no teto. Travessas também cobertas com o mesmo tecido. Outros quadros nas paredes. A um canto contrário ao dos tocadores, seis garrafas vazias de vinho moscatel. Nesse canto, ressalto cimentado que pode servir para se sentar, usado nesse dia para por sacolas plásticas com coisas dentro. *Noitantes*, depois da reza feita por D. Marina[118], saem com quadros com imagens de Santa Bárbara, Santo Antônio e uma vela na mão. Zé Cindá, um dos *noitantes*, vai na frente. Procissão em fila única sai e dá a volta no cruzeiro. Fica dando círculos no cruzeiro, cantando. Várias pessoas ficam sentadas nos bancos de cimento dentro do salão. A volta do salão é liderada por Dos Anjos, mulher de Salazar, que não estava lá. Raimunda de Julinho também não (estaria representada por Alessandro, seu neto, que participou da pequena procissão que saia do salão e dava voltas à cruz em frente?). Terminada a reza, muitos foguetes. Saída para a casa velha de Vanda, que funciona como casa de apoio. Muita gente, crianças e jovens. Servem chocolate com bolo. Chocolate com leite de coco babaçu e bolo de arroz.

Dia sete, à noite, no "Jornal Nacional", bastante tempo com imagens da sessão do julgamento do processo que pede a cassação da chapa Dilma/Temer. Reza sem bolo e sem chocolate.

Concomitantente às rezas à noite, continuam os preparativos para o festejo. A cobertura da casinha de cerveja foi feita por Raimundo, Antonielto, Boboco e Bibil. Gordão ficou

[118]Presidente da Associação das Quebradeiras de Coco de Codó. Em Codó, além desta associação, tem a associação de beneficiamento de babaçu (muitas pessoas participam das duas, inclusive homens). A associação de beneficiamento chegou a vender três mil quilos de óleo para a FC Oliveira. Em 2017, quando chegasse a época da safra, pretendiam vender para outros compradores (de Teresina) porque o preço é melhor.

entregando a palha para os outros que estavam trepados na estrutura da casa. Tiro fotos. Zé de Maindra, embaixo do cajueiro, perto do salão (Casa Grande), prepara cabos para as cabaças. Ele fala da época em que serravam com uma serra grande que ainda está lá na casinha velha perto do salão (restos da casa de Ana Moreira). Explica que faziam um jirau alto quando tinham que tirar tábua grande para canoa, por exemplo. Disse que recentemente precisou de madeira serrada e comprou de um sujeito que serra com motosserra.

Em uma noite observei, no canto destinado aos tocadores, cartaz de grupo de capoeira, de São Luís, "Mandingueiros do Amanhã". Chamou-me a atenção também o tambor de uma membrana, grande, esticado com tornos, encostado no canto do espaço destinado aos tocadores. Zé de Maindra tinha dito que é feito com cano (tubulação de água de grande diâmetro, mais de 20cm). Nesse dia, a reza começou por volta das 20h10: Marina, mulher de Chagas, chega e começa a reza com uma oração no altar. Vinte e sete pessoas presentes. Salão com muitos lugares nos bancos laterais. Vela acesa no canto esquerdo da entrada. Às 20h40 ela diz: "levante os devotos" (chamando os *noitantes* para se aproximarem). Vários jovens vêm ao altar. Estes vem tomar bênção para adultos sentados no banco comprido de madeira. Procissão de imagens e quadro com santos. Suzete com quadro de São Jorge.

Em outro dia dessas rezas, Careca também na procissão de imagens com um dos quadros. Comentário de uma mulher em frente à casa de distribuição de bolo com refrigerante: "– ela tem coragem!". Um dos *noitantes* do dia foi Júlio Barbosa, do Sobrado ou do Matão.

No dia que antecedeu ao festejo (dia 11), observei Orlando fazendo a latada no fundo da casa de cozinhar, com a ajuda de Traíra. Em outras oportunidades ouvi várias referências ao fato do *terecô* ser realizado em latadas, isto é, sem casa permanente construída, inclusive o de Bita, antigamente, do "outro lado", sempre foi em latadas, nunca teve uma casa permanente.

No dia do festejo, bem cedo, várias mulheres varrem o espaço entre o salão de *terecô* e os dois botequins. No botequim principal, maior, toca *terecô* gravado, em um pequeno aparelho de som.

Enquanto eu colocava ripas como contrafortes da mesa grande, Marina, Zezita, Raimunda de Sinhazinha e Cleonice cozinhando. Vanda providenciando coisas: um *bico*, isto é, uma torneira plástica, para eu colocar na casa de cozinhar. Suzete foi lá e disse que a comida era só para gente de fora. Depois que ela saiu, as cozinheiras se colocaram contra, dizendo que seus parentes todo ano comiam lá. Tirei fotos. Brincadeiras das cozinheiras. Zé de Traíra cortando a carne (os coxões de porco).

Raimunda Frazão (Raimunda de Júlio), com minha ajuda, cobriu a mesa com um encerado recoberto com tnt amarelo. Pregamos com tachinhas e preguinhos. Raimundo fez a instalação de mais dois pontos de luz. À tarde outras pessoas enfeitando o salão. Já haviam chegado pelo menos dois caminhõezinhos de transporte de pessoas. Raimundo e depois Jaque, fazem instalação elétrica para lâmpadas entre o salão e a barraca de venda de bebidas quentes, para iluminação do espaço de circulação de pessoas.

À noite, a comida da festa era para pessoas de fora e acho que não deu para todo mundo. Maria levou Benedito (que tem casa de *terecô* em Codó), apresentado como pai de santo dela e de Suzete, para dormir na casa que estou. Ele deitou e só foi para o salão antes de começar o toque dos tambores. Ubirajara, na casa de Concita Viana. Apresentou a atual companheira e um filho de onze anos. O carro dele, um siena cor de vinho, estacionado na porta da casa. Conversamos sobre questões judiciais e políticas dele com Moreira. Chegaram outras pessoas para conversar com ele. Saí. Encontrei com Orlando perto do salão. Ubirajara também veio. Ficamos os três conversando, mas praticamente só Ubirajara falava. Eu perguntava alguma coisa e Orlando não falava nada. Orlando foi cuidar de coisas que precisavam ser providenciadas. Ubirajara queria saber da chave do quartinho do salão.

Às vinte e uma horas, som de Nonatinho tocando no salão (tocou *boi de pindaré*, *terecô*, etc.). Som de pouca potência no botequim grande. Caminhõezinhos de transporte estacionados. Entra e sai na casa de servir comida. Orlando na porta. Maria vem buscar os grupos para jantar. Ubirajara trouxe uma vasilha com comida para a família dele.

Às vinte e duas horas e cinquenta e cinco minutos, ladainha em latim cantada por Loro, da Boca da Mata. Ele sentado em uma cadeira e cantando ao microfone. Às vinte e três horas já estava cantando ladainha em português. Segundo informação de Mano, Loro tem uma tenda na Boca da Mata. Nete vendia comida: panelada, mingau de milho, bolo de tapioca. Rita vendia churrasquinho. Como eu não havia jantado, comprei comida dessas bancas. Às 0h30, estava conversando novamente com Mano que informou que o terreiro de Seu Raimundinho é na rua Acre, próximo à rua Paraguai, no bairro São Francisco, na cidade de Codó. Um dos integrantes do salão de Raimundinho, que encontrei conversando com Mano, disse que Raimundinho não veio porque estava com um serviço grande.

A uma hora e doze minutos, entraram as mulheres paramentadas que entraram na roda para dançar. Vêm em fila para o salão lideradas pelo chefe de cada casa de culto a que pertencem. Inicia com "Novariê. Verequete, meuxibronen Abê. É nuesono novariê. Venha nos

protegê. Aê dom, aê dom". Começa o toque. Muitas pessoas vendo do lado de fora do salão. Orlando e Zé de Traíra controlam a entrada. O salão fica muito cheio só com as *dançantes*, poucos homens dançam. Jovens "fardados" entram na roda, mas presumi serem tocadores que entram com o grupo de *dançantes* de seu terreiro, entre eles Dondon, filho de Nete e neto de Vanda Moreira. Esse grupo, especificamente, usa roupa verde.

Depois das cinco horas da manhã, foguetes ao alvorecer. O toque parou. Mulheres "fardadas" andando para o botequim e para as casas. Durante a manhã sem toque, mas com muita movimentação no *sítio*.

Ainda pela manhã, Benedito tinha ido pescar com um sobrinho. Benedito é originário do São Joaquim e tem seu terreiro na cidade de Codó, no Bairro São Francisco, perto da igreja. Disse que a origem mesmo (do *terecô*?) é o São Joaquim e não o Santo Antônio, mas que os dois mais sabidos ficaram com a terra, venderam e deixaram os outros sem nada.

À tarde, tirei fotos do ônibus de Bita, dos carros estacionados, da movimentação das pessoas. Bita sentado em uma cadeira de "macarrão" embaixo de uma mangueira[119]. Mais tarde teve toque e as *dançantes* de Bita entraram no salão. Vi Bita comandando o toque, puxando cantigas no salão. Quando começou a escurecer, não tinha energia. A procissão foi feita só à luz de velas. Tentei gravar imagens, mas ficaram muito escuras. Mais tarde, Orlando comentou que Bita estava animado, porque em anos anteriores ele só ficava lá, "doente-velho". Antes das oito da noite tinham ido embora todos os carros por conta da falta de energia.

Em setembro, no festejo de São José, dia doze, no barracão de Bigobá, a movimentação tinha começado desde as nove da manhã com som de Nonatinho que tocava um CD com gravação de *terecô* feita em Codó em que Neném de Emília havia participado como tocador. Depois das treze horas também toques de tambor e mulheres com suas roupas de *terecô* e já incorporadas com seus *encantados*. Vanda, por exemplo, quando me viu no começo da noite, veio falar comigo (não sabia que eu havia chegado, pois estava mais cedo com *encantado*). Além do *encantado* de Vanda, dançavam D. Marina, Judite e outras.

Por volta das dezessete e trinta chegou Ilka Pereira, professora da UFMA no Campus Codó, com equipe, que veio fazer entrevistas para um documentário sobre *terecô*.

