

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

LARISSA SARMENTO LIRA

TRAJETÓRIA, MEMÓRIA, HIERARQUIA E PODER
Vicente Mariano e o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin

João Pessoa
2017

TRAJETÓRIA, MEMÓRIA, HIERARQUIA E PODER
Vicente Mariano e o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin

por

Larissa Sarmento Lira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento aos requisitos necessários para a obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões, sob orientação da Prof.^a Dra. Dilaine Soares Sampaio.

João Pessoa
2017

L768t Lira, Larissa Sarmiento.
Trajetória, memória, hierarquia e poder : Vicente Mariano e o Terreiro
Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin / Larissa Sarmiento Lira. - João
Pessoa, 2017.
189 f. : il.

Orientadora: Dra. Dilaine Soares Sampaio.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Ciências das religiões. 2. Etnografia. 3. Xangô - Pernambuco. I.
Sampaio, Dilaine Soares. II. Título.

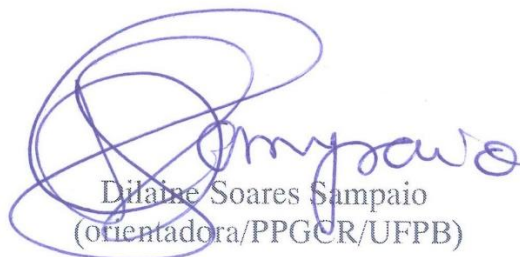
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

*“TRAJETORIA, MEMORIA, HIERARQUIA E PODER: VICENTE MARIANO E O
TERREIRO SENHOR DO BONFIM ILE OXUM AJAMIN”*

Larissa Sarmiento Lira

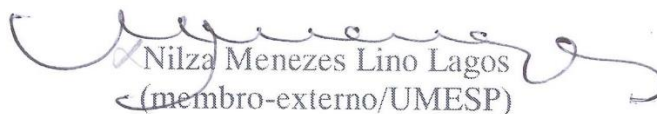
Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora/PPGCR/UFPB)



Zuleica Dantas Pereira Campos
(membro-externo/UNICAP)



Nilza Menezes Lino Lagos
(membro-externo/UMESP)

Aprovada em 31 de julho de 2017.

*A Oxum Ajamin, ao
Mestre Antônio Pretinho e ao
tatalorixá Vicente Mariano,
que me acolheram em sua casa.*

AGRADECIMENTOS

Considero este momento muito especial, afinal estarei aqui sendo grata a todos que possibilitaram a construção e existência deste estudo, que contribuíram de sua forma para trazer a tona uma pesquisa sobre a trajetória e memória do tatalorixá Vicente Mariano e do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin. Como uma colcha de retalhos, de pedacinhos em pedacinhos foi se formando e a todos que passaram pela minha vida nesse momento eu fui costurando na alma para aqui vos agradecer.

Inicialmente começo agradecendo a boa acolhida como “filha” do Ilê Oxum Ajamin, não só por parte de Vicente Mariano, mais também por seus filhos e netos. A partir desta casa tive a oportunidade de conhecer outras tantas gentes que não só contribuíram para a realização da pesquisa, mais para a minha vida.

Um agradecimento todo especial a família de Vicente Mariano nas pessoas de Valdemir Mariano e Cynara Dinoá Mathias Mariano que desde o início incentivaram todos os passos, auxiliaram na coleta de informações e acesso ao acervo principal da nossa pesquisa, em longas conversas foi-se costurando laços de empatia e companheirismo.

Um agradecimento todo especial a minha mãe e pai, pelo apoio, confiança e todo amor, a Pedro Augusto, meu irmão que me presenteou com uma linda flor no percurso da pesquisa, uma sobrinha de nome Maria Clara que com sua luz de amor veio clareando nossa família.

Um agradecimento muito especial ao meu companheiro de jornada, Walfran Ruben pelo apoio, confiança e dedicação a essa construção que também é nossa.

Agradeço a Universidade Federal da Paraíba em particular ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões pela aceitação da proposta a ser estudada, aos colegas de turma em especial aos meus irmãos de orientação; Luis Felipe Mont´mor e Camila Luiza e a todos que dia-a-dia iam se ajudando na medida do possível. Um agradecimento às meninas da coordenação, inicialmente Márcia e Avany e depois a Felipe que sempre muito solícitos e responsáveis tentaram ajudar a desenrolar os pepinos burocráticos que envolvem todo esse processo. Ao CNPq pelo financiamento de 12 meses do curso de Mestrado.

Agradecimento especial a uma amiga de longas datas, Dávila Maria. Estivemos juntas na graduação em Filosofia (UEPB), não podia ser diferente no mestrado, ela me alertou sobre a possibilidade de matrícula como aluna especial e depois deu toda força para escrever o projeto e participar da seleção e lá estávamos juntas mais uma vez.

A realização do trabalho foi mais uma oportunidade da vida para eu reconhecer o valor das amizades, pude contar com elas em vários estágios da pesquisa. Meus agradecimentos a

Anna Sylvia e Maria Eduarda Cavalcanti, Greyce Sampaio e a minha xará, parceira desde a graduação, Larissa Sousa.

Um agradecimento carinhoso a minha orientadora Dr^a Dilaine Soares Sampaio, que desde o primeiro contato se mostrou solícita a ouvir e sempre estimular o desenvolvimento das primeiras ideias, mais que só um bom direcionamento para que pudesse enfim transformar em um trabalho desta natureza. Agradeço por ter sido uma das “suas meninas” e pela oportunidade em aprender tanto, lições que atravessam os muros da academia e que refletem na minha vida profissional e pessoal.

Agradecimento especial aos professores membros da banca de qualificação, Dr. Antonio Giovanni Boaes e Dr^a. Nilza Menezes, que colaboraram com críticas, sugestões e incentivos à continuidade da pesquisa. Agradeço também a professora Dr^a Zuleica Dantas Pereira Campos pela inspiração no processo de construção e por estar presente na banca de defesa.

Por fim, não em importância, agradeço ao povo de santo que conheci na caminhada, pela acolhida como irmã, por vezes como filha. Agradecimento aos que colaboraram para esta realização. Serei sempre grata em ser parte da família Ilê Oxum Ajamin e aqui em agradecimento entrego esta prenda que eu recebi.

Sem muitas palavras agradeço aos meus guias espirituais pela força, coragem e discernimento. Portanto, obrigado aos que fizeram e fazem parte da minha vida e que me permitem engrandecer minhas histórias com os seus retalhos deixados para tecer esta colcha que é vida.

RESUMO

Inspira-nos a história de um espaço religioso que é o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin e a trajetória de um personagem que marca a vida da religião dos orixás na cidade de Campina Grande, o tatalorixá Vicente Mariano. A sua experiência, o seu caráter pioneiro relacionado à estruturação e consolidação de um espaço religioso, despertam nossa atenção e são pressupostos para se pensar as estratégias que contribuíram para a expansão da religião nesta localidade. Vicente afirma ter se iniciado em Recife, num terreiro de candomblé nagô tendo como mãe e pai de santo; Lídia Alves e José Romão da Costa. Através desses personagens adentramos ao universo do xangô pernambucano. O *Sítio de Pai Adão* e o *Terreiro de Nação Xambá* são referências que colaboram para construção da trajetória que propomos investigar. A pesquisa busca compreender o papel do sacerdote no desenvolvimento e configuração do campo afro-religioso campinense. O trabalho etnográfico nos permitiu na medida do possível, observar, recuperar, analisar e aqui tentar descrever a história do Ilê Oxum Ajamin que coincide com a trajetória de Vicente Mariano, como também com a história dos cultos afro-religiosos no Estado. Trazer à tona a voz de alguns personagens envolvidos na construção dessa memória, adentrar ao universo de suas práticas tem em vista contribuir para ampliação dos estudos afro-campinenses, levar ao entendimento fatos que marcaram o desenvolvimento da umbanda-jurema, a formação do candomblé nagô na cidade de Campina Grande e a influência do xangô pernambucano para a religiosidade afro-paraibana.

Palavras-chave: Trajetória, Memória, Vicente Mariano, Campina Grande (PB).

ABSTRACT

The story of a religious space inspires us that is the Terreiro Senhor do Bonfim Ile Oxun Ajamin and the trajectory of a character that marks the life of the religion of the orixas in the city of Campina Grande, the tatalorixa Vicente Mariano. His experience, his pioneering character pertaining to the structuring and the consolidation of a religious space, arouse our attention and are preconditions to think about strategies that contributed to the expansion of the religion in this locality. Vicente tells us that he was initiated in Recife, in a yard of candomblé nagô having Lúcia Alves e José Romão da Costa respectively as his mãe e pai de santo (something like an spiritual guide and caretaker). It is through these characters' perspective that we enter the universe of xangô from Pernambuco. "*O Sítio de Pai Adão e o Terreiro de Nação Xambá*" are references that helped us map the trajectory that we decided to investigate. This research tries to understand the role of the cleric in the development and configuration of the afro-religious field in Campina Grande. Ethnographic work allowed us, as much as possible, to observe, retrieve, analyze and try to describe the history of the Ile Oxum Ajamin that matches the trajectory of Vicente Mariano, as well as with the history of afro-religious cults in the State of Paraíba. To give a voice to some of the characters involved in the construction of this memory and to enter the universe of their practice aims to contribute to the afro-campinense studies, to lead to the understanding of facts that have marked the development of umbanda-jurema, the formation of candomblé nago in the city of Campina Grande, and the influence of the xango pernambucano to afro-religiosity in Paraíba.

Key-words: Trajectory, memory, Vicente Mariano, Campina Grande (PB).

LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – Festa do mestre José Molequinho (Agosto de 2009).....	22
IMAGEM 2 – Vicente Mariano e Larissa Lira em Clínica Santa Clara (27/08/2016).....	27
IMAGEM 3 – Ritual de entrega de decá no Ilê Axé Oyá Agandê (07/09/2014).....	57
IMAGEM 4 – Esquema genealógico da trajetória religiosa de Vicente Mariano.....	71
IMAGEM 5 – Maria José Borges, Valdemir e Vicente Mariano.....	86
IMAGEM 6 – Iniciação de Vicente Mariano no candomblé (1948).....	93
IMAGEM 7 – Vicente Mariano e Lídia Alves da Silva.....	96
IMAGEM 8 – Festa dos 67 anos do Mestre Antônio Pretinho (Abril de 2015).....	98
IMAGEM 9 – Título Sócio Benemérito concedido a Vicente Mariano (1985).....	104
IMAGEM 10 – Cargo de Presidente de Honra concedido a Vicente Mariano (1989).....	105
IMAGEM 11 – Autorização da Federação (1989).....	106
IMAGEM 12 – Diário Oficial do Estado da Paraíba de 28 de novembro de 1965.....	110
IMAGEM 13 – Diário Oficial do Estado da Paraíba de 6 de outubro de 1977.....	110
IMAGEM 14 – Mandado de retificação do nome de Vicente Mariano no registro imobiliário em 24 de fevereiro de 1981.....	114
IMAGEM 15 – Lula da Mangueira e Vicente Mariano, ritual de obori no Ilê Oxum Ajamin.....	115
IMAGEM 16 – Fachada do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin (2017).....	117
IMAGEM 17 – Planta do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin.....	118
IMAGEM 18 – Peji do mestre José Molequinho e do mestre Antônio Pretinho.....	120
IMAGEM 19 – Obrigação arreada a Malunginho (2017).....	123
IMAGEM 20 – Mestre Antônio Pretinho. Festa realizada em sua homenagem no dia 23 de abril de 2017.....	130
IMAGEM 21 – Tocadores de ilûs (Rogério e Beto). Toque do mestre Antônio Pretinho (2017).....	131
IMAGEM 22 – Mestre Antônio Pretinho (2017) e o mestre José Molequinho (2015).....	132
IMAGEM 23 – Consagrando a jurema sagrada (2017).....	133
IMAGEM 24 – Planta do roncó.....	135
IMAGEM 25 – Salão Principal do Ilê Oxum Ajamin (2016).....	138
IMAGEM 26 – Calendário Ritual do Ilê Oxum Ajamin.....	141
IMAGEM 27 – Saída de iaô de Severina Regina Felix Frazão.....	142

IMAGEM 28 – Mãe Regina e Vicente Mariano realizando obori do santo de Josefa Henrique de Oliveira (1977).....	143
IMAGEM 29 – Vicente Mariano e Sofia, festa de Oxum Ajamin, aniversário de 80 anos de Vicente Mariano (2008).....	144
IMAGEM 30 – Iyalorixá Alice Mendes (2015).....	145
IMAGEM 31 – Beto Ogã e Vicente Mariano na festa de Oxum Ajamin, no dia 22/11/2015.....	147
IMAGEM 32 – Instrumentos musicais do Ilê Oxum Ajamin.....	148
IMAGEM 33 – Beto tocando campã e o tatalorixá Adalberto Nascimento tocando xéré.....	149
IMAGEM 34 – Gráfico que indica os frutos do Ilê Oxum Ajamin.....	152
IMAGEM 35 – Vicente Mariano e Josefa de Mateus.....	153
IMAGEM 36 – Regina Felix Frazão, Vicente Mariano, Luci, mãe Dé e Maria Cabral.....	154
IMAGEM 37 – Festa de Chica da Ponte (Ilê Oxum Ajamin, 2015).....	158
IMAGEM 38 – Diário da Borborema, dia 30/09/2006.....	165
IMAGEM 39 – 15º Encontro da Nova Consciência (2006).....	168
IMAGEM 40 – Nehemias Marien e Vicente Mariano (1992).....	169
IMAGEM 41 – Vicente Mariano e Maria da Penha F. do Nascimento.....	170
IMAGEM 42 – Iyalorixá Alice Mendes com filhos e netos no 13º Encontro para a Nova Consciência (2004).....	170
IMAGEM 43 – Cynara Dinoá, Ubirajara Alves, Suênia Fragoso, Vicente Mariano e mestre Cafuné, em 14/11/2015, Estação Velha – Campina Grande (PB).....	172
IMAGEM 44 – Camisa da Escola de Capoeira Afro Nagô (2015).....	173
IMAGEM 45 – Apresentação de capoeira no Ilê Oxum Ajamin (2001).....	174
IMAGEM 46 – Aniversário de 80 anos de Vicente Mariano (novembro de 2008).....	175
IMAGEM 47 – Roda de capoeira no Ilê Oxum Ajamin (2015).....	175
IMAGEM 48 – Certificado de Agradecimento (1992).....	176
IMAGEM 49 – Certificado de Agradecimento (1993).....	176
IMAGEM 50 – Diploma de Honra ao Mérito (1986-1987).....	177
IMAGEM 51 – Suênia Fragoso, Vicente e Valdemir Mariano.....	177
IMAGEM 52 – Vicente Mariano, Deputado Enivaldo Ribeiro e o jovem Vital Filho.....	178
IMAGEM 53 – Jornalista Marcondes Sobral, Vicente Mariano e a jornalista Tereza Madalena.....	179

Sumário

Introdução	13
1. ETNOGRAFIA, MEMÓRIA E PODER.....	21
1.1 O germinar de um campo.....	21
1.2 Estudos da memória.....	34
1.3 Senioridade, hierarquia e poder.....	49
2. XANGÔ PERNAMBUCANO E O CANDOMBLÉ NAGÔ NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE (PB).....	64
2.1 As Raízes: O Sítio de Pai Adão e o Terreiro Santa Bárbara - Xambá.....	64
2.2 A trajetória de um tatalorixá.....	82
2.3 Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin.....	116
3. O JARDIM DE OXUM AJAMIN	151
3.1 Os Frutos.....	151
3.2 Um olhar sobre a liderança do tatalorixá Vicente Mariano.....	161
3.3 Vicente Mariano e sua relação com o espaço público ontem e hoje.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS.....	184

INTRODUÇÃO

Nascida na cidade de Campina Grande (PB) guardo na memória fortes lembranças de quando familiares falavam em Vicente Mariano da Rua do Fogo. Confesso que a sensação em ouvir o seu nome era um misto de medo e interesse em ver de perto, conhecer e entender aquele a quem eu acreditava ser manipulador de um mundo mágico-sagrado. Com um tempo desenvolvi um forte pavor a “baianas”. Em meados do ano 2000, no caminho da escola, que ficava localizada no centro da cidade, tinha diariamente que passar ao lado de uma baiana e sua venda de acarajé e para mim era difícil, um mundo de coisas passava pela minha cabeça e não entendia o porquê que aquilo me impressionava tanto.

O tempo ensinou que aquilo que eu denominava de “medo”, nada mais era que uma forma de chamar minha atenção a um tema e religião que mais tarde seria o objeto de uma pesquisa e também de um local sagrado que eu tinha muitas afinidades e a ele precisava sim me aproximar, transformando-se o medo e pavor em curiosidade. As falas das minhas avós, ecoam em meu pensamento, histórias sobre rezas, benzeduras, mau-olhado, velhas catimbozeiras, me causavam um frenesi, mas muito me chamavam atenção. Lembro das defumações aos sábados, os ofícios rezados, as velas acesas em altares com imagens de São Jorge, escrava Anastácia e Pe. Cícero do Juazeiro e das tardes na cadeira de balanço quando ouvia as histórias das sessões de psicografia realizadas por D.Elisa. Essas recordações sempre estiveram presentes e hoje retomam em formato de estudo e pesquisa.

A minha avó Izaura (paterna) foi muito amiga de Raimunda Maria da Conceição¹, eram vizinhas, quando moravam no bairro da Bela Vista em Campina Grande, posteriormente, minha avó começou a frequentar a casa de Vicente Mariano. Fato é que, existia antes de mim uma aproximação dos meus familiares com a família dele. Tenho uma forte lembrança de quando meu pai me levou a um “toque” no terreiro de Vicente, devia ter uns 12 anos de idade e naquele momento não sabia distinguir muita coisa. Ao entrar naquele espaço avistei na cozinha uma senhora vestida de branco, aquilo me causou “aquele pavor”! Lá dentro os tambores já ecoavam e a curiosidade era imensa. Ao entendimento que me chega hoje, compreendo que a festa se tratava de um toque de jurema. Lembro-me da fumaça, das roupas coloridas e da forma como as manifestações trabalhavam. O que também chega à lembrança é que me neguei a comer a comida do terreiro, por achar que ao ingerir aquele alimento algo de extraordinário iria acontecer comigo.

¹ Mãe de Vicente Mariano.

Considero bastante elucidativo esclarecer sobre a minha aproximação com o campo, que começou antes do meu embarque nesta pesquisa, como sócia² do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin³, decisão que tomei em meados de 2007, pela curiosidade e interesse em conhecer como funcionava um terreiro. Na mesma época em que me associei no Ilê Oxum Ajamin (2007), me tornei adepta da religião do Santo Daime e aqui considero importante ressaltar que a vivência com essa religião da floresta e através da força provocada pela ayahuasca⁴, fez-me revisitar esta memória, aguçando a vontade em conhecer de perto as religiões de matrizes africanas e, como a referência que eu tinha era Vicente Mariano pela história já relatada, pelo vínculo familiar que já me aproximava do líder religioso, resolvi procurá-lo, no desejo de aprender com aquela experiência.

Visitava o terreiro nas festas públicas e com um tempo Vicente me convidou para participar de alguns rituais privados. Providenciei roupas apropriadas para as ocasiões e participei de alguns momentos com o grupo até 2010 quando passei a morar em Teresina (PI). Por alguns anos lhe fazia apenas visitas esporádicas. Somente em 2015 me reaproximei da casa e com o interesse da pesquisa a minha participação passou a ser mais efetiva. Uns já não estavam, a exemplo de D. Sofia⁵ e outros haviam chegado. Comecei a me entrosar melhor com o grupo, passei a conhecer também outros terreiros, aumentando a rede de contatos com o público afro-campinense. O *ciberespaço*⁶ e as novas tecnologias de comunicação facilitaram o contato com alguns pais, mães e filhos de santo, que marcam presença na rede social Facebook e no aplicativo WhatsApp, onde ficamos informados sobre a programação de alguns terreiros, temos acesso às fotos das festas e dia-a-dia dos adeptos, antes de conhecer alguns pessoalmente, já “conhecemos” através das redes sociais.

Em 2015 fui introduzida na fascinante literatura sócio-antropológica no que concerne ao campo de estudos afro-brasileiros, através da disciplina ministrada pela professora Dr^a Dilaine Soares Sampaio, que me iniciava nos ritos próprios da academia. O contato com a

² Como sócio, os adeptos recebem uma carteira com os dados do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, foto do associado e assinatura de Vicente Mariano. Percebi que no ato de assinar a carteira, assim como o de assinar o Termo de Consentimento (exigência dos Comitês de Ética das instituições que realizam pesquisas com seres humanos, ainda que apenas com dados de um depoimento) existia certa dificuldade dele em escrever, fazendo constar nesses documentos somente uma abreviação da sua assinatura.

³ Localizado na Rua Prudente de Moraes, 382, bairro da Estação Velha, Campina Grande – PB.

⁴ Sacramento formado pela combinação de duas plantas de poder, como tem sido denominada pelos principais estudiosos do tema, de origem amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube) e da folha do arbusto *Psychotria viridis* (rainha), que depuradas em cozimento resultam no chá que atende sob denominação variada, mais que no Santo Daime é chamado de daime.

⁵ A filha de santo mais velha de Vicente Mariano, nascida em 1913, faleceu em 2015 aos 102 anos (Imagem 29, p. 142).

⁶ Espaço virtual, colaborador na mediação que envolve o trabalho de campo.

bibliografia especializada, ouvir a suas experiências do campo, tudo estimulava a embarcar nesta que seria uma experiência que hoje considero como um (re) nascimento, já que o espírito antropológico nascia neste processo. Afinar os ouvidos, olhar e ver eram sementes que precisavam brotar e o olhar apurado era uma aptidão que buscava colher.

Na incursão cada vez mais intensa dessa aproximação com o campo fui compreendendo um pouco da lógica de funcionamento destas comunidades religiosas e pude perceber que o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin se caracterizava como uma das casas pioneiras dos trabalhos de umbanda-jurema⁷ e candomblé nagô⁸ na cidade de Campina Grande e a pessoa do tatalorixá⁹ Vicente Mariano como líder desta casa, poderiam me fornecer subsídios valiosos que visam contribuir para ampliação das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, sua presença no Estado da Paraíba e mais especificamente na cidade de Campina Grande.

Vicente Mariano afirma ser um dos pioneiros no campo afro-religioso: “esse negócio de fazer jurema, fazer mestre, fazer caboclo, fazer santo, isso tudo quem trouxe pra Campina foi eu” (MARIANO, 2015). A oportunidade de tê-lo em vida e em condição para narrar alguns desses fatos e acontecimentos, nos motivou a registrar a trajetória do líder religioso, considerando que suas falas juntamente com a voz de outros personagens envolvidos com o tema proposto podem contribuir para a organização de alguns momentos vividos pelas religiões de matrizes africanas nesse contexto. Percebi que a trajetória de Vicente Mariano em muito contribuiria para a história do povo de santo, às novas gerações, como também aos

⁷ Diz respeito ao culto de umbanda marcado pela forte presença da jurema, identificado pelo culto aos “mestres”, que quando incorporados prestam auxílio na cura de males físicos e espirituais. É caracterizado também pela ingestão de uma bebida sagrada, também chamada de jurema, que tem por finalidade auxiliar no contato com o mundo sobrenatural. O cachimbo e a fumaça compõem o ritual, defumações e “limpezas” são necessárias para o contato com o mundo mágico-sagrado. Preferi fazer uso do termo (umbanda-jurema) para identificar esse modelo de ritual, no campo pesquisado a expressão mais utilizada é jurema, quando para identificar os ritos de umbanda.

⁸ O Candomblé diz respeito a uma religião iniciática de culto aos orixás, religião de fundamentos africanos e brasileiromente integrada à vida nacional (LODY, 2006, p.57). O nagô no Brasil torna-se nação de candomblé o que permite ao grupo uma especificidade ritual que no caso em estudo, tem a herança dos rituais do nagô pernambucano.

⁹ É a expressão utilizada para designar a pessoa que já alcançou o grau mais elevado na hierarquia da religião, já passou pelo reforço dos vinte e um anos. Representa um pai de santo com netos de santo, alguns de seus filhos já iniciaram filhos de santo, o que não configura em um distanciamento do terreiro, pelo contrário, resulta numa ampliação da família de santo dentro do terreiro. Mesmo sendo uma palavra utilizada com maior expressão nas nações de Candomblé Angola, encontramos essa expressão como linguagem do próprio campo. Em entrevista com a iyá Josefa Henrique de Oliveira, filha de santo de Vicente Mariano, afirma: “Vicente Mariano é antigo dentro de Campina Grande, ele é um *tatalorixá*, ele é o maior *tatalorixá* em Campina Grande é ele” (OLIVEIRA, 2016). Já registrei no campo também a expressão Olúwo, para determinar o cargo hierárquico que ocupa Vicente Mariano. Segundo Beniste (2011, p.581) no dicionário Yorubá, Olúwo significa: título equivalente a Bâbáláwo, no culto a Ifá, e sacerdote na sociedade Ògbóni. Em entrevista realizada com o babalorixá Ubirajara Alves, filho de santo de Vicente Mariano, ao se referir a ele: “Minha ligação com o Olúwo Vicente Mariano (...)” (ALVES, 2015). Dessa forma são variadas as expressões encontradas no campo para se referir a esse sacerdote. Tatalorixá aparece como a mais usada para designar o cargo ocupado por ele e por isso a utilizamos, encontramos a expressão não somente na fala dos entrevistados, mais em documentos e registros.

pesquisadores que se ocupam das religiões afro-brasileiras no estado, haja vista que nas falas são apresentadas conexões importantes para o entendimento desta memória que não tem um caráter intimista e sim coletivo. Interessou-me ouvir o que as pessoas falavam sobre “Pai Vicente”, despertou-me então um interesse pessoal em compreender quem de fato é Vicente Mariano na cidade de Campina Grande. Salientamos a importância deste na formação e desenvolvimento de diversos sacerdotes e terreiros da cidade. Nossa hipótese inicial é que a compreensão das religiões afro-campinenses também passa pelo entendimento e recuperação da sua trajetória e que o Ilê Oxum Ajamin é uma peça importante no jogo de construção e configuração do campo afro-religioso em Campina Grande.

