



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CENTRO DE CIÊNCIAS INTEGRADAS
COLEGIADO DE HISTÓRIA**

RUTHIELY RIBEIRO DA SILVA

**RELAÇÃO ENTRE A UMBANDA E O TERCÊ NA COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE COCALIM**

**ARAGUAÍNA – TO
2026**

RUTHIELY RIBEIRO DA SILVA

**RELAÇÃO ENTRE A UMBANDA E O TERCÊ NA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DE COCALIM**

Trabalho de Conclusão de Curso na modalidade Artigo apresentado ao colegiado de História da Universidade
Federal do Norte do Tocantins - UFNT, Centro de Ciências Integradas
Discente: Ruthiely Ribeiro da Silva
Orientação: Sariza Oliveira Caetano Venâncio

**ARAGUAÍNA, TO
2026**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Geração de Ficha Catalográfica SGFC-UFNT
Gerado automaticamente mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586r Silva, Ruthiely Ribeiro da.
RELACÃO ENTRE A UMBANDA E O TERCÔ NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE COCALIM / Ruthiely Ribeiro
da Silva. - Centro de Ciências Integradas - CCI, TO, 2026.
33 f.

Artigo de Graduação (Graduação - em História) -- Universidade
Federal do Norte do Tocantins, 2026.

Orientadora: Dra. Sariza Oliveira Caetano Venâncio.

1. Tercô . 2. Umbanda . 3. Quilombo.

CDD 901

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.


RUTHIELY RIBEIRO DA SILVA

RELAÇÃO ENTRE A UMBANDA E O TERCÊ NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE
COCALIM


Trabalho de conclusão de curso apresentado à Universidade Federal do Norte do Tocantins, Centro de Ciências Integradas, Colegiado de História. Foi avaliado(a) para obtenção do título de licenciado em História e aprovado em sua versão final pela orientadora e pela banca examinadora.

Data de aprovação: 09/02/2026


Banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 SARIZA OLIVEIRA CAETANO VENANCIO
Data: 09/02/2026 10:47:08-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Sariza Oliveira Caetano Venâncio (Orientadora)

Documento assinado digitalmente
 OLIVIA MACEDO MIRANDA DE MEDEIROS
Data: 09/02/2026 13:30:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Olivia Macedo Miranda de Medeiros (Avaliadora)

Documento assinado digitalmente
 GERSON ALVES DE OLIVEIRA
Data: 09/02/2026 12:42:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Gerson Alves de Oliveira (Avaliador)

Dedico este trabalho aos meus pais e à minha avó Teresa, que sempre foram meu abrigo, minha força e meu refúgio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Dona Francisca, Maria Izelina e Domingo, por aceitarem compartilhar suas histórias comigo e por me receberem com tanta generosidade em seus lares. Registro aqui minha admiração por sua coragem e resistência, fundamentais para a preservação de suas memórias e trajetórias.

Com muita importância, expresso minha mais profunda gratidão à minha querida orientadora, Professora Dra. Sariza Oliveira Caetano Venâncio, pelo carinho, pela paciência e pelo companheirismo ao longo de toda esta jornada acadêmica.

Agradeço aos meus pais, Raquel e Raimundo, e aos meus irmãos, Rudson Luiz e José Henrique, pelo apoio incondicional e, sobretudo, por serem meu lar e minha base. À minha avó Tereza, expresso minha gratidão por ser meu aconchego e fonte constante de afeto. Estendo meus agradecimentos aos demais familiares que, de diferentes formas, contribuíram e me

fortaleceram ao longo desta caminhada. Agradeço, ainda, à minha prima Lude Carolina e às minhas amigas Luiza Fernanda e Thainá, que seguem ao meu lado com apoio e amizade sincera.

Sou profundamente grata aos amigos de caminhada que tornaram essa jornada mais leve, especial e cheia de significado. Foram meu apoio nos momentos difíceis, meu abraço acolhedor nas horas de fragilidade e, muitas vezes, o aconchego de um verdadeiro lar. Com imenso carinho, faço um destaque especial ao meu amigo Genilson, cuja presença constante e generosa marcou, de forma única, todas as fases da minha vida.

Quero expressar minha profunda gratidão ao sistema de cotas. Sem a política de cotas para quilombolas, esta trajetória não teria sido possível. As ações afirmativas transformam vidas, ampliam oportunidades e tornam a educação mais acessível e inclusiva.

Por fim, agradeço a Universidade Federal do Norte do Tocantins.

Lista de imagens

IMAGEM 1 – (MAPA 1) Área da comunidade quilombola Cocalinho (2025).

IMAGEM 2 – (MAPA 2) Mapa do Quilombo Cocalim.

IMAGEM 3 – Planta baixa do terreno onde está localizado o terreiro.

IMAGEM 4 – Centro de Umbanda de São Sebastião construção de pau a pique.

IMAGEM 5 – Centro Umbandista de São Sebastião em alvenaria atualmente.

Lista de tabelas

TABELA 1– Das pessoas entrevistadas.

SUMÁRIO

Introdução	9
O quilombo de Cocalim	13
Centro Umbandista de São Sebastião	20
Considerações finais	28
Referências bibliográficas	29

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a relação entre a Umbanda e o Terecô na Comunidade Quilombola de Cocalim, a partir da história de vida da mãe de santo Francisca e a sua filha de santo Maria Izelina. Serão analisados a história de vida, iniciação na religião até o momento atual, e a história do terreiro: O Centro de Umbanda de São Sebastião. A pesquisa fundamenta-se na História Oral dialogando com demais autores que discutem sobre o tema quilombo e religião. O estudo busca compreender a relação entre a Umbanda e o Terecô, analisando como a Umbanda se inseriu no culto do Terecô como uma forma de proteção à possíveis discriminações, tendo como pilar principal a história dos entrevistados.

Palavras-chaves: Terecô. Umbanda. Quilombo.

ABSTRACT

The present research aims to analyze the relationship between Umbanda and Terecô in the Quilombola Community of Cocalim, based on the life story of the mãe de santo Francisca and her filha de santo Maria Izelina. The history of life, initiation into the religion up to the present moment, and the history of the terreiro: The Umbanda Center of São Sebastião will be analyzed. The research is based on Oral History, dialoguing with other authors who discuss the theme of quilombo and religion. The study seeks to understand the relationship between Umbanda and Terecô, analyzing how Umbanda was inserted in the cult of Terecô as a form of protection against possible discrimination, having as its main pillar the history of the interviewees.

Keywords: Terecô. Umbanda. Quilombo.

Introdução

O presente estudo tem como objetivo investigar a relação estabelecida entre duas religiões afro-brasileiras, o Terecô e a Umbanda, no Centro de Umbanda de São Sebastião, localizado na Comunidade Quilombola de Cocalinho, situada no município de Santa Fé do Araguaia – Tocantins. O quilombo é constituído em sua maioria por pessoas pretas que migraram do interior do Maranhão para a terra que agora é conhecida e reconhecida como o Quilombo de Cocalim. Apesar de o nome oficial ser Cocalinho, o nome dado pelos moradores é Cocalim e está no cotidiano da comunidade, por essa razão, a presente pesquisa representará o Quilombo pelo nome popular.

Gerson Alves de Oliveira (2018) também fala sobre o termo:

O termo “Cocalim” remete à existência de uma pequena floresta de palmeira de babaçu em meio à mata densa, a qual os moradores denominam “moita de coco”. O bioma da região é formado pelo encontro da floresta dos cocais, do cerrado e da floresta amazônica, daí ser possível ver ali uma diversidade de plantas que formam um aglomerado de árvores de diferentes espécies, indicativo de um processo de mudança em termos de bioma. O diminutivo “Cocalim” está relacionado ao fato de haver, próximo à comunidade, uma densa floresta de cocais chamada de “cocal grande”. (Oliveira, 2018, p. 151)

Atualmente na comunidade, há um terreiro, ainda aberto, marcado por rezas, trabalhos mediúnicos, lutas e resistência, comandado pela mãe-de-santo Francisca Maria da Conceição, mais conhecida como Dona Xica, e sua filha-de-santo Maria Izelina da Conceição. São duas senhoras que, apesar da maior idade e problemas de saúde, estão resistindo e mantendo o terreiro funcionando e praticando a sua religião mesmo em uma comunidade quilombola que tem grande influência do catolicismo e, mais recentemente, das igrejas evangélicas.

Para esse trabalho de finalização de curso, me aproprio, da História Oral como metodologia, por se tratar de pessoas e religiões subalternizadas, de pouco domínio da escrita, e que tem a oralidade como modo de preservar e compartilhar seus saberes. Desse modo, as entrevistas são fontes essenciais para conhecer a memória dessa comunidade de terreiro, seus saberes e práticas. Para Alessandro Portelli (1997), a História Oral é uma ferramenta essencial para a visibilidade de pessoas marginalizadas e subalternizadas, para que essas pessoas possam ser ouvidas.