[119] No *sítio* existem também alguns tamarineiros antigos.

À noite: dois caminhõezinhos e dois carros pequenos. Muita movimentação de pessoas nas proximidades do salão. Vendas de café, mingau, bolo, espetinhos. O toque dos tambores começou à meia noite, mas alguém falou que antigamente começava mais cedo. Concita Viana, saindo do barracão, disse que, antes, começava sete (da noite). O toque não começou com *Novariê*. Com o sistema de som, não consegui entender o que cantavam. Não parecia também o *Imbarabô*[120]. Parecia mais com cânticos de igreja. Depois cantaram para Verequete. D. Marina apresentou D. Luzia e Ana como as que comandam o barracão depois do falecimento de Bigobá. Mas não foi D. Luzia que abriu o toque e eu não tinha ninguém conhecido por perto a quem eu pudesse perguntar quem era as pessoas que cantavam. Ana não estava paramentada. Antes eu havia perguntado para Zé de Traíra porque Careca e Ana não estavam vestidas com roupa de *terecô*. Ele disse que não sabia, mas podia ser que elas estivessem "com coisa de mulher", isto é, menstruadas.

Por volta das seis da manhã, Paulo, da equipe de Ilka, filma. Nessa hora cantam:

Oh no Maricô!
Oh no Maricô!
Oh bate onda!
Oh no Maricô!
No mar que bate onda
Oh no maricô
No mar que bate onda
Quem não baiô foi Don'Maria.

Às seis e trinta da manhã parou o toque. Menino Santo em cima de Barriga? Careca disse: "– esse não é Menino Santo, é [deu outro nome]. Alguém gritou: "– Mearinzeiro!". *Encantados* na rua. Vanda com roupa de santo amarela. Toca reggae no bar. Vanda ginga ao som da música. Depois ela sai de entre o barracão e a casa de Nega com um litrão de cerveja. Mano sentado em cadeira plástica na calçada do salão. Vanda entra gritando no bar: "Seu Fernando!". Ela é comadre de Fernando, que é normalmente tratado por compadre Fernando.

Às nove e trinta, estou em casa. *Encantados* andam pelo *sítio*. Menino Santo, em cima de Barriga, entra. Ilka sentada na rede na sala. Converso com Menino Santo. Ele diz que eu demorei voltar. Chega Caboca Jacira, em cima de D. Luzia. Chega também o *encantado* que está em Vanda (Zé de Minas Porteiro?). Chega um outro *encantado*, que mais tarde Suzete

[120] "Na casa de Nagô, os tambores invocam os orixás, começando o ritual homenageando o Exu-iorubano sob a denominação Imbarabô" (CASTRO, 2002, p. 197).

identificou como sendo Francisquinho, em cima de uma mulher mais clara, de cabelos compridos (não totalmente lisos) e olhos grandes, que mais tarde Suzete também identificou como sendo Zita. Socorro veio atrás deles. Menino Santo disse que ia passar o dia bebendo. A irmã de Nenenzinha, que é a nova companheira de Barriga, também estava na porta. Menino Santo disse para ela ir fazer comida para Barriga, que ele estava sentindo que ele (Barriga) estava com fome.

Depois, Socorro foi levando os *encantados* em direção ao comércio de Julinho.

> No Benin (África) são comuns as saídas de voduns pelas ruas acompanhados de devotos, tocadores e instrumentos musicais, como vimos durante o Festival de Arte e Cultura do Vodum - Ouidah 92. Nos terreiros de São Luís, voduns e caboclos às vezes acompanham procissões, cortejos do Espírito Santo e brincadeiras de Bumba-Boi organizadas em sua homenagem, e, na Casa das Minas (jeje) os voduns saem em visita aos da Casa de Nagô na festa de São Sebastião, mas os grupos nunca levam consigo os tambores tocados nos rituais (FERRETTI, M. 2001, p. 139).

No vídeo *Terecô dentro do Santo Antônio dos Preto*[121] podemos ver, em Santo Antônio dos Pretos, uma saída dos tocadores e instrumentos musicais e mulheres dançando.

Todo ano, por volta do dia 8 de outubro é realizada uma missa. É a única missa durante o ano a que assistem em Santo Antônio dos Pretos. É realizada preferencialmente nesse dia por ser o dia da morte de João Palácio. Em 2017, dia 8 de outubro foi um domingo, o que possibilitou que a missa fosse realizada exatamente no dia consignado. Veio um padre da cidade de Codó. Antes da missa o padre confessou umas quatro mulheres, por último Concita Viana. Eralda Viana havia chegada amparada por Careca. Eralda estava com problemas nos joelhos. Disse para Raimundo de Brígida que o médico havia dito que era má circulação. Reclamou de dormência e sensação de que o joelho esquenta. O joelho falha quando ela anda.

A missa, realizada na capela que havia sido novamente levantada e que servia para a pré-escola, teve início por volta de onze e meia da manhã. A capela estava cheia, muitas pessoas observando de fora, como é a prática no *terecô*. Foram feitos dois batizados, um deles de um homem já adulto. O padre elogiou o fato de Santo Antônio dos Pretos ser servido por boa água,

[121] https://www.youtube.com/watch?v=RM9HDZ9tvmU, acessado em 17-10-19. O vídeo não tem data, mas dá para ver a casa nova de Vanda Moreira, que quando cheguei ao Santo Antônio dos Pretos em fevereiro de 2017, já havia sido construída. Em minhas fotos desse período tem mato crescido em frente à casa dela, o que pode indicar que o vídeo tenha sido gravado no período sem chuvas do ano anterior. Suponho que esse vídeo, como outros poosíveis de encontrar na internet, seja feito por pessoas da cidade de Codó que vão aos festejos.

mas reclamou de não haver quem preparasse para o batismo. Depois da missa, forte ventania. Foi servido um almoço para o padre na casa de Concita Viana preparado por Suzete.

7.3.1.1 práticas funerárias e unidade social

Em abril de 2017 Bigobá faleceu. Depois das seis da manhã o corpo já estava sobre uma tábua no salão de terecô dele. Chão cheio de folhas ainda verdes ("folhas de padre" e esturaque). Esperavam o caixão vir de Codó. Mesinha do lado de fora com café e biscoitos.

Orlando havia informado que antes enterravam na rede, depois passaram a enterrar em um esquife (caixão sem tampa). Disse que recentemente um velho, no Centro do Expedito, pediu que fosse enterrado na rede. Quando morreu, os filhos compraram um caixão, mas colocaram a tampa na lateral da cova: o velho queria receber a terra na "cara".

No velório, conversa sobre a política municipal e suas relações com um grande empresário local[122]. Velas ao redor do defunto. O corpo coberto com um lençol. Uma bacia com água, no chão, aos pés do defunto. Sobre isso, Herskovits, descrevendo um velório daomeano diz, entre outras coisas, que "a bottle containing liquor is placed at the head of the corpse, another at the feet" (HERSKOVITS, 1938, p. 354). Foi preparado comida para o velório na casa de apoio (a antiga casa de Vanda) para as festas do "salão de Ana", a antiga Casa Grande. Veio gente de Codó em um caminhãozinho de transporte de pessoas (o pessoal de Greiciane, que tem salão em Codó). Comida cozinhada em fogo de chão. Vanda, já de branco, organizava a distribuição da comida.

No outro dia, pela madrugada, ouvi cânticos. Por volta das 5h30 já traziam o caixão para a Casa Grande. Não demorou muito na Casa Grande, pois anotei em meu caderno de campo que o enterro estava finalizado às 6h49. Da Casa Grande seguiu em cortejo para o cemitério. Passa por toda a extensão do *sítio* e segue pela estrada até o caminho do cemitério. O cemitério é rodeado de palmeiras de babaçu. Poucas sepulturas visíveis: uma revestida de lajota; outras só o retângulo de tijolo e rebocadas (antigas); duas, mais recentes, reconhecíveis pelo monte de terra. Cruzes de ferro e de madeira. A cova havia sido cavada na tarde anterior. Cânticos

[122] O grupo FC Oliveira, que produz material de limpeza fornecido para 17 estados, tem postos de combustível, hotel, fazenda, distribuidora de gás e a única emissora de rádio cujo sinal de rádio é recebido em Santo Antônio dos Pretos. O filho de Francisco Carlos Oliveira, Francisco Nagib, foi eleito prefeito.

falavam de despedida. Nem a esposa nem a filha compareceram. Parentes não podem carregar o caixão. Muita conversa e ditos espirituosos. Muitas velas.

Várias mulheres iam dormir na casa da viúva. Segundo Suzete, antigamente dormiriam no salão, em esteiras. Herskovits, ainda sobre os dias que sucediam ao velório daomeano que assistiu, diz: "every night all the widows sleep there together" (HERSKOVITS, 1938, p. 360).

Dia nove de outubro de 2017, um dia após a missa anual em homenagem a João Palácio, pela manhã cedo, eu estava na casa de Orlando, pois ia acompanhá-lo até sua área de cultivo de arroz. Vieram chamá-lo. Concita Viana, mãe dele, havia desmaiado. Fomos em direção à casa dela. Já tinha sido colocada na cama. Pediram que eu medisse a pressão arterial dela. Ela estava sem fala. As pessoas começaram a chorar. Orlando chorou copiosamente. Traíra estava lá em seu papel não verbalizado de acompanhar quem está prestes a morrer. Saí do quarto. Rita estava na sala sem esboçar reação. Eu disse para ela ir ver a mãe. Na sala, muito nervosos. Pediram-me para medir pressão arterial. Julinho com vinte e quatro por dezesseis. Ofereci ir pegar um remédio dos meus para pressão arterial, mas ele disse que tinha em casa. Recomendei que não voltasse para casa pedalando sua bicicleta. Voltei ao quarto e tentei medir novamente a pressão arterial de Concita Viana, mas a pressão sistólica já tendia a zero. Chamei Traíra para por vela na mão dela. Saí e fui acompanhar Julinho até a casa dele e ver os remédios dele. Ele tomou os remédios e recomendei que não fizesse esforço.