Ao que consta, o Ilê Oxum Ajamin não foi objeto de nenhum estudo acadêmico mais específico, embora já muito visitado por alunos e professores universitários com o intuito de coletar dados para pesquisas com temáticas que envolviam o terreiro e a vida do dirigente, porém, nenhum que privilegiasse a memória do ilê e trajetória do tatalorixá. Trazer os personagens “vivos”, a exemplo do octogenário, que próximo aos 89 anos de idade, em pleno cumprimento de suas atividades religiosas, passa a ser um importante arquivo-vivo para coleta de dados que vislumbram aspectos importantes para construção da memória afro-religiosa da Paraíba.

A recuperação dessa história visa compreender a influência do Ilê Oxum Ajamin e do seu administrador na construção e desenvolvimento do campo afro-religioso campinense. Não se tem evidentemente a pretensão de que esta seja a “verdadeira” história de Vicente Mariano, se é que isto é possível, já que a ideia de que as experiências passadas, memorizadas, conservadas e recuperadas em toda sua integridade parecem insustentáveis, se procurou apresentar uma versão elaborada com base em seus depoimentos, dos seus familiares e seguidores. Não pretendo salientar a pureza de rituais pelo fato da casa pesquisada ter um caráter pioneiro, percebo que os rituais, desde o seu inicial desenvolvimento, continuam em processo de organização, (re) estruturação e constantes adaptações, sendo impossível afirmar uma ortodoxia no que diz respeito aos rituais aqui descritos. Minha intenção ultrapassa essas questões, dando prioridade à história de construção e preservação, tendo em vista os desdobramentos e as redes construídas a partir deste espaço religioso. Meu intuito não é de produzir uma biografia ao “pé da letra”. Tomando a trajetória do tatalorixá como bússola que marca o tempo, ele não será o único sujeito dos processos sociais descritos em detrimento de inúmeras outras vidas com as quais nos deparamos na recuperação dessa memória. Não foi a pretensão inicial como também não constará no esforço da conclusão explicar a formação do campo religioso afro-campinense por via deste espaço de culto, mas na medida em que este

terreiro tem uma representatividade na formação e desenvolvimento de outros ilês da cidade, é provável que o nosso esforço traga a luz a equivalência estrutural destes com o caso estudado.

A etnografia foi o caminho de acesso aos resultados da pesquisa. A observação participante, as entrevistas, o uso do diário de campo e equipamentos de captação de áudio e imagens nos possibilitaram registrar, analisar e descrever o grupo social investigado. Na condução dessa pesquisa etnográfica em Ciências das Religiões, autores como Cardoso de Oliveira (2006), Maggie (2001), Rocha (2006), Ferretti (2009) favoreceram acesso à teoria que embasa o processo empírico que envolve o trabalho antropológico. Na obra *O Antropólogo e sua Magia* (2015), Vagner G. da Silva, num diálogo entre o antropólogo e o grupo que estuda, nos revela caminhos da pesquisa etnográfica.

A opção em trabalhar a memória através da história de vida de um personagem, nos remete ao encontro de narrativas e acontecimentos diversos. Autores como Halbwachs (2003) que defendeu a tese de que toda memória deveria ser investigada como parte de representações mais amplas, construídas coletivamente, é parte da teoria que norteia nosso estudo. No Brasil essas referências têm fortes expressões nos estudos de Bosi (1994), onde o rememorar se destaca na potência dos mais velhos que aparecem como fortes contribuintes da construção social. Os debates que envolvem história, memória e esquecimento ressaltam a importância do dever da memória, como também os seus limites, expressos em trabalhos de autores como: Pollak (1989; 1992), Nora (1993), Le Goff (2013) e Santos (2013).

Tratando-se das religiões em que a aquisição do conhecimento é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e de poderes, é compreensível que o pesquisador não iniciado, “de fora”, por vezes não consiga ter percepções desejáveis aos que são “de dentro”, escapando ao entendimento os significados de alguns elementos, símbolos e nomes, o que implica ao pesquisador uma dedicação atenciosa à bibliografia afro-religiosa. Autores como Dantas (1988), Prandi (1999; 2005), Lody (2006) e Lima (2011) nos auxiliam no entendimento. A experiência religiosa de autores como Cossard (2008; 2011) e Vallado (1999; 2010) nos contemplam com pesquisas onde se vê a religião refletindo sobre ela mesma, por serem eles de dentro da religião que decidiram estudar, percebe-se um profundo mergulho nos segredos, sem que se deixe de preservar os mistérios que envolvem a religião dos orixás.

A bibliografia local, como eu chamo os estudos realizados no campo afro-campinense e paraibano, tiveram grande importância para esta pesquisa, será citada na escrita tendo em vista que me auxiliou a pensar uma proposta para além do já realizado. Foram consultados trabalhos como o de Barros (2011), Carvalho (2011), Melo (2011), Leal (2012), assim como de

Gonçalves (2012; 2014), este último, importante referência aos estudos afro-paraibanos. Pesquisas que desbravaram o campo afro-recifense nos contemplam referências importantes com dados de interesse para esta etnografia, Motta (1985; 1999; 2002) Ribeiro (1952), Valente (1977), Lima (1985), Brandão (2002), Costa (1985; 1994) e Campos (1994; 2005; 2013).

Desde o início havia uma preocupação em contemplar um estudo de religiosidade local, campinense e paraibana, salientando a importância dele no mapeamento e fortalecimento de estudos no campo de Ciências das Religiões no Estado, já que as experiências apresentadas aqui apontam para um conjunto de especificações histórico, religioso e cultural. O povo de santo¹⁰, numa luta histórica, busca livrar-se de fortes estigmas criados e alimentados por noções preconceituosas que desqualificam e apontam com menosprezo as religiões de matrizes africanas, seu fazer religioso foi fortemente ignorado, silenciado, omitido e excluído. Segundo o próprio Vicente Mariano: “Antigamente ninguém podia falar das coisas do espírito, tudo que tinha era tudo escondido” (MARIANO, 2015). A desqualificação do negro e sua cultura é parte da engrenagem da questão central da colonialidade. Recuperar percursos como este é andar sobre os trilhos possíveis, significa recuperar vivências repletas de emoções, permite analisar fatos e momentos históricos importantes e faz reconhecer o lugar que as religiões de matrizes africanas ocupam na Rainha da Borborema¹¹, colaborando no avanço da reflexão sobre respeito à diversidade religiosa. Não há dúvida, entretanto, de que um melhor conhecimento sobre o tema contribui efetivamente para a redução de preconceitos em relação à religião pesquisada.

O objeto deste estudo permite reconhecer os contributos que os depoimentos orais podem trazer na construção de uma memória, que se não for registrada, tende a ser esquecida com o progressivo desaparecimento dos seus protagonistas e conseqüentemente de referências essenciais a compreensão de determinado universo. Os depoimentos orais são normalmente utilizados como arcabouço em estudos de diversas áreas e conseqüentemente nas ciências humanas e sociais, este recurso evidencia a questão da relação entre o sujeito e o objeto, valoriza as suas experiências e permite uma abertura de compreensão ao outro.

O que torna o trabalho de relação entre pesquisador e pesquisados um instrumento privilegiado de coleta de informações para as pessoas é a possibilidade que tem a *fala* de ser reveladora de condições de vida, da expressão dos sistemas de valores e crenças e, ao mesmo tempo, ter a magia

¹⁰ Como são reconhecidos os adeptos especificamente do candomblé, onde as famílias de santo correspondem a sua organização religiosa hierárquica. “O nome de pai ou de mãe que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória, assumida com o processo iniciático, onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de *família-de-santo*” (LIMA, 2001, p.80).

¹¹ Como também é conhecida a cidade de Campina Grande, localizada na Serra da Borborema, a maior cidade do interior do Nordeste.

de transmitir, por meio de um porta-voz, o que pensa o grupo dentro das mesmas condições históricas, socioeconômicas e culturais que o interlocutor (MINAYO, 2016, p.58).

Na memória armazenam-se histórias, imagens, fatos e acontecimentos. A relevância desta memória marca e deixa fortes vestígios no indivíduo e no coletivo e podem ser preservados mediante a oportunidade da narração. No período em que foi realizada a pesquisa (2015-2017) foram realizadas 11 entrevistas: Vicente Mariano, Alice Mendes, Emanuel Roberto, Ubirajara Alves, Edival Farias Filho, Josefa Henrique de Oliveira, Valdemir Mariano, José Roberto da Silva Chaves, Maria do Socorro do Nascimento, Maria Félix e Evaldo Batista dos Santos. A maioria dos entrevistados assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e os que não fizeram por escrito fizeram o consentimento oral, registrado no áudio da entrevista. A seleção dessas narrativas constrói os capítulos que constituem o trabalho.

Diante do exposto, considero a trajetória do tatalorixá um fio condutor para as análises que dizem respeito à construção desta rede de sociabilidade, processos de fixação de conteúdos litúrgicos, fundação e consolidação de outros terreiros da cidade. A atuação deste líder no cenário campinense serve de modelo para entender como foram paulatinamente se acomodando às religiões de matrizes africanas em Campina Grande, as relações entre o Estado da Paraíba e Pernambuco que facilitaram a existência e permanência da religião, as dificuldades e interesses que motivaram sua expansão.

Os capítulos foram organizados de modo a apresentar o germinar e a colheita dos resultados da pesquisa. No primeiro momento apresento parte do referencial teórico que orienta o estudo. Saliento a importância da etnografia e do fenômeno mnemônico na construção de uma memória religiosa, considerando que dedicar uma parte do trabalho a analisar as formas de relacionamento entre pesquisador e o grupo pesquisado, as funções desempenhadas pela memória individual e coletiva contribuem com importantes questões e esclarecimentos sobre a religião que dedicamos o estudo. Ao final do primeiro capítulo, dediquei-me a entender a organização interna dos terreiros, os papéis sacerdotais, a hierarquia e as relações de poder que envolvem pontos que se costuram ao redor de certas figuras, como é o caso de Vicente Mariano.

No segundo capítulo, uma viagem teórica ao estado vizinho para conhecer o solo onde estiveram plantadas as sementes do Ilê Oxum Ajamin. Através de personagens como, José Romão e Malaquias da Costa, Lídia e Djanira Alves da Silva, adentro ao universo do xangô pernambucano. O *Sítio de Pai Adão* e o *Terreiro de Nação Xambá* são referências fundamentais que colaboram para construção de uma árvore genealógica que tenta (re) construir a trajetória religiosa de Vicente Mariano. Busquei entender o que esta rede de contatos representa na

configuração do campo afro-religioso campinense, o que passa pelo entendimento do momento histórico que viviam as religiões de matrizes africanas no Estado de Pernambuco e na Paraíba em meados da segunda metade do século XX. Ao final do segundo capítulo, a etnografia do Ilê Oxum Ajamin, que visa fornecer dados que trazem ao leitor aspectos que identificam a casa de culto, suas espacialidades, características do grupo e descrição de alguns rituais.

No terceiro capítulo, a colheita, onde tento identificar as redes de sociabilidade construídas por Vicente Mariano, o que denominei de “frutos”, as sementes que brotaram e frutificaram a partir do Ilê Oxum Ajamin. Nesse momento dei início a um mapeamento do candomblé nagô na cidade de Campina Grande. Mostrarei o olhar sobre a liderança religiosa do tatalorixá, parte dos seus adeptos, familiares e amigos que o reconhecem como um líder religioso carismático, propagador da cultura afro-brasileira. Aqui minha intenção foi verificar a forma de prestígio e a influência exercida por Vicente Mariano, num passeio entre o passado e o presente demarcamos momentos de socialização do sacerdote para além dos muros do terreiro, no espaço público. A colheita só foi permitida após amadurecimento dos personagens, das experiências enfrentadas pelo grupo e da própria pesquisa.

Com a recuperação desta memória, espera-se apresentar ao leitor a história de Vicente Mariano e do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin no intuito de apontar a importância do líder religioso e da casa de culto para a história dos cultos afro-brasileiros na cidade de Campina Grande e no Estado da Paraíba.

1. ETNOGRAFIA, MEMÓRIA E PODER

1.1 O germinar de um campo

Parece-me fundamental dedicar a primeira parte do trabalho a descrever e analisar as relações entre o pesquisador e o grupo pesquisado, na intenção de informar e esclarecer o modo de envolvimento e as formas de acesso ao campo de pesquisa. Uma atenção especial a esses procedimentos pode trazer contribuições importantes tanto ao estudo da religião que nos propomos analisar, como se faz relevante para conhecer o grupo, a forma como foi acolhido o estudo, entender o papel do pesquisador nesse processo de interlocução, as limitações e barreiras enfrentadas que com certeza ultrapassam em números as facilidades. Neste momento expresso os primeiros passos da etnografia, o semear das relações com os sujeitos envolvidos. Os dados que constam nesta pesquisa são resultados do trabalho de campo realizado nos anos de 2015, 2016¹² e parte de 2017¹³.

As discussões que envolvem a experiência antropológica do estar *em campo* variam de modo a nos fornecer diversas formas de pensar a inserção e contato com o objeto de pesquisa. Mynayo (2016, p. 57) entende o campo na pesquisa qualitativa, como o recorte espacial que diz respeito à abrangência, em termos empíricos, do recorte teórico correspondente ao objeto de investigação. Para o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva:

O “campo” não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se esta fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira-mão” (SILVA, 2015, p.27).

As possibilidades teóricas contemplam o rigor metodológico e analítico da pesquisa e somam à experiência. Mesmo desconstruindo a imagem do antropólogo em terras longínquas e

¹² No ano de 2016, Vicente Mariano passa por uma cirurgia. Na ocasião tivera parte da sua perna esquerda amputada, foram idas e vindas ao hospital, várias internações, inclusive para cuidar também da perna direita que parecia comprometida, mais que obteve êxito na cicatrização. As festas e rituais que estavam programadas para este ano no Ilê Oxum Ajamin foram adiadas, só retornando no ano seguinte. Nesse contexto, acabei por me dedicar às visitas a ele e ao acompanhamento de todo este processo, mantendo conjuntamente, as entrevistas com outros pais e mães de santo da cidade.

¹³ O Ilê Oxum Ajamin retorna as atividades rituais, com festa pública realizada em 22 de janeiro de 2017. O toque – como é chamado o dia do “xirê dos orixás”, momento onde se canta, dança e festeja a chegada dos orixás em terra – neste dia foi para Iansã (Oyá). Na sequência, no dia 19 de fevereiro foi realizado um toque de jurema celebrando a abertura dos trabalhos para o ano de 2017 e no dia 23 de abril de 2017 foi realizada a festa para o guia e patrono espiritual do Ilê Oxum Ajamin, o mestre Antônio Pretinho, celebrando seus 69 anos na força e luz da jurema sagrada. Ao final do segundo capítulo mais detalhes sobre o calendário ritual do terreiro pesquisado.

a aventura de estar entre povos desconhecidos, Vagner Gonçalves da Silva considera que este deslocamento do antropólogo, mesmo que para pesquisar grupos sociais que habitam o mesmo local que ele habita, ainda está impregnado da *magia* que envolve o ato de iniciação do aspirante a antropólogo. Aspirar à realização de um trabalho de teor antropológico é estar atenta aos estágios de treinamento que lhes possibilite um olhar sensibilizado, uma sofisticação na capacidade de observação.

A etnografia não se resume ao trabalho de campo, nem tão pouco a observação participante, não se limita somente ao método utilizado para construção da pesquisa, como nos informa a antropóloga Mariza Peirano (2014, p.383), para quem a etnografia transcende o método, são formulações teórico-etnográficas, a etnografia não se opõe a teoria, nem dela se distingue. A autora citada considera que a separação entre teoria e evidências etnográficas já é uma perspectiva ultrapassada e ao contrário, são indelevelmente vinculadas, sua perspectiva nos faz refletir sobre como a etnografia pode vir a ser esclarecedora e de fato trazer à tona resultados que dialoguem com trabalhos anteriores, confronte dúvidas, incitem a despertar novas questões, ampliando o leque de possibilidades interpretativas.

Como já explícito na introdução, meu contato com o Ilê Oxum Ajamin é anterior a intenção da pesquisa. Dessa forma, não precisou de nenhuma apresentação formal por parte do líder da casa sobre a minha presença como pesquisadora, já conhecia parte do grupo, alguns me consideravam como uma “participante” e daí para pesquisadora seriam alguns detalhes a mais.



Imagem 1 - Festa do mestre José Molequinho (agosto de 2009). Fonte: Acervo Larissa Lira.

Esse registro do ano de 2009 foi a primeira vez que estive na gira, quando vesti os trajes adequados, para enfim participar do ritual como sendo “da casa”. Nesse momento, o mestre José Molequinho, me chamou ao centro, falou algumas palavras, defumando meus pés com a fumaça do seu cachimbo e ao final deu-me este abraço, onde me senti acolhida. Em outro momento ganhei de Vicente Mariano uma guia com as cores simbólicas do meu orixá (vermelho e branco) para que eu fizesse uso dela nos rituais do candomblé, informou que o colar de contas tinha passado por um ritual de “lavagem de contas¹⁴”, serviria como um instrumento de proteção, informando os modos e momentos de uso. Mesmo que eu não tivesse pretensão alguma de me submeter a um rito integratório de iniciação como o é a feitura no santo, entendi que aquela guia representava uma forma de socialização religiosa com o grupo. Eram muitas dúvidas, mesmo sem saber ao certo os compromissos que eu teria de assumir para adiante, recebi a “guia” com respeito e alegria.

Vale salientar que a pretensão e vontade em entender o que significava e o que ali se passava só despertaram com o intento da pesquisa. Até então eu não tinha um compromisso nem prazos para compreender a dinâmica de funcionamento daquele universo mágico sagrado, de modo que a pesquisa e bibliografia especializada muito contribuiu para o esclarecimento de diversas questões e construção do trabalho como um todo. As dificuldades de classificação foram muitas, demonstrando que mesmo estando próxima ao espaço, estava distante da compreensão que detinha um membro do grupo iniciado na religião, pois eu era somente frequentadora, passando a ser uma curiosa pesquisadora em momento seguinte. Levei um tempo para entender o que era ser da macumba, juremeiro e do santo, até entender que alguns dos conceitos que eu conhecia não condiziam com a forma como os membros do grupo interagiam entre eles. Ir à macumba era uma maneira descontraída de dizer que iam ao terreiro; juremeiro era aquele preparado no rito da jurema e do santo, os que tinham iniciação no candomblé. No Ilê Oxum Ajamin, não se ouve com frequência o termo umbanda, dando prioridade em falar na jurema quando para citar o culto aos mestres e caboclos. Perguntei então a Vicente Mariano qual era o rito que ele professava, respondendo: “Minha religião é o nagô. Porque tem angola, ketu, moçambique, as nação. A minha é nagô. Aqui tem a jurema que é a umbanda, mais que é separado do nagô” (MARIANO, 2017).

¹⁴ Ritual de sacralização do objeto ritual. Os colares que os filhos-de-santo usam, com as cores simbólicas de seus orixás, só devem ser chamados de contas depois de lavados. Para isto, são sacrificados animais – em certos casos – e depois de lavados com infusões de folhas também próprias de cada orixá e, por último, com sabão-da-costa ou oxé. Ter contas lavadas no pescoço já é um sinal do compromisso que liga a pessoa ao candomblé, através de cerimônias como o bori, o assentamento do santo ou até mesmo um simples banho-de-folha (LIMA, 2011, p.91).

Foi ficando clara a diferença entre os ritos, a nação de candomblé, que sendo nagô apresenta diferenças do ritual de outras nações; a presença da jurema no rito de umbanda, as influências do catolicismo e até mesmo do espiritismo kardecista. Na variedade de rituais, a forma específica de cada culto, a demarcação dos espaços para cada ritual, tudo isso foi ficando evidente e será mais bem descrito no capítulo seguinte, na etnografia do terreiro.

Considerando esta experiência, enxerguei a pesquisa de campo como um empreendimento, do estágio inicial ao seu desenvolvimento e conclusão, do planejamento às negociações se fazem presente. Pensar o objeto de estudo exige de o pesquisador identificar a importância dele, tendo em vista seu impacto presente e futuro. A permissão para execução da pesquisa perpassa por opiniões, dúvidas e muitos questionamentos. A escolha dos participantes é fruto de uma seleção entre pesos e medidas, que por vezes é geradora de conflitos e, tratando-se das religiões que envolvem cargos e hierarquias, como é o caso do candomblé e da umbanda, isso fica ainda mais explícito. Toda essa negociação está a cargo do pesquisador responsável que terá total responsabilidade pelos seus desdobramentos, estando ciente que parte destes não está sob seu controle, de modo que a imprevisibilidade é característica deste processo.

Nos primeiros contatos com Vicente Mariano sobre a proposta da pesquisa houve uma grande resistência por parte dele, indagava como eu iria escrever sobre a religião sem que eu fosse iniciada, tentei esclarecer que a pesquisa não tinha interesse em adentrar aos “segredos¹⁵” da religião e que iria me ater a história de vida dele e do ilê, apontando a importância de fazer esse registro como forma de perpetuar sua história e possivelmente transmitir aos mais novos. Questionava também o fato do interesse por parte de alguns pesquisadores que chegaram a sua casa em busca de informações e depois que obtiveram esqueceram-se dele e nunca mais deram retorno algum sobre os resultados obtidos. Fazê-lo contar sua história não foi algo simples, ele não tinha interesse em revelá-la e muito menos em registrá-la. Restou-me o ímprobo trabalho de conquista da confiança e convencimento, já que ele não parecia disponível a abrir o livro da sua vida tão fácil. Foi um árduo processo e também de teste para mim, assim eu considero.

Numa das tardes que fui visita-lo em sua casa, em meio à conversa falou: “gente aqui pra saber das coisas eu não quero nem tão cedo, eu lá vou quebrar minha cabeça com isso”. Falas como essa me fez refletir sobre as possibilidades que eu teria de acesso às informações, por momentos me senti desestimulada ao intento, já que ele estava afirmando que não tinha interesse algum em discutir sobre o assunto e muito menos responder minhas perguntas. Com seu jeito duro de falar, me fez chorar em meio a uma *obrigação* de jurema, quando esperou

¹⁵ O “fundamento” constitui igualmente o “segredo” ou awó, em iorubá (OPIPARI, 2009, p.89).

estarem todos no salão para dizer que a pesquisa não ia ser realizada. Saí do salão decepcionada! Nesse dia houve o compadecimento dos seus filhos de santo, que não apoiaram a atitude dele, alegando que eu sempre estive presente de forma bastante positiva e que a pesquisa iria se realizar sim. Pediram-me calma, entendimento e que eu fosse me acostumando com aquele jeito áspero. Dessas situações vou carregar lições para a vida, de paciência, tolerância e persistência. Fui conhecendo melhor o sujeito e percebendo que esse tipo de reação não era somente à pesquisa ou algum problema comigo e sim um forte traço da sua personalidade, esse era o seu jeito de lidar até mesmo com os seus familiares mais próximos. Fica claro que por parte dos membros do terreiro não tive nenhuma resistência, desde o início apoiaram e era explícito o interesse na realização da pesquisa, entendiam como um ganho à história da religião e fortalecimento de suas histórias.

Os próprios filhos de santo me alertaram sobre a dificuldade que eles tinham em aprender com Vicente Mariano e pude observar na prática que não é de costume dele ensinar o passo a passo de uma atividade ritual, por exemplo. Aos que quiserem aprender faz-se necessário prestar atenção e, dependendo do seu humor, perguntar algo é correr o risco de levar uma resposta não tanto favorável. As curiosas e insistentes perguntas não são, de modo geral, bem recebidas nos ambientes religiosos dos terreiros, especialmente no decorrer das cerimônias (FERRETTI, 2009, p.40). Essa característica se apresentou bem marcante em Vicente Mariano, pois houve a negação de respostas a perguntas curiosas, como também respostas nem um tanto delicadas para algumas situações. Ao seu modo ele foi ensinando, contudo, essa é uma das fortes queixas que seus filhos expressam: o fato dele parecer se sentir ameaçado compartilhando informação e conhecimento. Por várias vezes pude ouvir dele: “o que sei vou levar comigo, não passo pra ninguém não”. Esta é a grande dificuldade na transmissão do conhecimento oral pelos mais velhos, pois ao acharem que irão perder força e espaço perante os mais novos, preferem não compartilhar seus saberes como modo de manter o controle de algumas situações. Essas relações serão mais bem descritas quando falarmos de senioridade, hierarquia e poder ao final deste capítulo.

Noutro momento consegui conversar sobre meus objetivos, li o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido exigido pelo Comitê de Ética, ele assinou, apesar de isso não ser garantia alguma da sua aceitação e disponibilidade em dar continuidade à realização da pesquisa, o ato de assinar já demonstrara um aceite positivo. Mesmo demonstrando certa impaciência, consegui gravar os primeiros minutos de resposta a algumas perguntas de modo mais detido, em outros momentos ficava sempre a adiar nosso encontro para uma entrevista mais longa. Entretanto, posteriormente, essas situações foram ficando ainda mais difíceis pelo

delicado estado de saúde que enfrentou, após a amputação de parte da sua perna esquerda, em cirurgia realizada no mês de maio de 2016. Este ano foi de recuperação, a casa parou o funcionamento devido às muitas estadias dele no hospital e uma lenta recuperação, de modo que somente em 2017, como já apontado, foi que o Ilê Oxum Ajamin retornou suas atividades e Vicente Mariano pôde enfim retornar também o atendimento ao público e nesse retorno vale destacar, a sua motivação em participar da pesquisa.