O presente trabalho é importante para que possamos debater e visibilizar a cultura negra, quilombola e as religiões de matriz africana no norte do país. Ramos Jr e Silva (2024) mostram como é preciso pensar de forma interseccional quando trabalhamos com História Oral e grupos

marginalizados, porque é uma luta de raça, classe e sexo, e porque não dizer de religião também. Os autores enfatizam que História Oral é uma ferramenta aliada para o combate de intolerâncias e preconceitos com povos subalternizados. Assim, Ramos Jr e Silva falam que: “Assim como nos trabalhos com/sobre a interseccionalidade, a história oral pode ser também pensada enquanto uma ferramenta de empoderamento de comunidades e pessoas sistematicamente silenciadas, e de efetivação de projetos sociais contra hegemônicos” (2024, p.198). Temos, assim, o dever de visibilizar as histórias dessas pessoas que estão em posição de pessoas subalternizadas e são historicamente apagadas da sociedade.

Para Portelli (1997) a História Oral mudou a forma de enxergar as classes subalternizadas: “A História oral muda a forma de escrever da história da mesma maneira que a novela moderna transformou a forma de escrever a ficção literária: a mais importante mudança é que o narrador é agora empurrado para dentro da narrativa e se torna parte da história” (Portelli, 1997, p. 38). No caso aqui específico, a narradora não precisou ser empurrada para dentro da narrativa ou do campo de pesquisa visto que sou quilombola da comunidade de Cocalim e mesmo tendo crescido em ambiente religioso católico, por influência de minha avó, mesmo descobrindo durante essa pesquisa que ela já participou de algumas giras e tem um altar em sua residência. Por vezes ouvia os tambores, porém nunca presenciei uma gira por impedimento dos meus pais, e acompanhava as rezas de uma religião que estava tinha muito de catolicismo popular e muito de matrizes afro-indígenas: o Terecô.

Na citação, Portelli afirma que agora os narradores fazem parte e são os protagonistas das suas próprias histórias, e que a História Oral foi um dos pontos principais para que essas pessoas passassem a ser ouvidas e para dar visibilidade às classes invisibilizadas ao longo da História. Com isso, entra em contexto as religiões de matriz africana que são religiões marginalizadas que sofrem intolerância religiosa em vários ambientes. Sendo assim, a fonte oral entra como um grande aliado nas desmitificações, combate contra a intolerância religiosa e no conhecimento das lutas do povo de santo.

Desse modo, nos valem da História oral para essa pesquisa, e na tabela abaixo, temos um panorama das pessoas que foram entrevistadas.

Tabela 1 – Das pessoas entrevistadas

NOME	RELAÇÃO COM O TERREIRO	DATA DA ENTREVISTA	LOCAL

Francisca Maria da Conceição	Mãe de santo	9 de fevereiro de 2024	Cocalinho na casa dela.
Maria Izelina da Conceição	Filha de santo	15 de janeiro de 2025	Cocalinho na casa dela.
Domingo Ribeiro	Marido da Dona Izelina e ajudante da mesma.	15 de janeiro de 2025	Cocalinho na casa dele.

Fonte: dados da autora

Nossos entrevistados são todos octogenários: Francisca Maria da Conceição está atualmente com 89 anos de idade, e Maria Izelina da Conceição e seu esposo, Domingo Ribeiro, estão com 80. O fato de pessoas idosas ainda praticarem uma religião e lutarem pela sua permanência em um cenário intolerante, aliada à minha curiosidade e a vontade de conhecer as religiões de matriz africana, já que mesmo morando na comunidade eu não tinha presenciado nenhum trabalho ou gira¹, foram fundamentais na construção dessa pesquisa.

Por se tratar de pessoas idosas e o uso da História Oral, entra em campo conceitos como a memória e o esquecimento, pois estão todos entrelaçados, uma vez que com o passar do tempo fica mais difícil para essas pessoas lembrarem de tudo com exatidão. Segundo Meihey (1994), a memória é mais que somente um depósito, a memória é como as pessoas vem o mundo e o projetam: “Seria simplista alegar que a memória é “um lugar”, o depósito onde ficam arquivadas as lembranças, até porque memória é mais do que isto e a relação entre memória e visão de mundo leva os indivíduos a projetarem mais que lembranças quando narram” (Meihey, 1994, p. 57).

Foi assim, que através das histórias narradas pelos 3 entrevistados que passamos a conhecer a história de vida delas e do terreiro no quilombo, e a compreender a relação que se estabeleceu entre Umbanda e Terecô no Centro de Umbanda de São Sebastião. Essa relação aqui vai ser compreendida como uma tentativa de umbandização do Terecô, mas veremos que esse processo teve seus limites. Furuya (1986, p.15) fala que “A Umbanda conseguiu liberar-se do estigma colocado nela pela sociedade global somente através da expulsão e reinterpretação de todos os seus aspectos “negativos” para se adaptar à ideologia da sociedade brasileira moderna, urbana e industrializada”. Assim, o autor discute que a Umbanda buscou pegar a partir do sincretismo os pontos “positivos” das outras religiões afro-brasileiras para um processo de

¹ Termo usado para designar o culto, ritual que acontece no terreiro em que as pessoas recebem suas entidades e dançam, giram incorporadas ou não.

aceitação pela sociedade, e conseqüentemente conseguiu se espalhar por solo brasileiro construindo relações com as religiões afro-indígenas locais.

É nesse cenário de expansão que ela encontra o Terecô e Tambor de Mina no Maranhão, de forma mais específica. Mundicarmo Ferreti (2003) falando sobre o Terecô, explica sua origem e suas principais características. Ela diz que é um culto nascido no Maranhão e que é bastante confundido ou até mesmo fundido a outros cultos de religiões afro-brasileira.

Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó - uma das principais cidade maranhenses, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru, a mais de 300km, em linha reta, da capital. Além de muito difundido em outras cidades do interior e na capital maranhense, o Terecô é também encontrado em outros Estados, integrado ao Tambor de Mina ou à Umbanda (Ferretti, 2003, p. 1).

Ainda falando sobre essa relação integrativa das religiões, em especial da Umbanda, Vagner Gonçalves da Silva (1996) discute como a Umbanda é uma religião que não se prende a um único sistema religioso; ela por seu caráter sincrético pode se integrar a vários cultos:

A Umbanda é sem dúvida alguma a modalidade de religião afro-brasileira mais praticada em todo o Brasil. [...] Entre a moralidade cristã e kerdécista (emblemática pela “cruz”) e os valores de uma ética diferencial baseada na magia africana (simbolizada pela “encruzilhada”) nasce e vive a Umbanda. A tensão entre esses pólos é constitutiva de sua cosmovisão, e trafegar entre eles é a sua marca registrada (Silva, 1996, p. 216).

É a partir desse caráter sincrético da Umbanda que queremos perceber como ela se relacionou com o Terecô encontrado no Quilombo de Cocalim. Segundo nossos entrevistados, veremos que a religião maranhense já era ali praticada antes da chegada da Umbanda via Federação². Analisar esse encontro e quais relações foram estabelecidas entre as duas religiões afro-brasileiras é o intuito desse trabalho.

Para atingir o nosso objetivo, lançamos mão da História Oral como metodologia, e de entrevistas temáticas como método. Portelli (1997) afirma que fontes históricas orais são fontes narrativas, e com foco central em narrar a história vivida e presenciada na comunidade onde aconteceu determinado evento. Ele ainda acrescenta que, “Fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez [...]” (Portelli, 1997, p. 31). Para esse trabalho, tivemos como foco um acontecimento específico, qual seja, entrevistamos pessoas que estão inseridas de alguma forma naquele

² Federação de Umbanda é uma instituição com caráter associativo, que reúne terreiros (centros) de Umbanda, dirigentes (pais/mães de santo) e médiuns, que atua principalmente na organização e representação dos centros de Umbanda.