Quando voltei, confirmaram a morte de Concita Viana. Já haviam transportado o corpo para o salão de *terecô*, onde seria velado. O barracão já estava com folhas verdes espalhadas pelo chão. Lá com o corpo, só Mara e crianças. Suzete e outras mulheres varriam a frente da antiga casa de Vanda, onde seria preparada a comida para o velório. Lenha era rachada para cozinhar. Depois chegaram Suzete, Creusa e Rita no salão. Aguardavam o carro da funerária para levar o corpo até a cidade de Codó, onde foi preparado e voltou em um caixão para defuntos fornecido pela empresa de assistência funerária que era paga, suponho, que por Suzete ou por Suzete e Maria, sua irmã. Na saída do carro funerário com o corpo, Suzete chorava, gritando e pedindo perdão para a mãe. Leque e Traíra colocaram o corpo no caixão. Na saída do barracão muito choro. Mirrosa, que tem dificuldade na fala, desmaiou. O corpo seguiu só com os agentes funerários. Em Codó estavam Maria, que havia enviado a funerária, e Orlando, que havia seguido de moto antes para lá. Ubirajara chegou em seu carro.

Concita Viana morreu um dia depois da celebração de dezoito anos da morte de João Palácio. Ainda em abril daquele ano de 2017, em conversa com Eralda, filha de João Palácio,

ele recorreu a seu caderno de anotação em que registra as datas de morte de algumas pessoas de Santo Antônio. Ela disse que "quando morre um, logo vai outro", ao observar a coincidência de dias, mesmo que referidos a anos posteriores. Parés diz que no final do século XV, "nos funerais reais [,os] considerados suicídios ou imolações rituais (...) de modo algum era[m] uma prática exclusiva de Uidá" (PARÉS, 2016, p. 46). Porém notamos que não tem a mesma estrutura: não são pessoas ligadas umas às outras. Porém é preciso registrar que uma dessas coincidências relatadas por Eralda, foi um caso de suicídio.

O corpo de Concita Viana foi velado no salão de *terecô*. Depois do almoço, várias pessoas reunidas embaixo da mangueira, próximo ao salão. Conversas sobre assuntos diversos.

O funeral de Concita Viana durou dois dias. A princípio, esperava-se a chegada da filha que mora em Brasília e é pastora evangélica. Mas Parés diz que "num manuscrito anônimo sobre o reino de Uidá, escrito entre 1708 e 1714, aparecem alguns desses elementos. O autor, testemunha ocular dos ritos funerários, era ao que parece algum funcionário ou comerciante francês" (PARÉS, 2016, p. 44).

> Seus enterros acontecem parte com alegria, parte com tristeza. Quando o homem ou a mulher morrem, todas as mulheres da casa e da aldeia vêm chorar em volta do cadáver, que é paramentado com suas melhores roupas. Deixam-no dois dias sobre um leito de canas, coberto com uma esteira dobrada pela metade, de modo semelhante a como nós expomos nossos mortos na porta. Coloca-se sobre essa esteira uma peça de pano de lã do país e perto da cabeça do defunto, aguardente. Os instrumentos ficam numa casa ao lado, e tocam dia e noite (ANÔNIMO FRANCÊS apud PARÉS, 2016, p. 44-5).

Na alvorada do segundo dia, tocaram tambores no salão com o corpo presente. O tambor cessa e várias pessoas que passaram a noite vão para suas casas. Movimentação de motos. Chegam pessoas ligadas a diversos terreiros da cidade de Codó. Cedo ainda, Mário, filho de Ubirajara, Raimundo Chifrim e Traíra cavam a sepultura ao lado da de Ana Moreira, em frente ao salão. Descrevendo um enterro[123] no Daomé de 1931, Herskovits diz que "generally a grave is dug at some place inside the compound yard" (HERSKOVITS,1938, p. 359).

Um pouco antes das dezessete horas ouvi os tambores tocando. Tocavam mais baixo que o normal. Mário tocava o tambor e Boboco a cabaça. Mulheres que dançam nos rituais de *terecô* receberam seus *encantados*. Dançavam ao lado do caixão. Bita chegou com um buquê de flores.

[123]"The description that follow begins at moment of death of an elderly man, a farmer by occupation, who was head of a compound, and who had amassed a comfortable fortune" (HERSKOVITS, 1938, p. 352).

Colocou sobre o caixão. Sentou-se em uma das cadeiras na cabeceira. Depois de tocarem mais um pouco, pararam o toque. Varreram as folhas do chão, juntando em um pano de Concita que estava sendo rasgado para botar no caixão. Varreram com folhas verdes.

No terceiro dia foi o enterro. O caixão sai do salão carregado por seis homens e acompanhado do tambor e cabaça tocando, de muita gente cantando as cantigas de *terecô*. Vários *encantados* desceram. Para os enterros no Daomé em 1931, Herskovits diz que "as soon as the friend hears of the death (…) he comes with a funerary drum and with singers, bringing 'much drink' and soap and salt" (HERSKOVITS, 1938, p. 361). E, ainda no contexto da descrição das práticas funerárias e seus efeitos, diz que "the drummers are the members of the *dókpwé* (...) and is the head of this *dókpwé* who is the commanding *dókpwégã* at the funeral" (HERSKOVITS, 1938, p. 356). Edna Bay fala de "dancing and drumming—activities associated with burials" (BAY, 1998, p. 158).

A cova ficou pequena no comprimento. Na hora de descer o caixão, tiveram que o subir novamente. Traíra entrou na cova para encompridá-la mais um pouco. Para o mesmo enterro descrito por Herskovits em 1931 no Daomé:

> the oldest son of the deceased (...) complains about the grave, telling the digger that it is not large enough. 'I am not satisfied with it. Give me your hoe and I will enlarge it to a proper size', he says. The digger thereupon gives him the hoe, and he digs for a few moments. This custom of taking the hoe form the grave-digger is called *yɔm yám yá* (HERSKOVITS, 1938, p. 356).

Suzete desmaiou. Flávio, filho dela, também. Paulo, filho de Teresa Moreira, representava a família. Zé Cindá não entrou no barracão durante o velório nem compareceu ao enterro. Estava resfriado. Segundo Costa Eduardo, para o Santo Antônio dos Pretos de 1944, fazia mal "to attend, while ill, the wake of a dead person or to go to his funeral" (COSTA EDUARDO, 1948, p. 66).

Anotei em meu caderno de campo que às seis e cinquenta e cinco da manhã já haviam terminado de colocar a terra sobre o caixão. Por volta das sete e meia, chegou Sapuca, filha de Maria, que mora em São Luís, no carro de Fátima dirigido pelo rapaz que veio dirigindo-o de Brasília. Os acompanhantes de Fátima haviam ido no início da noite anterior dormir na cidade de Codó. Por volta das oito e quinze saiu de volta o ônibus que trouxe pessoas da cidade de Codó.

Ainda sobre práticas funerárias, cabe aduzir que Suzete comentou que no funeral de Sapucaia, no Centro do Expedito, os filhos dele comeram normalmente. Novamente Herskovits para o Daomé em 1931: "during the funeral rites, the Family do not eat meat" (HERSKOVITS,

1938, p. 361). No funeral da própria mãe, ela não comeu nada e nos dias que se sucederam precisou ser instada a se alimentar.

Depois do enterro, muita gente acorre à visita de sete dias à casa do falecido. Daí também à visita de um mês à cova. Na visita de mês de Concita Viana contei cento e vinte e quatro pessoas. O ritual em torno da sepultura começou por volta das dezessete e trinta. Constou de orações católicas e em latim, seguidos de cânticos. A maioria das pessoas ficou sentada em bancos e cadeiras em volta do túmulo. Às dezoito e trinta, muita gente já levantou. Suzete convidou Raul para dividir a comida que seria servida.

A religião na disputa política: após a morte de Bigobá, Suzete disse que Careca havia perguntado para Bigobá de que lado ele ia ficar. Ele teria respondido que do lado de Santa Bárbara. Ela teria retrucado: "–Ah, assim não dá!". Muitas mulheres estavam vinculadas ao salão de Bigobá. Suzete, Vanda e Concita, até seu falecimento, estavam sozinhas na Casa Grande. Careca e Zezita, por exemplo, são do salão de Bigobá. Apesar da morte de Bigobá, a oposição política não assumiu de vez uma feição religiosa. No festejo de setembro do salão de Bigobá, Suzete, Concita Viana e Vanda Moreira estavam presentes e colaboraram.

7.3.1.2 as assembleias da Associação

A assembleia da Associação antes referida, já estava sendo assunto de conversas desde abril de 2017. As disputas políticas internas já vinham se arrastando há tempos. Segundo Orlando, quando Moreira começou a aparecer pelo Santo Antônio e disse que ia se aposentar dos Correios e vir morar em Santo Antônio, ele, Orlando, teria conversado com Ubirajara para ver se eles conversavam com Moreira para ele ser candidato a vereador com apoio deles. Ubirajara teria concordado, mas, ainda segundo Orlando, Moreira "teria mostrado as garras antes disso". Dessa posição, ele quereria "tomar o documento da terra". D. Concita também assim se posicionava.

Especificamente sobre a assembleia, comecei a ouvir, no final de abril, Suzete Viana assim se posicionar: "dia 18 de maio vai ter eleição da associação, mas Ubirajara já disse: tem que ser um nascido em Santo Antônio. Que dos filhos de Teresa só quem nasceu aqui foi Ninoca, Zé Pedro e outro. Que Moreira só vinha aqui passar férias. Que só vai votar na eleição quem tiver em dia com a associação".