Era muito visível a sua tristeza quanto ao não funcionamento do terreiro nesse período em que esteve no hospital. Por vezes percebia que era até maior do que o fato de ter que adaptar-se às novas condições: a cadeira de rodas e a dependência de pessoas que o ajudassem em suas necessidades. Foi visível também a forma positiva como encarou o desafio, numa de suas falas expressou esse otimismo:

Valdemir (seu filho) achou que eu ia ficar bruto, com raiva da minha religião, tem gente que acha que eu vou abandonar a religião, deixar de acreditar nos meus santo. Eu não, isso aqui eu tenho que encarar porque essa é a minha cruz, isso é o que eu tinha que passar e aqui estou passando e ainda agradecendo por estar vivo, bora pra frente! (MARIANO, 2017).

Obedecer a um cronograma da pesquisa se esbarrava em algumas situações de imprevisibilidade, já que o dia-a-dia no hospital, o acompanhamento à consultas e exames, assim como em longas tardes no hospital nos impedia de executar alguns intentos, como conversar com ele quando uma sonda lhe impedia de comer e falar. Após quase 10 dias no hospital e bem mais recuperado, estávamos eu e Cynara, sua nora, com ele no quarto, quando ele chamou, pediu que nos aproximássemos da cama e disse: “vamos conversar?” Nesse instante se mostrou disponível e com vontade em falar, tive acesso a bons minutos de gravação, parte da história da infância a maioridade, relações familiares e seu encontro com a religião. Preocupava o cansaço e a falta de ar que a fala provocava nele, não era minha intenção causar nenhum desconforto, mas sempre que ele quis conversar, estive disposta a ouvir. Nesses momentos ele parecia estar totalmente ciente da minha presença e pretensão, que era de captar e registrar suas falas. No entanto, havia também os dias em que ele não estava para conversar nem tão pouco para responder a qualquer tipo de pergunta, restando-me aguardar aquelas oportunidades, sempre respeitei o seu estado. Houve também momentos dele de um silêncio desconhecido até pelos seus mais próximos, ele não falava, se recusava em comer, como resposta a demora em receber alta do hospital, já que sua vontade maior era de ir para casa, cuidar dos seus afazeres. Mesmo após receber alta, no retorno para casa, passou quase dois dias em silêncio total, apenas balançava a cabeça para confirmar ou negar algo e nesses instantes

parecia estar em uma longa viagem meditativa de encontro consigo mesmo. Nesses dias de silêncio, fui visitá-lo e seu olhar sereno e consciente tranquilizava e expressava que tudo iria se estabilizar em breve.

Abaixo, a imagem que embora tenha havido muitas dúvidas acerca da necessidade dela no trabalho, optei por trazê-la, pela beleza e sensibilidade do momento. Naquele dia, Vicente me pediu um lápis para escrever e mentalmente questionei: mas como? Se ele não sabe escrever! Enfim, não precisava de palavras para descrever o seu olhar que demonstrava a permissão dada para eu escrever sobre a sua trajetória e registrar esta memória.



Imagem 2 - Vicente Mariano e Larissa Lira em Clínica Santa Clara 27/08/2016.
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Como destaquei, na maior parte do tempo ele se mostrou à esquiva em falar sobre sua vida e sobre detalhes esmiuçados acerca da religião. Em alguns momentos se mostrava facilitador das informações, em outros dificultava, e neste jogo de entendimento fui construindo passo a passo essa história. Somente no último semestre da pesquisa, quando ele já estava recuperado, com o ilê em funcionamento, as obrigações e festas sendo realizadas, houve uma significativa reversão quanto à sua aceitação, um auspicioso progresso, encarando a pesquisa positivamente, nos ajudando na coleta de dados, se mostrando disponível a conversar mais abertamente. Foi quando tive a oportunidade de fazer as entrevistas com ele, tão desejadas e necessárias para construção da memória do Ilê Oxum Ajamin e da sua trajetória como líder

religioso, tema do segundo capítulo. Nesse instante eu já perguntava abertamente, o que significava para ele a realização de um trabalho que iria contar sua história, falar sobre sua vida? Ele respondeu: “Pra mim é uma honra, ser de uma família, de uma tradição, saber que herdei e que agora vocês estão falando sobre isso. É sim, pra mim é muito importante” (MARIANO, 2017). Respostas como essa deram o incentivo necessário para seguir rumo à finalização da pesquisa.

São diversas as opiniões quando o assunto é a relação de envolvimento entre o pesquisador e grupo pesquisado. O não envolvimento com o grupo pode eximir o pesquisador de perceber problemas e de conhecer aspectos importantes, ainda mais quando o tema envolve o conhecimento religioso. Por outro lado, o envolvimento traz o risco para o pesquisador de perder parte da sua liberdade de ação e reflexão, quando em virtude de sua submissão a uma casa de culto e aos seus dirigentes, o pesquisador fica engessado àquela realidade. Fato é que o lugar do meio-termo não é fácil, mais é preciso ser encontrado. Considero que estar inserida, não como iniciada na religião, mas como sócia desde os meus primeiros contatos com o terreiro em 2007, pela afinidade com algumas pessoas do grupo, facilitou o tráfegar no espaço, possibilitando uma convivência mais intensa para os momentos exigidos pela pesquisa. Como os dois lados da moeda existem, pude reconhecer que o meio é uma linha tênue que precisa ser reforçada com clareza nos objetivos, sinceridade e muita paciência para que não seja arrebatada, o que pode colocar em risco a própria pesquisa, confirmando o que afirma Sérgio Ferretti ao se referir ao trabalho etnográfico: “É necessária uma atitude equilibrada e cautelosa para não ferir suscetibilidades” (FERRETTI, 2009, p.40). Quero dizer que, nesta relação, o pesquisador precisa estar atento e consciente do seu lugar e a que se propõe. Posso até enumerar alguns exemplos que me fizeram refletir sobre esse caso citado, o fato de estar pesquisando um determinado terreiro causar desconforto quando eu precisei conhecer outros. Para isso a negociação e esclarecimentos do meu lugar e papel se fizeram necessárias. Comentários como: “não misture as coisas minha filha”, “agora querem carregar ela pra aquela casa”, foram os tipos de falas que apareceram e que mostram os conflitos e disputas existentes no próprio campo. Na convivência fui medindo o teor destas relações de controle, de poder, aprendendo com elas e, no decorrer do processo, fui tentando estar ainda mais atenta ao meu lugar e mantendo o cuidado em preservar minha liberdade enquanto pesquisadora.

Para realização da pesquisa, além das entrevistas, tivemos acesso ao acervo de Vicente Mariano, do Ilê Oxum Ajamin e de alguns dos entrevistados, o que nos possibilitou a coleta de fotos e documentos, que alinhavados às falas dos entrevistados, compõem esta memória. Construímos também o nosso acervo. As entrevistas realizadas com Vicente Mariano, totalizam

459'36'', ou seja, mais de 7 horas em áudio e 91 páginas de transcrições em folha A4, espaço simples, fonte Times New Roman, tamanho 12. As outras 10 entrevistas realizadas chegaram a 582'03'', totalizando mais de 9h em áudio e 119 páginas de transcrição. Os vídeos totalizam 190'41'', perfazendo o total de mais de 3 horas de gravação de imagens e 653'8'', ou seja, mais de 10 horas de captação de áudio, o que nos permitiu transcrever toadas e registrar a sequência de alguns rituais. Sobre os equipamentos, foram utilizados uma máquina fotográfica Nikon D-3200, gravador de voz Philips e câmera do celular de 13MP.

As entrevistas foram feitas com pessoas que estiveram envolvidas com o tema que propus analisar e dissertar, a proximidade do Ilê Oxum Ajamin e de Vicente Mariano foram o termômetro indicativo a essa participação. A existência de pessoas lúcidas e disponíveis possibilitou-me a realização de conversas que foram gravadas em áudio, sem um condicionamento rígido, ouvi o que os interlocutores tinham a dizer, respeitando a limitação de tempo de cada um e, sobretudo, sua capacidade narrativa. A exiguidade do tempo impediu-me de gravar amplas conversas, ou melhor, histórias de vida, afinal, minha pretensão foi dar um maior tempo à história de vida de Vicente Mariano e aos demais colaboradores, uma fala mais pontual. Segui com rigor o cuidado em pedir autorização para gravar cada uma das entrevistas, realizadas sempre de forma individual, salvo a de Maria do Nascimento e Maria Félix, realizada em conjunto. A leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido exigido pelo Comitê de Ética sempre antecedeu este momento, assim como a assinatura dos participantes, até mesmo o rabisco daqueles que não sabiam escrever, assim também como o cuidado em esclarecer ao entrevistado a importância da sua participação, buscando mostrar-lhe em que ponto e por que motivo fora selecionado para este momento.

Uma conversa prévia sempre se fez necessária, falava um pouco sobre as perguntas como forma de cada um se preparar com as respostas e se familiarizar com os assuntos que seriam abordados. Essas práticas ajudaram no processo de interação e no diálogo com cada um dos interlocutores. As entrevistas foram marcadas com antecedência e seguia roteiro previamente estabelecido. Todavia, vale salientar que por vezes a conversa tomava rumos diferentes do planejado, mas enfim, foram se construindo, e da primeira entrevista realizada à última, percebe-se que a leitura dos clássicos da etnografia coopera muito, mas a experiência é quem ensina. As conversas foram realizadas em visitas ao domicílio dos entrevistados em períodos distintos. Todas as falas foram transcritas, organizadas em pastas, por nome e data.

Aqui vale destacar que mantive na escrita do texto os nomes dos nossos interlocutores, acrescentando por vezes os nomes pelos quais são conhecidos dentro da religião. Tive o cuidado em conservar a fidedignidade dos depoimentos, transcrevendo para o texto as palavras da forma

exata como eram faladas, com seus erros gramaticais e redundâncias. A análise das entrevistas, é acrescida por vezes de algumas informações provenientes da observação participante, podendo algumas falas serem mais bem compreendidas pela experiência da observação *in loco*, onde os gestos, omissões e sensações auxiliou-me a pontuar detalhes por vezes não explícitos nas falas. As primeiras entrevistas, considereei como exploratórias, pois possibilitaram colher informações que colaboraram para o mapeamento do campo afro campinense, uma vez que conhecer os atores do cenário era uma tarefa obrigatória. Com alguns dos entrevistados pude realizar um segundo momento de conversa para retirar dúvidas e obter ainda mais informações. No alinhavo dessas memórias, nomes e acontecimentos iam somando ao tema geral, desta forma considero que todas as entrevistas realizadas colaboraram à sua maneira, algumas com um teor maior de informações para a pesquisa, outras menos, mas todas as peças foram importantes no conjunto final.

O acesso às redes sociais e aplicativos como o WhatsApp¹⁶ colaboraram bastante nos contatos, no agendamento das entrevistas e no retirar de algumas dúvidas. Alguns áudios foram gravados por meio desse aplicativo e acrescentados às falas de alguns entrevistados. Quando o tempo corrido não facilitava o encontro físico, este meio facilitou muitas conversas e vários esclarecimentos.

Em paralelo a realização das entrevistas fiz o acompanhamento das práticas realizadas no Ilê Oxum Ajamin. O diário de campo foi uma das técnicas utilizadas e que muito favoreceu no que diz respeito às lembranças de detalhes, nomes, datas, locais e outros dados que normalmente tendem a escapar da memória quando não escrito e registrado. Evans-Pritchard (2005, p.255) aconselha que se deve registrar nos cadernos de campo o máximo possível, isto é, tudo o que se observa. Para Silva:

No diário de campo, o antropólogo procura registrar para si e construir, aos poucos e precariamente, suas observações, sua primeira leitura dos sistemas culturais que investiga (parentesco, rituais, economia, organização social), além de registrar *insights* (rápidos clarões de sentido que repentinamente parecem fornecer as chaves com as quais as portas fechadas da cultura do outro se abrem), anotar dúvidas e expor perplexidades inconfessáveis. A utilidade do diário de campo reside, entretanto, menos na objetividade dos fatos observados e mais no que ele permite enxergar *através dele*: os fatos sob a forma como os “inscrevemos” e os transformamos em “dados etnográficos” (SILVA, 2015, p.64).

¹⁶ Quatro dos nossos entrevistados colaboraram também com informações transmitidas pelo aplicativo WhatsApp, onde era realizada a pergunta e a resposta chegava através do áudio, sendo transcrita e anexada às entrevistas. A entrevista realizada com Evaldo Batista dos Santos foi à única realizada somente através do aplicativo, no momento estávamos em cidades diferentes e eu precisava agilizar o processo. Obviamente que esse mecanismo não excluiu o encontro pessoal para entrevistas do tipo mais “formal”, com pergunta e gravador de voz para registrar.

Por vezes me peguei tomando algumas notas e escrevendo coisas e me punha a perguntar: será que um dia vou precisar saber sobre isso mesmo? No momento lembrava que o simples e o corriqueiro também são partes de uma história de vida, e seguia escrevendo. No início da pesquisa, ainda me familiarizando com o campo, percebia que a presença do diário não condizia em alguns momentos, sabia que se ali eu me atrevesse a escrever alguma coisa com certeza seria chamada atenção, principalmente, por Vicente Mariano, assim como percebia que a presença desse instrumento causava alguns olhares e resultava em interferências no que estava sendo observado. Dessa forma, a maioria dos escritos foi feito em casa, no retorno do campo. Após ter vivido momentos junto ao grupo, ter realizado algumas entrevistas, fui conseguindo uma maior abertura deles quanto a minha presença anotando e gravando até mesmo falas espontâneas e bem informais, mas que colaboraram no unir das peças do quebra-cabeça. A partir de então não abri mão de estar acompanhada do meu caderno de anotações, sem me preocupar tanto em ser chamada a atenção, apenas abria e me punha a escrever, pude perceber que a essa altura as pessoas já estavam mais habituadas com a ideia da necessidade que eu tinha em registrar momentos, falas e detalhes. Neste caderno havia sempre algumas perguntas que em momentos propícios eram direcionadas a algumas pessoas.

Os contatos informais, não gravados, a respeito de algumas questões específicas foram extremamente importantes e precisaram da minha atenção. Aqui abro espaço para falar da importância também dos assuntos que são abordados para além das entrevistas, na vivência e contato com o grupo. Desde o início do trabalho etnográfico venho comparando-o a uma colcha de fuxicos feita de retalhos e costurados ponto por ponto. Tenho a lembrança da colcha de retalhos por guardar na memória as tardes de conversas e “fuxicos” que rendiam no terraço de vovó Maria quando ela se determinava a fazer uma colcha juntando pedaços por pedaços, tecidos à mão, regados a muita conversa, risadas e descontração, ou quando na união de restos de retalhos fazia burrinhos como almofadas para os seus netos. Percebi que os fuxicos¹⁷ do terreiro também rendiam pano para as mangas no tecer do trabalho etnográfico, os buchichos informais que só aos que estão “dentro” têm oportunidade de participar mostrou-me importantes detalhes quando o assunto é a relação entre os membros da casa e destes com outros ilês. Importantes informalidades que não se encontram nas entrevistas, mas que estão na relação

¹⁷ A expressão “fuxico” na religiosidade afro é utilizada para referir-se a tudo que cerca um assunto. É também utilizada para falar de segredos sobre feitiços, de características do “enredo de santo” da pessoa. Ex. duas pessoas são do mesmo orixá, mas uma tem uma particularidade por causa do seu orixá de segundo que é chamado juntó. Assim ela possui um enredo diferente: “um fuxico diferente”. Fuxico também é toda e qualquer conversa e é o aprendizado oral ligado a segredos e particularidades das pessoas e da religião (MENEZES, 2009, p.41).

entre os membros nas horas de descontração de um trabalho de obrigação¹⁸ por exemplo. Eu costumava me adiantar um pouco aos horários marcados para os rituais, chegando mais cedo, e nesses momentos tive oportunidade de colher informações bem importantes à pesquisa, conversando com um e com outro, trocando ideias, fazendo novas amizades e aproveitando ainda mais os momentos que estive junto ao grupo.

Dos pais e mães de santo que foram entrevistados aceitei o convite para participar de festividades em suas casas, podendo assim vivenciar também o momento desses terreiros em funcionamento, bem como acompanhei Vicente Mariano em suas saídas a outras casas, tanto em cerimônias privadas quanto em festas públicas. Foram visitados no decorrer da pesquisa onze terreiros, alguns por mais de uma vez, sendo oito deles em Campina Grande, um em Boa Vista (PB), um em João Pessoa e um em Recife (Terreiro Senhor do Bonfim¹⁹). Dos terreiros visitados, dois são de nação ketu, um localizado em Campina Grande, no bairro das Malvinas e outro em João Pessoa, no bairro Cuiá. Fiz um esforço em visitar as casas dos filhos de santo de Vicente Marino e também dos que frequentam o Ilê Oxum Ajamin, mesmo os que não são seus filhos, mas que sempre marcam presença nas festividades. Visitei terreiros sem que os pais/mães de santo estivessem cotados a serem entrevistados para pesquisa e terreiros de uma nação de candomblé diferente do nagô. As visitas a outros terreiros se mostraram necessárias ao passo que para entender a organização do Ilê Oxum Ajamin, caberia também contrapor a outras realidades, perceber nuances, semelhanças e diferenças, mesmo sendo algumas das casas filhas desta tradição, a experiência mostra que cada uma vai se construindo mantendo por base alguns preceitos e se diferenciando em costumes que são próprios a cada sacerdote/sacerdotisa. Dentre os rituais e cerimônias que participamos destaco: Festa de preto-velho, festa de caboclo, mesa cigana, jurema de mesa, festa de pombagira, festa de mestres e mestras, obrigação de jurema e de orixá, toques de orixá (Oxum, Iansã, Ogum e Oxóssi), despacho de ebós, saída de iaôs (Oxum, Oxalá), saída de ogã, obori e diplomação de decá.

Do interesse em fazer registros fotográficos e vídeos, passei a ir para os terreiros munida de uma máquina fotográfica de boa qualidade tomada emprestada do meu irmão que é fotógrafo. Fazia fotos de algumas pessoas em momentos da festa e desde então elas sempre

¹⁸ Obrigação que pode ser individual ou coletiva, categoria nativa que exprime a ideia de dever, numa relação de troca que é estabelecida entre o homem e os orixás assim como do homem com os mestres, já que existe a obrigação tanto para “santo”, quanto para “jurema”. A vida do terreiro é dinamizada pela realização desses rituais que são privados, tornando-se público quando seguidamente é realizada a cerimônia de caráter festivo em comemoração aquele sacrifício ofertado. A palavra *obrigação* – usada pelo povo de santo – define o compromisso, compulsório quase, da submissão à ordem dos santos (LIMA, 2011, p.93).

¹⁹ Localizado na Rua Sumari, Bairro Mangueira, Recife – PE. Essa visita foi realizada no dia 04/12/2015 (toque de Iansã) a convite do iaô Bruno Emanuel Mendes da Silva, filho do ilê.

solicitavam para eu levar a máquina e dar um click, para enfim as boas imagens chegarem às redes sociais logo em breve. Obviamente que não deixei de fazer os registros de importância para a pesquisa para fotografar pessoas aleatoriamente, mas esses registros também somaram como bem importantes no conjunto do empreendimento. Nessas trocas, fui ganhando acesso a espaços que sem a máquina fotográfica não seria possível. Nesses instantes ficava claro o meu lugar em não pertencer à religião e por vezes não saber distinguir alguns espaços, mas sempre deixei claro que caso ultrapassasse esses limites poderiam me alertar quanto ao que não fosse permitido ser registrado. É evidente que o ato de cometer algumas falhas aponta o desconhecimento de alguns códigos de conduta e das maneiras de agir e ser do grupo, mais quando se é chamado atenção por algumas delas rapidamente se avança no esclarecimento desses implícitos. Com o tempo fui me atentando ao local que me cabia e o que de fato precisaria ser registrado. Essa relação com a fotografia, mesmo não sendo uma profissional na arte, me trouxe alguns benefícios quando o assunto foi o acesso também às pessoas do grupo, haja vista que conheci várias delas ao entregar de lembrança uma foto revelada de recordação, assim como quando ia ao encontro do entrevistado, fazia questão de levar fotos reveladas, caso eu tivesse e, a partir daquele ato, vi brotar uma melhor interação, que resultaram até mesmo em convites para fotografar em algumas festas em outros terreiros. Não me senti sozinha quando li em *O Antropólogo e sua Magia* (SILVA, 2015, p. 63) que é comum que o etnógrafo se torne o fotógrafo ou o *videomaker* oficial do terreiro que ele pesquisa, ficando por sua conta a distribuição de cópias desses registros entre os interessados. E assim foi!

Passei a acompanhar Vicente Mariano quando na sua saída para obrigações e festas em outros terreiros e fui sendo bem recebida ao chegar com ele e com a máquina fotográfica a tira colo. Vagner Gonçalves da Silva vai chamar de *rede de campo*:

(...) o conjunto das relações que permite a realização do trabalho etnográfico, para tal a necessidade de um acesso ao grupo, à familiarização, o estabelecimento de uma confiança mútua e a colaboração de variados membros do grupo (SILVA, 2016, p.32).

Esse conceito resume bem a condição de contato com o grupo. Se a relação é pré-requisito para se pensar a memória, a interação é condição básica para a experiência singular que envolve o pesquisador com o grupo investigado. A maior aproximação possível com o grupo é de grande importância nos estudos sobre religião e, tratando-se dos terreiros, tenho a plena certeza que a falta de aproximação ou até mesmo vínculos iniciáticos podem dificultar os rumos da pesquisa, mesmo sabendo que eles não são imprescindíveis a sua realização.

Tentei aqui descrever e analisar algumas relações enfrentadas no campo de pesquisa e as formas de acesso à realização do trabalho etnográfico. A teoria e a experiência, em seu conjunto, contribuem para a consecução dos objetivos propostos. Essa passagem ilustra o germinar do campo, parte do caminho trilhado, condições favoráveis, dificuldades, as estratégias e os instrumentos utilizados na recuperação dessa memória.

1.2 Estudos da memória

Quando falamos em memória rapidamente acessamos algumas lembranças, cenas de um passado que consegue espaço no presente ato de evocar. A experiência vem mostrando que essa memória não tem vida se desligada de um contexto histórico-social. A confluência de ações individuais e coletivas nos motivou a entender o lugar, a importância e o papel da memória, é sobre esses trilhos que seguimos adiante.

No senso comum as pessoas acreditam que há apenas um tipo de memória, vale ressaltar que os variados tipos se apresentam de forma extensa em inúmeros estudos referente ao tema. Existem basicamente dois tipos de memória, uma voltada para as habilidades e outra para o conhecimento, são elas: a memória implícita e memória explícita. A primeira se refere à memória inconsciente, ligada a habilidades motoras, ao hábito, é chamada de inconsciente por não atingir o nível da consciência, ou seja, lembra-se de algo sem estar consciente de que está se lembrando, leva mais tempo para ser adquirida por necessitar de um condicionamento operante e é também uma memória mais duradoura. Já o segundo tipo, é a que a gente mais fala e mais lembra, é a memória consciente, você está consciente de que está se lembrando de algo, refere-se ao conhecimento factual, e podem ser verbalizadas, como; “ontem fui à livraria”, é uma memória mais flexível e menos duradoura. As duas memórias são expressas por Ecléa Bosi (1994) tendo por referência os estudos da memória do filósofo Henri Bergson, classificando-as em *memória-hábito* e *imagem-lembrança*:

A memória-hábito adquire-se pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. Ela é um processo que se dá pelas exigências da socialização. Trata-se de um exercício que, retomado até a fixação, transforma-se em um hábito. A memória-hábito faz parte de todo o nosso adestramento cultural [...]. A imagem-lembrança traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Daí também o caráter não mecânico, mas evocativo, do seu aparecimento por via da memória. A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que memória-hábito já se incorporou às práticas do dia-a-dia (BOSI, 1994, p. 48-49).

Como podemos observar, a memória é um processo extremamente dinâmico, um mecanismo pelo qual aprendemos, lembramos e esquecemos, envolve diversas regiões do cérebro humano, variados mecanismos bioquímicos e neurais. As experiências emocionais assim como a aquisição da linguagem dependem de um sistema articulatorio cerebral para que concatenados se transformem em memória e expressão, lesões neurofisiológicas impedem trafegar por um percurso mnésico, podem prejudicar a sobrevivência da memória e até destruí-la. O processo de formação da memória é muito variável e bastante particular, afinal, ao envolver em sua preponderância fatores biológicos fazem com que a memória que se apresente em cada ser humano seja única, a singularidade de cada cérebro humano e situações particulares vivenciadas por cada indivíduo faz com que cada lembrança siga o seu curso em seu ritmo. Nesse sentido reconhecemos a individualidade da memória, porém ao lembrarmos-nos de coisas que nos são próprias e exclusivas é lícito perceber que elas geralmente envolvem um processo de contato com o coletivo, no grupo nos reconhecemos e nos fazemos lembrar, o coletivo nesse sentido desempenha um papel ativo as nossas recordações. Entender o momento de passagem da memória individual à memória coletiva, foram temas de interesse de autores que se dedicaram ao estudo do fenômeno mnemônico e também será parte do nosso intento.

No debate que envolve o caráter coletivo da memória, a memória como fenômeno social, Maurice Halbwachs (1877–1945) avança na discussão vencendo os pressupostos individualistas das pesquisas sobre o tema, dando um passo além do ambiente interno do sujeito para apontar as condições sociais e emocionais que envolvem a memória a partir da realidade que nos cerca, o autor elucida as questões que se relacionam com o caráter social e a memória individual. Para Ecléa Bosi, o principal estudioso das relações entre memória e história pública, às quais dedicou duas obras de fôlego, *Les cadres sociaux de la mémoire* e *La mémoire collective* (BOSI, 1994, p. 53). Para Myrian Sepúlveda dos Santos (2013), o sociólogo francês fez parte de uma geração de intelectuais que procurava trazer as certezas das ciências exatas para o campo das humanidades e seu grande mérito foi, portanto, mostrar que a memória individual não pode ser distanciada das memórias coletivas.