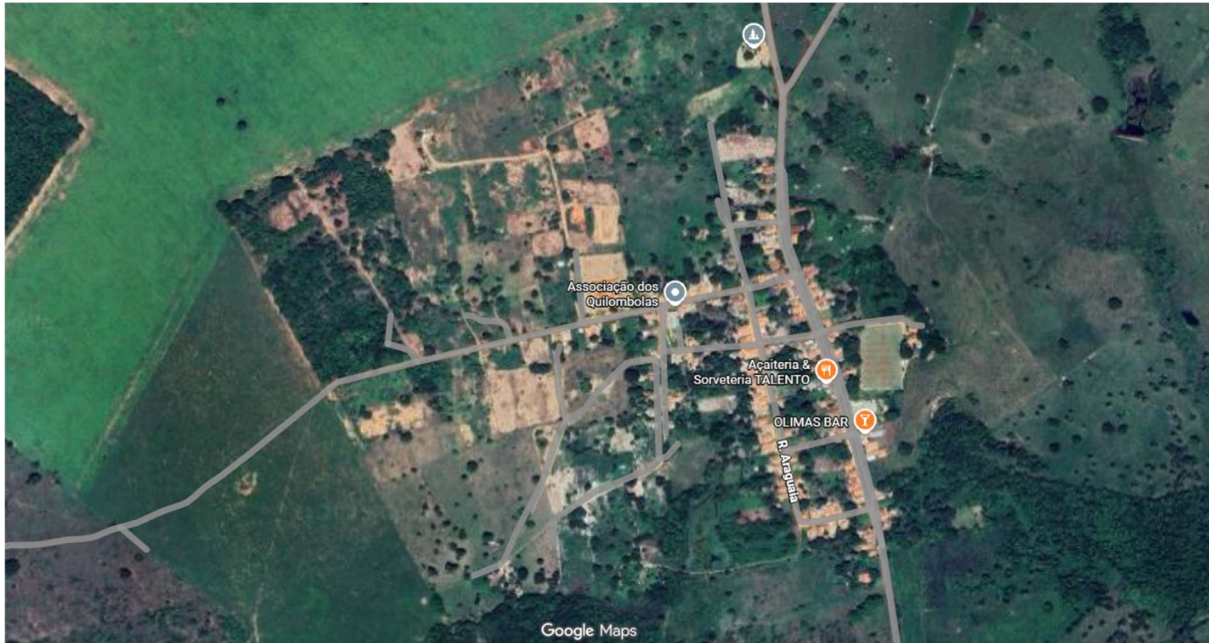
âmbito social do povo de santo de Cocalim, buscando conhecer suas lembranças, silêncios, esquecimentos e narrativas sobre a comunidade e sobre a religião por elas praticada. e alternaram durante as entrevistas.

Para compreender o processo de encontro e a relação da Umbanda e do Terecô vamos no deter ao Centro de Umbanda de São Sebastião. Inicialmente vamos contextualizar geográfica e historicamente o quilombo de Cocalinho para entender o local de onde falamos. Depois apresentaremos a partir da história de vida dos entrevistados como o terreiro foi construído e a relação com o Terecô e com a Umbanda, e como essa relação possibilitou a configuração da afro-religiosidade ali ainda praticada.

O Quilombo de Cocalim

A Comunidade Quilombola de Cocalinho faz parte do município de Santa Fé do Araguaia, ficando no extremo norte do Tocantins, a aproximadamente 5 quilômetros da cidade. Cocalinho tem aproximadamente 100 famílias residentes na comunidade, com uma população predominantemente negra. Na imagem abaixo é possível ver através de imagem de satélite a estrada de acesso ao quilombo e a espacialização da comunidade.

IMAGEM 1 – (MAPA 1) Área da comunidade quilombola Cocalinho (2025).



FONTE: GOOGLE MAPS 30/09/2025

O quilombo foi construído por pessoas que migraram do estado do Maranhão para o norte do Tocantins, em busca de terras férteis e abundantes, e uma qualidade de vida melhor para as suas famílias. Com a fé em encontrar a terra prometida, essas pessoas se reuniram em romaria e saíram do Maranhão para o norte do Tocantins. Gerson Alves de Oliveira (2018) fala que “Esse mito da Bandeira Verde está ligado à crença de que as terras do Norte, e da Amazônia como um todo, eram fartas e infinitas, ou seja, a “terra prometida” era um “paraíso” a ser explorado” (Oliveira, 2018, p. 136).

As primeiras pessoas que vieram para o local foi seguindo uma promessa do Padre Cicero uma das figuras importantes na história da romaria na região, Oliveira (2018) ainda conta que, “Segundo os relatos dos pioneiros de Cocalim, o local indicado pelo Padre Cícero Romão Batista estava situado depois do rio Lontra, onde atualmente fica a cidade de Araguaína, localidade na qual o padroeiro já teria visitado” (Oliveira, 2018, p. 140).

Foi um processo de fé, onde pessoas acreditaram na promessa de uma terra onde teria abundância. Elas passaram por alguns locais, que hoje são chamados de Aragominas e Muricilândia, até chegarem em Cocalinho. O local se tornou popular e conhecido com a chegada de um homem chamado Zé Pereira, mais conhecido como Zé Preto. A figura de seu Zé foi importantíssima para a formação da comunidade, pois atraiu novas pessoas que em sua maioria eram seus parentes. Ele foi uma das pessoas que lutou bravamente contra grileiros e fazendeiros da região. Assis (2017) fala como a figura dele foi importante para a construção e permanência da comunidade: “Um dos chegantes, no entanto, cativou os pioneiros, seja por sua

fé, por sua habilidade em “*cantar divindade*” ou por sua capacidade de conversar simpaticamente. Era Sr. Zé Preto. Ele se legitimou como vizinho e, mais ainda, atraiu para perto de si novos chegantes” (Assis, 2017, p. 211).

Rejane Cleide Medeiros de Almeida e Josione Pereira da Silveira (2023) discutem a chegada e processo de migração desse povo e como a escolha do nome da comunidade foi influenciada pela enorme quantidade de coco babaçu na região. A presença dessa palmeira foi uma grande aliada na permanência das pessoas no local, e contribuiu para a sobrevivência do povo passando pela construção de casas e até no quesito alimentar. Os autores afirmam que:

A comunidade quilombola Cocalinho, localizada na cidade de Santa Fé do Araguaia, no norte do Tocantins, teve sua gênese a partir dos processos migratórios nas décadas de 1950 e 1960. O nome Cocalinho é dado pelos primeiros moradores da comunidade em referência à enorme quantidade de palmeiras babaçu que eram muito abundantes no passado (Almeida e Silveira, 2023, p. 173).

Com a chegada de muitas famílias do Maranhão, em sua maioria conhecidos ou mesmo parentes, criaram uma comunidade que anos depois seria reconhecida como um quilombo. Mas, para o reconhecimento como um quilombo houve, e ainda tem, muita luta e resistência principalmente contra o agronegócio. Se antes era a pecuária a principal ameaça, na atualidade é a plantio de seringueira,

Luís Guilherme Resende de Assis (2017), afirma que:

Na contramão da dádiva, os novos parceiros de “troca” aplicavam ferrenhamente o capitalismo agrário. Ao comprarem roças ou casas de pessoas de Cocalinho, os fazendeiros cercavam a terra. Tempos depois, quando o negro voltava, ansioso por nova relação de contraprestação, não encontrava meios. Eram, então, expropriados seja deliberadamente, seja por incomensurabilidade entre os universos de significados sobre compra e venda em interação (p. 211-212).

O autor fala como a terra foi sendo tomada aos poucos por fazendeiros locais e não locais, e como cercaram a comunidade e deixaram a maioria das pessoas sem terras para o plantio.

Oliveira (2018) resume essa disputa pela terra da comunidade:

A área onde hoje está localizada a comunidade foi adquirida oficialmente pelo grupo em 1984, depois de um período de disputas com os grileiros que desejavam tomar suas terras, alegando serem os legítimos proprietários. Tal situação gerou um intenso conflito e, ao mesmo tempo, fez surgir uma mobilização por parte dos moradores em torno da luta pela terra (...) (p. 159).

Depois de lutas e chegadas de novos integrantes para a comunidade, nos anos 2000, a comunidade que estava cada vez mais reconhecida, criou sua associação: “Criada em 2005, a associação era exigência para que a comunidade pudesse ser certificada pela Fundação Cultural Palmares, o que foi conquistado no ano seguinte” (Oliveira, 2018, p. 213). Somente em 2006 a comunidade passou a ser reconhecida como quilombo pela Fundação dos Palmares, após o trabalho árduo da primeira presidente da Associação, Maria do Espírito Santo. Sua luta inicialmente não foi bem aceita por grande parte da comunidade, seja por falta de conhecimento, seja por medo. Mas com um trabalho de conscientização, com a estruturação da associação, as pessoas começaram a entender a importância do reconhecimento (Oliveira, 2018).