Viajei a São Luís e retornei dia 20 de maio. No retorno tive a notícia de suspensão da eleição pelo juiz em vista de liminar solicitada por Antônio Moreira. Mas fizeram uma assembleia dia 21 de maio para discutir o encaminhamento da ordem judicial. A posição de

Mundosa, por exemplo, era que a associação tinha acabado em vista de não ter havido a eleição do dia 19. Na argumentação sobre direito a voto, ela alegou que ela não morava lá, mas era sócia da associação, mas, no entanto, Antônio Soares (Moreira) não morava lá e nem era sócio. Mundosa disse ser de uma comissão de sócios que tinha convocado a reunião para defender Ubirajara e conseguir uma liminar, suponho que para fazer a eleição. Seguiram-se altercações, com Careca falando alto e sem ter mais controle das falas. Mulheres discutiam, gesticulando na direção umas das outras. Careca, Suzete, Marina. Impossibilidade de continuação da reunião. Eralda veio e chamou Careca para fora. Foram saindo várias pessoas. Quando esvaziou, Orlando saiu e eu, que estava sentado fora, embaixo do tamarineiro, pude ver a petição e o despacho do juiz. Na petição, Moreira afirma que é sócio. Orlando diz que ele não é associado. O despacho do juiz "atende parcialmente" a petição. Determina a convocação de assembleia para criar comissão eleitoral. Essa comissão deve determinar período para inscrição de chapas, data de eleição, etc.

Vejamos o desenrolar dos acontecimentos e como o antropólogo é envolvido. Dia 25 Careca passava pela casa que eu ocupava, parou sua moto para mostrar papel com um edital de convocação para assembleia da associação. O edital estava sem assinatura, mas achei que Orlando havia esquecido e não quis criar problema apontando um possível lapso. À noite, em conversa com Orlando percebi que ele não havia assinado o edital proposto por Moreira e Careca. No outro dia fui à casa de Careca conversar sobre o edital sem assinatura. Ela disse que tinha perguntado para Moreira o que fazer se Orlando não quisesse assinar o edital. Ele teria dito que fizesse assim mesmo. Mostrou cópia da decisão judicial liminar (que eu já conhecia). Disse que Orlando não filiava pessoas que eram contra ele. Eu disse que Moreira não havia colocado isso na petição ao juiz. Expliquei que o juiz não havia dado prazo para cumprimento e que Orlando era quem tinha que convocar a assembleia. Expliquei ainda que a convocação sem assinatura não tinha validade e as pessoas podiam se voltar contra ela. Ela ficou de ligar para Moreira. Disse que fala todo dia com ele. Ela disse que desde que, em uma assembleia, foi contra a indicação de Rita para um cargo, Ubirajara ficou contra ela. Mostrou um relatório de procedimento da Promotoria de Justiça que arquiva a denúncia. A Promotora de Justiça Aline Albuquerque não viu problemas na condução da eleição, já que a própria Elzirene (Careca) disse que era feita a assembleia e que não havia oposição.

Nonato, o marido de Careca, como já dito, tem uma usina de arroz em uma casa tapada de barro do outro lado da estrada, em frente à casa deles. Enquanto eu estava lá, chegou um caminhão e desceu pelo menos uma saca de arroz. Ela mandou a filha abrir para botarem o arroz

para dentro. Suzete havia dito que uma das reclamações dela é que não havia indústria em Santo Antônio. Segundo Careca, Ubirajara teria dito que a produção de arroz era pequena e não precisava de uma usina de arroz. Então o marido dela tinha um "capitalzinho" de uma mandioca que ele tinha apurado e comprou uma máquina de arroz.

Na conversa, Careca disse que Eralda achou em uma bolsa antiga de João Palácio, entre o forro e a capa, um papel com carimbo da Comarca de São Luís. Que Moreira está com cópia desse papel. O papel tem o nome de Zeca Luís.

Segundo Careca, Ubirajara teria dito que, em vez de Eralda, Orlando e Suzete tinham mais direito, mas que ela não entendia porque. Que quando foi titulada a terra como quilombola, a Associação teria ficado com o compromisso de indenizar João Palácio por serviços prestados. Falou de prestação de contas do arroz recebido de quem paga para a Associação. Que Ubirajara só diz que um saco foi para a festa [de Santa Bárbara], outro para a festa de Vanda, outro para isso e para aquilo e pronto. Que ele não deixa ela ou outro mostrar o que pode fazer (à frente da Associação). Falei do choque entre as duas concepções de liderança e autoridade: João Palácio ficou 40 anos. Choque entre a tradição *gbe* e a nova forma do direito estatal brasileiro que se impõe (de associação, eleição, alternância no poder, etc.).

Ainda assim, a assembleia convocada pelo edital apócrifo foi realizada na Escola João Palácio, dia 28. Vi um carro vermelho na porta da escola, provavelmente o carro de Edmilson, do Barro Vermelho. Vozes de Moreira e Caboca (Emília) em tom alto ouvidas da escola. Quando acabou a reunião, Henriquinho chegou de lá e disse que era para eu ir onde Caboca. Fui em direção à casa de Teresa Moreira. Fiquei conversando com ela e Fezinha. César, Domingos do Boi e Tejo lá também. Fui até a casa de Eralda. Pediram que eu sentasse à mesa. Moreira disse que tinha estranhado minha atitude de ir até a casa de Careca para falar sobre a eleição. Eu disse que ela veio a minha casa no dia anterior e mostrou-me o edital de convocação de uma assembleia. Que eu não tinha entendido muito bem e fiquei achando que Orlando tinha convocado a assembleia. Como percebi depois que não foi ele, fui avisar que faltava a assinatura. Que, a princípio, não havia perguntado nada a ela porque não queria intrometer-me em assuntos internos da política local. Que estava ali como pesquisador. Moreira disse que tinha ficado muito chateado com o que considerou minha intromissão indevida. Que havia falado disso em reunião da UNEGRO (falou em Alexandre, que me conhecia). Eu disse a ele (o que não tinha dito a Careca) que o documento era apócrifo, que era crime fazer isso (tinha referência no texto da minuta de edital apresentado como tal, aos nomes de Ubirajara e Orlando). Que quem podia convocar assembleia era o presidente da Associação. Ele discordou, mas pediu desculpas pelo

mal entendido em relação a minha posição, pois achou que eu teria sido convencido por Ubirajara a ir lá porque Careca não disse ao telefone que ela foi a minha casa mostrar o documento. Eu perguntei se ele achava melhor que eu não tivesse avisado nada e, sendo assim, eu pedia desculpas. Mostrou documentos (cópias de atas de eleição, estatuto, etc.). O estatuto não diz que a comissão eleitoral não pode ser constituída na própria assembleia de eleição. Não diz que deverá dar prazo para inscrição de chapas. Acusou Ubirajara de ter recebido dinheiro da mãe dele para assinar, como presidente da Associação, documentos para a aposentadoria dela. A ação sobre isso tem uma audiência marcada. Moreira disse que Ubirajara quer que a mãe dele diga que o dinheiro foi contribuição para a Associação. Nenhum sócio paga regularmente em dinheiro sua contribuição e, presumo, Ubirajara usa esse expediente para arrecadar dinheiro para a Associação.

A disputa é, por vezes, remetida a um plano metafísico: segundo Suzete: "– todos que querem a terra, morrem: Vitor Trovão ficou dez anos na cadeira de rodas, Zeca Luís ... Cafuringa vive cheio de aparelho ...".

A assembleia de primeiro de julho de 2017, foi em um sábado. É o dia da Assembleia convocada para a escolha da Comissão Eleitoral. Início por volta das nove horas e quarenta minutos. Antônio Barros, representante do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Codó, falou sobre a escolha da Comissão Eleitoral. Moreira: "não temos a pretensão de ganhar, temos a pretensão de darmos visibilidade a nós negros e não negros antirracistas". Fala de acordo. "Bira foi um baluarte. Tem que ter humildade de reconhecer que ele é um baluarte, mas tem que deixar fazer o sucessor, não pode ficar ...". Lendo: "Processo PGE. Autor: Antônio Soares Moreira. Réu: Associação dos Produtores Rurais de Santo Antônio dos Pretos. Acordo: será realizada nova eleição".

Orlando entra às nove horas e cinquenta e seis minutos. Moreira continua falando: "quando eu me aposentei eu vim aqui para ajudar vocês. Eu estou representado um direito coletivo, de todos vocês, isto que vocês têm que entender. Em 2014 Antônio Soares Moreira era candidato, mas não pode concorrer".

Muita gente de fora. Eu também de fora, na calçada, ouvindo pelas aberturas horizontais da janela de madeira da sala de aula da Escola João Palácio.

Ubirajara: "aqui teve um antropólogo dos Estados Unidos. Passou um mês aqui com vocês, pescando, quebrando coco, não foi verdade? Em 1943 ...". Falou do artigo 68 (do ADCT da Constituição Federal).

Conversas ao meu lado sobre assuntos diversos. Levanto e vou ficar olhando pelas aberturas horizontais da janela de madeira da sala de aula. Moreira continua em pé, ao lado da mesa, enquanto Ubirajara fala. Sala cheia. Ubirajara fala sobre a admissão de novos sócios. Lê a parte do estatuto sobre deveres dos sócios. Cinquenta e quatro pessoas dentro da sala. Ubirajara: "nunca cobrei nada de ninguém, nunca pedi voto para vocês, mas tem gente fazendo todo dia, de casa em casa, assina aqui, assina aqui". Fala sobre a reforma do estatuto. "Não aceito que o companheiro venha lá de São Luís dar o rumo da Associação" (palmas).

Moreira: "o acordo 'tá acima do estatuto". Mundosa questionou o pagamento de dois reais. Começa um barulho, muita gente falando ao mesmo tempo. Antônio Barros pede silêncio. Ubirajara filma com o celular. Antes, Moreira tinha afirmado sobre os inscritos entre 20 e 29 de junho. Do lado de fora, Barriga fala contra Ubirajara. Antônio Barros encaminha: 'quem se inscreve para a Comissão Eleitoral?". Algumas pessoas respondem: "eu, eu". Outra diz: "– não! Mundosa não pode!". Antônio Barros diz que o integrante da Comissão Eleitoral pode ser um não sócio. Jaque falando também. Moreira: "– D. Dica, acho que até nem tá aqui ...". Confusão geral. De fora: Boboco, Antonielto, Leque, Henriquinho, Adão, Agostinho Meireles, Juan, Pupu, Mandi, Nenenzinha, Barriga, Vanda, Adriele e outras pessoas que não sei o nome. Nonato (o que mora ao lado da escola), marido de Ivone, também estava de fora. A confusão generalizada continua. Muita gente sai. Barriga entre e senta em um banco. Em volta de Careca: Zezita, Tindô, D. Irene. Presença de Clóvis, da Plan. Depois saíram inclusive as principais lideranças. Fico sabendo lá fora que estão conversando no espaço descoberto entre a sala de aula e os banheiros (para concertarem um acordo). Aproveitei para tirar fotos de pessoas na entrada da escola. Depois de bastante tempo, as lideranças voltam para a sala de aula e tentam continuar a assembleia discutindo sobre a Comissão Eleitoral. Orlando: "eu indiquei duas pessoas e Moreira tá indicando uma". Os indicados: Vieira, Mundosa e Tota, presidente da associação da Boa Esperança.