Rejeitando a ideia corrente em sua época, de que a memória seria o resultado da impressão de eventos reais na mente humana, ele estabeleceu a tese de que os homens tecem suas memórias a partir de diversas formas de interação que mantêm com outros indivíduos (SANTOS, 2013, p.28).

Halbwachs não apenas pressupõe a superioridade da memória coletiva sobre a individual, mas chega a negar a existência de uma memória genuinamente individual, mesmo acentuando as funções positivas desempenhadas por esta faculdade que é inerente ao indivíduo,

para ele todas as nossas lembranças são geradas a partir da interação com um meio social específico. Fiel à escola durkheimiana faz questão de apresentar a memória como um fato social²⁰, onde fica exposto o predomínio do social sobre o individual. É a partir dos seus estudos que se pensa em uma dimensão da memória que ultrapassa o plano do indivíduo, como algo relativamente íntimo, considerando que nenhuma lembrança pode existir apartada da sociedade. É na sociedade que as pessoas recordam, reconhecem e localizam as suas memórias (HALBWACHS, 2003, p. 38). Usa o termo *Memória Coletiva*²¹ que, para evocar o próprio passado em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade (HALBWACHS, 2003, p. 72). A sua análise enfatiza a força dos pontos de referência que servem de estrutura a nossa memória, como indicadores da memória coletiva de um determinado grupo. Segundo ele, as memórias são construções dos grupos sociais, são eles que determinam o que é memorável e os lugares onde essa memória será preservada.

A ideia de memória coletiva apontada por Halbwachs e compartilhada por outros autores se faz compreensiva, mas impõe a pensar até que ponto ela não suprime a importância do agente individual na construção deste processo, já que a ideia de estabilidade, duração, homogeneidade e totalidade de uma memória coletiva esbarram na singularidade com que cada cérebro humano pode, deve tratar e selecionar as suas lembranças, o que possivelmente resulta em evocações das mais diversas. Sabe-se que o estado emocional do indivíduo influencia a natureza das suas recordações, porém por mais íntimo que esses sentimentos sejam o contexto não deixa de intervir e influenciar na reconstrução dessas lembranças. Quero dizer que, o passado que se apresenta na memória do indivíduo que lembra estará sempre sofrendo influências do momento em que ele ocupa no presente. Essa passagem faz lembrar quando Vicente Mariano esteve internado no hospital, é nítida a forma que o momento influenciava no conteúdo das suas recordações. Nesses instantes, foram coletadas falas que versavam sobre rituais fúnebres no candomblé, momentos da infância, memórias de afeto e dificuldades enfrentadas por ele e seus familiares, lembranças de nascimentos e falecimentos, por vezes

²⁰ Os fatos sociais consistem em modos de agir, pensar e sentir, exteriores ao indivíduo e dotados de um poder coercitivo pelo qual se lhe impõem (DURKHEIM apud BOSI, 1994, p.54). Para rememorarmos diretamente a definição de fato social do sociólogo francês: “É um fato social toda a maneira de fazer ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coação exterior”; ou ainda ‘que é geral no conjunto de uma dada sociedade tendo, ao mesmo tempo, uma existência própria, independente das suas manifestações individuais” (DURKHEIM, 1978, p.92-93).

²¹ A memória coletiva é a memória social de uma comunidade, é constituída por um determinado conjunto de indivíduos em razão de um dado acontecimento. A memória coletiva é um conjunto de lembranças construídas socialmente e referenciadas a um conjunto que transcende o indivíduo (HALBWACHS, 2003, p. 64).

tivemos dificuldades em ouvir sua voz, o silêncio parecia expressar uma enorme tristeza, que era a tristeza de estar vivendo uma situação um tanto delicada, essa experiência conferia a sua memória sentimentos bem particulares, mais que mesmo assim não estavam desvinculados de um contexto mais amplo. A partir daqui considero difícil distinguir, uma memória estritamente individual do contexto social. Entendemos que uma memória individual em sentido estrito seria algo como uma linguagem privada que somente o indivíduo entende, ou seja, um caso especial, uma exceção. Mesmo que não queiramos cair no arriscado abismo do determinismo e reducionismo, fato é que este indivíduo que lembra está envolto numa dinâmica relacional, de contato e posterior transmissão, e nesse tecer de interações a memória que seria do indivíduo já se socializou, o que não desvaloriza em momento algum a faculdade individual da evocação, haja vista que a particularidade da lembrança em cada indivíduo é fator preponderante para sua continuidade. Segundo Halbwachs, é porque são diferentes que as lembranças ecoam umas às outras, não sendo assim, a série deixaria de se completar e se romperia a cada instante (2003, p.120). Para Candau:

Maurice Halbwachs se equivocou em ver nas memórias individuais os “fragmentos” da memória coletiva, conferindo a essa a substância com a qual tende a despojar as primeiras. Mas teve razão em insistir sobre a importância dos quadros sociais que fazem com que uma “corrente de pensamento social [...] tão invisível quanto o ar que respiramos” irrigue toda a rememoração (CANDAU, 2016, p. 48-49).

Candau atenta para a sutilidade da influência da memória coletiva sobre o indivíduo. É pelos quadros sociais que alimentamos e colhemos os frutos da rememoração. Em cada caso, quer se trate da memória do indivíduo ou de um grupo, a força das memórias dependerá da coerência geral do campo memorável, de uma estrutura espacial e temporal, da estruturação mais ou menos homogênea do conjunto de lembranças a partir de um momento de origem e de uma sucessão de fatos. Para Halbwachs, nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida (HALBWACHS, 2003, p.78-79). Myrian Sepúlveda dos Santos tendo por influência o sociólogo francês aponta que:

Até mesmo os trabalhos estritamente biológicos sobre a memória, que procuram localizar no cérebro espaços responsáveis pelo nosso lembrar, têm passado a considerar o fato de que não somos indivíduos isolados e percebemos e compreendemos nosso mundo ao nos comunicarmos uns com os outros através de sinais e símbolos, dos quais a linguagem parece ser o exemplo mais eficaz (SANTOS, 2013, p.49).

Nesse sentido, tanto a linguagem como as imagens estão socialmente condicionadas à existência de um emissor e receptor, muitas das nossas lembranças passam a existir quando encontram ouvidos dóceis a ouvi-la. Uma pesquisa desta natureza aponta para este cenário, a existência de um emissor que passa a construir a memória que deseja transmitir e um pesquisador-receptor que se põe a ouvir e transformá-la em registro. Vale salientar que aquilo que é retido na memória e apresentado no discurso, são versões, que não sendo necessariamente falsas ou verdadeiras são construídas dentro de determinados marcos e limites que induzem e orientam recortes e seleções, é lícito perceber a forma como a memória ordena, organiza, distinguindo o que é pertinente do que não é para ser lembrado. A costura dos retalhos da memória é motivada por interesses que fundamentados no passado visa legitimar ações no presente e engajamentos futuros. O relato de uma vida envolve o que há de mais pessoal, mas também de histórico/social, com isso, afirmamos que as mais íntimas memórias têm seus vínculos sociais, seja na dinâmica da transmissão, que é relação, interação, ou mesmo no que precede sua transmissão, a recordação. A memória do indivíduo está indissolivelmente entretecida com as representações coletivas do passado que circulam na sociedade por meio da comunicação cotidiana, das instituições e dos cânones culturais como uma memória social, que reside materialmente no cérebro dos indivíduos que participam de uma comunicação social, afinal essas imagens e linguagens devemos à sociedade.

A cada tempo a humanidade engendrou suas práticas sociais e conservou suas experiências para transmiti-las a gerações seguintes de maneiras diversas. Antes da escrita, o tempo fora guardado pela memória dos indivíduos, organizada e garantida, as ideias eram transmitidas pelos mitos, símbolos e rituais que se constituíam o acervo da memória de um grupo social. Esses três tipos de linguagens se mostram proeminente para o fornecimento de subsídios indispensáveis para a compreensão das questões sociais. Os ritos mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, quer individual, quer social (DURKHEIM, 2008, p. 30). Para Émile Durkheim o objetivo dos ritos é de ordem moral, pois é através deles que o grupo se afirma e se mantém, reanimando periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. O mito possui relação intrínseca com o rito, que diz respeito ao universo das práticas, estabelecem o ritmo da vida social afirmando e reforçando valores de um grupo. Quanto aos símbolos, são essenciais no processo de comunicação, se constituem e disseminam entre as pessoas e ao ser usado e experimentado tem seu sentido ampliado, algo perceptível que em virtude da convenção social é usado para significar, vale ressaltar que a maioria dos sistemas simbólicos é própria de cada povo.

Nesse ponto vale destacar a importância de refletir sobre a capacidade adquirida por muitas populações de transitar e decodificar diferentes acervos culturais e religiosos nos quais foram obrigados a conviver diariamente. A linguagem fornece aos indivíduos os meios de exteriorizar sua memória, sob a forma da narração, a memória passa a ser acessível a indivíduos de distâncias temporais e espaciais, deslocando o passado para além do seu nascimento e identificando-o ao passado dos que viveram antes dele, pelo exercício de contar e recontar histórias sustenta-se a ciência do sujeito sobre si mesmo e sobre os outros com os quais interage em comunidade. O ritual está totalmente articulado à categoria da memória, transmite formas de comportamento, é uma ação pedagógica, comunica tradições. Em Celso Castro (2016, p.50) tendo por referência a reflexão durkheimiana, o rito, portanto, só serve e só pode servir para manter a vitalidade dessas crenças, para impedir que elas se apaguem das memórias, em suma, para revificar os elementos mais essenciais da consciência coletiva.

Nas sociedades orais não letradas, as formas da poesia oral nascem como apoio à memorização dos relatos essenciais da comunidade, uma sociedade oral não reconhece a fala apenas como meio de comunicação, mas principalmente como forma de transmissão e disseminação do saber. Porém, mesmo com o aparecimento da escrita que desempenhou um papel imprescindível no que diz respeito à preservação da memória e registro do passado, a oralidade não perde seu valor como fonte vital em tais sociedades. Para Sócrates, em *Fedro*, de acordo com Platão, entre os passos 274c a 275b, a escrita enfraqueceria a memória, pois o indivíduo deixaria de exercitá-la por confiar nos registros da escrita (PLATÃO, 2008, p.101-103). Com isso ele quer dizer que, a escrita dispensaria os homens de exercerem suas memórias, produzindo o esquecimento da alma, aos que adquirem o conhecimento através da escritura, buscam fora de si os meios para se lembrar, o que para o pensador perde em valor, se comparado ao exercício do processo mnemônico primevo.

Na tradição oral o indivíduo é o guardião da referência religiosa e sua transmissão é feita de indivíduo para indivíduo, de corpo para corpo, dessa forma a corporeidade também é um aspecto de destaque quando o assunto é a transmissão de tradições orais, já que a transmissão se faz por contato vivido entre as pessoas. Independente de pensar se a tradição escrita leva vantagem sobre a oral, no livro vale o que está escrito, a palavra por sua vez tem um forte apelo à consciência, os contos passados de boca a ouvido têm um forte apelo à imaginação. A escrita consolida-se como meio de memória, tem a função de armazenamento, enquanto que a linguagem, exteriorização da voz, diz respeito ao seu instrumento socializador.

Se nas religiões do livro²² a palavra escrita ocupa um lugar de autoridade, lugar este que é estático ligado ao texto e não ao indivíduo, nas tradições religiosas de matrizes africanas esta autoridade está ligada por um lado à palavra falada e por outro a quem fala esta palavra. Não basta a palavra falada, sua autoridade advém de quem a profere. O poder é ritualmente transmitido pela palavra falada por alguém que guarda a autoridade de pronunciá-la com autoridade. Como pontua Juana Elbein:

Quanto mais o àse daquele que transmite é poderoso, mais as palavras proferidas são atuantes e mais ativos os elementos que manipula. Para que a palavra adquira sua função dinâmica, deve ser dita de maneira e em contextos determinados (...). A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual (SANTOS, 2012, p.48).

É uma conjunção, pois do que fala (conteúdo) e de quem fala (indivíduo), deixando assim claro que a ideia de oralidade não está ligada apenas a palavra falada em si, mais ao indivíduo que a profere. Nas religiões de matrizes africanas há um sentido ancestral e de eficácia social e religiosa fixado na palavra. A palavra tem energia própria, sim, a palavra tem axé²³!

Volney J. Berkenbrock (2014, p.37) afirma, sobre a transmissão do conhecimento nas religiões afro-brasileiras, que nenhum escrito tem conotação sagrada, nem seu conhecimento é pré-requisito para alguma função ou cargo em alguma comunidade. Com isso ele quer dizer que existe sim tradição escrita nas religiões afro-brasileiras, muitos dos escritos têm influência sobre essas religiões, mas eles não são determinantes e nem ocupam lugar de autoridade. As etnografias realizadas nos terreiros brasileiros, desde a época de Nina Rodrigues, vêm despertando grande interesse por parte dos religiosos que nelas encontram referências para comparação, implementação ou resignificação de suas práticas, como bem nos lembra (SILVA, 1999, p. 149-150). O médico maranhense Nina Rodrigues é apontado como o primeiro brasileiro a fazer um levantamento dos povos africanos residentes no país, com tese amparada em bibliografia da época e na exploração de um campo ainda desconhecido, seus estudos serviram como ponto de partida para construção de outras teorias e interpretações diversas. No

²² O exemplo do judaísmo, cristianismo e islamismo, estão assentados na verdade que acreditam ser revelada por algum messias ou pelo próprio Deus. Estão baseadas num livro como fonte de verdade.

²³ Axé, uma força totalizadora que perpassa por todos e em todos os locais. Uma força emanada da própria natureza e compreendida em espaço sagrado pelo povo de santo (LODY, 2006, p.5-6). Na verdade, trouxemos aqui de forma sintética a definição de axé a partir de Lody, todavia, como bem ponderaram Sampaio e Possebom, o conceito de axé é muito complexo pois se conecta a definição múltipla de pessoa nas diferentes tradições religiosas africanas. No capítulo intitulado *Pneûma, Amén, Emi, Axé: Aproximações Possíveis?*, os autores “buscam os contornos do axé no candomblé”, demonstrando a complexidade do conceito (SAMPAIO; POSSEBON, 2015, p.111-116).

século XIX o saber acadêmico ocupando-se do registro dessas manifestações religiosas fez imbricar teoria e saberes antes reservados somente aos terreiros. De lá pra cá é impossível expor em números a quantidade de trabalhos que se dedicam a esse intento, fato é que estes, mesmo que por vezes considerados como impróprios por alguns religiosos, trazem a eles legitimidade, fortalecem e valorizam suas tradições, quando também pais e mães de santo se abrem a este contato do terreiro com a academia, absorvem influências dos modelos de ritos, assim como do aprimoramento de idiomas africanos, expressos nas etnografias como forma de atalhos ao aperfeiçoamento de suas práticas e costumes. Os estudos que se dedicam ao culto dos orixás em África servem de ponte de contato de sacerdotes brasileiros com as terras além-mar, é a forma de enxergar celebrações míticas da cultura africana aos que não dispõem da oportunidade em visitar o berço da sua tradição pessoalmente.

Vale salientar que essa abertura ao domínio da escrita, geralmente é mais bem aceito pelos sacerdotes que dominam a prática, aos que não sabem ler e escrever, a exemplo de Vicente Mariano, que tem na dimensão da experiência e memorização a sua maneira de preservar e transmitir as rezas, os cânticos e dinâmica dos rituais. O conhecimento religioso de grande parte dos velhos pais e mães de santo se dava através da capacidade de memorização e transmissão oral do saber, haja vista serem quase todos analfabetos. E quando pergunto a Vicente Mariano se ele já teve vontade de ir à África, ele responde: “Eu não, o que eu aprendi aqui é o que tem lá, é a mesma coisa da África, a diferença é as línguas, mais as toadas que a gente canta aqui, cantam na África” (MARIANO, 2017). Na fala percebe-se que o não domínio da escrita pode limitar o contato com culturas diversas. Por outro lado, fica evidenciada a conexão com África pela dimensão do mito e do rito, ao invés de tomar o continente como uma via de legitimação para as suas práticas, o que é bastante interessante, pois diferente de muitos babás e iyás, o tata Vicente não tem vontade de ir à África.

As pesquisas científicas nos estudos que se referem à memória humana vêm estabelecendo parâmetros no que anteriormente apenas era uma hipótese de trabalho. De modo geral, os novos estudos do passado consolidaram-se ao resgatar a importância de experiências individuais e popularizar estudos da vida cotidiana (SANTOS, 2013, p.50). O movimento de valorização do indivíduo enquanto sujeito e protagonista da história, permitiu a ampliação de fontes de pesquisa para o estudo da vida social, construindo, neste processo, trajetórias de vida nas quais a história de um grupo poderia ser lida através de múltiplas histórias de vida. O tema memória tem sido discutido em diversas áreas do conhecimento, apresentando diferentes interfaces e não se aproxima de um consenso quando o assunto é a abordagem sobre o papel da memória, envolvem distintos campos do saber, que se inter-relacionam e dialogam,

favorecendo perspectivas dinâmicas para a sua compreensão e valorização, sejam elas escritas ou orais, as memórias têm se transformado numa das fontes de grande importância para estudos em áreas diversas. Nas Ciências das Religiões:

(...) a pluralidade das disciplinas científicas favorece uma compreensão mais dinâmica e aberta sobre o projeto em questão, o fato religioso (...). As ciências das religiões estão circunscritas no mundo da cultura e demandam, nesse cenário abordagens interdisciplinares (FERREIRA; SENRA, 2012, p. 263-264).

Pautando-se em condições estabelecidas por essa interdisciplinaridade na área e na forma de pensar os estudos da memória que envolve aspectos da história, religião, cultura e identidade, na importância para a compreensão dos fenômenos humanos e sociais, a experiência etnográfica que me permitiu o acesso a estas memórias fez-me reconhecer o quanto as ciências sociais (antropologia e sociologia) e as ciências das religiões convergem quando o assunto é o homem e a recuperação de uma trajetória que nos possibilita trazer à tona a memória coletiva de um grupo que tem na religiosidade fortes marcas de sua expressão.

Por vezes não é dada à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata de testemunhos de fatos passados, porém vale destacar que todos os testemunhos partem de uma só fonte, que é o ser humano. O historiador africano Amadou Hampaté – Bâ, em *A Tradição Viva*, na coleção História Geral da África da UNESCO (1982), nos dá um panorama do valor preservado na herança ancestral da África tradicional. Numa tradição em que a palavra é o cerne da sabedoria, o grande agente ativo da magia africana (controle de forças), a preocupação com a veracidade acompanha esse processo de transmissão. Segundo Hampaté-Bâ (1982, p.172), a tradição africana concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo dívida, no sentido descendente, e sagrado, no sentido ascendente. Na África tradicionalista a mentira é considerada uma lepra moral, ela perturba o sangue, que simboliza a força vital interior. É lícito perceber que a fala se encontra entre o contexto mágico, religioso e também social.

Se a memória é socialmente construída é óbvio que toda documentação também o é. Michael Pollak afirma que: “não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral” (POLLAK, 1992, p.8). O mesmo autor, alerta para o sentido da crítica que deve se estender para além das fontes orais para fontes de todos os tipos. Acessar um repertório que está guardado na memória é uma construção, dessa forma sofre flutuações de quando se é articulada para quando está sendo expressa, essa atividade se dá de maneira fluida e móvel, onde passado e presente estão em confluências, lembrar é neste sentido, organizar e não resgatar o passado.

Nessa dinâmica é que Halbwachs enxerga a lembrança como uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimos ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada (2003, p. 91).

A memória apresenta-se como seletiva, a sucessão de palavras, conceitos, gestos e operações ao se efetuarem numa certa ordem, permite não só contextualizar, mas também descontextualizar dados, ela não é somente uma atividade de organização do saber, mas um espaço de organização de poder, portanto, na reconstrução do passado nada há de natural como afirma Myrian Sepúlveda dos Santos (2013, p.30). Nessa organização a memória seleciona fatos, as narrativas são construídas e dessa forma, repletas de intencionalidades. Segundo Le Goff:

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2013, p. 390).

A seletividade da narrativa implica em esquecimento e, conseqüentemente, na impressão de que a história poderia ser contada de outra forma. Se a memória tem razões em ser, os silêncios também têm razões bastante complexos, podem, por exemplo, expressar a condição de dominadores que fala pelos dominados, nesta situação, é no silêncio que reside à resistência do lado impotente. As articulações de jogos de poder nas relações sociais, mobilização de interesses determinados por padrões de comportamentos, favorecimento de grupos e o conseqüente desfavorecimento de outros são ações que envolvem uma forte relação de articulação dos atributos da memória e poder nas relações sociais. A categoria da memória se apresenta como extremamente importante para compreensão de questões de manipulação, exploração, subordinação, alguns dos aspectos que compõem a história das sociedades e das religiões.

Ao tratarmos do tema amnésia, estamos aludindo o esquecimento como parte do processo da memória. No esquecimento surgem os *buracos da memória*, como entende Jean Duvignaud:

(...) nesses espaços como fendas é que surgem o dinamismo criativo do presente, onde se introduz o novo e o imaginado, como que um vazio que impunha a inventividade, no esquecimento se dá a oportunidade de descobrir o novo, é força do imaginário contra a racionalidade devorante (DUVIGNAUD, 1985, p.65).

Nesse sentido o esquecimento é entendido como fator positivo e intrínseco ao ato de rememorar, o esquecer é apontado como o espaço necessário ao advento do novo, momento onde a imaginação fecunda entra em ação como forma de reforçar o ato evocatório. A memória é feita de adesões e rejeições, consentimentos e negações, aberturas e renúncias, luz e sombra ou, dito mais simplesmente, de lembranças e esquecimentos (CANDAU, 2016, p.72). Para Joel Candau, essas relações são indissociáveis, o esquecimento ocorre concomitantemente ao lembrar, as lacunas quando preenchidas adquirem relevantes significados na constituição da memória.

A amnésia, o esquecimento não é só uma perturbação no indivíduo, mas envolve perturbações graves de personalidade. A perda da memória coletiva nos povos e nações pode determinar perturbações graves de identidade coletiva, assim também a amnésia e o esquecimento podem ser entendidos de forma não trágica, mas também estratégica quando o assunto é salvaguardar dados para construção de uma memória. Assim como a lembrança é parte da memória, o esquecimento também o é. Nesse ínterim é claro reconhecer que no ato da construção, reagrupações da memória, existem ganhos e também perdas, na ligação entre o homem e a palavra existe um acervo de intencionalidades, originalidade, mais também falsificações e fidedignidade, tema discutido por Michael Pollak no texto “Memória, esquecimento, silêncio” (1989), quando chama atenção para os processos de dominação e submissão das diferentes versões e memórias, que muitas vezes se opõem a mais legítima e poderosa das memórias coletivas: a memória nacional. Michael Pollak aponta que em Halbwachs a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva (POLLAK, 1989, p.3). Essa memória nacional é reconhecida como uma memória selecionada que visa agrupar oficialmente uma ideologia que pretende a dominação hegemônica, obviamente ela tem uma função, a de coesão dos grupos visando uma continuidade e estabilidade. Essa memória organizada constitui um objeto de disputa importante, são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo (POLLAK, 1992, p.4). Tradições, monumentos, ritos, festas comemorativas, costumes, lugares e personagens, são espaços de recordação, apontados como referencial desta identidade que se pretende construir e sempre fortalecer. O “processo civilizatório” em nosso país torna-se um campo bastante fértil para se pensar essas relações de poder descritas acima. Segundo Darcy Ribeiro:

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade (...). Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho

escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável (RIBEIRO, 2006, p.20-21).

O apelo à violência, à repressão e à força por parte dos dominadores foi arma fundamental na construção da história. A dominação extrapola seus aspectos físicos, abrange aspectos de ordem de dominação também psicológica, pois além de milhões de africanos, afrodescendentes e inúmeros povos indígenas terem se tornado mão de obra escrava, eram subjugados pela honra de Deus e pela prosperidade cristã, já que uma das normas básicas da ação colonizadora era lançar sobre os povos existentes além-mar a “verdade cristã” aos hereges, pagãos e inocentes como assim os dominadores os consideravam. Os negros, arrancados da África, eram não só escravizados em seu corpo, mas também em suas muitas outras dimensões existenciais. O dominador utilizava de sua força para alimentar aos explorados sua condição de subserviência como também implantar em sua consciência uma pobreza humana, fazendo-se ver como pecadores e necessitados do perdão cristão, de modo que não se reconheçam direitos aos povos escravizados, voz e nem escuta interessada a ouvi-los, bastando a estes a condição do trabalho. Faz-se necessário introduzir o tema, uma vez que meu objeto de estudo envolve as religiões afro-brasileiras, que tiveram por muito tempo a memória silenciada pela memória oficial.

O efeito dizimador das enfermidades trazidas pelos brancos, a exploração da força de trabalho, que resultava em um grande desgaste e genocídio de grande parte da população escravizada, além das violências de ordem cultural e simbólica são fatores responsáveis pela extinção de parte da memória desses grupos subalternizados. Segundo Prandi:

Acredita-se que muito do que se perdeu foi devido, primeiro, à violência do tráfico e da escravidão e, depois, à perseguição a que as religiões afro-brasileiras estiveram submetidas durante muitas décadas. Outras perdas se deram por causa das dificuldades de transmissão entre as gerações, quando não pela ignorância e egoísmo de líderes da religião que morreram sem transferir aos discípulos muito do seu saber (PRANDI, 2005, p.14).