Gerson Alves de Oliveira (2015) chama a atenção para o fato de que não podemos pensar o quilombo de Cocalim nos parâmetros dos tradicionais quilombos:

Neste sentido, considerando, a experiência histórica e o processo de formação da comunidade quilombola de Cocalinho, entende-se que tal comunidade se caracteriza como quilombo contemporâneo, pois sua cultura e tradição revelam um conjunto de fatores, cuja característica pode defini-la como representante de uma tradição quilombola ainda existente no presente. Compreende-se que há elementos sociais que singularizam a comunidade aqui em questão tanto pelas estratégias de ocupação do espaço, parentesco e isolamento da sociedade abrangente quanto pela relação com a terra/território, características de um modelo diferente daquele que prevalece na apropriação capitalista. (p. 2).

O autor ainda traz uma perspectiva de como uma comunidade quilombola se forma, e que um dos processos importantes para a formação de uma comunidade é o pertencimento àquele lugar, e como o parentesco entre os moradores é um forte aliado no processo de permanência no local. Em outro momento do texto, Oliveira (2015) continua:

Além dessa cultura singular, no que diz respeito ao modo de ver a terra/território, vale citar a questão do parentesco enquanto instrumento de fortalecimento da luta/resistência. Há diversos momentos em que a comunidade faz referência à fundação em torno de uma família e ou de pessoas que estabeleciam certa relação de parentesco ou vínculo de amizade e consideração. Percebe-se, também, uma forte presença de uma coletividade no qual os mais velhos são os guias e onde eles se estabelecem é o lugar em que os demais membros da família se enraízam e criam laços consanguíneos entre si. Esse parentesco funciona como um elo que ao mesmo tempo fortalece a luta e a permanência, bem como solidifica a relação dos indivíduos com a terra e auxilia na reprodução de uma representação simbólica fundamentada na tradição. (p. 5-6)

Quando o autor fala das pessoas e famílias que com seu vínculo de amizade ou parentesco criaram raízes no lugar, ele desde os primeiros moradores até os dias atuais em que a luta pelo território faz com que grupos de pessoas se comuniquem e se unam em torno de um objetivo comum, sejam somente conhecidos ou que tenham parentesco, como irmãos, tios,

primos. Todas essas pessoas e seus descendentes ajudaram a construir e manter as tradições da comunidade. A tradição é um dos pontos principais para o reconhecimento de um povo, e não foi diferente no quilombo Cocalim. Uma das manifestações mais fortes é a dança do Lindô, uma dança passada de geração em geração, e que foi trazida do Maranhão pelo falecido José Pereira, conhecido como Zé Preto (marido de Dona Xica). Essa dança simboliza as raízes, tradição e cultura do quilombo.

Jane Guimarães Sousa e Karylleila dos Santos Andrade (2022), informa que:

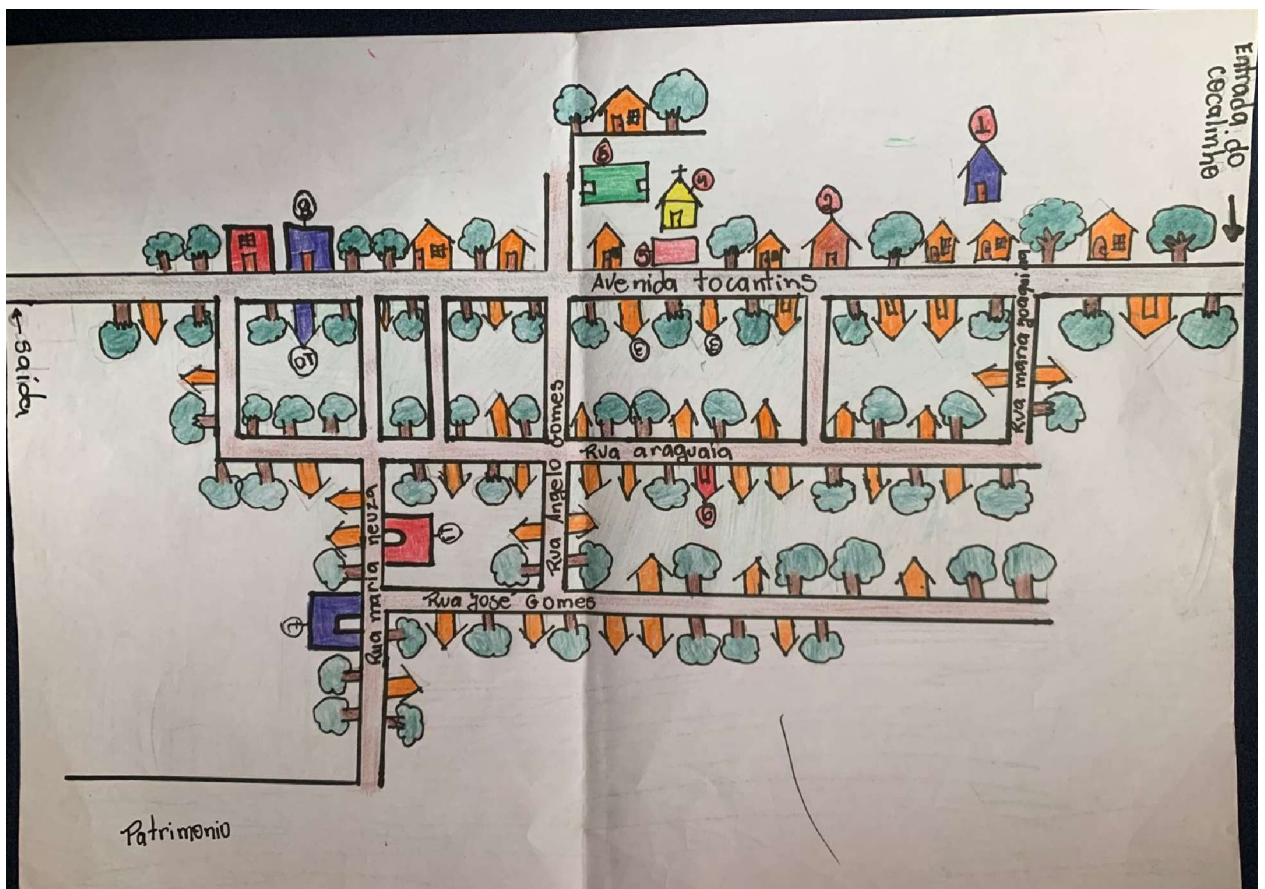
O lindô é composto por várias cantigas, constituídas de danças, cuja narrativa revela a vida no campo e a cultura de uma comunidade rural, composta de um vocabulário particular, regado por variações linguísticas, por meio de diálogos curtos. Ele foi levado a Cocalinho pelo antigo morador, conhecido como Sr. Zé Preto, como forma de apresentar e reafirmar a representatividade dos antepassados, considerado como herança cultural da comunidade. (p. 95)

Além de uma tradição e cultura imaterial, Cocalinho tem construções e casas simples. As casas não têm muros e os quintais são livres para brincadeiras, conversas e plantio. Um lugar cheio de histórias e afetos. Na IMAGEM 2, (MAPA 2), logo abaixo, procurei desenhar um mapa da comunidade a partir da minha vivência e da ajuda dos entrevistados. Assim, conseguimos inclusive saber a localização de terreiros que não existem mais. A construção do mapa, além das minhas andanças pela comunidade, foi sendo construído tendo os entrevistados e outros moradores falando que “quintal de fulano era um terreiro antigamente”, ou “fulano tinha um terreiro”. Como moradora do local, e tendo família há várias gerações ali também, foi fácil saber e descobrir a quem e a que lugar se referiam.

Segue legenda de alguns lugares que constam no MAPA 2:

- 1) Centro de Umbanda de São Sebastião
- 2) Igreja de Cristo
- 3) Local dos antigos terreiros
- 4) Igreja Católica
- 5) Praça da Comunidade
- 6) Campo de futebol – José Pereira (Pereirão)
- 7) Escola Municipal Emanuel
- 8) Posto de saúde (Rosimar Resplande)
- 9) Casa da autora (Ruthiely)
- 10) Igreja Assembleia
- 11) Associação Quilombola de Cocalinho

IMAGEM 2 – (MAPA 2) Mapa do Quilombo Cocalim.



Desenho da autora

O MAPA 2 acima traz algumas informações importantes sobre a atualidade e o passado da comunidade. Nele podemos ver os pontos principais do quilombo, para esta pesquisa, bem como a organização das casas e ruas, pontos de lazer e lugares públicos da comunidade. Ele ainda mostra a vegetação predominante do Cocalim, as mangueiras, que produzem mangas de muitas variedades durante o segundo semestre do ano.