A esse ponto me questionei se estava vendo em ação a teoria do consenso africano, de Wamala e Wiredu, em que tudo funciona por acordo. Wamala se coloca como questão ser "possível falar em democracia em uma sociedade tradicional africana que foi claramente monárquica, em uma configuração sócio-política que não teve um parlamento eleito, nem representantes de um povo" (WAMALA, 2004, p. 1). Argumenta que na sociedade Ganda "controvérsias tinham de ser observadas, cogitadas e discutidas até que se alcançasse um acordo geral sobre o que deveria ser feito" (WAMALA, 2004, p. 4). “Se, depois de deliberações adequadas, o conselho alcançasse um consenso, era um tabu que o monarca a ele se opusesse

ou o rejeitasse. É por isso que a monarquia era do tipo 'limitado'" (WAMALA, 2004, p. 7). "A África hoje está sendo encorajada a se "democratizar". Invariavelmente, isso tem significado a introdução da pluralidade de partidos políticos" (WAMALA, 2004, p. 8). "O sistema partidário destrói o consenso por tirar a ênfase do papel do indivíduo na ação política (...). O partido substitui o 'povo'" (WAMALA, 2004, p. 8).

Também Wiredu, refletindo sobre a organização política dos ashanti considerou que:

> o consenso no geral não ocasiona uma concordância total. Para começar, o consenso normalmente pressupõe uma posição original de diversidade. Como as questões nem sempre se polarizam em linhas de contraditoriedade estrita, o diálogo pode funcionar, por meio, por exemplo, da suavização de arestas, para produzir compromissos que sejam aceitáveis para todos ou, pelo menos, não desagradável para alguém (WIREDU, 2000, p. 2).

Porém, como veremos, não foi o consenso que imperou no Santo Antônio dos Pretos. Continuamos a descrição da assembléia que acreditava estar a ponto de seguir a teoria do consenso:

Mulheres com crianças de colo. Até Orlando de fora. 10h52. Dos Anjos, que já está de mudança para o Barracão, também na Assembleia. A discussão se processa em torno da mesa. Muitas pessoas em pé ao redor. Moreira lê alguma coisa. Ubirajara ao lado dele. Zé Cindá, Antônio Barros. Uma pessoa filma com o celular. Raimundo, filho de Ubirajara, também. Chico Carlos presente. Adão, ao meu lado do lado de fora, fala alguma coisa que inclui "mamãe morreu em 2012".

Entrei na sala da assembleia, que estava esvaziada, e sentei lá atrás. Entrei, a princípio, para tirar fotos, mas como não chegou a encher a sala novamente, fui ficando. Por fim, acabei usando a máquina fotográfica para fazer algumas imagens do que se seguiu: Ubirajara tentou coordenar a assembleia no recomeço, mas logo Moreira tomou a palavra e conduziu o encaminhamento das ações. Disse que haviam feito um acordo e que estava encaminhando a aprovação de novos sócios e solicitou a aprovação. Houve reclamações e pediram que ele dissesse quem eram os novos sócios. Ele tentou argumentar que já estava tudo certo e que não havia necessidade disso. Acho que Orlando insistiu. Ele disse que já estava tarde, que ele estava com fome e, por ser diabético não podia ficar muito tempo sem comer. Por fim, depois de outras pessoas se manifestarem, ele começa a ler, de forma muito corrida, uma grande lista de nomes. Lia sem maiores cuidados, de forma que, depois, ouvi pessoas de lá, como Vanda, que não sabiam quem tinha sido apresentado como candidatando-se a sócio. Ao final ele perguntou: "– vocês 'aceita' essas pessoas?". Muita gente bateu palmas, mas outros protestaram. Conforme as imagens que fiz, seguiu-se uma confusão generalizada. Espantei-me de nem Ubirajara, nem

Orlando, protestarem imediatamente. Nas imagens tem uma jovem senhora que não conheço protestando veementemente. Lembro de ter visto Marina reclamando duramente de Ubirajara. Depois, Jaque, filho dela, protestou duramente com Orlando por ter deixado as coisas acontecerem daquela forma. Chico Carlos falava alto para Marina que ele tinha direito de falar. Moreira, antes, já tinha retirado o pessoal dele. Fui falar com Chico Carlos para fazer como Moreira, sair e não tripudiar, já que eles tinham passado como um rolo compressor. Ele insistiu que tinha direito de falar porque ele tinha enfrentado o conflito. Disse a ele que ele teria direito de falar se os sócios permitissem e que estranhava que ele não fosse sócio. Mais pessoas foram saindo. Na saída, Moreira estava perto de um carro vermelho (de Edmilson) estacionado à sombra.

Depois do almoço, Vieira veio conversar com Ubirajara. Na conversa foi que percebi que ele não tinha feito acordo e aberto mão de tudo. Disse que não haviam sido aprovados os novos sócios.

Dia 29 do mesmo mês de julho, um sábado, Ubirajara retornou ao Santo Antônio dos Pretos. Na conversa com Orlando, falavam sobre a impugnação da chapa contrária. Orlando fala "repugnação". Ubirajara mostra o documento de defesa da chapa contrária encaminhado à Celiane, Marina e José (não recordo o nome complemento, mas depois fico sabendo ser Zé Cindá). O documento com redação truncada em alguns pontos, repete trechos da petição de Moreira ao juiz (a que suspendeu a eleição e determinou a convocação de assembleia para constituição da comissão eleitoral). Na chapa encabeçada por Careca, constam os nomes de Suzete, Vanda e Zé de Maindra para cargos. Suzete para Secretária de Religião de Matriz Africana com Vanda como segunda secretária. Júlio para secretário agrário. Esses nomes foram colocados sem anuência dos mesmos. Não tem assinatura.

À noite fico sabendo que os dois lados preparam comida para receber seus respectivos eleitores. A cédula de votação terá o nome da outra chapa. Pergunto: mas não foi impugnada? A eleição terá voto em urna. Aguardam presença de advogados dos dois lados. Solicitaram reforço policial. D. Marina veio ver se tinha mais alguma coisa para preparar para fazer comida para o dia seguinte. Ela, Celiane e outra mulher deram frango.

Depois do jantar, Zé de Traíra e Ubirajara seguiram para reunião na casa de Chagas (e Marina). Depois Orlando, Zé Cindá, Vanda e Suzete foram.

No domingo, dia trinta, por volta das nove e meia, a Comissão Eleitoral deveria iniciar a eleição, mas a condução do processo está sendo feita por representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais: Joaozinho (da Santa Joana) e outro.

Edmilson no carro vermelho. Moreira e Careca fora. Dizem que foram pagas as inscrições dos sócios. Vieira argumenta que Moreira nem era sócio. Moreira disse que era entre 20 e 29 de junho. Isso significa que ele não tomou conhecimento da ata da assembleia do dia primeiro de julho.

Próximo às dez horas, Mundosa, da Comissão Eleitoral, ameaçou suspender a eleição por conta do tumulto. Muita gente saiu da varanda da escola, onde estava a mesa com os representantes do Sindicato. Ela mandou chamar o candidato que não estava lá (Ubirajara). A Comissão Eleitoral e os representantes do Sindicato entraram para a sala de aula. Entrou também a advogada da chapa 2. Fecharam a porta. Depois Moreira veio cumprimentar-me. Um senhor perguntou para Chico Carlos quem eu era. Chico Carlos disse que eu era um amigo de São Luís. O senhor veio cumprimentar-me. Era Adalberto: saiu há muitos anos do Santo Antônio, é primo de Moreira, foi do Sindicato dos Arrumadores de Teresina, aposentado, mora em Codó.

Por volta das dez e meia, Raimundo Nonato (Labuga) puxa Zé Cindá e diz para ele não se meter. Ficam conversando. Chega mais outro. Escuto comentário sobre um dos apoiadores de Moreira: "ele quando alguém precisa do carro, vai logo. Mesmo que ele esteja ganhando dinheiro. Todo mundo quer ele aqui. Se ele vende droga, rouba ou mata, ninguém tem prova". Uma filha de Ubirajara, que mora no Barro Vermelho, havia chegado no carro desse apoiador de Moreira.

Faltando cinco minutos para as onze horas, dois membros da Comissão Eleitoral do lado de fora: Tota havia saído com um papel e conversava com um grupo de partidários de Moreira. Viera saiu bem depois. Aparentava preocupação. Ele é chamado por D. Irene, mulher dele. Esta comentou que estava preocupada se não tinham matado o marido dela lá dentro. Os dois policiais que haviam chegado de moto estavam também lá dentro. D. Irene disse ser analfabeta, mas que antevia muita coisa.

Tirei fotos de Moreira levando Ubirajara para conversarem mais reservadamente. Foram conversar na casa de D. Concita. A mulher de Moreira foi atrás. Disse não saber o que podiam fazer com o marido dela. Depois voltaram todos. Algum tempo depois, Moreira e Ubirajara estão novamente conversando em frente à casa de Mandi (tirei foto). Mais tarde, já estão

embaixo da mangueira em frente à casa de farinha. Antônio Barros vai até lá. Depois já tem bastante gente com eles. Um pouco mais tarde, está também a advogada de Moreira no grupo embaixo da sombra da mangueira.

Antônio Barros chama-me. Está conversando com Orlando. Segundo Antônio Barros, Orlando teria sugerido que fosse criada uma Junta Governativa composta por Joãozinho, outro e eu. Eu respondi que estava fazendo pesquisa, estava ali para observar e qualquer participação minha nesse sentido inviabilizaria minha pesquisa.