O seu lugar como religião marginal é uma característica que desperta meu interesse em abordar a temática como forma de revisitar acontecimentos, muitos deles já perdidos no labirinto do esquecimento. A história mostra como os praticantes das religiões de matrizes africanas foram oprimidos, expropriados das suas tradições e impedidos de praticar sua fé, sofreram inúmeras perseguições policiais ao longo de nossa história e até hoje, mesmo com as

garantias constitucionais, ainda sofrem perseguições, vários ilês²⁴ são destruídos, incendiados, símbolos são quebrados, frutos da intolerância por parte de alguns grupos, principalmente os habitualmente identificados como neo-petencostais. Na Paraíba e em Campina Grande as perseguições se fazem presentes, abordarei o tema no próximo capítulo, ao tratar do momento de institucionalização da religião no Estado e algumas formas de enfrentamentos encontrados pelos líderes religiosos em manter vivas suas tradições.

A pesquisa visa colaborar para vivacidade, dinamização e fortalecimento do campo religioso afro-campinense. Meu intuito nesses escritos perpassa pelo interesse em expandir o conhecimento sobre o tema, ressaltando a importância e o dever da memória no processo deste reconhecimento, obviamente não esgotando o grande debate que envolve o tema das relações entre passado, presente e futuro. É através da lembrança que reavivamos fatos, damos vida ao passado que tende a ser ameaçado pelo efeito devastador do tempo. Minha inquietação nasce da preocupação em recuperar as vozes do passado, mas que ainda se encontram presentes, a exemplo de Vicente Mariano e outros dos nossos entrevistados e dar a essas falas um lugar na história das religiões não somente afro-brasileiras mais de modo geral, na cidade de Campina Grande. Pois os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem como aponta Halbwachs (2003, p.101).

Myrian Sepúlveda dos Santos vai pontuar que o medo da amnésia coletiva discutido teoricamente por diversos autores estimulou abordagens como “obsessão pela memória”, transformando este em um tema de interesse sendo que desta vez ligado à preocupação com a fragmentação e diluição das identidades (SANTOS, 2013, p.16-17), cumprindo um papel crucial na modernidade, demonstrando que quanto mais se acelerou o ritmo da vida em sociedade, mais avançaram os estudos referentes à memória e a preocupação na preservação de fontes e dados, abrindo novos campos de investigação, novas formas de pensar os mecanismos de armazenamento das memórias em um ambiente de ritmo acelerado onde as máquinas não só trabalham, mas têm memórias cada vez mais complexas e elaboradas. A valorização de uma racionalidade mecânica e instrumental é questionada e novas definições de saber e conhecimento entram em debate. Nessas condições, tradição, memória ou traços do passado são aspectos que, de uma maneira ou de outra, representam uma defesa decisiva da humanidade em sua luta por autodeterminação e liberdade (SANTOS, 2013, p.46-47).

Joël Candau é um dos autores que insistem no laço indissociável entre memória e identidade, quando afirma que a busca da memória é sempre acompanhada de um sentimento

²⁴ As comunidades, chamadas às vezes de terreiro, às vezes de casa de santo, às vezes de Ilê Axé, são os lugares concretos de pertencimento a esse mundo religioso (BERKENBROCK, 2014, p.35).

de identidade (CANDAU, 2016, p. 19). Se memória e identidade se reforçam mutuamente, faz reforçar também o objetivo deste trabalho, quanto à intenção da recuperação da memória de um grupo, como também da preocupação em registrar sua marca identitária. A descrição etnográfica sublinha bem a ideia dessa intenção, quando passamos a conhecer o grupo mediante as características que o compõem. Entendemos identidade como as características que fortalecem individualmente e coletivamente a construção do sujeito e do grupo.

A importância de salvaguardar fontes, o zelo pelo patrimônio que garantem a sobrevivência de um grupo social, também foi e é papel do antropólogo, onde a preocupação com o desaparecimento, fruto da forte tendência à desvalorização da memória na sociedade moderna, incumbe à etnografia e aos antropólogos uma importante tarefa. Os pesquisadores contribuem para a elaboração de memórias, certos livros fundamentais da pesquisa etnográfica tornam-se escrituras sagradas (MOTTA, 1985, p. 71). A relação que envolve a etnografia como fonte de registro e memória é expressa por Gilmar Rocha:

A etnografia está inextricavelmente, presa ao campo da escrita. Na verdade, trata-se de uma escrita que guarda a memória da experiência etnográfica agora traduzida para uma forma textual. Assim a etnografia é também, além do registro textual de uma fala, um modo cultural de escrita antropológica (ROCHA, 2006, p.106).

A etnografia transposta para o mundo dos parágrafos visa registrar a dinâmica de uma tradição, restituir um tempo que mesmo com seus lapsos, margens borradas, tornam-se necessários a assegurar a duração do já vivido. Interagindo, conversando, escrevendo, lendo e por vezes criticando, tentamos alargar horizontes, recuperar histórias e reproduzir memórias.

A natureza da recordação humana se mostra proeminente quando o assunto é gravar, imortalizar feitos e para isto a construção de monumentos como documentos que asseguram, fortalecem e fazem perpetuar na memória determinados acontecimentos. Na mesma proporção ela parece incomodar prodigiosamente quando a intenção é o apagamento e extermínio de dados que comprometam a estabilidade de determinado grupo. São algumas das preocupações delineadas por Pierre Nora (1993) quando se volta para as investigações dos *lugares da memória*. Dentro do contexto de aceleração histórica com seus desdobramentos, transformações incessantes, fragmentação, percepção de uma memória esfacelada, ameaçada de esquecimento e suas decorrências é que o autor reconhece a necessidade e o papel que terão esses *lugares*, como agentes propiciadores de lembranças, acionadores que servem de referências externas que nos ajudam no percurso de retorno à memória. A categoria *lugares da memória* se expande em uma difusão variada de significados, dentre eles, a forma de perceber

como um espaço que é portador de uma aura simbólica que traz uma memória coletiva, fundamentada pela realização de práticas culturais que ocorrem nele e que por isso deve ser preservado, pode ser considerado um reduto de memória. Vale destacar que esta noção serviu para que o Ministério da Cultura tornasse viável a proteção de inúmeros bens que se enquadravam nesta categoria, favorecendo a política de preservação, tombamento de terreiros de Candomblé, o que vem também colaborar positivamente para o debate sobre a intolerância religiosa. *Lugares da Memória* é o termo utilizado para indicar o local onde se cruzam estas memórias, podendo ser lugares do tipo material ou imaterial, onde se encarnam e se cristalizam as memórias de um grupo, comunidade ou nação. Considerando que existem diferentes formas de memória, auditiva, visual, sensorial, emocional, etc., fato é que ela apela à evocação, uma viagem em busca do que se quer lembrar.

Esses lugares, também entendidos como *pontos de apoio ou de referência* são discutidos por Halbwachs (2003), quando trata da relação entre memória coletiva e o espaço e como a memória se apoia nas imagens espaciais para dar sentido ao indivíduo, grupo e sua história. Para o autor, não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial (HALBWACHS, 2003, p. 170). A existência de uma *memória religiosa* remonta a eventos do passado que aconteceram em determinados lugares (2003, p. 185). Esse tipo de memória expressa a importância de registro de um espaço religioso, local onde são mantidas práticas culturais que evocam história, resistência e memória. Nesse contexto, apontamos o Ilê Oxum Ajamin, como *local de memória*, haja vista que no espaço do terreiro é preservado um conjunto expressivo de lembranças que expressam a cultura africana e afro-brasileira, que coordenadas pelos princípios religiosos preservam o idioma iorubá, música, dança, gastronomia, liturgias, indumentárias que servem como referências à sociedade em geral.

Assim como as narrativas que aparecem como importante instrumento de preservação e transmissão de tradições, a busca ao passado aparece aqui como lenitivo com vistas a atravessar novas conjunturas. Frente à diversidade de abordagens e implicações procurou-se destacar o envolvimento da memória com uma gama de temas, o que nos impossibilita de afirmar e restringir o estudo da memória à mera recuperação do passado. O tema está envolto de questões identitárias, históricas, políticas e culturais.

A experiência mostrou que o indivíduo como trama e o coletivo como urdume se unem num tecido de relações. A pesquisa quer dar asas a uma trajetória que se estrutura tendo por alicerces a convivência com o outro, os depoimentos coletados são construídos pela história de indivíduos que inseridos no grupo reconstroem eventos reais vividos outrora em comum, compartilhando práticas, representações, crenças e lembranças. As vozes que selecionam partes

do passado retiram dele toda a alteridade inquietante, a importância dada ao que se quer registrar mostra quão seletiva é a recuperação de uma memória. Nos entrevistados, o claro sentimento de pertencimento, o que mostra o dever social da memória, que é também propiciar ao indivíduo o reforço do seu sentimento de pertencimento ao grupo onde está inserido, esse sentimento funciona como um recurso preservador da memória. Nas palavras escritas, o desejo de se fazer permanente e na voz a memória que se recusa calar.

1.3 Senioridade, hierarquia e poder

No imaginário social o velho está diretamente associado à estagnação, ao atraso, que o leva ao isolamento. Gilberto Freyre denuncia o desprezo pelo idoso impregnado na cultura dos últimos três séculos, segundo ele; o idoso é visto sob a lógica da produção como inutilizado pelo tempo, tempo este estritamente econômico ligado a incessante produção de dinheiro e ao trabalho físico, produtivo também de valores materiais (FREYRE, 1973, p.20). No mundo em mobilidade acelerada como é o de hoje o conhecimento dos mais velhos por vezes passa despercebido pelo número de informações que nos chegam através de outras fontes que não seja por via deles, a experiência acumulada e o patrimônio cultural da comunidade que o idoso trás na memória podem não encontrar lugar nem utilidade e quando eles assim se reconhecem, facilmente ouvimos; “a gente perde a serventia, dá lugar aos mais novos, para que serve um velho, se não para dar trabalho? ”. Vale salientar que essa lógica não é consensual, existem sim, interesses sobre as histórias que os idosos desejam contar, e alguns jovens se sentem motivados a desligarem-se das mídias sociais para se conectar com a história dos mais velhos. Nessa contramão é que Ecléa Bosi afirma:

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual (BOSI, 1994, p.82-83).

A autora citada, ao perscrutar um estudo da memória, direciona seu trabalho às lembranças das pessoas idosas levando em conta a sua *função social de rememorar*. Em *Memória e Sociedade*, denuncia o lugar da velhice na sociedade industrial, a rejeição a esta categoria, que perdendo a força do seu trabalho, perde também o seu lugar e espaço por não ser

mais produtor nem o reproduzidor esperado pelas rápidas cadências industriais. O velho que Bosi nos traz, é aquele que através de suas recordações contribui para transmissão de histórias, forte contribuinte no que diz respeito à transmissão de crenças, tradições, mitos, enfim, toda espécie de conhecimento que possa trazer consigo e que contribuem para a formação de indivíduos conscientes de suas raízes, ajudando a construir seus referenciais sociais. “Ele, nas tribos antigas, tem um lugar de honra como guardião do tesouro espiritual da comunidade, a tradição” (BOSI, 1994, p. 82). O papel de guardião do passado sugerido por Halbwachs (2003), para os orquestradores dos referenciais dos quadros sociais da memória, é certamente desempenhado pelos mais velhos que vivenciaram e são transmissores vivos dessa história. Mesmo que o tempo ocasione determinadas variações nas transmissões das tradições orais, fato é que a palavra forte percorre uma ponte entre o passado e o presente em direção ao futuro e nesta caminhada o processo de saberes atravessa gerações. A atividade de rememorar perpassa pela função social do sujeito, que no presente reconstrói os fatos passados. Na ação, o ser humano coloca em movimento todo o seu ser, pois que nesse trabalho opera a imaginação, criatividade, racionalidade, sensibilidade, os sentidos, a palavra, os gestos e as atitudes.

Na esteira dessa compreensão reconheço na memória dos mais velhos um canal transmissor de um passado que se não for recuperado tende ao apagamento e esquecimento no tempo, como já pontuamos no decorrer da escrita. Dar voz aos sujeitos, valorizar as suas experiências, procurando recuperar a memória de um grupo religioso é também reconhecer a função social do rememorar, já que tal recurso nos possibilita registrar e compartilhar experiências pessoais e coletivas. A pesquisa bibliográfica, sobre organização hierárquica e dimensões de convivência nos terreiros e a observação na casa de culto pesquisada e em algumas casas filiadas a esta, são espaços de análises às questões que proponho refletir nesta parte do trabalho. Na observação identifiquei o valor dado à senioridade e a forma como ela atua, fixando imagens de obediência e respeito aos códigos do grupo. A observação participante acrescenta, deslinda e amplia os horizontes bibliográficos e aqui acordamos essas reflexões que nascem como resultado da experiência de contato com os protagonistas deste cenário.

Interessa a essa sessão entender o lugar que ocupa os mais velhos nas religiões afro-brasileiras, alguns dos ritos e atos que afirmam a consolidação desse lugar e o que isso representa quando o assunto é a garantia de um espaço na hierarquia e consequente aquisição de poder. Irei me dedicar a entender a organização interna dos terreiros, os papéis sacerdotais, os cargos assumidos e as relações de poder que envolve as redes que se costuram ao redor de certas figuras, como é o caso de Vicente Mariano.

Vale pontuar que este tema é de um todo já bem discutido, haja vista que no estudo das religiões afro-brasileiras as questões que envolvem a ordem interna dos terreiros são sempre pontuadas como forma de entender sua estrutura. Vallado (2010), Maggie (2001), Lima (2011), Cossard (2008) são alguns dos autores que abordam temas de conflitos, estratificação, senioridade, questões ligadas à sucessão e hierarquia, conteúdos em que as relações de poder se fazem sempre presente. Para este estudo não haveria como não pontuar algumas dessas questões, até porque ela é parte da reconstrução desta memória, se apresentam de forma muito presente no nosso campo de pesquisa. Interessa também entender as transformações que o próprio tempo vem trazendo, alterando o transcurso de antigas heranças religiosas, as adaptações no contexto das transformações socioculturais no Brasil, e nessa conjuntura, o embate existente entre as novas concepções em detrimento da rígida conservação de práticas e costumes que os antigos desejam manter e “guardar”, como forma de deter o controle da tradição e o poder de mando.

Nas religiões de matrizes africanas, o tempo é uma dimensão importante que marca a estruturação do pensamento mítico e as noções de aprendizado. Na figura dos mais velhos está à reputação da sabedoria e poder, ordem e comando, a senioridade é um princípio importante na organização social de um ilê, está associado ao tempo de iniciação no culto, onde os mais velhos detêm as posições mais importantes na estrutura do terreiro, para tanto vale salientar que por vezes a idade não identifica este lugar, as dimensões do tempo nesse sentido são bem relativas e fogem das dimensões convencionais, a idade do nascimento para a vida religiosa é que é levada em consideração na ordem do parentesco da família de santo, que é um grupo de candomblé ou umbanda.

A liderança de uma casa de culto está centrada na figura de um pai ou mãe de santo, também chamados de babalorixá e iyalorixá, que recebem obediência e respeito absolutos dos seus filhos e netos, constituindo assim a família de santo²⁵. Segundo Vivaldo da Costa Lima; o chefe do grupo está naturalmente investido de uma série de poderes que se evidenciam na sua autoridade normativa, muitas vezes acrescentada pelas manifestações de uma personalidade forte e de uma aguda inteligência (2011, p.80). Sobre a organização hierárquica do Ilê Oxum Ajamin farei detalhada descrição no segundo capítulo, mas aqui vale destacar que a figura de

²⁵ No caso da família de santo os padrões são muito semelhantes, senão idênticos, aos observados na “família patriarcal extensa brasileira” (...). A relação entre pai ou mãe de santo e adepto se baseia em laços de confiança mútua, e o vínculo iniciático estabelece uma relação de natureza familiar. Os laços familiares criados no candomblé através da iniciação no santo não são apenas uma série de compromissos aceitos dentro de uma regra mais ou menos estrita (...) são laços muito amplos no plano das obrigações recíprocas e muito mais densos no âmbito das emoções e do sentimento (BAPTISTA, 2005, p.71).

Vicente Mariano como líder, ocupa este lugar de autoridade, a ele está o cargo de administração e direção da casa, no Ilê Oxum Ajamin a *iyalorixá*²⁶, mesmo tendo o prestígio da senioridade, assume um papel de submissão ao pai de santo.

São vários os atos que expressam as reverências aos mais velhos e as divindades. Com o corpo estirado ou de joelhos, em sinal de respeito, os mais jovens pedem a benção aos mais velhos, como forma de também absorver energias benfeitoras, o *dobalê* consiste em prosternar-se no chão de comprido, diante do orixá, de um sacerdote, é a saudação daquele que tem o primeiro orixá masculino, aos que tem o primeiro orixá feminino, consiste em deitar-se de bruços, com a cabeça tocando o chão enquanto o corpo move-se para os lados, sobre os braços estendidos. Em dias de obrigação e nas festas públicas esse ato se repete por várias vezes no decorrer dos rituais. Normalmente esse tipo de cumprimento é feito, quando na chegada dos filhos ao Ilê Oxum Ajamin, marcado por uma ordem, dirigem-se ao ronco (quarto de santo) para saudar os orixás, em seguida dirigem-se aos pejis (altares) da jurema, para só então dirigirem-se a Pai Vicente e Mãe Alice para pedir a sua benção e dos demais que se encontrarem no terreiro. Os filhos que vem ao terreiro acompanhados dos netos de Pai Vicente, chegam em fila e acompanham o seu pai/mãe de santo, seguindo assim o percurso feito pelos seus superiores.

Para o entendimento da constituição da estrutura hierárquica e organização dos papéis sacerdotais do candomblé que é genuinamente brasileiro é preciso entender alguns caminhos de adaptação, interpretação e reestruturação entre a África e o Brasil. É preciso conhecer este percurso para se entender como opera o poder no terreiro (VALLADO, 2010, p.35). Gisèle Omindarewá Cossard (2008, p.26-27) nos mostra um fenômeno inverso de adaptação encontrado pelos escravos africanos em terras brasileiras. Na África, o indivíduo que deixasse sua tribo, para tentar a sorte na cidade, desligava-se rapidamente do seu passado, abandonando sua fé tradicional e adotando novos costumes, geralmente vendo no islamismo e cristianismo uma forma de progresso. No Brasil, o escravo negro apegou-se às lembranças e nelas buscou força para suportar os horrores da escravidão e manter-se fiel às suas origens, existia um interesse de alguns africanos em reunificar e revigorar a memória coletiva. Foi o início dos batuques, onde podiam se reunir, dançar, cantar e honrar os seus deuses, a criação das irmandades, congregações religiosas nas quais os povos de cor, escravos ou libertos encontravam o apoio de uma estrutura social destruída pelo processo de escravidão, nessas organizações fazia-se brotar um sentimento de solidariedade e ajuda mútua, formas de

²⁶ No segundo capítulo descreveremos melhor a história das mulheres que estiveram à frente da casa juntamente com Vicente Mariano e a situação atual do terreiro.

reagrupamentos e espécie de ressocialização dos negros a sociedade, onde surge a noção e fortalecimento do parentesco étnico em lugar do parentesco sanguíneo, que fora perdido com a destruição de laços familiares. Vão se estruturando assim, as primeiras comunidades religiosas, os calundus²⁷ e os candomblés, obviamente que conseguiram não sem atribulações e perseguições. Renato da Silveira (2006, p.178) descreve de modo detalhado a formação dessas comunidades no seu brilhante estudo sobre a formação do Candomblé da Barroquinha, afirmando que, o mais antigo calundu foi encontrado em Porto Seguro, na Capitania de São Jorge dos Ilhéus, em 1646, seu animador era um liberto chamado Domingos Umbata, ex-escravo de um capitão do Exército Colonial.

As origens diversificadas dos negros não facilitavam a abertura das casas de culto, a variedade das tradições de cada uma das etnias que aportavam, nas diversas regiões do Brasil de modo estratégico, dificultavam o fortalecimento e homogeneidade de ritos, práticas e costumes. Esse escalonamento de maneira descontínua não se forma somente em solo brasileiro, na África essa mistura já havia ocorrido, resultado das várias situações em que já eram submetidos os africanos, porém, no Brasil o resultado era uma multidão de cativos que possuíam línguas, hábitos de vida e religiões distintas. A única coisa que tinham em comum era a infelicidade de estar reduzidos à escravidão, longe de suas terras de origem (ALVES, 2007, p.20). Foi através dessa gente de cor, já liberta, que as tradições religiosas se conservaram. (COSSARD, 2008, p. 28-29). Embora houvesse casos de liderança por negros ou crioulos escravos, as comunidades chamadas de candomblés eram, em sua maioria, dirigidas por libertos.

Não é minha intenção retornar ao século XVII-XVIII, se aprofundar em detalhes esmiuçados sobre a construção destas comunidades religiosas, todavia, fez-se necessária uma rápida passagem de modo a entender como foram se desenvolvendo, se adaptando e em que se sustenta a organização da religião em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal, além de mostrar quais traços das tradições africanas continuam expressas no modelo de estruturação das religiões afro-brasileiras, são pontos que interessam a nossa discussão. Para Vallado:

Não há dúvida de que as sacerdotisas e os sacerdotes que fundaram os primeiros templos de orixá no Brasil tinham grande intimidade com as estruturas de poder que governavam a cidade de *alafim* (senhor do palácio). O

²⁷ Até meados do século XVIII era o mesmo que candomblé ou macumba, festa religiosa dos africanos escravos, com canto e dança ao som dos batuques. Gregório de Matos citava calundus, fins do século XVII: “Que de quilombos que tenho, com mestres superlativos, nos quais se ensinam de noite, os calundus e feitiços...” (CASCUDO, 2012, p.163-164).

candomblé é de fato, uma espécie de memória em miniatura da cidade africana que o escravo perdeu ao ser arrancado de seu solo para ser escravizado no Brasil (VALLADO, 2010, p.28).

Dessa forma é lícito perceber como muitos aspectos das religiões afro-brasileiras podem ser mais bem compreendidos quando se consideram as origens africanas que os fundamentam, assim como também é lícito reconhecer que embora as influências africanas sejam expressivas, a sociedade é brasileira, onde também é massivamente expressiva a intenção do catolicismo em apagar os traços das religiões dos deuses africanos, dizimar elementos da cultura indígena aqui já existente, imputando a fé cristã e a crença nos santos católicos e dessa forma foi-se montando um novo cenário, com adaptações e novas construções.

Embora em sua estrutura organizacional e postos sacerdotais o candomblé tenha reconstituído as hierarquias de poder e as regras de administração características da família e dos reinos africanos, uma parte decisiva da religião foi deixada para trás, especialmente instituições de culto aos antepassados e outras entidades sobrenaturais que na África respondiam diretamente pelo controle moral dos homens e das mulheres, além de outros aspectos (PRANDI, 2005, p.143).

O ritual assegura a perpetuação do sistema de autoridade, organiza o grupo de culto que parece, aliás, reproduzir vários aspectos da família africana. A senioridade é um dos princípios que regula a hierarquia nos terreiros, que está representada tanto na linhagem familiar, como no mundo dos deuses, que também se organizam hierarquicamente, pois a mitologia cultivada e sempre realçada na tradição oral, como base de saber, justifica e dá forma ao poder religioso. Inúmeras vezes pude ouvir no campo falas que justificam características pessoais, que sendo atribuídas aos orixás, permitem aos seus filhos agirem em algumas situações, embora a maioria deseja haver do “seu santo” sempre as melhores qualidades. O falador, que expressa o que pensa, se justifica por ser filho de Ogum, por exemplo. A humanização dessas forças aproxima os orixás do cotidiano, atribuindo “certos poderes” e facilitando a delimitação de fronteiras entre seus adeptos, ou seja, fortalecendo a própria hierarquia.

Atingir a condição de senioridade no candomblé diz respeito a um momento específico, a passagem de um ritual que torna público este reconhecimento, onde o iaô recebe o decá²⁸ e passa a assumir a condição de egbomi²⁹, de mais velho. Vicente Mariano nos conta que:

Ninguém conhecia decá não. O primeiro decá feito em Campina Grande fui eu. Senhor Lula³⁰ quando veio fez o decá, mais em Campina Grande ninguém tinha decá. Antigamente não tinha decá no pé do santo não. Quando fazia o santo saía logo com a cuia completa com tudo. Mais não tinha negócio de decá não. Quando eu fiz o santo já saí com tudo, completo de tudo, no “Sítio” ninguém conhecia esse negócio de decá não. O nagô do Sítio era diferente, não usava decá, sete anos de feito recebia tudo, era a cuia, recebia tudo e pronto (MARIANO, 2015).

O modo como ele destaca este momento traz a compreensão de que esse ritual, foi incorporado e já é parte de algumas adequações que o candomblé vem fazendo, como também de referências que se somam com o passar do tempo, no contato com outros sacerdotes no decorrer da vida religiosa. Indagado sobre o motivo de ter que realizar o ritual do decá, já sendo ele um sacerdote, com mais de sete anos de iniciado por D. Lídia Alves e Sr. José Romão, com ilê em funcionamento, ele responde:

Sr. Lula estava em minha companhia naquele momento, ai ele tinha que mostrar que quem fez o decá foi ele. Você não casa no civil pra depois casar na igreja? Pois é a mesma coisa. Os axés de Sr. José Romão, Sr Malaquias e D. Lídia foram mantidos, mesmo depois da presença deles aqui (MARIANO, 2017).