Atualmente, residem 587 pessoas na comunidade e elas estão distribuídas entre 126 famílias. Importante ressaltar que o MAPA 2 acima, não mostra todas as casas do quilombo, e sim uma representação do local e sua organização. As casas na cor laranja representam um agrupados de casas. A autora desse trabalho mora na localização (9), como explicado na legenda acima, na rua Araguaia. As casas da comunidade não possuem números. Como é um local pequeno e todos se conhecem, a numeração das casas não faz nenhuma diferença no cotidiano.

Na comunidade tem uma escola identificada no MAPA 2 com o número 7 (sete), Escola Municipal Emanuel, onde educam do maternal ao último ano do ensino fundamental. A escola é de tempo integral, mas ela cede o espaço físico para a Escola Estadual Anaídes Brito Miranda, que tem ensino médio. Ali é desenvolvido um projeto de extensão, em que professores de Santa

Fé do Araguaia vêm pra ensinar os alunos no período noturno. Tudo isso no intuito de que os alunos não tenham que se locomover para a cidade todos os dias. O nome da escola Emanuel, tem cunho religioso, sendo, segundo relatos, o nome de uma figura importante da Romaria.

Seguindo o MAPA 2, temos o posto de saúde, nomeado com Rosimar Resplande, que segundo relatos foi uma figura importante na comunidade, e é a falecida mãe do ex-vice-prefeito Welton Resplande Gama. Ela é lembrada como uma boa cuidadora na parte da saúde da comunidade. No MAPA 2 também podemos ver o campo de futebol, com o nome de José Pereira, o famoso Zé Preto, uma das figuras essenciais para a construção da comunidade e um dos primeiros habitantes da comunidade. Ele foi marido de dona Francisca, a mãe de santo do Centro de Umbanda de São Sebastião.

A comunidade tem ao todo cinco (5) ruas, o restante são becos sem nomes, alguns apelidos com nome de pessoas que moram perto ou nelas. A avenida Tocantins e a rua Araguaia não levam nome de pessoas, mas o restante das ruas são nomes de pessoas da comunidade, moradores que já faleceram e residiram ali. Como exemplo temos a Rua Maria Neuza, Rua José Gomes e Rua Maria Joaquina.

A comunidade tem uma associação localizada no MAPA 2 no número 11 (onze). Ela tem sempre um representante que é eleito com o voto da comunidade. A associação foi construída na liderança de Maria Espírito Santo, sua primeira presidenta. Atualmente, quem está à frente é João Carlos Vasconcelos. Ele entrou recentemente como presidente, e já vinha de 2 mandatos como vice. A associação é mais que um ponto de encontro da comunidade, é também uma estrutura real de força, representação e resistência.

No Quilombo temos uma área que todos chamam de Patrimônio. É um conjunto de terras que é considerado o patrimônio de Cocalim; uma terra que é da comunidade, onde não tem pessoas morando, mas tem vegetação. Recentemente, as pessoas de Cocalinho vêm fazendo um remanejamento dessa terra, e ela tem sido dividida entre os moradores da comunidade.

A praça (5) da cidade fica no centro de Cocalim e de frente para a Igreja Católica (4), como mostra o MAPA 2. O catolicismo é a religião que tem o maior número de frequentadores na comunidade. A Igreja Assembleia de Deus Ciadseta, localizada no MAPA 2 no número 10 (dez), tem um grupo pequeno de praticantes. A própria comunidade não aderiu muito bem ao pentecostalismo. Exemplo disso é o fato de duas igrejas da mesma vertente protestante terem fechado suas portas em Cocalinho por falta de recursos e frequentadores. A igreja Assembleia de Deus Madureira fechou antes da pandemia, e a Igreja de Cristo, apesar de ainda fazer alguns cultos esporádicos, não tem um número considerável de frequentadores e costuma ficar a maior parte do tempo fechada.

No MAPA 2 ainda temos a localização dos antigos terreiros da comunidade. No número 3 (três), descobrimos que ali ficava o terreiro da Maria do Evaristo, fechado com a mudança da mãe de santo para outra cidade. O outro terreiro foi de Sabino que fechou porque ele também foi embora. Os antigos terreiros estão localizados em casas que agora é de outras pessoas, esses pais e mães de santo faleceram já há algum tempo.

Apesar da maioria das pessoas do quilombo serem católicas, quando se chega à cidade a religião que dá as boas-vindas a quem chega é a afro-brasileira. O Centro de Umbanda de São Sebastião, localizado na numeração 1 (um), está na entrada da cidade. O terreiro da Dona Francisca é um terreiro de alvenaria e construção e acabamentos simples. Ele divide espaço no lote da família com a casa da matriarca, um salão de dança e um ponto de bar. Segundo a mãe de santo, ela mesma construiu o templo religioso juntamente com seu falecido marido Zé Preto. Assim, quando se chega no lote da família é possível ver no fundo da casa da Dona Francisca o terreiro que nos dias atuais, por conta da avançada idade, tem giras discretas e com poucas pessoas.

Centro Umbandista de São Sebastião

Francisca Maria da Conceição, conhecida como dona Chica, dirigente e a mãe de santo do Centro de Umbanda de São Sebastião em Cocalinho, nasceu em 12 de junho de 1936, natural de Passagem Franca, Maranhão, onde vivia com seus pais e seus irmãos antes de casar-se. Ela morava na zona rural em um local chamado Mendes. Conheceu seu marido José Pereira e casou-se com 16 anos, ainda no Maranhão. Alguns anos depois de casada ela e o marido decidiram vir para o norte do Tocantins, a procura de uma vida melhor, aonde vieram com os filhos e algumas pessoas próximas, no final da década de 1970. Essa ideia de ter o norte do Tocantins como lugar de fartura e trabalho encontra respaldo em muitas pesquisas sobre a região, especialmente sobre Araguaína (Silveira, 2009; Venâncio, 2013).

Dona Chica e o marido, antes de terem os filhos viveram algum tempo no Mendes, até irem para as redondezas do rio Itapecuru, onde moravam e plantavam roça. Ali era o meio de sustento deles: nas terras emprestadas de um senhor chamado Oliva. Eles trabalhavam com roça, plantio de alimentos para o consumo. Os homens trabalhavam fora e as mulheres trabalhavam quebrando coco para a comprar de outras materiais que eles não produziam.

Ela fala sobre a decisão de sair do Maranhão rumo ao norte do Tocantins e que vieram uma turma grande em um caminhão cheio. Sua irmã Maria já tinha vindo para o Cocalim, e um dos irmãos tinha vindo também e, que foi ele que voltou para buscar o restante da família.

De melhor qualquer coisa, foi melhor para nós, porque lá a gente trabalhava a morrer, nossa vida de mulher era só quebrar coco e depois que nós chegamos para cá, acabou esse negócio de quebrar coco, acabou esse negócio de ficar trabalhando para os outros. Os homens iam trabalhar nas fazendas quando nós chegamos aqui, meu marido era empreiteiro, ele empreitava serviços aí nas fazendas, aí juntava um bocado de homem. Mas nós mulher não, paremos de quebrar coco, era dentro do campo (Entrevista realizada com Francisca Maria da Conceição em 09/02/2024.)

O relato de dona Francisca traz a perspectiva de chegar em um lugar novo e construir uma vida, e que essa jornada deu certo.

Dona Chica também falou sobre a dificuldade para chegar ao Cocalim, com os filhos e muitas pessoas, o caminhão quebrou e demoraram aproximadamente 1 (um) mês para chegar no local. Oliveira (2018), fala em sua tese, sobre a dificuldade dos primeiros habitantes em chegar em Cocalim, onde Maria do Roque, a irmã de dona Francisca demorou aproximadamente 2 (dois) meses para chegar nas terras. O autor relata que:

Eram tios, cunhados, irmãos com filhos e filhas. Uma jornada que durou de julho a setembro de 1970, pois, devido à falta de transporte, tiveram de fazer várias paradas até chegarem a seu destino. O deslocamento da família de seu Zé Preto já foi menos sofrido que o de dona Maria do Roque, sua cunhada, pois, à época, rodovias como a Belém-Brasília estavam em fase de conclusão, e a Transamazônica, na fase de terraplanagem. (Oliveira, 2018, p. 132)

O contato de Dona Chica com o Terecô foi após alguns anos que chegou em Cocalinho, ela disse que o primeiro contato espiritual dela foi em uma pescaria em uma fazenda na redondeza da localidade. Ela conta que começou um incômodo na cabeça, sentindo tontura. Ela ainda relata uma época difícil, pois tinha dificuldade de fazer algumas tarefas do dia a dia.