Meio dia e meia, D. Concita estava ainda sem almoçar. Suzete estava no local de votação. Raimundo, filho de Ubirajara, chega e diz que suspenderam a eleição. A advogada de Moreira sugeriu ou solicitou. Por volta das 13h nem todos tinham saído da escola. Ouvi gritos e falar alto. Era Traíra sendo segurado por Pupu. Ele queria ir brigar com alguém. Depois fico sabendo que é um filho dele (Zé Carlos) que vive em Codó e que veio para apoiar Moreira, acabou entrando em choque com o pai. Zé Cindá tirou Traíra de lá e, em frente à casa de D. Concita, outra pessoa levou Traíra para casa em uma moto.

Na segunda, dia trinta e um, cedo, na porta de D. Concita, Vanda e Suzete conversam sobre acusações e defesas de vender droga, durante a espera pela definição de se haveria votação em frente à escola. Nas argumentações referem-se também a acusações de "chifreira". O lado moral também é trazido à baila na disputa política.

Mais tarde Suzete falou sobre o "papel". Disse ter visto tempos atrás "um papel" que tinha o nome de Benedito Zacarias Serra. Ela falou novamente que o problema é Moreira. Que Careca poderia até ser aceita como presidente, o problema é ela ter ido atrás de Moreira. Ponderei que se os advogados dos dois lados conversassem, talvez fosse produtivo, em vista de Moreira certamente ouvir sua advogada (no sentido de não atropelar as coisas, seguir os trâmites legais).

7.4 outro modelo?

Se, por um lado o acionamento de relações de parentesco e vizinhança, a colaboração em rituais de *terecô*, o reconhecimento do direito ao acesso à terra e o próprio acionamento interno de quem é legítimo na disputa política conformam a unidade social, a recusa em atualizar certas relações de compadrio e, principalmente, a argumentação pela necessidade de sucessão à frente da Associação apontariam para um faccionalismo muito comum no contexto de relativa segurança frente a antagonistas externos.

No entanto, Careca quer realmente implantar um outro modelo de sucessão? Ou teria pretensão de prebenda ou pelo menos de um direito que remeta ao avô, João Palácio? Esta

situação concreta faz pensar que não me parece ser este o ponto de discórdia entre o pensamento de Gluckman e a contestação deste por parte de Balandier. Balandier (1969, pp. 41, 87, 107, 138-9), seguindo Gluckman, também discute o problema da rebelião que não muda:

> "O Estado africano tradicional parece instável e portador de uma contestação organizada - ritualizada - que contribui antes para a manutenção do sistema que para a sua modificação; a instabilidade relativa e a rebelião controlada seriam, assim, as manifestações normais de processos políticos próprios dêsse tipo de Estado" (BALANDIER, 1969, p. 21)

Os rituais de rebelião em Gluckman remeteriam a uma teatralização de disputa ou discórdia para, afinal, atualizar o estado das coisas. Em Balandier, a disputa no seio da minoria dominante também não acaba em um reforço desta, contribuindo "mais para reforçar a dominação exercida do que para enfraquecê-la" (BALANDIER, 1969, p. 140)? Desse ponto de vista, Kate Baldwin, para quem "for unelected leaders, the greatest threats to their rule are coups, mass protest, and rebellion" (BALDWIN, 2016, p. 61), sem perceber, representaria um ponto mais equidistante relativamente a Balandier que o próprio Gluckman.

Mas a mim não parece tratar-se de uma disputa entre dois modelos diferentes de conduzir a unidade social. Apenas, Ubirajara morando na cidade, e a emergência de uma forma nova de argumentação na disputa política, permitem a busca da sucessão do *representante*/*dono*. E, como não há consenso sobre sua condução do processo ao exercer esse papel, essa posição passa a ser questionada, o que, se não concordamos com Baldwin que possa ser estendido para toda a África, a derrubada de chefes tradicionais por parte de seus liderados insatisfeitos, foi exercida entre as sociedades falantes das líguas gbe, no tempo histórico que aqui nos reportamos.

Mas, contradições podem ser percebidas dos dois lados em disputa: Ubirajara e Orlando também estão agarrados ao discurso do assembleísmo para justificar sua ação. Neste caso, chamamos novamente Edna Bay para apoiar-nos. Ao referir-se ao Daomé do início do século XX, diz que:

> the memories of the precolonial era began to be articulated more and more in the idiom of the French administration and the evolving modern institutional state structures (BAY, 1998, p. 36).

Careca e Chico Carlos também não podem manter um discurso de deslegitimação completa da vitaliciedade, uma vez que justificam a gestão de João Palácio como cheia de significados e até, no caso de Careca, de um direito a indenização por pretensa propriedade da terra.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao "fazermos trabalhar os conceitos", analisando as fontes que tratam de Santo Antônio dos Pretos, observamos que não são apenas as instâncias universitárias que definem os temas e os problemas da academia. Tem uma tensão. O PVN entra numa ruptura. Essas formulações estão vindo de fora da academia. Isso reatualiza o debate e sai do rame-rame da antropologia estrito senso, da discussão que envolvia apenas os aspectos religiosos. Como dito, uma pessoa de Santo Antônio dos Pretos vem para a coordenação da ACONERUQ. Vê-se também que o elemento identitário adentra ao campo intelectual. A academia, no Brasil, não estava analisando isso, estava analisando o negro como "negro", tinha uma autoevidência, e o quilombo era só histórico. Passa-se a analisar a categoria quilombola como uma categoria de autodefinição. E Santo Antônio dos Pretos não ficou fora disso, tanto que ele manda as pessoas para a representação. A religião vira um atributo político. A unidade social Santo Antônio dos Pretos não ficou presa, como indicava a literatura anterior à ruptura, na contingência religiosa.

Trazer à baila a discussão sobre as fontes que dão conta de Santo Antônio dos Pretos, permitiu perceber os obstáculos à produção do conhecimento impostos pelo lugar que a academia representa no contexto social, pelos pressupostos teóricos e de postura advindos do lugar em que esse conhecimento é produzido. Também é necessário estarmos atentos ao lugar de onde é produzido o conhecimento fora da academia, da influência, nessa produção, dos agentes sociais com que se trabalha e da imbricação entre categorias de análise e as propriedades de posição a que estão vinculados os autores das fontes discutidas.

Às fontes que remetem à chamada religião daomeana, vamos agregar mais fontes históricas que ampliam esse espectro para o que, tomando de Parés (2016), passamos a considerar como área gbe e além, pois essas mesmas fontes históricas consideram a dinastia reinante no reino Hueda como iorubá. O mesmo processo que leva a considerar essa história religiosa, não há porque não o utilizar para a história política, conforme pretendemos ter demonstrado no terceiro capítulo.

Essa história política traz marcas que permitem relativizar o modelo de democracia assembleística como um dado natural, mostrando as possíveis correlações como uma história de sociedades hierarquizadas, onde a chamada "classe política", na expressão de Balandier (1969, p. 140), exercita uma dominação durável. Balandier ao considerar que essa "minoria que tem o monopólio da decisão política, situa-se, como tal, acima da sociedade, cujos interêsses comuns deve, não obstante, defender" (BALANDIER, 1969, p. 140), é seguido mais recentemente por Bourdieu que considera que "em muitos casos os interesses do mandatário e os interesses dos mandantes coincidem em grande parte" (BOURDIEU, 2004, p. 200). A vitaliciedade dos agentes sociais reconhecidos localmente como *representantes*, remete ao modelo político proposto por Balandier, ancorado na etnografia política africana, base para a antropologia política. E, se falamos de etnografia política africana, esta registra como sociedades mais rigidamente montadas em monopólio das decisões políticas por parte de minorias que são reconhecidas a partir de legitimações sacralizadas, tais como o culto aos ancestrais no oeste africano, para onde estamos remetendo, com as evidências que aqui apresentamos, o modelo apreendido em Santo Antônio dos Pretos, conforme o que discutimos nesta tese.

É preciso demarcar que esta vinculação com o oeste africano, presente em nossa tentativa de fazer uma arqueologia das práticas religiosas e políticas em Santo Antônio dos Pretos, não está colocada como uma preocupação dos agentes sociais referidos àquela unidade social, pois não parecem estar interessados em serem ligados à visão de África que veem pela TV.

Se a necessária adaptação formal à democracia assembleística se processa, é preciso compreeender que um outro modelo de construção do poder também pode estar por traz dessas disputas. A prática política vai legando uma história que é também via para produção de conhecimento sobre as disputas políticas, sobre as práticas discursivas. Contradições existem: a legitimação vem pela via de uma tradição quase religiosa, que como esta, também tem o caráter de quase segredo. Se a legitimidade política, por um lado, está estribada no remetimento a uma figura da memória social como Benedito Zacarias Serra, do outro lado da disputa política, se apoia na mais recente história de João Palácio, mais presente na memória local.

O caráter de quase segredo da legitimação política pode ser observado quando o remetimento referido não está presente no discurso político utilizado nas assembleias formais, na argumentação nas altercações do dia-a-dia. Afinal essa legitimação política remetida a um regime de descendência do ancestral fundador tem um quê de antidemocracia, pois a

possibilidade de candidatura a presidente da associação recai sobre descendentes que remetem a um agente social com história e peso político no passado, mais recente ou mais recuado.

Concomitantemente com sua condição de unidade social em constante transformação, Santo Antônio dos Pretos tem uma história. Não se trata absolutamente de uma "ingenuidade das cronologias" (FOUCAULT, 2008, p. 29). Apreender as narrativas sobre o passado e cotejar com as práticas observadas em determinado ponto da história, permite produzir um conhecimento que não a objetive e frigorifique, mas que possa permitir perceber "continuidades irrefletidas" (FOUCAULT, 2008, p. 28), "demarcar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, ao contrário, as inversões completas –, os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós" (FOUCAULT, 2015, p. 63). Se Costa Eduardo buscava em Herskovits apoio para compreender o uso de nomes de *encantados* como Légua, que parecia deturpação de Legba, canonizado como divindade daomeana e, que Bastide via o *terecô* como uma mistura incompreensível, é possível observar que outras fontes e outros aportes pertimitem alargar nossa visão do que era antes mistura ininteligível, estranho, ou "jeje quase irreconhecível".