Pela resposta percebe-se que Sr. Lula, mesmo reconhecendo o lugar dele como pai de santo que iria zelar por um filho que já estava “pronto”, ele teria de mostrar que também tinha autoridade sobre ele e o decá, além disso, demonstrava também um novo momento que Vicente Mariano vivera, agora sobre os cuidados de outro sacerdote. Sobre a comparação com o casamento, o civil já representava o matrimônio, mais o casamento no religioso vem coroar e confirmar o momento. Vale salientar que após o recebimento do decá, Vicente Mariano passou

²⁸ Após sete anos de iniciado tendo cumprido todas as obrigações o filho ou filha de santo se recolhe para o recebimento dos seus direitos sacerdotais. É uma obrigação sem a qual uma pessoa não pode ser sacerdote ou sacerdotisa do orixá, pois são entregues neste momento os fundamentos pertinentes para que se possa exercer o sacerdócio. O egbomi recebe durante a cerimônia elementos de fundamental utilidade para que exerça a função sacerdotal entre eles, os seus búzios e navalha, é justamente o conjunto destes elementos que origina o nome decá ou cuia. Outras duas obrigações são necessárias a este novo egbomi, quando forem completados catorze e vinte e um anos de iniciado no santo.

²⁹ A palavra *egbomi*, significa exatamente “meu mais velho”, e era assim que na antiga família poligínica iorubá as esposas mais velhas se tratavam (PRANDI, 2005, p. 45).

³⁰ Luis de França Barros, mais conhecido como Lula da Mangueira, filho de Ogum Ninim, iniciado por Maria Júlia do Nascimento, mais conhecida como D. Santa do Maracatu Elefante e o babalorixá Alfredo. Foi o pai de santo que se tornou o zelador de Vicente Mariano e do Ilê Oxum Ajamin após desentendimentos e posterior falecimento de José Romão e Lídia Alves.

a diplomar os filhos, atribuindo direito e autonomia em abrirem seus terreiros e realizarem seus trabalhos.

Segundo Prandi (2005, p.47), em algum momento no meio do curso do século XX – e ninguém sabe dizer como foi nem de onde veio a iniciativa – a lei do santo, espécie de código consensual não escrito que regula os costumes e a vida religiosa nos terreiros, em permanente constituição, fixou em sete o número mínimo de anos necessários ao recebimento do grau de senioridade, o tempo do decá, tempo de autoridade. Mesmo sem que saibamos de onde tenha partido a iniciativa, fato é que normalmente a espera para o recebimento do decá indica uma ligação de pelo menos sete anos do filho ao pai ou mãe de santo, compromissos e obrigações com a casa onde fora iniciado, a esses se somam ajudas financeiras e disposição ao trabalho para manter o funcionamento daquele ilê que irá concedê-lo posteriormente o título de sacerdote ou sacerdotisa dos orixás.

Na fala de uma das nossas entrevistadas, foi apontado traços dessas mudanças, incorporação de rituais, desta vez no rito de jurema, destacando: “Era curado tudo com oração, não era com obrigação de espírito não, hoje tudo é feito com obrigação, mais antigamente se resolvia tudinho com oração” (OLIVEIRA, 2016). Vale destacar que os rituais de obrigação, como o próprio nome já indica, você se vê obrigado a algo, é uma manutenção necessária do equilíbrio entre este mundo e o mundo sobrenatural, consiste em dar oferendas às divindades, pode envolver grandes quantias em dinheiro para a compra das oferendas votivas, paramentos e objetos rituais, a depender do tamanho do ritual, de acordo com a necessidade e circunstância de cada terreiro. Existe um interesse do sacerdote em realizar determinados rituais, as obrigações movimentam o terreiro espiritual, material e financeiramente. Dessa forma é lícito perceber que a implantação de alguns costumes nos terreiros é feita pelas pessoas que comandam (iyalorixá ou babalorixá), com práticas que convém a eles. Não queremos dizer com isso que a *obrigação* foi implantada nos terreiros com este fim, mas fato é que a questão financeira pesa na balança quando o assunto é o pagamento, lucro e a sobrevivência dos seus dirigentes e das casas de culto, que tem também na realização dos rituais uma fonte de renda, aumento de popularidade e prestígio. Na voz da nossa interlocutora e nas expressões que empregou no momento ao pontuar essa questão, a sua intenção foi demonstrar que existe um forte caráter de ordem financeira que movimenta a ritualística de uma casa de culto.

Os laços de compromissos do filho para com o pai e vice-versa são estabelecidos no momento da iniciação e perduram até o recebimento do decá, ao atingir a senioridade como já explícito e até posterior a ele como podemos observar. O esforço dos filhos em manter a presença de Vicente Mariano em seus ilês também é visível no interesse em elevarem o

prestígio das suas casas e dos seus rituais, ao divulgarem a data das suas festas nas redes sociais, fazem questão de reforçar a participação do tata. A chegada dele e da iyalorixá Alice Mendes nos terreiros, é sempre marcada por uma ordem e respeito e quando num toque de jurema um mestre seu vem trabalhar, seus filhos recebem a presença como um “presente” à data comemorada. Ouvimos reações do tipo: “A presença do mestre Antônio Pretinho hoje aqui, foi o maior presente que eu recebi! ”. É nítido também o esforço de Vicente Mariano em convidar e trazer pessoas de Recife para suas festas, o fato de o terreiro ter sido inaugurado por pernambucanos, receber caravanas de Recife para a realização dos trabalhos, identifica a casa como um receptáculo de uma forte tradição, como é o nagô pernambucano, e até hoje ele faz questão em manter essas relações, entendendo que essas presenças abrilhantam o momento, trazem prestígio e poder a casa de Oxum Ajamin. Percebi que esse ato se tornou algo que outros terreiros também se esforçam em fazer, investindo nas passagens para que algumas pessoas de Recife venham ajudar no trabalho e elevar o status das festas públicas.

Participamos de um ritual de entrega de decá no Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Axé Oyá Agandê. Na ocasião o tatalorixá Vicente Mariano concede publicamente a Suênia Sousa Fragoso os seus direitos sacerdotais, na presença de babalorixás, iyalorixás e convidados. A partir desse momento a iyalorixá assumira com maior autonomia, atividades rituais mais complexas, iniciando novos adeptos, podendo ditar as ordens no seu próprio terreiro, receber seus clientes, trabalhando para ganhar mais reconhecimento e garantir seu espaço na escala hierárquica entre o povo de santo. A seguir o registro:



Imagem 3 - Ritual de entrega de decá no Ilê Axé Oyá Agandê (07/09/2014). Fonte: Acervo Larissa Lira

Os objetos rituais cumprem o papel de uma linguagem visual, é na alternância de cores, no número de contas, no modelo da indumentária, que o indivíduo também se identifica na sociedade do terreiro. De acordo com o processo iniciático, vão sendo acrescentados detalhes à composição, a indumentária é também um símbolo de distinção que marca o mando, poder e lugar na hierarquia, distingue seus portadores. Na ocasião da entrega do decá percebia-se um apurado requinte estético, um capricho com os trajes, uma sofisticação que eu ainda não havia presenciado em outras celebrações, era o “luxo do santo” que estava em exibição. Antes da festa estávamos trocando de roupa, quando uma das mães de santo³¹ olhou e me perguntou: “Larissa você vai usar essa saia? E cadê suas saias de armação?” Respondi: “só tenho essas duas saias de armação mãe, e essa é a única roupa que tenho.” Ela completa: “minha filha, hoje é um dia que as pessoas estarão muito bem vestidas no salão e você não vai assim não! ”. Rapidamente me trouxe uma saia rica em detalhes, de tecido de melhor qualidade, mais algumas saias de armação, que aumentou a amplitude da roupa, caprichei nos acessórios, maquiagem e calçado. Estava pronta, e em consonância com a ocasião que exigia trajes mais bem elaborados. Para ocasiões públicas como esta, existe um grande esforço do iniciado em oferecer uma festa bonita e farta, os detalhes são pensados com afinco a fim de não dar margens aos falatórios que possivelmente ocorrem, momento em que as disputas entre as pessoas e os terreiros são bem acirradas.

Conforme Vallado (2010, p. 36), são sempre muito tensas as relações sociais no terreiro, pois se refletem no poder que o pai ou mãe de santo destina a cada uma das pessoas que ali congrega. Não existe igualdade nesse local, o candomblé é o lugar da diferença e da hierarquia. Os lugares, trajes e insígnias não são usados por todos, existe uma distância dos mais novos até os mais velhos, as palavras são medidas, muitas perguntas não são permitidas, a curiosidade pode atrapalhar. Vários momentos em que fui fazer alguns registros era normal ver os mais novos agachar-se aos pés dos mais velhos para fazer a foto, eles não podiam estar em nível de altura igual ou maior que o seu superior, alguns não comem na mesma mesa do pai/mãe de santo e todos pedem sua benção após se alimentar. Também não tomam iniciativas sem que tenha recebido ordens, ouvem as reclamações, que não são poucas, sem responder e dar qualquer palpite, enfim, são estes alguns exemplos de costumes característicos do terreiro que marcam as diferenças entre os lugares de mando e obediência. As censuras por vezes são impostas tendo por justificativas o descontentamento das divindades, mas é nítido perceber que

³¹ De nome Zenilda dos Anjos de Souza, iyalorixá pernambucana que sempre se fazia presente nas festividades do Ilê Oxum Ajamin e outros terreiros da cidade de Campina Grande, faleceu no dia 14/07/2017. Vicente Mariano viajou para Recife para prestar as últimas homenagens à sacerdotisa.

em alguns momentos o pai/mãe não quer mesmo é perder as rédeas do controle e usufruir de algumas facilidades daquela posição que ocupa.

Sobre essa posição é nítido ver o fenômeno de *inversão* apresentado por Maggie (2001, p.121) em *Guerra de Orixá*, quando o poder numa casa de culto é assumido por pessoas que na sociedade mais ampla são inferiores, mas que no terreiro passam a serem detentores do poder, por serem portadores de um conhecimento que difere do saber da vida cotidiana. São situações como essas que fortalecem a estratificação de posições e acirram os conflitos. Ao que pude observar no contato com os grupos, essa situação se confirma de forma veemente, já que boa parte dos sacerdotes/sacerdotisas são pessoas de camadas sociais mais baixas, que se transformam em pessoas prestigiosas por via da comunidade religiosa e que usam desses espaços para exercer uma ordem e poder de mando que jamais obteriam fora dele. Os erros dos mais velhos não deixam de vir à tona por estarem naquela posição, suas fraquezas aparecem, as divindades em alguns momentos parecem penalizá-los, mais essas falhas são sublimadas, mascaradas e justificadas pelo poder que detém, este lugar parece falar mais alto que seus defeitos, o tom da voz também expressa esse comando. Pude presenciar momentos tensos de fortes reprimendas e me perguntava se aquele filho se submeteria aquela ordem se viesse do seu pai ou mãe sanguíneos, provável que não, encarando-os de frente, atitudes que não acontecem na relação com o pai ou mãe da família de santo por exemplo. Aos mais novos é preciso, paciência, tolerância, persistência, a disponibilidade em executar qualquer tarefa sem hesitar e ter a plena consciência do seu lugar de dobrar-se a disciplina, aceitando o papel de servir e alguns ainda se tornam profissionais na arte de “bajular”. Os filhos confiam aos pais e mães de santo a sua proteção, por deterem o poder de decifrar a vontade das divindades e estabelecer a comunicação entre os deuses e os homens, eles quem designam, controlam e atuam vigilantes a vida dos filhos, os babás e iyás assumem o papel de detentor do poder sócio religioso, estabelecendo o poder do divino sobre o social.

O que marca a ascensão iniciática são os ritos de passagem, a iniciação segue um processo diferente segundo cada nação de candomblé, mais todas essas passagens marcam evidentemente o compromisso de novas obrigações e o alcance de novos privilégios e a permissão em adentrar mais afundo aos preceitos, “fundamentos” da religião. Quanto mais antiga a iniciação, mais experiência e amadurecimento, tanto por parte do iniciado quanto do próprio orixá, que também vai se desenvolvendo e desabrochando qualidades com o passar dos anos. Quanto mais tempo de iniciação, mais complexo também é o ritual fúnebre, chamado de *axexê*, cerimônia que representa uma ruptura, daquele que precisa se desligar do *aiyê* (mundo

dos vivos) e seguir para o *orum* (mundo dos deuses, espíritos e mortos)³². Na ocasião, o tempo e aprofundamento na religião são mensurados e envolvem rituais próprios para cada condição, quando se é *iaô*, a cerimônia é mais simples, quando tem obrigação de sete anos, se estende por um maior tempo e se for uma pessoa de grande fundamento da casa, as obrigações podem se estender por até 21 anos (LIMA, 2011, p. 124). Sobre o ritual de *axexê*, Vicente Mariano quando internado há alguns dias no hospital, querendo muito ir para casa, falava que o ambiente do hospital era um lugar que ele não podia estar por muito tempo, devido ao grande número de *eguns*³³ que ali se encontravam, em determinado momento nos conta que:

Quando morre, tem o enterro, tá ouvindo? Aí quando é no dia tira o *egun*, dá *disfumador*, depois de dá o *disfumador*, *desfuma* tudinho a casa, canta pra *egun*, pra ir *simbora* o *egun*, aí leva o corpo, vai *simbora*. Com sete dias faz a limpeza de *egun*. As roupas, tudo isso, suspende as roupas dela, se é preparada, se é feita dentro do santo, se não é, deixa a roupa, emborca as *quartinhas*. Faz tudo isso, pra marcar o enterro pra vim os *ogã* pra cantar, pra os pais de santo vim tirar o enterro e despachar e canta pra *Iansã*. Se for feito no santo os *ogã* toca e canta pra *Iansã*. As coisas do espírito é muito fino! (MARIANO, 2016).

A morte de um iniciado requer um ritual especial, uma cerimônia particular para liberar o *orixá* do corpo da pessoa, uma *dessacralização*, desfazendo o que foi feito durante a iniciação. A pessoa desencarnada vira um *egun*, o equivalente de alma. *Iansã* é o *orixá* que detém o poder de afugentar os mortos, a *defumação* é necessária como limpeza para que os *eguns* não atrapalhem os que ficam na terra. Normalmente ouvíamos Vicente falar do *candomblé* como: “muito fino”, diferenciando as exigências dos ritos de *nagô* dos ritos de *jurema*, da complexidade, rigor exigido nos preceitos, dos detalhes das “coisas do santo”.

Lentamente adquirido, o ensino não é sistemático, pude ouvir do mais velho: “não tem pressa, tudo se aprende com o tempo”. A ideia de que os mais velhos sabem mais porque viveram o tempo necessário para aprender mais, se esbarra na realidade onde jovens com habilidades múltiplas até ensinam os mais velhos. Em nossa sociedade, é na juventude que se

³² A autora Juana Elbein dos Santos traz em sua conhecida obra *Os nagô e a morte* em maiores detalhes a definição de *Aiyê* e *Orun*, lembrando a autora a inconveniência de se traduzir os termos simplesmente por terra e céu como muito habitualmente se faz. Segundo a tradição *yorubá*, *Aiyé* seria o mundo e *Òrun* seria o além. “O *àiyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam, particularmente os *ará-àiyé*, ou *aráyé*, habitantes do mundo, a humanidade” (SANTOS, 2008, p.53). Afirma ainda Santos que: “O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – *ode òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais” (SANTOS, 2008, p.53-54). Mostra também o *òrun* como um mundo paralelo ao real, porém, coexistindo com todos os conteúdos deste, de modo que tudo que há no *aiyé* “possui um duplo espiritual e abstrato no *òrun*” e, por sua vez, “tudo que existe no *òrun* tem sua ou suas representações materiais no *àiyé*”.

³³ Termo das religiões de matrizes africanas que designa alma ou espírito de qualquer pessoa falecida, iniciada ou não.

domina o conhecimento, e é esperado que os jovens saibam mais do que os velhos (PRANDI, 2005, p.43). No terreiro, os mais jovens aprendem com os mais velhos, observando, ouvindo e imitando, sempre respeitando uma rigorosa disciplina hierárquica iniciática, alguns *segredos* parecem estar perdendo o seu caráter secreto, o acesso à informação combina com o indivíduo que busca, vem facilitando o que antes teria de ser aguardado para ouvir através da memória oral, os ensinamentos estão nas redes, nos livros, driblam a tradição, que passa a ser questionada, ultrapassada e por vezes desqualificada. Em *Segredos guardados*, Reginaldo Prandi discutindo a capacidade de enfrentamento das religiões afro-brasileiras às demandas de uma sociedade dinâmica, em constante transformação, levanta questões importantes para se pensar as relações entre os antigos costumes e as recorrentes atualizações:

Essa nova maneira de conceber o aprendizado, a idade e o tempo interfere muito nas noções de autoridade religiosa, hierarquia e poder religioso, dando lugar a contradições e conflitos no interior do candomblé, questionando a legitimidade do poder dos mais velhos, provocando mudanças no processo de iniciação sacerdotal (PRANDI, 2005, p.44).

Normalmente ouve-se dos mais velhos denúncias de um tempo perdido, saudosamente lembram os bons tempos da disciplina e rigidez, reclamam da forma transgressora com que os jovens se comportam, da falta de respeito à tradição e resistências à obediência, que chegam ao terreiro sabendo de muita coisa. Vicente Mariano destaca:

O santo antigamente era muita ordem e muito respeito, era muita disciplina, não era todo mundo que fazia santo não. Os pais de santo eram muito rigoroso, o meu e minha mãe vixe maria! Eu nunca fumei na vista do meu pai, nunca fumei na vista de minha mãe, beber porque eu nunca gostei de beber. Era um regime de disciplina, ordem e muito respeito (MARIANO, 2017).

O novo público traz consigo uma bagagem de conhecimento que os antigos não conseguiram adquirir no passado, as informações e acessibilidades eram restritas. Num passado sem fórmulas escritas, o iniciado na religião não teria acesso a nenhum conhecimento se não por via da oralidade. Não estamos afirmando que atualmente a transmissão oral seja inválida, todavia, ela divide espaço com a palavra escrita e outras fontes. Ouvi várias vezes Vicente Mariano afirmar que o conhecimento por ele adquirido não irá transmitir, ensinou uma parte, porém o mais importante vai levar com ele. Isso dá a ele a condição de detentor do conhecimento e desperta nos demais a vontade de estar próximo para tentar colher segredos que se não forem transmitidos serão perdidos. Vale salientar que essa foi uma das nossas preocupações, ouvir e registrar a voz de Vicente Mariano, suas histórias, lamentando que

fossem perdidas pelo curso natural da vida. Num encontro de gerações, vários protagonistas são agentes deste processo, os mais velhos que contribuem com a experiência de um tempo vivido solidificam bases para a atuação dos mais jovens na reorganização de uma memória contemporânea.

A mudança de comportamento de geração para geração acompanha o movimento de atualização e renovação inerente a qualquer povo e época. Atraídos pela musicalidade, dança, estilo e até mesmo pela diversão, um número considerável de jovens se interessam por conhecer e anseiam se integrar ao universo afro-brasileiro, ao dia-a-dia de um terreiro. Afirmar que os jovens se apresentam a esse universo de forma transgressora, é um discurso dos tradicionais que pretendem não ceder às inovações e não estão dispostos a acompanhar o compasso de novos ritmos, acusando alguns comportamentos como transgressor da ordem estabelecida. Na contramão, percebe-se que boa parte da iniciativa e cuidado com a preservação destas memórias parte da mente inquieta dos jovens, no interesse em manter viva a história, instigando o debate entre as gerações, apresentando ouvidos dóceis à escuta de experiências que tenderiam a ser esquecidas se não fossem compartilhadas. Os mais jovens dinamizam, também se veem na obrigação de regar e manter viva suas raízes.

Na relação, na troca, na recíproca, na oferta, no contato, são algumas das instâncias em que se constata a presença do *axé* nas religiões afro-brasileiras. São muitos os significados existentes para designar o termo de origem iorubana, como já mostrei anteriormente, e de fato ele está em muitos lugares e até ao mesmo tempo e com variadas precisões. No campo o termo apareceu em vários momentos designando coisas das mais diversas: se deseja *axé* a alguém, como também se recebe; a casa é de *axé*, mas é *axé* também a comida preparada com muito afinho para o orixá, assim como tem *axé* aquele velho sabedor. As palavras, as atitudes, o movimento e até num olhar poderia ser transmitida a força que emana daquele que pode ofertar. Pude perceber o respeito à senioridade e o reconhecimento de que a longevidade é também a morada do *axé*. Percebemos que a construção dessa morada é lenta e gradual, o *axé* não aparece e some como um passe de mágica, ele se constrói nas relações, é fortalecido nos laços seja com o grupo, ou com o orixá. Fato é que se conquista, num encadeamento de atitudes que quando alimentadas são cada vez mais fortalecidas. Dentro desse amplo leque de significações que parecem infindáveis, lá está o *axé* na disputa, quero dizer, no ato de legitimar-se, podendo se ter mais que alguns e ter menos que outros. É no terreiro “antigo” que o *axé* parece ter mais força e legitimidade, e parece ser a sombra desejada por muitos quando o assunto é afirmar sua árvore genealógica. Observamos que a quantidade do público nas cerimônias da casa de *axé* é

também um indicador de sua força, a popularidade do pai de santo e da sua casa indicam que aquele axé é forte e por isso a capacidade de integrar um maior número de pessoas.

Foi nítido perceber que a ideia de escrever sobre a trajetória de Vicente Mariano e memória do Ilê Oxum Ajamin possibilitou o incremento da representação e aumento do seu prestígio, valorizando a posição e o status religioso do pai de santo e do seu grupo. Afinal, o seu terreiro é que fora o local escolhido para realização da pesquisa e isso realçou ainda mais a ideia do seu lugar e poder, mesmo não sendo este o nosso objetivo. Nesse momento percebemos a real interferência que o pesquisador-observador provoca na vida do grupo observado, foi perceptível como a minha presença junto ao terreiro entrava no jogo de avaliação de prestígio da casa de culto. Faço minhas as palavras de Maggie, (2001, p.134): “fiz parte do drama como uma personagem”.

Adiante, discorreremos sobre a trajetória do tatalorixá, somando-se a ela a descrição etnográfica do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, fazendo referência a aspectos coletados da observação e estada no campo de pesquisa. Para o intento fez-se necessário voltar às raízes e conhecer um pouco dos personagens pernambucanos que fizeram história também na Paraíba. Seguimos em viagem!

2. XANGÔ PERNAMBUCANO E O CANDOMBLÉ NAGÔ NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE - PB

2.1 As raízes: O Sítio de Pai Adão e o Terreiro Santa Bárbara - Xambá

Roberto Motta (1999, p.17) classifica em quatro as principais manifestações religiosas afro-brasileiras do Recife: o catimbó (ou jurema), a umbanda, o xangô umbandizado e o xangô tradicional. Contudo, vale destacar que dentre os autores e produções aqui mencionadas, as de Roberto Motta aparecem como basilares, seus estudos de fôlego constituem-se num referencial clássico aos estudos das religiões afro no nordeste brasileiro.

O catimbó é tomado como a primeira manifestação religiosa afro-brasileira ou afro-indígena no Nordeste como proferem alguns autores. Uma forte expressão religiosa popular, de caráter mágico-religioso, que representa a convergência de variadas matrizes religiosas em um culto caracterizado por reuniões, consultas e atendimentos aos interessados e necessitados em resolver problemas de ordem física, material, psicológica e espiritual. Segundo Luís da Câmara Cascudo, o catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia (...). Ofuscado pelo candomblé e pela macumba, o catimbó reside nos meios dos mocambos pernambucanos, baianos e cariocas (CASCUDO, 1978, p. 21-22). A aproximação e impacto cultural que estes encontros vão propiciar, as condições que foram favoráveis à permanência e desenvolvimentos destas práticas religiosas em regiões como Pernambuco e Paraíba, compreender como se manteve efervescente a tenacidade desses grupos são questões importantes para o nosso trabalho. René Ribeiro afirmava, ainda nos anos 50, que pareciam ter resistido às atividades religiosas do negro, quando muito estabelecendo-se ali centros modestos de influência sincrética chamados de *catimbó* (RIBEIRO, 1952, p. 34), casas que não tinham um caráter estrutural de organização, cargos hierárquicos demarcados, organização ritual que orientasse a iniciação, cumprimento de calendários religiosos, nem assíduos fiéis.

A bebida jurema comungada nas sessões do catimbó e a fumaça dos cachimbos dão sentido a um ritual que congrega elementos provocadores de transe. Invocados através do canto e da dança, ou só do canto, os espíritos, incorporados pelo médium num “transe de possessão verbal”, dão consultas aos interessados, transmitindo conselhos e receitas (MOTTA, 1999, p.20). As “mesas” como também eram chamadas essas sessões, reuniões lideradas por “mestres”, entidades que estão a serviço do público, são registradas por Gonçalves Fernandes (1938) como as primeiras formas de manifestação de religiosidade afro-brasileira também na Paraíba na segunda metade do século XVIII:

Um ecletismo negro-ameríndio que começou a formar as fontes de larga feitiçaria na Paraíba, juntou-se pouco a pouco a influência de práticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica, dando-nos ofícios conjuratórios especiais até os nossos dias (FERNANDES, 1938, p. 9).

Ainda segundo Motta (1985, p.119) a umbanda se caracteriza por ser um culto voltado para espíritos de negros e índios, trata-se de uma religião orientada para a possessão e o transe, com interpretação kardecista da função dessas entidades e enfraquecimento do papel dos rituais de magia africana. Para o autor não existe uma umbanda, porém muitas umbandas (MOTTA, 1999, p.25). Já o xangô umbandizado, caracteriza-se por forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual, concepção moderadamente simbólica do ritual, estrutura eclesiástica com núcleo formal, expresso em termos de parentesco, porém fundamentalmente orientada para o público abstrato. O xangô ortodoxo ou tradicional, caracterizado por forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual, concepção sacramental do ritual, estrutura eclesiástica formal, expressa em termos de parentesco (MOTTA, 1985, p. 121).

Cascudo (1978) ao detalhar a composição dos aspectos que compõe o catimbó, o diferencia da macumba e do candomblé, atribuindo um conjunto de preceitos religiosos e ritualísticos típicos do Candomblé que o distanciam da simplificação ritual exigida pelos catimbós.