Mais ou menos. E aí, eu passando mal. Aí, o Zé já me pegava e levava para Araguaína, fazia consulta, fazia exame, não dava nada. O doutor dizia, não, Deus, essa mulher não tem nada. Voltava pra casa. Aí, a dor de cabeça. Mulher, nesse tempo, eu fiquei tão nojenta. Aí, eu não podia ver ninguém, que eu já estava como galinha choca. Aí, eu arruinei mesmo aqui, aí ele me levou. Chegou lá o doutor fez o exame. Bateu raio-x. Só faltou botar minha língua pra fora, pra botar o aparelho. Aí, ele disse, Seu Zé, essa mulher nós não damos um jeito, não. Você caça um doutor de raiz. Se você caçar um doutor de raiz, ela vai ficar boa. Mas, se você não caçar, ela vai morrer. E ele... sempre não acreditava nessas coisas. Sem certeza, não acreditava não. Aí, vimos, aí, ele disse, não, na Santa Fé que tem um bom, não sei o que. Aí, nós fomos lá. Fomos lá. O homem veio (Entrevista realizada com Francisca Maria da Conceição em 09/02/2024).

A narrativa de Dona Chica encontra semelhança com muitas outras histórias de dirigentes afro-religiosos da região. Venâncio (2013) ao entrevistar dirigentes na região de Araguaína traz diversos relatos que apontam os primeiros contatos com essa religiosidade marcado por mal-estar, desengano na medicina tradicional e a busca por tratamento junto a

pessoas de terreiro. Dona Chica fala que seu marido não quis aceitar e foi um processo de idas e vindas em rezadores, até ele aceitar a jornada dela. Ela ainda complementa, sobre esse processo:

Uhuh. Aí, ele me benzeu. Eles tinham a mesinha deles lá. Aí, ele falou, Seu Zé, se você deixasse a mulher aqui, no fim da semana, você pode vir buscar ela, porque ela vai tá boa. Vamos tirar o mal que tem nela. E vamos abaixar as correntes dela. Ela vira assim, é os mal que tá perseguindo, até os mestres dela chega. Não, eu vou levar pra casa. Outro dia, nós vem aqui. Ele não acreditava nessas coisas. ((Entrevista realizada com Francisca Maria da Conceição em 09/02/2024)).

O rezador a que ele se refere é Seu Gonzaga e Dona Graça, que tinha seu terreiro em Santa Fé do Araguaia. Dona Chica falou sobre as idas, e como o seu marido somente aceitou quando ela incorporou e levou uma “pisa”³ como ela mesma contou. Mas ela realmente começou no Terecô quando conheceu Maria do Evaristo, que mudou para Cocalinho com seu marido vinda do Maranhão.

Vale ressaltar que o Terecô, como vimos, é uma religião afro-maranhense da região do Codó. Mas isso não significa que ela tenha ficado isolada nesse município. Sua abrangência no centro-sul do Maranhão é marcante. Assim, foi que Maria do Evaristo chega em Cocalim como terecozeira e Dona Francisca, fala sobre o processo com Maria:

Foi. Quando ela chegou aqui, o Zé falou para ela e ela... Vinha aqui em casa. E eu estava assim, quando eu via ela, me dava uma raiva tão grande daquela mulher. Me dava medo. Me dava vontade de avançar nela. Mas não podia. E aí, ela... Tinha uma mesinha, tinha uma mesinha lá na porta dela e aí nós fomos, fomos rezar junto naquela mesa. Aí tirou os maus, aí desceu as correntes e pronto. Ela tinha gira. Nesse tempo, porque a casa dela, eles eram novatos e aí ela.. não tinha o salão dela. Aí depois, foi com o marido dela, fez o salão dela, aí nós... ficamos trabalhando no salão dela (Entrevista realizada com Francisca Maria da Conceição em 09/02/2024.)

Ela comenta que trabalhava no salão de Maria, o salão dela ficava localizado no número 3 do MAPA 2 de Cocalim na Imagem 2. Dona Francisca fala que o terreiro acabou, pois Maria do Evaristo separou do seu marido e foi embora, então, o terreiro fechou. Os acontecimentos que Dona Chica narra referentes a sua vida religiosa ocorreram na década de 1980. Lembrando que ela chegou na década de 1970 na região. É possível que Maria do Evaristo possivelmente chegou na década de 1970/1980 em Cocalim e foi embora no início da década de 1990, uma vez que outros moradores quando chegaram na comunidade no início dessa década não chegaram a vê-la por lá. O que se sabe é que ela tinha um salão, era devota de Santa Bárbara e dona Chica a tem como sua mãe de santo.

³ O termo faz referência ao fato de que quando a entidade chega ela leva a pessoa em algum canto do salão e bate com suas mãos no chão repetidas vezes como num processo de mostrar descontentamento pelas atitudes do médium e assim educá-lo.

Depois de Maria do Evaristo ter ido embora, dona Chica conta que ficaram sem terreiro por um tempo, depois ela, o marido José Pereira (Zé Preto), e os filhos, Bastião e Nanoca, resolveram fazer um terreiro para eles trabalharem. Segue abaixo as imagens do terreiro. Primeiro apresentamos a planta baixa do terreno onde está o Centro de Umbanda de São Sebastião (Imagem 3), na sequência uma foto mostrando a construção original (Imagem 4), e por fim, uma foto do terreiro já em alvenaria nos dias atuais (Imagem 5).

Emerson Silva, fotógrafo que fez uma exposição fotográfica em 2012 sobre o Quilombo, com o nome de “Quilombos Emigrantes: A História de Cocalinho”, conta que os registros foram feitos entre 2006 e 2010. Emerson Silva me concedeu algumas fotos quando entrei em contato com ele e expliquei sobre a minha pesquisa e que eu sou quilombola.

IMAGEM 3 – Planta baixa do terreno onde está localizado o terreiro.



Desenho feito pela autora.

IMAGEM 4 – Centro de Umbanda de São Sebastião construção de pau a pique



Fonte: registro cedido por Emerson Silva.

IMAGEM 5 – Centro Umbandista de São Sebastião em alvenaria atualmente



Fonte: registro cedido por Genilson Ferreira dos Santos tirada em 2025.

Quando Dona Chica abriu o Centro de Umbanda de São Sebastião ela falou que eram umas 10 a 12 filhos de santos, porém, com o passar do tempo alguns morreram ou pararam de frequentar o terreiro; alguns se tornaram católicos ou evangélicos. Dona Chica atualmente tem uma filha de santo, Dona Izelina.

Maria Izelina da Conceição, natural do Maranhão, ela é de uma região perto do rio Corrente. Ela falou que viveu na “beira do rio”, mas não relatou o lugar exato do nascimento, somente a data: 1 de agosto de 1945. Atualmente está com 80 anos, e lembra que chegaram ao Cocalinho em 7 de janeiro de 1977. O seu esposo veio primeiro fazer a roça em 1976, no outro ano foi buscar a família. Seu esposo, Domingo Ribeiro da mesma idade de Dona Izelina, é natural de Governador Eugênio Barros no Maranhão. Seu Domingo tem um papel importante na trajetória religiosa da esposa. Ele conta que ainda no Maranhão depois que se casaram, 2 anos depois, aconteceu um episódio com dona Izelina, onde eles acreditam que seja o primeiro contato dela com a religião:

Um rapazinho novo. E, encostou na porta. E disse é dona Izê que está daquele jeito? Eu disse: é. Ele disse: Da licença, posso ir aonde ela está. Ele andava nu da cintura para cima, costumava andar assim, gostava de andar assim. Ele disse: Rapaz, dá licença de eu rezar nela um minutinho. Aí ele rezou nela. Só que estava fazendo um frio naquele tempo danado, quando ele acabou de rezar, ele estava suadinho (suado), parecendo que estava dentro da água. Aí ele disse, seu Domingo, vou rezar nela 3 vezes. Ela não vai ficar boa, com 3 vezes, mas, vai melhorar muito. Justamente, ele rezou nela 3 vezes. O nome Daniel. Quando ele rezou as 3 vezes, falei: e aí Daniel, quanto eu devo para tu? Ele disse: não, para mim você não deve nada não. Porque sempre a palavra de Deus não se vende (Entrevista realizada com Domingo Ribeiro em 15/01/2025).

Ele fala sobre esse episódio como o primeiro contato da filha de santo, ainda no Maranhão, com um catolicismo popular misturado com afro-religiosidade na prática do benzimento. Quando eles vieram para o Cocalim teve outros episódios. Ele continua:

Aí ficou, quando nós viemos para cá. Ela ia para a fonte com as outras. Caiu pelo caminho da fonte. Pensei que tinha sido cachaça que tinha bebido, cachaça, sem nunca ter bebido. O Onicetro tinha um salãozinho ali, o Onicetro tinha aquele salão, eu trabalhando aqui, aqui só era mata, tirando madeira aqui para cima (Entrevista realizada com Domingo Ribeiro em 15/01/2025).