Por outro lado, se se dá aos afrobrasileiros o reconhecimento de uma matriz religiosa, nunca antes foi permitido um avanço na direção de uma matriz política, que se devidamente arqueologizada, pode informar sobre os apagamentos, o encobrimento de formas e conteúdos que podem nos facilitar compreender momentos presentes que passam também por ininteligíveis, atraso, dominação pura, despotismo e manipulação. Não somos um povo sem história, mas não podemos objetificá-la e frigorificá-la. A observação da prática política em Santo Antônio dos Pretos permitiu a produção de conhecimento sobre o uso de práticas discursivas atualizadas e, também, não explicitadas nas disputas políticas internas.

E, a partir desse ponto, poder estar pronto para permitir um segundo turno de reflexão ainda não possível neste momento da reflexividade.

REFERÊNCIAS

ABRAMO, Laís. Desafios atuais da sociologia do trabalho na América Latina. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101102025132/3abramo.pdf. (acessado em 11-7-2019). 1999. 24 p.

ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES. n. 155. *Le capital militant*. Paris: Seuil. 2004. 108 p.

AGUESSY, H. Legba e a dinâmica do panteão vodun no Daomé. AFRO-ÁSIA. n 10. Salvador: CEAO. 1970. p. 25-33. Acessado em 28-12-19 no endereço eletrônico https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20757.

AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.

AHLERT, M. *Cidade relicário*: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). Tese de doutorado apresentada ao PPGAS da UnB. Brasília: UnB. 2013. 280 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. O trabalho como instrumento de escravidão. HUMANIDADES, ano V. n. 17. Brasília. UnB. 1988. p. 58-67.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. B. de. Universalização e localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia. *CESE Debate*. n. 3. ano iv. Salvador: CESE. mai/1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face as novas identidades. In: *Frechal Terra de Preto*: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN. 1996. p. 11-9.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida (1995-1997). BIB. n. 45. Rio de Janeiro; ANPOCS. 1.° semestre de 1998, pp. 51-70.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Distinguir e mobilizar: duplo desafio face às políticas governamentais. TIPITI revista especial das Organizações não Governamentais do Maranhão. São Luís: ABONG/SMDH. jun/2002. p. 6-7.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Introdução. In: CCN/SMDH. *Vida de Negro no Maranhão*: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. São Luís: CCN/SMDH. 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara*: laudo antropológico. v. 1. Brasília: MMA, 2006a. 213 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pastos*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: UEA. 2006b. 140 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *A ideologia da decadência*: leitura antropológica a uma história de agricultura do Maranhão. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas. 2008. 205 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Os quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA. 2011. 196 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, A. W. B. de. & FARIAS JR, E. de A. (orgs). *Povos e Comunidades Tradicionais*: nova cartografia social. Manaus: PNCS/UEA. 2013a. p. 157-173.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Prefácio: religião e economia face às políticas de reconhecimento. In: MARTINS, C. et al. *Insurreição de saberes*. v. 3. Manaus: UEA. 2013b. p. 17-20.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Apresentação: instrumentos etnográficos para uma "nova descrição". In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Regime tutelar e faccionalismo*: política e religião em uma reserva ticuna. Manaus: UEA. 2015. p. 11-36.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. A historicidade da vida contra a museificação: os museus e os mapas nos 'centros de ciências e saberes'. In: ALMEIDA, A. W. B. de & OLIVEIRA, M. A. (orgs). *Museus indígenas e quilombolas*: centro de ciências e saberes. Manaus: UEA/PNCSA. 2017. p. 47-83.

BALANDIER, G. A noção de situação colonial. Cadernos de Campo. n. 3. São Paulo: USP. 1993. p. 107-131.

BALANDIER, G. *Antropologia política*. São Paulo: Difel. 1969. 192 p.

BALANDIER, G. O impacto cultural do afro-negro no Brasil. In: MOTTA, Roberto (coord.). Os Afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-Brasileiro. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2017. p. 122-124.

BALDWIN, Kate . *The Paradox of Traditional Chiefs in Democratic Africa*. New York: Cambridge University Press. 2016. 237 p.

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

BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras [1969]. In: _____ *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa. 2000. p. 25-67.

BASTIDE, R. [resenha de] The Negro in Northern Brazil: A Study in Acculturation. Sociologia. São Paulo. XIII (3), 1950. p. 273-77.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. 2 v. São Paulo: Pioneira. 1971.

BAUMAN, Z. *Comunidade:* a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar. 2003. 138 p.

BAY, Edna. *Wives of the leopard*: gender, politics and culture in the kingdom of Dahomey. Charlottesville: University of Virginia Press. 1998.

BOAS, F. Anthropology. In: SELIGMAN, E. R. A (org.). *Encyclopaedia of the Social Sciences*. v. 2. New York: MacMillan. 1930. p.73-110.

BOLETÍN DE CARTOGRAFÍA CARTOGRAFÍA SOCIAL: Iroko, el espíritu de lo sagrado: identidade de la comunidad de La Ceiba, Balcón Arimao, La Habana. – n. 3 (out. 2016)- . – Manaus: UEA, 2016. 26 p.

BOURDIEU, P. Champ intellectuel et projet créateur. LES TEMPS MODERNES, nº 246. 1966. p. 865-906.

BOURDIEU, P. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean (Org.). *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 105-45.

BOURDIEU, P. Espace social et genèse des "classes". ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES. Vol. 52-53. Le travail politique. juin 1984. p. 3-14. acessado em 25-2-19 no endereço eletrônico <https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1984_num_52_1_3327>.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel. 1989. 314 p.

BOURDIEU, P. Compreender. In: _____ *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes. 1997. p. 693-732.

BOURDIEU, P. A delegação e o fetichismo político. In: _____ Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense. 2004. p. 188-206.

BURTON, R. F. *A mission to Gelele, king of Dahome*. v. 2. London: Tinsley Brothers. 1864. 412 p.

CANGUILHEM, G. *Estudos de História e de Filosofia das Ciências*. Rio de Janeiro: Forense. 2012. 488 p.

CANTANHEDE Fº, A. *Santo Antônio dos Pretos e seu território*. Relatório de pesquisa apresentado à Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. não publicado. São Luís: SMDH. 1997. 16 p.

CANTANHEDE Fº, A. A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência. In: CANTANHEDE Fº., A. et. al. *O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas*. Coleção NEAD Debate. n. 13. Brasília: MDA/Incra. 2006. p 14-35.

CARNEIRO, R. L. The Chiefdom: precursor of the State. In: JONES, G. D. & KAUTZ, R. R. (orgs). *The transition to statehood in the New World*.: Cambridge/New York: Cambridge University Press. 1981. p. 37–79.

CASTRO, Yeda P. *A língua mina-jeje no Brasil*: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro. 2002a.

CASTRO, Yeda P. de. De Légua Bogi a Barba Soeira: os caminhos da encantaria. Conferência proferida em 22 de junho. São Luís. 2002b.

CASTRO, Yeda P. de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *Caderno Pós Ciências Sociais*. v. 1, n. 2. São Luís: UFMA. ago/dez 2004. Disponível em http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/ 210/3048.

CCN/SMDH. *Terras de preto no Maranhão*: quebrando o mito do isolamento. Col. Negro Cosme. v 3. São Luís: SMDH/CCN. 2002. 272 p.

CENTRINY, C. *Terecô de Codó*: uma história a ser descoberta. São Luís: Zona V. 2015. 531 p.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. 319 p.

CORREIA LIMA, Olavo e AZEVEDO, Ramiro. *Isolados negros no Maranhão*. São Luís: São José. 1980. 16 p.

COSTA EDUARDO, Octavio da. *The negro in northern Brazil*: a study in acculturation. Nova Iorque: J. J. Augustin Publisher. 1948. 131 p.

COSTA EDUARDO, Octavio da. Aspectos do folclore de uma comunidade rural. São Paulo: Departamento de Cultura. 1951. 60 p.

COSTA EDUARDO, Octavio da. Correspondência enviada por Octávio Costa Eduardo a Melville Herskovits (1943-1944). REPOCS, v.14, n.27, jan/jun. 2017. p. 249-288.

COUTO DE MAGALHÃES. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typ. da Reforma. 1876.

CUNHA, Ana Stela. Aspectos diacrônicos da língua oral em terras de preto no Maranhão. I MINI ENAPOL EM LINGUÍSTICA AFRICANA. 2004.

DA MATTA, R. Panema: uma tentativa de analise estrutural. In: _____ *Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Vozes. 1973.

DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco*: usos e abusos da África no Brasil. Dissertação de mestrado/PPGAS. Campinas: Unicamp. 1982. 220 p.

DE JESUS, Carolina M. *Quarto de despejo*. São Paulo: Ática. 1994. 173 p.

DELAFOSSE, Maurice. *Manuel dahoméen*. Paris: Leroux. 1894. 437 p.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, M. *Ensaios de Sociologia*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva. 2005. p. 399-455.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

FERNANDES, F. *Organização social dos tupinambá*. São Paulo: Hucitec. 1989. 326 p.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. In: http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf. 1996. 8 p.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de 'Barba Soeira'*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano. 2001. 202 p.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no tambor de mina do Maranhão. CIENCIAS SOCIALES Y RELIGIÓN/ CIÊNCIAS SOCIAIS E RELIGIÃO. año 3. n. 3. Porto Alegre: UFRGS. oct. 2001. p. 75-94. Acessado em 13-12-2019 em < https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2170/890>.

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA). http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/tereco.pdf. 2007. 7 p. Acessado em 27-9-2016.

FERRETTI, Mundicarmo. Prefácio. In: CENTRINY, C. *Terecô de Codó*: uma história a ser descoberta. São Luís: Zona V. 2015. p. 17-20.

FERRETTI, Sérgio. F. Religiões de origem africana no Maranhão. In: *Culturas africanas: documentos da reunião dos peritos sobre "As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina"*. São Luís: UNESCO. 1985. p. 158-173.

FERRETTI, Sérgio. F. *Querebentã de Zomadônu*. 2 ed. São Luís: EDUFMA. 1996. 329 p.

FERRETTI, Sérgio. Correspondência de Octávio Costa Eduardo a Melville Herskovits (1943-1944). REPOCS. v.14. n.27. jan/jun 2017.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2015. 431 p.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense. 2008. 236 p.

FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. Introducción. In: FORTES, M. e EVANS-PRITCHARD, E. E. (orgs). *Sistemas políticos africanos*. Mexico: Ciesas. 2010. p. 61-90.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Nacional. 1955. 202 p.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: B. Feldman-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global. 1987.

GREENBERG, J. H. Classificação das línguas da África. In: *História geral da África*. v 1. Joseph Ki-Zerbo (ed) 2.ed. rev. Brasília: UNESCO. 2010. p. 317-336.

GUIDI, Maria Lais M. Elementos de análise dos 'estudos de comunidade' realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960. EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS SOCAIS. Ano VII. Vol. 10. nº 19. Rio de Janeiro. janeiro-abril de 1962.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Africanismo e democracia racial: a correspondência entre Herskovits e Arthur Ramos (1935 -1949). https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271096/mod_resource/content/1/Africanismo%20e%20democracia%20racial.pdf (acessado em 28-11-19).

GUSFIELD, J. *Community*: a critical response. New York: Harper & Row Publishers. 1975. 120 p.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História geral da África*. v 1. Joseph Ki-Zerbo (ed) 2.ed. rev. Brasília: UNESCO. 2010. p 167-212.

HERSKOVITS, Melville J. *Dahomey, an ancient West-African Kingdom*. New York: J.J. Austin Publisher. 1938.

IANNI, Octavio. Estudo de comunidade e conhecimento científico. REVISTA DE ANTROPOLOGIA. São Paulo: USP. v. 9. n. 1 e 2. 1961. p. 109-119.

IBGE. Noções Básicas de Cartografia. (/ww2.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/manual_nocoes/elementos_representacao.html. Acessado em 23-7-19).

KNIGHT, F. W.; TALIB Y. & CURTIN, P. D. A diáspora africana. In: HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA, VI: África do século XIX à década de 1880. editado por J. F. Ade Ajayi. Brasília: UNESCO, 2010.

LAW, Robin. *Ouidah*: the social history of a West African slaving 'port' (1727-1892). Rochester: Ohio University Press. 2004 (2016 versão digital).

LE HERISSÉ, A. *L'ancien royaume du Dahomey*. Paris: Emile Larose. 1911. 385 p. Disponível em <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209284r.texteImage> (acessado em 21-1-20).

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: CosacNaif. 2008. 445 p.

LIMA, Emannuelle de U. R. *Direito a terra, mas com direito à história*: a identidade quilombola como garantia de acesso a terra. Monografia de Graduação em História. São Luís: UEMA. 2006. 45 p.

LOPES, Raimundo. *Antropogeografia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. 1956. 298 p.

LOPES, Raimundo. *Uma região tropical*. Rio de Janeiro: Fon-Fon e Seleta. 1970. 197 p.

MACHADO, J. B. *Codó*: histórias do fundo do baú. Codó: UEMA/FACT. 1999. 298 p.

MARCUS, G. e CUSHMAN, D. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology*. v 11. 1982. p. 25-69.

MARQUES, César A. *Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão*. 3ª ed. rev. e amp. São Luís: AML. 2008. 1028 p.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona. 2017. 253 p.

MOREIRA, Cínthia dos S. Santo Antônio dos Pretos, a resistência de uma religiosidade. BOLETIM DA CMF. n. 41. São Luís: COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE ago/2008. p. 6-8.

MOTTA, R. A invenção da África. ANAIS DO IV CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO. v. 4: Sincretismo Religioso - o ritual afro. Org. Tânia Lima. Recife: Massangana. 1996. p. 24-32.

NOGUEIRA, O. Os estudos de comunidades no Brasil. REVISTA DE ANTROPOLOGIA. v. 3. n. 2. 10 dez. 1955. p. 95-103. («http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110330/108906». Acessado em 28-7-19).

NUNES PEREIRA. *A Casa das Minas*: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. 2 ed. Petrópolis, Vozes. 1979.

OLIVEIRA, Davi B. e SILVA, Márcio D. de C. Uma análise antropológica do terecô: sujeitos e narrativas dos terecozeiros do Santo Antônio dos Pretos (Codó-MA). ANAIS DO V ENCONTRO INTERNACIONAL DE LITERATURAS, HISTÓRIA E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS E AFRICANAS – ÁFRICA-BRASIL 2017. (http://nepa.uespi.br/upload/anais/MTU1.pdf?065822, acessado em 11-09-2018). 2017. 15 p.

PACE, R. O legado de Charles Wagley: uma introdução. BOL. MUS. PARA. EMÍLIO GOELDI. v. 9. n. 3. Cienc. Hum. Belém: Museu Goeldi. set.-dez. 2014. p. 597-615. http://dx.doi.org/10.1590/1981-81222014000300002.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Os obstáculos ao estudo do contato. In: ____ *O Nosso Governo*: os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq. 1988. p. 24-59.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos índios "misturados"? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* [online]. abr. 1998, vol.4, no.1. (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=pt&nrm=iso).

PADILHA, Ednaldo. *Resistência e fé*: o "Cabeça", narrativas de um quilombola. 2.ed. Rio de Janeiro: Casa 8. 2016. 117 p.

PARÉS, L. Nicolau. *O rei, o pai e a morte*: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. São Paulo: Companhia das Letras. 2016. 357 p.

PCPR. Santo Antônio dos Pretos, terra de Santa Bárbara. In: ____ *Terras de preto no Maranhão*. s/l: Comunidade Viva. s/d. 104 p.

PINTO, Louis. Introduction. In: *Sociologie et Philosophie*. Montreuil-sous-Bois: D'Itaque. 2014. p. 5-14.

PRADO, Regina de P. S. Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense. In: MATTA, R., PRADO, R. & MOURÃO SÁ, L. *Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"*. v. 3: aspectos antropológicos. São Luís: IPEI. 1975. p. 25-59.

PRADO, Regina. *Todo ano tem*: as festas na estrutura social camponesa. São Luís: GERUR/EDUFMA. 2007. 290 p.

PRICE, R. e PRICE, S. *The Root of Roots*: or, how Afro-American Anthropology got its start. Chicago: Prickly Paradigm Press. 2003. 89 p.

PRICE, R. Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea. HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS. Porto Alegre: PPGAS/UFRS. ano 10, n. 21, p. 293-312, jan./jun. 2004. [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000100013].

RAMASSOTE, R. Cartas de trabalho: a correspondência de Octávio da Costa Eduardo a Melville J. Herskovits. REPOCS. v.14. n.27. jan/jun 2017. p 231-48.

RANCIÈRE, J. Borges à Sarajevo. In: _____ *Chroniques des temps consensuels*. Paris: Éditions du Seuil. 2005, p. 15-19.

REGINA, Flávia. Maranhão: terra de preto. PARLA. n. 8. São Luís: Fábrica de Criação. 1999. p. 16-19.

RIBEIRO, René. *O negro na atualidade brasileira*. Col. Estudos de Antropologia Cultural e Social. n. 15. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Centro de Antropologia Social e Cultural. 1988. 136 p.

SANTOS, Dorival. Quem como manga não pode tomar leite: narrativas sobre a territorialidade em Tramaúba-Cajari-MA. In: MARTINS, C. C., CANTANHEDE Fº, A., GAIOSO, A. V., ARAÚJO, H. de F. A. (orgs). *Insurreição de saberes*. Col. Interpretando a Amazônia. Manaus: UEA. 2011. p. 88-107.

SERVICE, E. The social organization of chiefdoms. In: ____ *Primitive social organization*. 2 ed. New York: Random House. 1971 [1962].

SILVA, José A. M. *CRUTAC*: a história da extensão universitária da UFMA no município de Codó no período de 1972 a 1979. Dissertação de Mestrado em Educação. São Luís: PPGE/UFMA. 2013. 153 p.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *À flor da pele*: histórias dos mundos por onde andei. Belo Horizonte: Mazza. 2018. 136 p.

SKERTCHLY, J. A. *Dahomey as it is*. London: Bradbury, Agnew & CO. 1874. 524 p. [cópia digitalizada pelo Google a partir de fac-simile produzido por University of Minnesota Bindery].

SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato*: ideologia e política. Rio de Janeiro, Zahar, 1981. 230 p.

STOCKING Jr., George W. Paradigmatic Traditions in the History of Anthropology. In: _____ *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press. 1992. p. 342-361.

TEIXEIRA, F. Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. In http://iserassessoria.org.br/category/publicacao/artigo/page/14/ (acessada em 3 de setembro de 2019). 2005.

TRINDADE, Acélio. Lançado o livro Terecô de Codó: uma história a ser descoberta. In: http://www.blogdoacelio.com.br/01/geral/lancado-o-livro-tereco-de-codo-uma-historia-a-ser-descoberta/. Acessado em 18 de dez de 2015.

VALE, P. do e PEREIRA, I. *Zeladoras e encantados*. Documentário em vídeo. 26 min. 2018.

VERGER, P. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo, Edusp. 1999.

WACQUANT, L. A zona. In: BOURDIEU, P. et al. *A miséria do mundo*. Rio de Janeiro: Vozes. 1997. p. 177-201.

WAGLEY, C. *Amazon town*. New York: Macmillan Company. 1953. 305 p.

WAMALA, Edward. Governo por consenso: uma análise de uma forma tradicional de democracia. Tradução para uso didático por Luan William Strieder de: Government by Consensus: An Analysis of a Traditional Form of Democracy. In: WIREDU, Kwasi (ed.). A Companion to African Philosophy. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell. 2004. p. 435-442. acessada em <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/edward_wamala_-_governo_por_consenso._uma_analise_de_uma_forma_tradicional_de_democracia.pdf>

WIREDU, Kwasi. Democracia e consenso na política tradicional africana. Tradução acessada em <ptdocs.comptdocz.com›doc›baixar-arquivo---filosofia-africana>, feita por Márcio Moreira Viotti, para uso didático de: WIREDU, Kwasi. Democracy and Consensus in African Tradicional Politics. A Plea for a Non-party Polity. Polylog: Forum for Intercultural Philosophy. 2000. <disponível em http://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>.