No catimbó os negros que “acostam” são catimbozeiros falecidos. Nas macumbas e candomblés passa o sopro alucinante das potestades africanas, deuses nascidos misteriosamente, com poderes espantosos (...). Ninguém numa macumba ou terreiro de Candomblé admite licença de Jesus Cristo para Xangô nem santo católico atender ao chamamento insistente dos tambores, no irresistível toque *adarrum* (...) (CASCUDO, 1978, p.88).

O xangô³⁴ foi um termo amplamente utilizado para identificar as religiões afro-brasileiras em Pernambuco e Alagoas como forma de identificar o candomblé.

Por tratarmos nesta pesquisa de um terreiro com forte influência do xangô pernambucano dedicaremos esta parte do capítulo a contextualizar este campo afro-religioso, apresentando alguns personagens que serão peças-chaves ao entendimento da história do Ilê Oxum Ajamin e da presença do candomblé de nação nagô na cidade de Campina Grande.

³⁴ A palavra Xangô em Pernambuco tanto caracteriza a religião afro-brasileira, voltada para o culto aos orixás, como também o nome de um orixá (ancestral ou divindade na concepção africana), assim como o local onde ocorre o próprio culto, denominado de terreiro, no qual acontecem as festas litúrgicas chamadas de ‘toques’, que também recebem o similar de xangô. Ou seja, o termo xangô no estado de Pernambuco é polissêmico (COSTA, 2009, p.44).

O candomblé se organizou em torno de *nações* que se originaram dos variados grupos que foram trazidos para o Brasil, a partir de meados do século XVI. Durante praticamente quatro séculos, os diversos grupos étnicos ou “nações” de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo no Brasil suas profundas marcas (SANTOS, 2012, p.27). Segundo Carmen Opipari:

(...) provenientes de diferentes territórios hoje conhecidos como Angola, Congo ou Moçambique os bantos (angola, caçanjes, bengelas etc), mais tarde os sudaneses advindos da atual Nigéria, Benin e Togo (ioruba ou nagô, jeje, fanti-achanti etc). Vale ressaltar que este encontro em solo brasileiro resultou em variadas trocas culturais e a influência visível na expressão da cultura brasileira, na língua, na culinária e musicalidade. (OPIPARI, 2009, p.13).

Quando Gilberto Freyre (1933), autor bastante controverso, mas que é fundamental para se pensar o período do Brasil colonial, em *Casa Grande e Senzala*, sustenta a tese de que o Brasil foi grandemente venturoso em ter duas formas de colonização, expõe o grande acréscimo que a colonização não-europeia, se diga “afro-negra”, deu à colonização europeia cristianizante, mostrando exatamente a presença africana que se expressa nas mais diversas formas da vida do brasileiro e a religiosidade é uma delas. A religião aparece como elemento que sempre facilitou o conagraçamento e união dos africanos e afrodescendentes que, como a própria história nos mostra, as tradições religiosas e culturais desses grupos funcionaram como um mecanismo de resistência e sobrevivência diante do horror da escravidão. Essa população conseguiu preservar nas práticas religiosas fortes atributos das raízes africanas e que foram solidificadas em diferentes graus nas diversas regiões do país por circunstâncias sócio históricas das mais variadas, onde se estabeleceram esses grupos étnicos de diferentes regiões africanas. Uma das influências mais pronunciadas ao falar das manifestações afro-brasileiras no estado de Pernambuco remonta a uma forte herança de origem iorubá. Referindo-se ao levantamento dos terreiros existente no Recife feito por Pedro Cavalcanti,³⁵ em 1935, René Ribeiro afirma:

Cada grupo do Recife se diz pertencer a uma “nação”, reconhecendo derivar de uma das principais culturas africanas aqui introduzidas. A maior parte deles admite o chamado sincretismo *gege-nagô*, indicando sua afiliação às tradições dos povos yoruba e dahomeano, embora uns poucos se digam *congo* e outros *angola* (RIBEIRO, 1952, p. 41).

O que confirma Waldemar Valente em pesquisa posterior:

³⁵ Médico, discípulo de Ulysses Pernambucano que publicou o primeiro trabalho sobre o xangô; “As Seitas Africanas do Recife” (1935) (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.51).

Temos a impressão de que em Pernambuco a absorção foi mesmo maior que na Bahia. Em todos os terreiros que temos frequentado sentimos a influência da poderosa cultura iorubana. O domínio quase completo do aspecto religioso nagô (VALENTE, 1977, p.32).

Juana Elbein dos Santos (2012) partindo de estudos já realizados situa a chegada aproximadamente dos nagôs no Brasil nos fins do século XVIII e início do século XIX, sendo eles os últimos a se estabelecerem nas terras além-mar, chegando aos fins do período da escravidão, concentram-se em zonas urbanas em pleno desenvolvimento do nordeste brasileiro, Bahia e Pernambuco são estados que recebem com maior representatividade, particularmente nas capitais Salvador e Recife.

São os nagôs os diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, conhecidos no Brasil sob o nome genérico de nagô. Foi através da prática contínua de sua religião que o nagô conservou um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais (SANTOS, 2012, p. 28-32).

Segundo Lia Menezes (2005) o nagô, na verdade é um idioma, mas em Recife assumiu forma de culto, era muito falado no Nordeste e seus representantes eram preferidos pelos senhores porque além de fortes, robustos e simpáticos, eram muito inteligentes (MENEZES, 2005, p. 34). Foram os iorubanos que conseguiram maior capacidade de congregação, influenciando com maior intensidade a preservação da sua memória religiosa, intensificada na língua, indumentária, culinária, dentre outros aspectos.

Muitas pesquisas estiveram direcionadas as casas de culto que representavam a corrente tradicional mais difundida no Recife e o *Sítio de Pai Adão*³⁶ é uma delas, apresentando-se como um campo etnográfico fértil para observação e registro de dados importantes para a historiografia destes espaços de culto e da cultura afro em Pernambuco e porque não dizer no Brasil. Na classificação feita por Roberto Motta (1985) que visa distinguir as matrizes e seus critérios de diferenciação nas religiões afro-recifenses por nós apresentada no início deste tópico do trabalho, o Sítio da Estrada Velha de Água Fria é apontado como; (...) a casa de Xangô ritualmente mais ortodoxa do Recife, onde parece impossível a realização das festas de caboclo que Edson Carneiro (1948, p.29) assegura ter presenciado no Engenho Velho e no Gantois

³⁶ Localizado na Estrada Velha de Água Fria, nº 1644, Bairro de Água Fria. Primeira casa de culta oficialmente declarada na cidade do Recife, hoje tombada como patrimônio do Estado de Pernambuco, apontada pela prefeitura do Recife como um dos pontos turísticos a ser visitado, segundo Zuleica Dantas Pereira Campos em palestra proferida no dia 17/05/2016 na Universidade Federal da Paraíba em evento do grupo de pesquisa Raízes.

(MOTTA, 1985, p.121). Acredita-se ser este um forte motivo que contribuiu para se tornar o terreiro recifense de memória mais bem preservada pela etnografia, considerado em Pernambuco a casa matriz do Xangô, como orgulhosamente as pessoas gostam sempre de lembrar (CAMPOS, 2005, p.10). Vale pontuar que o fato de existirem etnografias realizadas em terreiros contribui para a valorização da sua tradição religiosa.

O *Sítio* revela parte da história da diáspora africana e a forma como aportaram algumas tradições em solo brasileiro, a exemplo da tradição nagô, mantida viva a mais de cem anos. O *Terreiro Obá Ogunté*, espaço de culto que segue o modelo litúrgico nagô, consagrado a Iemanjá, o primeiro terreiro tombado em âmbito estadual por intermédio do Decreto nº 10.712, de 5 de setembro de 1985 (LODY, 2006, p. 64), pode ser apontado como um lugar contundente a classificação do que vem a ser um *lugar de memória*, local onde a preservação de eventos e celebrações religiosas nos remonta a história da presença dos africanos. Raul Lody (2006) dando prioridade ao estudo da *Seita Africana Obá Omin*, como também era conhecido o *Sítio*, reconhece este espaço sagrado como um reduto de memória afirmando que o terreiro é o local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários ou cíclicos (LODY, 2006, p.65). A memória está imbricada com a linguagem e o conteúdo do conhecimento e se estrutura nas formas coletivas de expressões sociais. Esse tipo de sociabilidade reforça a ideia de que a religião se compõe como um *lugar de memória*.

Reginaldo Prandi (1994, p.169) agrega valiosas informações históricas com notas de rodapé a um texto de Manoel da Costa Nascimento, mais conhecido como Manoel Papai, situando o leitor a história do *Sítio* de Pai Adão assim como apontando uma lista de pesquisadores que utilizaram este espaço como fonte constante de estudos realizados desde a década de 30. Ao falar sobre *Papai* ele informa parte da história familiar e hierárquica do *Sítio* e que nos interessa, a saber;

Manoel do Nascimento Costa, popularmente conhecido como Papai, atual babalorixá do *Sítio*, é descendente direto de Pai Adão, o primeiro chefe masculino do terreiro da Água Fria. O terreiro foi fundado por volta de 1875 por uma africana chamada Inês Joaquina da Costa ou Inês Ifá-Tinuquê, morta em 1916. Nos primeiros anos do século, tia Inês associou-se com Felipe Sabino da Costa, por todos chamados então e hoje de Pai Adão. Tia Inês tinha vários acólitos, entre eles José Querino, seu axogum, e Joana Batista, de cujo santo Pai Adão era o sacrificador. Com a morte de tia Inês, Pai Adão assume em 1920. Ao morrer em 1936, Pai Adão deixou quatro filhos vivos; Malaquias, José Romão, Guilherme e Maria do Bonfim. Entre 1936 e 1956 Joana Batista liderou o *Sítio*, ajudada por José Romão. Em 1956, com a morte de Joana, assumiu o cargo de Babalorixá José Romão junto com Vicência (Vicentina Costa Evangelista da Costa). Em 1971 morre José Romão, e seu irmão Malaquias assume, dirigindo o *Sítio* até 1983, ainda tendo como mãe

de santo Vicência. Em 1983, com a morte de seu tio Malaquias, assume seu sobrinho e filho-de-santo, o filho único de José Romão e neto de Adão, Manoel Papai, o qual, aliás, era o herdeiro civil das terras do Sítio (COSTA, 1994, p.170).

Em um depoimento redigido por Maria do Carmo Brandão, que data de 2 de outubro de 1974, um sobrinho de Tia Inês de nome, Nelson Mota, apresenta ela como a legítima dona do Sítio, relatando que;

Tia Inês veio da África, se estabelecendo na Boa Vista. Como a cidade foi crescendo, ela compra o Sítio e se transfere para Água Fria. Com a morte de Inês veio Alabá, filho legítimo de Inês, com a morte de Alabá o Sítio ficou abandonado. Juntaram-se então as Meninas do Pátio do Terço³⁷ e convidaram Adão para tomar conta do Sítio. Vou dizer a vocês quem é daquela época: Lydia, as Meninas do Pátio do Terço, Mariano, Artur Rosendo, Tia do Pina, Zé do Casquete, Apolinário, Anselmo, Biu Oxaguiã, Josefina Guedes. O resto que existe por aí é de 45 para cá. Naquele tempo era tudo negro, analfabeto, sofria muito da polícia, mas não abandonava a Seita (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.82:83).

Em todo processo de descendência se entrelaçam histórias das mais variadas, o que não anula a afirmação, nem tampouco as controvérsias de um ou outro relato oral já registrado, assim como, variações de algumas datas que marcam esses momentos. Os parentescos sagrados terão grande importância quando o assunto é a formação de estruturas organizacionais rígidas e formais das quais no Recife, a principal se configura na relação entre filho e pai/mãe de santo, é esse um traço que caracteriza o Xangô do Recife (MOTTA, 1985, p. 113). Esses laços de origem familiares, seus imbricamentos e desdobramentos muito interessam a essa investigação, nesse alinhavo de fatos, cenários e personagens, as relações e decorrências marcam o traço por onde costuramos as memórias. Para tais descrições tomamos como base uma literatura especializada no estudo do Sítio e temas relacionados que nos auxiliam nessa construção, estão entre os autores: Roberto Motta (1985; 2002; 2016³⁸); Maria do Carmo Brandão (2002), Zuleica Dantas Pereira Campos (1994; 2005; 2013; 2015; 2016) e Manoel Nascimento da Costa (1985; 1994).

³⁷ O Pátio do Terço, onde estava situada a Casa das Tias, das quais Badia foi sucessora, fica numa das partes mais antigas do Recife, o bairro de São José. Já transcrevemos uma passagem de René Ribeiro na qual ele destaca que era justamente em São José que se localizavam as casas de santo da segunda metade do século XIX, de cuja existência tem-se conhecimento por meio de tradições orais. Assim, pode-se supor que a Casa das Tias, ou a Casa do Pátio do Terço – muito frequentada por nosso grupo de pesquisadores nas décadas de 1970 e de 80- correspondesse ao modelo mais antigo, para não dizer arcaico, do xangô pernambucano (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 63).

³⁸ Em palestra proferida no dia 17/05/2016 na Universidade Federal da Paraíba em evento do grupo de pesquisa Raízes.

O terreiro que leva o seu nome demonstra a forte expressão da personalidade que foi Adão no culto, ao que mostra os relatos, o Sítio é anterior a ele. Brandão; Motta (2002) nos atenta a refletir sobre essa tamanha representatividade do líder religioso, quase setenta anos depois da sua morte, o nome de Adão pertence à linguagem corrente de iniciados e de leigos, de filhos de santo e de pesquisadores, e é largamente em seu nome que, até o dia de hoje o xangô de Pernambuco procura legitimar-se. Outros nomes integram a história do xangô, vale lembrar, Anselmo, Arthur Rosendo, Apolinário Gomes da Motta, Neri e Manuel Querino, que foi grande informante de René Ribeiro (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p. 52-53). Adão representa um ato de fé num ato de fé, isto é, a fé que se transmite, passando dos que o conheceram aos que não o conheceram e que entusiasma até o dia de hoje (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.54). O autor aponta o carisma³⁹, como vias que consagraram este babalorixá e sua incontestável influência ao xangô pernambucano.

José Romão da Costa, filho de Felipe Sabino da Costa (Pai Adão) e Maria da Hora, aparece como sucessor, herdando o controle religioso do terreiro, ainda que com frequência contestado (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.56), seu ofício era de carpinteiro (CAMPOS, 1994, p.51). Com a morte de Tia Inês, que teria fundado o terreiro por volta dos fins do século XIX, a liderança do Sítio fica a cargo de Pai Adão e Joana Batista⁴⁰ (também chamada de Joana Bode). Com a morte de Adão em 26 de março de 1936 (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.56), Joana Batista continua como mãe de santo do terreiro em Água Fria desta vez ajudada por José Romão por vinte anos consecutivos (1936-1956). Em 1956 com a morte de Joana Batista, José Romão assume desta vez com Vicência, trazida pela própria Tia Inês, filha de João Otolu⁴¹.

Até este momento busquei localizar parte da história do Sítio de Pai Adão, o parentesco profano (sanguíneo) e o parentesco sagrado (religioso) como forma de conhecer alguns dos personagens e entender como se deu o processo de sucessão de pais e mães de santo no terreiro Obá Ogunté. Não cabe exaurir o leitor com a historiografia desta casa de culto, haja vista que ela é somente uma parte da ramificação que compõe a base da memória que proponho reconstruir. Assim, dedicar a isso seria fugir do objetivo do nosso trabalho, como também andar sobre caminhos trilhados, já que outros autores se dedicaram com afinco a essa proposta. Pensando dessa forma, busquei compreender o esquema genealógico apresentado na

³⁹ Adão aparece, na história das religiões afro-brasileiras, como uma personalidade eminentemente carismática. Isto é, como diz Weber, como aquele líder aceito e seguido por causa da confiança que inspira de modo pessoal e intrasferível (BRANDÃO; MOTTA, 2002, p.53).

⁴⁰ Tinueke. Filha de Iemanjá, falecida em 16 de abril de 1951 ou (56) (BRANDÃO *apud* CAMPOS, 1994, p.90).

⁴¹ João Evangelista da Costa, zelador de Orumilá (BRANDÃO *apud* CAMPOS, 1994, p.90).

dissertação de Zuleica Dantas Pereira Campos (1994) e dedicar-me a abrir a estrada e construir o esquema genealógico da trajetória religiosa de Vicente Mariano:

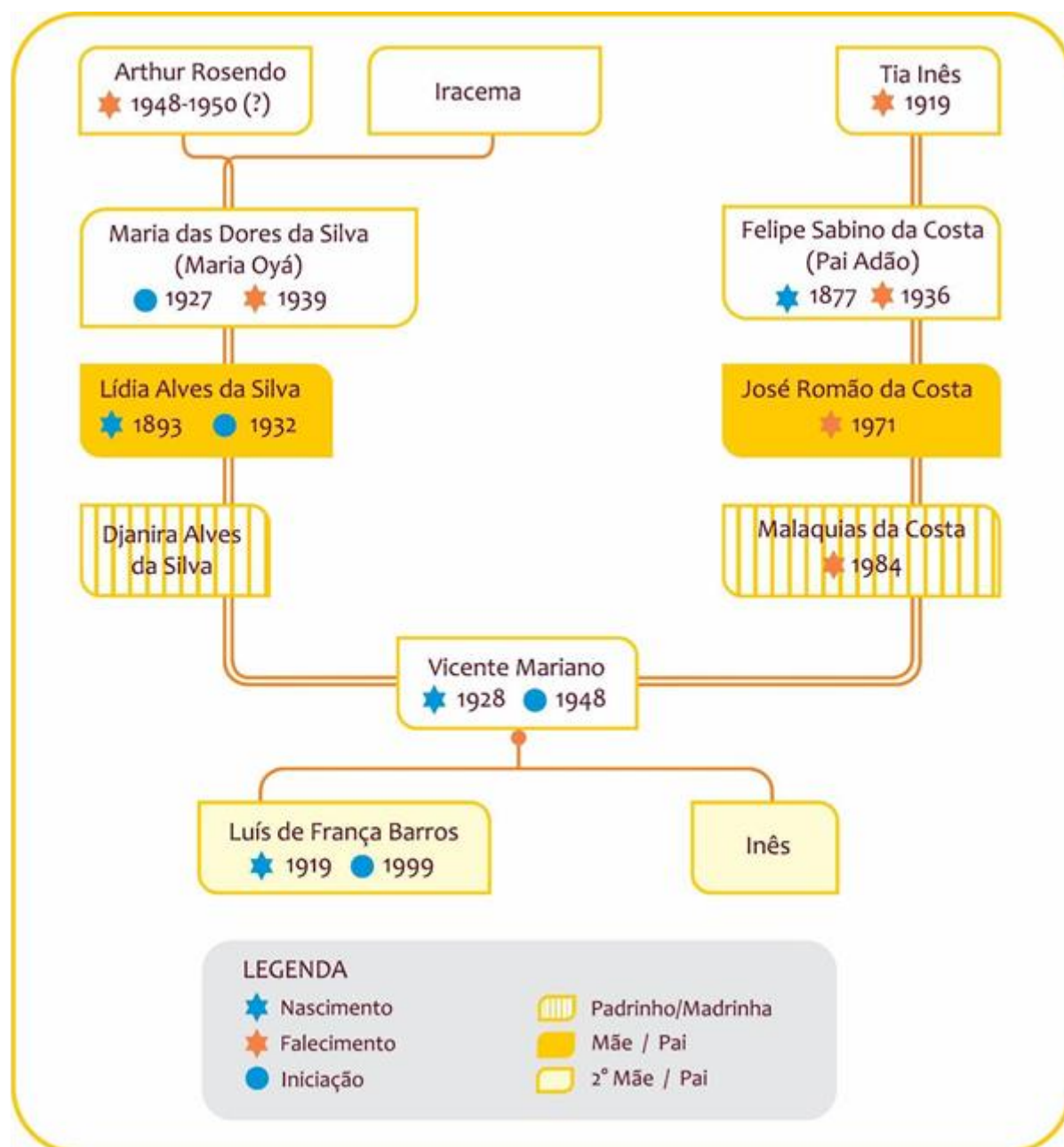


Imagem 4 – Esquema genealógico da trajetória religiosa de Vicente Mariano.

A dificuldade na precisão de datas e o acesso a alguns documentos nos impede de preencher o gráfico de forma mais completa.

Em entrevista, Vicente Mariano diz que se iniciou em Recife num terreiro de nagô, sendo sua mãe de santo, Lúcia Alves da Silva, e seu pai de santo, José Romão da Costa. Como padrinho, Malaquias da Costa, como madrinha, Djanira Alves da Silva. Depois que fez o santo se dedicou e abriu um terreiro em Campina Grande. A referência à hereditariedade apontada

por Vicente Mariano nos motivou a conhecer esses personagens, eles contribuintes à construção da memória do Ilê Oxum Ajamin.

Percebemos que duas linhas levam à Vicente Mariano, as descendências da sua mãe de santo e do seu pai de santo, que representaram duas heranças. O parentesco da sua mãe de santo representa a descendência do xambá (Arthur Rosendo) e o parentesco do seu pai de santo, representa a descendência do nagô (Pai Adão).

Falar em Lídia Alves da Silva é trazer à tona outra parte de um “complexo religioso” já que sua iniciação em 1932 (? 33) é em um terreiro de Xambá⁴² que teve por líder Artur Rosendo, natural de Maceió (AL) e que é papel crucial na normatização dos ritos da iniciação em Pernambuco como nos informa Brandão; Motta (2002, p.82). Trabalhos como o de Alves (2007), Costa (2009) e Guerra (2010), nos auxiliam no entendimento da história e memória da nação xambá do Recife (PE). Marileide Alves (2007, p.30-31) destaca que são poucas as referências feitas ao xambá, se comparadas com as referências ao nagô. Aqui vale destacar que quando o xambá chega ao estado de Pernambuco, terreiros como o de Pai Adão já existiam e tinham suas práticas já estabelecidas.

Segundo Valéria Gomes da Costa (2007, p.55) Lídia Alves nasceu em 1893. Nos escritos pesquisados não encontramos registros de dados que constam a sua naturalidade, Vicente Mariano afirma que: “minha mãe era de Maceió, alagoana. Ela tinha três filhas, madrinha Janda, Maria Eunice que era de Odé e a finada Ilda de Xangô Ninim, era três filhas que ela tinha”. E completa:

Dia 3 de agosto, o aniversário dela é dia 3 de agosto. Ela era de Maceió, mais o povo chamava ela de baiana nera? Baiana, baiana, mãe Lídia como era conhecida, mais era de Maceió. Quando ela veio simhora veio morar em Recife, aí foi quando abriu o terreiro, o primeiro terreiro dela foi na Rua da Regeneração, depois foi que foi pra Águas Compridas. Ela tinha terreiro em Maceió mais nesse tempo não era conhecida não. Ela morreu com 110 anos, foi assim! (MARIANO, 2015).

Em Maceió também Pai Adão teria morado algum tempo, mesmo sendo natural de Pernambuco. Demonstra-se que a relação Pernambuco e Alagoas no que diz respeito à religiosidade foi latente, assim como foi latente também a perseguição aos xangôs no estado alagoano, fazendo com que líderes como Artur Rosendo chegassem a Pernambuco, driblando

⁴² Nação Xambá é uma tradição religiosa de origem africana, dentre as inúmeras que existem no Brasil, tais como Jejê, Ketu, Nagô, Angola, Mina. No Brasil surgiu em Maceió, tendo como principal disseminador o babalorixá Artur Rosendo Pereira. Na década de 30, Artur Rosendo era um dos mais conceituados líderes religiosos do Recife, contemporâneo de outros grandes babalorixás. Disponível em www.xamba.com.br. Acesso em 24/04/2017.

as perseguições policiais, tema trabalhado por Lucia Helena Barbosa Guerra em: *Xangô rezado baixo. Xambá tocado alto* (2010) nos informando que:

Foi dentro deste contexto que o culto Xambá foi trazido de Alagoas para Pernambuco pelo Babalorixá Artur Rosendo Pereira, natural do bairro de Jaraguá em Maceió, filho de Orixalá e iniciado por Mestre Inácio. Artur Rosendo chegou à capital pernambucana por volta de 1923, se instalando no bairro de Água Fria onde fundou o terreiro batizado de Seita Africana São João. Formando inúmeros filhos e filhas de santo, dentro das práticas rituais da Nação Xambá (Costa, 2006:131), entre eles Mãe Lúdia e Maria das Dores da Silva, mais conhecida como Maria Oyá. Em 1927 Artur Rosendo começa a iniciação de Maria Oyá, anos depois ela se tornaria Yalorixá da Nação Xambá em Pernambuco (GUERRA, 2010, p. 42).

Segundo a cronologia apresentada no site⁴³ do terreiro xambá, no início da década de 20, Artur Rosendo migra de Maceió para o Recife, por volta de 1923 abre casa no Recife na Rua da Regeneração em Água Fria, em 1927 pela perseguição policial, fecha o terreiro e volta para Maceió, em 1928 o babalorixá retorna a Pernambuco para iniciar Maria Oyá, no dia 20 de novembro, com saída de iaô sem toque e “cantando baixo” e volta para Maceió. Em 1930, Maria Oyá inaugura seu terreiro, na Rua da Mangueira, no dia 7 de junho, em 1932 sai seus primeiros iaôs e iniciam outros, dentre eles está Lúdia Alves da Silva. Em 1935 Maria Oyá inicia Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu, que se tornou sua sucessora. De acordo com essa cronologia, é provável que Lúdia Alves tenha se iniciado aos 39 anos de idade, o xambá foi assim a primeira nação da sua casa de axé.