Onicetro, como chamado pelos entrevistados, foi um homem que morou em Cocalim na década de 1980 e possuía um terreiro, porém, mudou-se de cidade e logo depois faleceu. Os entrevistados não deram muitas informações sobre ele a não ser o fato dele ter um terreiro de Terecô e ser a pessoa quem ajudava aqueles que precisavam de cura espiritual.

Seu Domingo relata como a dona Izelina iniciou na religião, ele relata em outro ponto da entrevista como foi o início dela no terreiro até o Sabino e Maria do Evaristo chegar no quilombo. Ele enfatiza como dona Izelina sofreu, pois o Onicetro não deu conta de tratá-la de forma adequada:

E nunca deu jeito. (no caso, o Onicetro). Esse Sabino só ouvia falar nele, não sei para onde, só ouvia falar dele, no Maranhão, que ele estava pro rumo do Pará. Veio com a Maria do Evaristo, esse povo do Caburé, era amigo dele lá do Maranhão. Aí ele chegou, o Sabino. Chegou e foi lá para o serviço. Quando chegou lá, quando começou o serviço, ela caía. Começava a rolar de cá para a porta e da porta para o altar, rolando no chão. E aí o Sabino, chegou, disse: rapaz, você ainda não tratou dessa mulher, por quê? Onicetro falou: eu não vou te enganar não, é porque minhas forças nunca deram com a dela. Já pejejei demais, mas minhas forças nunca deram com as dela. Você trata essa mulher? Sabino: trato, mas, só tem uma coisa, tem que ficar trabalhando porque ou ela fica no trabalho, ou, eu não trato dela e nem ninguém, porque ela é espírita de nascença. E o que é dado por Deus, ninguém tira, só Deus. Você trata da mulher? Sabino confirmou que tratava, mas só tratava nessa situação, de outro jeito nem eu e nem outro. Com 15 dias que ele começou tratar dela, ela já estava trabalhando com ele para quem precisasse de ajuda. Foi como começou o serviço dela, foi desse jeito. Foi negócio por acaso não e nem porque ela quisesse. (Entrevista realizada com Domingo Ribeiro em 15/01/2025).

Esse relato mostra como a dona Izelina entrou na religião, mas também mostra a relação dessas pessoas com o Maranhão e sua afro-religiosidade. Acreditamos que a religião praticada por Sabino e tantos outros nesse momento era o Terecô. É importante dizer que o Terecô, religião afro-maranhense, é e foi tema estudado por muitos pesquisadores. Em “Terecô: entre Memórias, Territórios e conflitos”, Fladney Francisco da Silva Freire (2018) cita que o termo Terecô é encontrado na região com conotação positiva e negativa, sendo essa última marcada por influência de pessoas de fora do âmbito social da religião.

Assim, enquanto no espaço privado, a noção de Terecô evoca sentidos positivos, fazendo parte mesmo da normalidade da vida religiosa; no espaço público, a categoria Terecô pode ser acionada por agentes externos como algo acusatório. Assim, quando alguém chama um adepto de terecozeiro, dependendo das circunstâncias, isto pode ser altamente ofensivo, pois o sentido manifesto é de bruxaria e macumba, maldade e diabolicidade, ou mesmo feiura e degeneração (Freire, 2018, p. 166-167)

O autor afirma que nas pessoas de fora da realidade daquele círculo social predomina uma outra visão do grupo. No caso do Terecô, o que acontece na comunidade de Cocalim, a visão de terceiros influencia todo âmbito social daquela comunidade privada. Enquanto o Terecô de dentro é visto como uma forma de manifestação cultural e fé. Sariza Oliveira Caetano Venâncio (2013) também aborda essa questão ao mostrar que o termo “terecozeiro” na região norte do Tocantins é uma palavra utilizada de forma pejorativa, onde muitos utilizam como sinônimo de algo “ruim” ou até “maldoso”.

Nesse sentido, notamos que o termo “terecozeiro” está inserido num campo semântico e discursivo muito semelhante ao da palavra macumba, pois é usado no senso comum da região como sinônimo pejorativo, de acusação para todo praticante de qualquer religião afro-brasileira.” (Venâncio, 2013, p. 18).

Quando comparada com o termo Umbanda percebe-se que há uma hierarquia entre elas, já que umbandista parece ser um termo mais bem aceito. Isso pode ser reflexo do preconceito que se tem na região com os migrantes maranhenses, de onde o Terecô é originário, e da melhor receptividade que os migrantes do centro-sul do Brasil tem na região. Essa diferenciação pode ajudar a entender como a Umbanda foi assumindo um lugar de privilégio e reconhecimento e o Terecô foi sendo marginalizado.

Emília Guimarães Mota (2018), falando sobre as religiões de matrizes africanas, tem como foco central a intolerância religiosa e sua história. Ela afirma a que para entendermos a perseguição contra as religiões de matrizes africanas precisamos entender a noção de crença na modernidade, e como a intolerância religiosa não é apenas sobre a religião em si, mas tem vários outros aspectos individuais.

Essa modernidade é responsável pela percepção da religião como um aspecto individual, apresentando a crença como o nexos central da relação entre religião e modernidade. A noção de crença é fundamental para compreendermos a maneira com que as religiões de matrizes africanas são (des)tratadas, desqualificadas e como não são levadas a sério como algo mais do que apenas religião (NASCIMENTO, 2016), porque esse mesmo conceito também fora reducionista. (Mota, 2018, p. 31)

A autora ressignifica o termo intolerância religioso e a substitui por racismo religioso. Ela compreende que racismo religioso se enquadra mais na realidade das religiões de origem africana. Quando ela fala sobre o racismo religioso, ela afirma que o termo tolerância/intolerância se difere das violências e perseguições praticadas contra as religiões de matrizes africanas. Assim, aquelas ditas brincadeiras ou termos pejorativos relacionados ao Terecô por pessoas de fora da comunidade religiosa passam a ser compreendidos não somente como intolerância religiosa, mas como racismo religioso.

Mota (2018) explica ainda que:

O racismo religioso, expressão em que aposto aqui seria, então, parte da operação de um dispositivo de racialidade. Ao compreender mais sobre este termo conseguiremos refletir sobre a coerência dele para tratar do racismo religioso como forma de qualificar as violências contra as comunidades de terreiro. (Mota, 2018, p. 35)

A autora traz uma proposta de racialidade, aonde vem também as discussões sobre racismo e discriminação social na sociedade brasileira. Quando falamos de religiões de matriz africana dentro de comunidades quilombolas com população negra essa discussão parece ganhar maior destaque. Quando falamos ainda de religião afro-brasileira do norte e nordeste do

Brasil de menor conhecimento e visibilidade, como é o caso do Terecô, os múltiplos racismos se intensificam.

O Terecô tem forte influência de outras religiões de matrizes africanas, como o Candomblé, o Tambor de Mina e a Umbanda. O autor Paulo Jeferson Pilar Araújo (2008), explica em seu artigo como aconteceu essa mistura e influência sobre as religiões de matrizes africanas. Araújo (2008) citando Mundicarmo Ferretti explica que “O Terecô, também conhecido por tambor da mata, brinquedo de Barba Soeira e às vezes por “Verequete” ou Berequete”, é a religião afro-brasileira tradicional de Codó, cidade do interior do Maranhão, a aproximadamente 300km da capital São Luís (Ferretti, M., 2001 apud Araújo, 2008, p. 3).

O Terecô predominante no Maranhão, vai sofrer algumas alterações durante os anos, com a aproximação da Umbanda. Por vezes se confundem os dois, pois muitas práticas se misturaram com a migração de pessoas do nordeste, especialmente da Bahia e do Maranhão.

Araújo (2008) vai dizer que:

Ao ser considerado um culto de caráter rural e de certa forma “flexível”, o Terecô, para muitos pais-de-santo, está deixando de existir, conforme podemos perceber pela constante no discurso dos adeptos de um tempo pretérito e do presente, em que o Terecô deixou de ser o que era antes, como os “troncos velhos” ensinaram. (Araújo, 2005, p. 5)

Araújo (2008) traz uma discussão sobre a umbandização no Maranhão, onde ela foi bem aceita e implementada na religiosidade afro-brasileira, e onde é muito popular os terreiros se declararem como Umbanda, mas na prática desenvolvem o Terecô. Por outro lado, o Candomblé não ficou tão popular no sul do Maranhão, pois os ritos não agradavam tanto as pessoas.

Dona Chica, em entrevista, disse ser terecozeira e praticar o Terecô, mas o seu terreiro está registrado como Centro Umbandista de São Sebastião. Dona Chica fala sobre a mudança do nome do seu salão, que se chamava Santa Bárbara, pois, ela é devota da santa, mas com a chegada dos fiscais da Umbanda eles mudaram para São Sebastião.

Yoshiaki Furuya (1986) ao analisar o papel das Federações mostra como ela tentou trazer uma organização e padronização para os cultos:

[...] evitar todas as práticas religiosas que correm o risco de desmoralizar as casas de culto enquanto uma totalidade e a própria Federação. Isto é bem compreensível, pois a Federação foi fundada com o propósito de eliminar a aparente desordem que causou a condenação endereçada às casas de culto pela sociedade envolvente. Sendo assim, os critérios para avaliar o grau de desmoralização provêm, logicamente, dos valores da sociedade global. (Furuya, 1986, p. 24)

O autor discute como a Federação promove uma espécie de Umbandização das outras religiões de matriz afro-indígenas e como a Umbanda se promoveu diante dos outros cultos afro-religiosos. Furuya comenta que “A umbanda conseguiu liberar-se do estigma colocado nela pela sociedade global somente através da expulsão e reinterpretação de todos os seus aspectos “negativos” para se adaptar à ideologia da sociedade brasileira moderna, urbana e industrializada.” (Furuya, 1986, p. 15). Nesse sentido, ele se refere ao que muitos autores vão tratar de um embranquecimento ritual da Umbanda, e que por consequência se estenderá sobre outras religiões que vão sofrer esse processo de umbandização.

Se Dona Chica enfatiza o fato de ser do Terecô, na entrevista com Dona Izelina e Seu Domingo eles tinham uma relação diferente com o termo. Ainda que Dona Chica seja a mãe de santo, Dona Izelina associa o Terecô com algo ruim ou até pejorativo. Ao perguntar para eles o que significa a palavra Terecô ou se já chamaram assim, eles falam que: “Umbanda. [...] Umbanda. Nunca chamemos de Terecô. [...] Terecô é uma palavra muito pesada” (Entrevista realizada com Maria Izelina da Conceição em 15/01/2025).

Na entrevista eles sempre utilizam o termo Umbanda para o culto, e levam o termo Terecô como algo “ruim” ou “muito pesado”. Acreditamos que isso ocorra como uma forma de não sofrer preconceito e uma forma de se proteger. Furuya (1986) explica essa tentativa de proteção a partir do uso e associação com a Umbanda e a Federação já que é visto como um processo de padronização e que coloca a Umbanda como um culto “positivo” frente as autoridades, especialmente policiais.

Seu Domingo fala sobre a chegada dos fiscais e o que mudou depois dele: “o que ele fez, foi pegar todas as médiuns e documentar, ele disse que era bom documentar por conta do preconceito, porque na hora da necessidade de acender uma vela, vão chamar de macumbeira e feiticeira” (Entrevista realizada com Domingo Ribeiro em 15/01/2025). Quando ele fala ele, seu Domingo está se referindo a Osmar Reis, fiscal da Umbanda que por lá passou.

A fala de seu Domingo demonstra como a Umbanda e a Federação se inseriu nesse cotidiano e se consolidou a partir da narrativa do medo, do preconceito e da tentativa dos terreiros de realizarem seus trabalhos de forma livre e sem julgamento. Ao perguntar a dona Izelina e seu esposo Domingo se eles sentiam diferença entre a Umbanda e o Terecô, eles responderam:

Só o nome que é diferente. Que tem muitas coisas, que tem muitos nomes só. É isso aí, só diferencia o nome. Aquilo é o seguinte, cada centro que o freguês toca, tem um jeito de mexer, cada centro que o freguês toca, se é 10 que toca, sempre cada um tem um jeito de mexer, mas significa uma coisa só. Todos têm um jeito de mexer, mas

significa uma coisa só. (Entrevista realizada com Domingo Ribeiro e Maria Izelina da Conceição em 15/01/2025).

Essa fala dos entrevistados, mostra que num primeiro momento eles viram o Terecô como algo pesado, e viam uma diferença com a Umbanda. Contudo, com o decorrer da entrevista, talvez por se sentirem mais confortáveis e verem que estavam livres de julgamentos, eles se reposicionam. Assim, a Umbanda e o Terecô passam a ser a mesma coisa só que com nomes diferentes. Essa afirmação mostra como o discurso de ser umbandista é mais para proteção e porque entende que ela tem mais legitimidade na sociedade do que o Terecô. Mas no campo ritual o que parece acontecer são práticas de uma afro-religiosidade maranhense. Tema que vale a pena ser explorado em trabalhos futuros.

Considerações finais

Este trabalho buscou analisar a relação entre o Terecô e a Umbanda no Centro de Umbanda de São Sebastião, localizado na Comunidade Quilombola de Cocalim. Vimos que essas religiões afro-brasileiras se constituíram e se transformaram no local a partir de um contexto marcado por preconceito e racismo religioso, bem como imposição de regras da Federação. A partir da História Oral, entrevistamos pessoas do povo de santo que nos contaram suas trajetórias de vida, práticas religiosas e estratégias de resistência construídas no interior da comunidade.

As entrevistas indicaram que o Terecô já era praticado em Cocalim antes da formalização do terreiro como Centro Umbandista de São Sebastião. O uso do termo Umbanda ocorreu como uma forma de legitimação e proteção frente às pressões externas, especialmente por meio da atuação das Federações. Esse processo de umbandização, ainda que só no nome, não fez com que as pessoas abandonassem as práticas afro-maranhenses como do Terecô. Mas vimos que a forma como elas nomeia sua religião varia conforme suas experiências e preconceitos vividos. Nesse sentido, a adoção do termo Umbanda aparece mais como uma estratégia de proteção do que como uma mudança efetiva da prática religiosa.

Fontes Orais

- Francisca Maria da Conceição, 89 anos, entrevistada em 9 de fevereiro de 2024, na sua residência em Cocalim.
- Maria Izelina da Conceição, 80 anos, entrevistada em 15 de janeiro de 2025, na sua residência em Cocalim.

- Domingo Ribeiro, 80 anos, entrevistado em 15 de janeiro de 2025, na sua residência em Cocalim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rejane Cleide Medeiros de; SILVEIRA, Josione Pereira da. Território ancestral e o lindô: práticas culturais no Quilombo Cocalinho em Santa Fé do Araguaia (TO). *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, v. 1, p. 171–190, jan./dez. 2023. ISSN 2763-888X.

ASSIS, Luís Guilherme Resende de. Da romaria negra popular às comunidades quilombolas do Norte do Tocantins. *Áltera – Revista de Antropologia*, João Pessoa. Vol. 1, N°. 4, jan. / jun. 2017, p. 205-235.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, candombleização: para onde vai o terecô? In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPOCS, 32., 2008, Caxambu. *Anais [...]*. Caxambu: ANPOCS, 2008.

FERRETI, Mundicarmo. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). UFMA em *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 14, n. 2, p. 95-108, jul./dez. 2003.

FURUYA, Yoshiaki. Entre “Nagoização” e “Umbandização”: Uma síntese no culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. Universidade de Tóquio, 1986.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Definindo história oral e memória. *Cadernos CERU*, série 2, n. 5, p. 52–60, 1994.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matriz africanas: racismo religioso e História. *Revista Calundu*, vol. 2, n. 1, jan-jun 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v2i1.9543>.

OLIVEIRA, Gerson Alves de. Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp. Marília/SP, 2018.

OLIVEIRA, Gerson Alves de. Quilombolas do Norte do Tocantins: O sentido e o lugar de uma experiência. UNESP/Marília, 2015.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

SILVA, Idelma Santiago da; RAMOS JÚNIOR, Dernival Venâncio. História oral e comunidades político-epistêmicas: para superar o isolamento intelectual e o exclusivismo epistêmico. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 3, p. 185–202, set./dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.51880/ho.v27i3.1407>.

SILVA, Emerson. Quilombos Emigrantes: a história do Cocalinho. Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Petrobras, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Umbanda: uma religião entre pólos. Entre a Cruz e a Encruzilhada, de Lísias Nogueira Negrão, São Paulo, Edusp, 1996.

SILVEIRA, Marcos César Borges da. *Herdeiros de Sísifo: trabalho e trabalhadores no Norte do antigo Goiás (1960-1975)*. Porto Alegre: Editora Universitária/UFPEL, 2009.

SOUSA, Jane Guimarães; ANDRADE, Karylleila dos Santos. Cantigas de lindô na comunidade remanescente de quilombola de Cocalinho: uma “pisada boa”. Revista (Con)Textos Linguísticos, Vitória, V. 16, N. 35, p. 94-112, 2022.

VENÂNCIO, Sariza Oliveira Caetano. Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D’Arc: a Umbanda em Araguaína. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.