Enquanto que na década de 20 o cenário em Alagoas era tenso, em Recife que era um dos centros intelectuais do país, os debates em torno da necessidade de restituição da cultura regional nordestina se tornavam cada vez mais efervescentes, a cidade apresentava ares de uma abertura frente aos novos valores insurgidos na época, o que fomentou o 1º Congresso Regionalista do Recife (1926) demonstrando bem essas ideias influenciadas pelos movimentos que eclodiam a partir da Semana de Arte Moderna. Aspectos de defesa da tradição cultural nordestina foram levados a cabo no Manifesto Regionalista, escrito pelo pernambucano Gilberto Freyre no mesmo ano. Os escritos versavam sobre a opinião concordante entre escritores acerca da revolução cultural que estava sendo vivida no país, servindo de frutos para o surgimento de clássicas obras literárias, um sentimento de unidade era motivado, o confronto entre tradição e modernidade compunha as estratégias diversas de transformação que representava o conservadorismo frente às reais mudanças e novas exigências de um Brasil

⁴³ Disponível em: <http://www.xamba.com.br/>. Acesso em 25/04/2017.

“moderno”. Não interessa esmiuçar detalhes da construção deste escrito, mas nos envolver na discussão que funda uma “identidade nacional brasileira” e também “nordestina” que propicia a abertura e fortalecimento de tradições. É o cenário pernambucano, recifense e o momento histórico que é relevante para esse instante.

A tradição xambá encontra solo fértil no início da década de 20 para seu desenvolvimento, o nome de Artur Rosendo (ou também como encontrado Arthur Rozendo Ferreira) erigiu como introdutor e principal disseminador do culto na capital pernambucana, onde instala na Rua da Regeneração, nº 1045 – Água Fria, a *Seita Africana São João*. Mesmo sendo ele um nome de referência da tradição em Maceió, ele não foi introdutor do culto no Estado de Alagoas, segundo Alves (2007, p.88), em entrevista com Pai Maciel em Maceió ele conta que: “Arthur Rosendo, não trouxe o culto da África, em Alagoas já existiam raízes Xambá. Depois do quebra ele foi à África e quando voltou foi para Recife”. O Xambá tornou-se uma nação bastante expressiva em Recife contando com muitos líderes como a própria Lídia Alves, filha de Maria das Dores, mais conhecida como Maria Oyá, que por volta de 1927 é iniciada, (ALVES, 2007, p.35) abre seu terreiro em 7 de junho de 1930 tendo como pai de santo Arthur Rosendo e como mãe, Iracema, mais conhecida como Cema, a *Seita Santa Bárbara*, na Rua da Mangueira, nº137, Campo Grande, vindo a falecer em 10 de maio de 1939. Inclusive ao seu falecimento é atribuída a causa de uma enorme tristeza e desgosto em ver o seu terreiro ser fechado pela polícia em 1938, devido à repressão às manifestações religiosas de origem africana que foram intensas na época⁴⁴, fechando todas as casas de candomblé, vindo a ser reaberto após 12 anos, em 1950, já sob direção de Mãe Biu, filha de Maria Oyá, quem dirigiu o terreiro por 43 anos. Na memória do grupo Mãe Biu é apontada como a grande responsável pela reabertura do terreiro e pela sobrevivência da tradição religiosa de nação xambá, vindo a falecer em 1993 (ALVES, 2007, p.40).

Artur Rosendo faleceu em 16 de novembro de 1948⁴⁵ deixando expressiva contribuição na luta pela afirmação das tradições religiosas na cidade e inúmeras casas de santo abertas. Após o seu falecimento algumas casas que eram de nação xambá fundem-se as de nação nagô, com exceção da casa de Mãe Biu do Portão do Gelo, em especial a que viria a perpetuar através do *Terreiro de Santa Bárbara*, o xambá. “Uma mulher forte e guerreira que com muita

⁴⁴ Em 1937 se instala o Estado Novo, no governo de Getúlio Vargas, na gestão do interventor Agamenon Magalhães, em Pernambuco, que proíbe a existência de casas de culto africano. O golpe se dá em novembro, mas no mês de janeiro do ano seguinte todas as casas de Pernambuco começam a ser fechadas, a de Maria Oyá é fechada em maio de 1938. Só com a redemocratização, em 1945, é que os terreiros voltaram a funcionar (ALVES, 2007, p.36-39).

⁴⁵ Também encontrado o ano de 1947 em *Frutos da memória e da vivência* (COSTA 1994, p. 171) e 1950 em *Nação Xambá do terreiro aos palcos* (ALVES, 2007, p.40).

simplicidade conseguiu manter acesa a força Xambá no Estado”. (MENEZES, 2005, p.41). Essa chama acesa está representada na primeira casa xambá que se tem registro e segundo Alves (2007, p.90), o único terreiro xambá em funcionamento no Brasil, o Ilê Axé Oyá Meguê, situado desde 1951 no Portão do Gelo, em São Benedito, bairro da periferia do Município de Olinda (PE), onde as práticas ensinadas por Arthur Rosendo, desde a década de 1920, foram conservadas. Vale salientar que as estratégias e táticas elaboradas para a manutenção desta casa de culto partiu do incansável esforço de quatro mulheres: Severina e Donatila Paraíso, Maria Luiza e Laura Batista, que tão bem souberam trabalhar em prol de um objetivo comum: preservar a religião de seus antepassados e vivenciá-la na sua essência religiosa (Cf. ALVES, 2007).

São nítidas as semelhanças entre Pai Adão do Sítio e Mãe Biu do Portão do Gelo, no quesito popularidade, por terem demonstrado talento em chefiar, cuidar e coordenar o cotidiano de inúmeros parentes e agregados (família de santo), terem sido figuras de forte expressão que marcaram a história desses espaços religiosos com seus feitos e nomes. Como já descrito, o Ilê Obá Ogunté é anterior a Felipe Sabino da Costa, mas seu nome representará o terreiro, ficando mais conhecido como o Sítio de Pai Adão. O Ilê Oyá Meguê é anterior a Severina Paraíso da Silva, mais ficará conhecido como Terreiro de Mãe Biu ou Xangô de Mãe Biu, em sua homenagem será atribuído o nome da rua onde se localiza o terreiro, como também a alcunha de um memorial inaugurado em 2002⁴⁶, a poucos meses da sua morte e que é ponto de visitação as pessoas interessadas em conhecer a cultura negra e o candomblé.

O nome de Mãe Biu representa um indicativo de localização, mapeamento, demarcação de espaço geográfico-religioso, enquanto o nome Nação Xambá, em evidência, passa a constituir-se como identidade deste grupo sócio-religioso nos espaços sociais e culturais da cidade (COSTA, 2009, p.175).

Assim como apontamos no início o *Sítio* como um lugar contundente a classificação do que vem a ser um *lugar de memória*, patrimônio histórico do Estado de Pernambuco, o Terreiro Santa Barbara da nação xambá não escapa a esta classificação, sendo também um reduto de memória, tornando-se em 2002 o 3º quilombo urbano do Brasil, sendo o 1º terreiro a receber esse título, reconhecido pela Fundação Cultural Palmares em conjunto com o Instituto do

⁴⁶ A casa de Maria Oyá permaneceu e permanece até hoje em funcionamento. Foi provavelmente a única casa que conservou os rituais religiosos do culto Xambá, no comando de Severina Paraíso da Silva, a inesquecível Mãe Biu. Sua importância para a Xambá é reconhecida pelos integrantes da nação, por meio do Memorial Severina Paraíso da Silva, projeto consolidado em 12 de maio de 2002 e que abriga parte do acervo da casa, desde fotos, utensílios domésticos, instrumentos, a objetos pessoais de mãe Biu e mãe Tila (ALVES, 2007, p.40-41).

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), como uma comunidade quilombola urbana, a primeira a ser reconhecida em Pernambuco (ALVES, 2007, p.21).

Lia Menezes em *As Yalorixás do Recife* (2005), aponta a casa de Mãe Lídia como uma das casas que não aderiram ao nagô, o que contrapõe ao discurso de Manoel Nascimento da Costa⁴⁷ que fala sobre mudanças na estrutura ritual decorrente dessa transição, apontando a casa da sua avó como referência;

A cerimônia da distribuição das carnes era indispensável na casa de minha avó, quando ela seguia os preceitos da nação xambá. Ainda hoje é assim, nos terreiros que conservam essa denominação (...). Já no rito nagô, não se forrava com esteiras o salão de dança. A comida do santo era posta dentro da louça que serve como depósito ou assentamento (COSTA, 1994, p.172).

Essa distribuição que ele fala, é a partilha realizada com os filhos de santo das oferendas que são feitas aos orixás, isso no xambá. Já no nagô as oferendas se transformam em ebó⁴⁸, o que modifica a dinâmica dos rituais entre essas nações. No xambá, o elenco de divindades cultuadas difere do nagô; o orixá Afrekete⁴⁹ por exemplo, não é cultuado no nagô, os trajes rituais no xambá preservam modelos e os caracterizam por uma indumentária particular. Segundo Alves (2007, p.23) no xambá, até as roupas dos orixás, de cima abaixo, de qualquer iaô que sai hoje é igual como era antigamente. No nagô, as roupas vêm se renovando ao longo do tempo, uma diversidade maior de materiais e modelos já foram incorporados. No xambá não se oferece a Panela de Iemanjá⁵⁰, e em outubro não há na casa obrigação de sangue, apenas raízes, a festa do inhame, encerrando com toque ao final do mês. No calendário ritual do xambá,

⁴⁷ Manoel Nascimento da Costa, também conhecido como Manoel Papai, é filho de José Romão e Djanira, mais conhecida como Mãe Janda, umas das filhas de Lídia Alves da Silva. Mãe Lídia é avó de Manoel Papai e sogra de José Romão.

⁴⁸ Despacho da oferenda após uma obrigação.

⁴⁹ Vodum de origem daomeana que fora incorporado como orixá pelos iorubanos. Até o presente momento, Afrekete vem sendo cultuado em Pernambuco, apenas na nação Xambá, tido nesta casa como orixá feminino. O mês dedicado a esse orixá é dezembro, seu assentamento é em tigela de louça. Disponível em: www.xamba.com.br. Acesso em 25/04/2017.

⁵⁰ Grande oferta anual das centenas de xangôs existente na cidade. A oferta é depositada na maré alta, nas ondas ou na confluência do rio com o mar (...). Os grandes cortejos de automóveis marcam, na cidade do Recife, a homenagem à mãe das águas, com cantos, palmas, buzinas, fogos e percussão dos ilus. A panela, o presente é repleto de bilhetes, perfumes, fitas, talcos, sabonetes, bebidas, alimentos que vieram dos pejis, tais como carneiro, galinha, pata, milho cozido, entre outros (...). A panela é colocada nas águas e conduzida por um ou mais homens, iniciados, especialmente escolhidos para tão grande honraria. Ao tocar as águas à panela já pertence à Iemanjá e os adeptos que formam o cortejo esperam na praia. Sabem que Iemanjá está contente, pronta para atender a todos os recados escritos, falados ou simplesmente pensados. Os filhos de Iemanjá entram em estado de santo e essa é a melhor resposta (LODY, 2006, p. 97-99).

a festa do *Coco da Xambá*⁵¹, vem preservando heranças culturais ao longo de mais de meio século de existência.

As fronteiras litúrgicas são perceptíveis na diferença dos calendários, linguagens, elenco de divindades, apresentando uma variabilidade de acordo com as origens apregoadas a cada nação. Vale lembrar que a vinculação de um terreiro não imobiliza no tempo e no espaço, mesmo ligado a uma tradição um ilê tem a liberdade para construir sua própria tradição, em tempos e espaços diferenciados, o chefe religioso tem grande autonomia para elaborar sua doutrina conforme suas próprias convicções.

As mães xambás Lídia Alves da Silva, Maria das Dores da Silva e Amália Rocha passaram a liderança masculina de suas casas para José Romão da Costa, filho de Adão, adotando essas casas o rito nagô com a introdução de algumas mudanças. (COSTA, 1994, p.171).

Constatamos que no contato de Vicente Mariano com Lídia Alves, ela já praticava o culto nagô, o pai de santo da sua casa era o seu sogro, José Romão. Em 1948, Vicente Mariano faz o santo, se inicia na religião dos orixás, momento que será mais bem descrito adiante, na trajetória do tatalorixá, na época Mãe Lídia teria aproximadamente 55 anos de idade. Segundo Vicente Mariano:

No Sítio não tinha jurema, se chegassem aqui e tivesse um toque de jurema eles só entravam quando acabava tudo, encerrava tudo. Porque não acreditava não, porque não conhecia. Sr. José Romão dizia: “meu filho eu não vou entrar numa coisa que eu não conheço, agora eu sei que Sr. Antônio é Sr. Antônio”. Quando ele queria as coisas pedia a Sr. Antônio. “Peça isso a Sr. Antônio pra mim, se der certo eu lhe digo, deu certo, bota isso aqui nos pés de Sr. Antônio” (MARIANO, 2017).

Pela forma como Vicente diz, percebe-se que a jurema não é uma herança que chegou ao Ilê Oxum Ajamin através de José Romão, do Sítio de Pai Adão. Sr Antônio de que fala, é o mestre de jurema que trabalha com ele, guia e patrono espiritual do Ilê Oxum Ajamin.

⁵¹ Mesmo com todos os mistérios que rondam a história do Coco da Xambá, a festa que iniciou em 1965 é realizada até hoje no dia em que se comemora o aniversário de Mãe Biu, dia 29 de junho. O Coco dá o tom e o passo das festividades juninas. Por meio do Coco da Xambá compreendemos um pouco a musicalidade desse povo, com a batida peculiar e que resulta num rufado bem diferenciado dos demais cocos difundidos no Brasil. Outra particularidade desse povo está nos engomes, instrumentos feitos de barrica e com apenas um lado coberto com couro de bode, utilizados nos toques religiosos da casa (ALVES, 2007, p.24).

Roberto Motta (1985) nos traz informações que algumas casas de culto conhecidas pela sua ortodoxia se tornaram plurivalentes, operando ao mesmo tempo com vários tipos de espiritismo popular:

A casa de Dona Lydia Alves da Silva, em Águas Compridas constitui um bom exemplo. Lá se atende a exigências rituais tanto da parte dos santos orixás, como da parte dos caboclos. As primeiras põem em movimento toda a estrutura formal do centro. As segundas, de caráter muito mais simples, podem restringir-se a uma simples limpeza de fumaça, privadamente realizada entre o devoto ou consulente e a mãe de santo ou um dos seus acólitos (MOTTA, 1985, p.112).

O que confirma Manoel Papai:

Quando comecei a estudar um pouco do que estava acontecendo no caso de minha avó, com referência à mudança nos costumes religiosos, uma situação chamava a minha atenção. *Minha avó era juremeira*, e nos dias de quinta-feira acontecia uma reunião em que baixava caboclas, mestres, índios e pretos-velhos, tudo isso comandado pela cigana Antônia Francisca de Sales, que era seu chefe espiritual. Uma mesa com copos, cálice de cristal, flores, perfume e velas, formava a mesa de concentração, junto à qual eram entoados os cânticos invocando as entidades espirituais, que ao se incorporarem nos médiuns cantavam os seus pontos. Em certos dias, os médiuns trocavam a mesa tradicional pelo chão e intitulavam o ritual de mesa de chá, e aí um outro tipo de composição material era usado: fumo, cachimbo, cachaça, mel, vinho, folhas, folhas de jurema e de liamba, além de velas de várias cores (COSTA, 1994, p.185:186 – grifo nosso).

Vicente Mariano conta que:

D. Lídia trabalhava com uma cigana, D. Francisca de Sales, e Bico Preto era o mestre dela. As festas da cigana era só com a cigana né? Uma mesa com flores, perfume somente. Essa cigana que eu recebo nasceu lá na casa dela, a cigana Maria da Luz (MARIANO, 2017).

Motta afirma estar bem informado a respeito do valor que os membros e chefes da congregação de Água Fria atribuem a “trabalhos de fumaça”, isto é, de jurema, em que tendem a especializarem-se as esposas dos mais graduados pais-de-santo (MOTTA, 1985, p.121). No contexto, é mãe Lídia quem vai incentivar, preparar e orientar Vicente Mariano para os trabalhos de mesa com os mestres de jurema, por mais que ele fale no papel e importância que José Romão e Malaquias da Costa tiveram na sua trajetória, o nome de D. Lídia é bem mais realçado, creio que por ele ter sido iniciado no terreiro dela, aos 20 anos de idade (1948) e lá ter dado início o seu desenvolvimento espiritual. Porém, quando diz respeito a evidenciar a tradição, ele faz questão de exaltar a descendência do Sítio. Oportunamente voltarei a essas

questões, quando na trajetória do tatalorixá tentarei compreender os rumos que o colocaram na trilha dos cultos afro-brasileiros.

As trajetórias aqui apontadas são normalmente marcadas por longas perseguições, repressões e punições por parte das autoridades policiais, restando como forma de subterfúgio por tempos à condição da clandestinidade e anonimato religioso, situação alimentada pela forte repressão policial até segunda metade do século XX em Recife.

Final da década de 30, Recife vive um momento de transformações provocadas pelos projetos de modernização do Estado, as reformas urbanas, principal meta do governo de Agamenon Magalhães, tinham como objetivo remodelar a cidade de Recife para eliminar os resquícios do passado colonial e escravista, que segundo esse discurso, impedia a cidade de atingir o progresso. Assim é que em 1938 todos os terreiros de cultos afro-brasileiros da cidade são proibidos de funcionarem, passam a ser perseguidos pela polícia, acusados como espaços de práticas de degradação de pessoas. Essa medida procurou eliminar dos cenários urbanos em especial os adeptos dos xangôs, que foram duramente perseguidos e proibidos de praticar sua religião durante este período (COSTA, 2009, p.39-40). Por mais que ela não acreditasse que isso pudesse acontecer, Maria das Dores viu em 1938 a casa de Oyá ser fechada.

Os policiais colocaram a yalorixá (Maria Oyá) no carro, onde já se encontravam os pais de santo José do Café, que tinha um terreiro nagô, no beco da maré, no bairro de Campo Grande, no Recife, e José do Casquete, que também era dono de uma casa nagô, no beco do cipó, no mesmo bairro. Chegando na delegacia, já se encontravam outros adeptos do candomblé, como Josefina e Lídia, esta última filha de santo de Maria Oyá (ALVES, 2007, p. 51).

Para nossa discussão, vale destacar algumas situações da participação de Lídia Alves da Silva, liderança de resistência e fortalecimento do xangô pernambucano, como forma de trazer ao conhecimento o papel desta sacerdotisa e as estratégias de continuidade de suas práticas religiosas que posteriormente avança até a Paraíba. Segundo Manoel Papai nos conta:

Mãe Lídia escondeu os seus orixás e os apetrechos na casa de uma filha-de-santo no bairro de Jatobá, em Olinda (...). Junto com Joana Batista, enfrentou as autoridades, lutando pela reabertura do xangô em Pernambuco, o que aconteceu somente oito anos depois, em 1945 (...). Nesse intervalo, sediada em Maceió, a ialorixá vinha a Recife apenas para visitar parentes e trabalhar junto com Joana Batista pela reabertura. Com dinheiro ganho em Maceió, Mãe Lídia construiu nova casa de xangô em uma das transversais da Ladeira de Pedra em Água Fria, onde tocou pela primeira vez, para espanto de muita gente que não acreditava no milagre (COSTA, 1994, p.175).

Fazendo o percurso inverso, mas na mesma intenção que Artur Rosendo, assim retorna Lídia Alves à Maceió, para fugir do “quebra-quebra”, perseguição policial aos xangôs de Pernambuco. Terreiros foram invadidos, saqueados e fechados; adeptos apanhavam, ao mesmo tempo em que eram roubados e insultados de perturbadores e desordeiros. Campos (2015) sobre esse momento histórico nos conta que:

Na primeira metade do século XX quando, respaldado por lei, as religiões afro-brasileiras tornam-se caso de polícia e o Estado promoveu uma perseguição sistemática com recorte no acontecimento do Recife nas décadas de 1930-1940, período considerado pelos mais antigos do Xangô do Recife como a época do quebra-quebra (CAMPOS, 2015, p.162).

E completa:

A acusação de feitiçaria desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, mais as jogava na ilegalidade, pois o Código Penal de 1890 incriminava o feiticeiro. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centro de feitiçaria, portanto, de atos ilegais (...). A ilegalidade das perseguições, segundo Nina Rodrigues, não decorria apenas da forma arbitrária e violenta com que a polícia agia sobre os candomblés, mas também do fato de infringir a constituição que, assentava em pressupostos de igualdade, assegurava liberdade de culto a todas as religiões, e o Candomblé, ou pelo menos, o Candomblé jeje-nagô, era verdadeira religião (CAMPOS, 2015, p.165:166).

Assim como Nina Rodrigues, o médico Ulysses Pernambucano e outros intelectuais da época como Gilberto Freyre e Gonçalves Fernandes repudiaram as práticas, se colocando a favor da defesa dos xangôs. Outros fatos decisivos marcam a luta contra a violência policial, quando em 1931 é criado o Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco (SHM), tendo como diretor Ulisses Pernambucano, o que favoreceu a retirada da polícia a prerrogativa de controle dos xangôs. Em 1934, organizado por Gilberto Freyre, foi realizado o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro reunindo cientistas, pais e mães de santo, na intenção de fomentarem o assunto e viabilizarem práticas de combate à perseguição. Nesta altura cabe trazer aqui parte do depoimento que mãe Lídia Alves da Silva deu a seu neto Manoel do Nascimento Costa:

Conheci todos ou quase todos os pais e mães de santo do meu tempo, mas conheci também autoridades policiais e políticos da época, conheci Joana, era uma negra enjoadá, mas era correta, sim, sim, não, não. Era filha de Tia Inês, estreitamos a amizade quando fechou os terreiros.

A nossa primeira conversa sobre o assunto foi na casa de José Isídio, um oficial de justiça que morava no Arruda, com quem conversamos longamente e recebemos instruções.

Dias depois recebi um recado de Cipó, motorista da polícia civil, para que me aprontasse na quarta-feira, para ir conversar com um doutor. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina, fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno, pediu que arrumasse alguns pais e mães de santo, pois ai ser preciso.

Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado dr. Edson Murim Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressivo na sua falação. Um homem branco de cara feia chamou o dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. “Conversaremos muito sobre o assunto e dr. Ulysses vem amanhã para a gente fazer a reunião com todos”.

Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa os parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas.

Na reunião conheci Anselmo de xambá, reencontrei com Joana e Maria Oyá, além de Josefina Guedes e outros conhecidos.

Na reunião, as perguntas eram quase sempre as mesmas pra todo mundo, mas as perguntas mais usadas eram: quem é o político de sua casa, qual é a sua sociedade carnavalesca.

Eu e Joana Batista a esta altura já éramos olhadas por alguns donos de terreiro com maus olhos, uns achavam que a gente estava sendo mais bem tratada que eles, outros chegavam ao cúmulo de pensar que estávamos nos bandeando para o lado da polícia, porém, o que estava acontecendo era que os nossos conhecimentos estavam prevalecendo.

O tempo foi passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as esperanças. A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais do S.H.M.

Depois de aprovada a ideia veio a decepção para os pais de santo, pois, pelo regulamento, todos os pais e mães de santo teriam que submeter-se a um exame de sanidade mental e os terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversões Públicas, o que significa dizer que estávamos sendo considerados como agremiação carnavalesca e não como sociedade religiosa. Eu perguntei ao dr. Ulysses; “Estão achando que nós somos doidos?” “Não Lídia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e as que não são.” “E por que estamos registrando neste Departamento de Diversões?” “É outra forma de controlar as coisas, todo mundo vai ter que vir tirar uma licença para poder fazer suas festas, assim, nós sabemos o que está regularizado ou não, e daí sabemos também quantos terreiros atuam em Recife.”.

“Olhe, doutor, ontem vi dois homens tirando uma licença para armar um circo no mesmo lugar que vamos tirar as nossas, eu acho que tudo isso está errado, porque fazer este exame? Nós não somos doidos e nem palhaços.” Protestei, mais foi inútil, pois era uma imposição do governador. (COSTA, 1994, p.179-180).

Na fala de Lídia Alves, fica expresso à articulação de mulheres do xambá e nagô na luta pela reabertura dos terreiros recifenses. O Sítio de Pai Adão na época com nome Terreiro Obá Omin, foi registrado como *Sociedade Beneficente Mixta Terreiro Senhora de Santana* em 26

de julho de 1947 (COSTA, 1994, p. 177). O terreiro de nação xambá leva o nome, *Sociedade Africana Terreiro Santa Bárbara*, ficando expressa a força que a Igreja e o Estado exerciam sobre tais grupos religiosos que relutavam a serem classificados de agremiação carnavalesca, às religiões afro-brasileiras era relegada a condição de demonização e subalternidade. As forças de resistências foram muitas, e ainda teria muito que ser percorrido. A pesquisa, que tem como objeto central a figura de Vicente Mariano, amplia o olhar para além do campo paraibano, se estendendo ao afro-pernambucano, parte da história de vida de alguns dos personagens envolvidos no desenvolvimento e propagação desses cultos no estado vizinho. A história de vida do tatalorixá se agremia com a vida dos que acabamos de citar, em especial Lídia Alves da Silva e José Romão, este último estando mais visível em pesquisas já existentes.

2.2 A trajetória de um tatalorixá

*A vida não é o que agente viveu,
e sim o que a gente recorda
e como recorda para contá-la (Garcia Marquez)*

A história de vida de Vicente Mariano, para muitos pode ser ignorada, mas nos parece de extrema relevância para a compreensão da história das religiões de matrizes africanas na cidade de Campina Grande, no nosso estado e porque não dizer do nosso país. Personagem de vida longa e intensa, sua história é fio condutor de uma ampla compreensão, já que se expande para além de si, envolvendo contextos variados e atores diversos. Mais do que a história particular de Vicente Mariano, dedicarei este momento a reconstrução da memória e trajetória do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin. As vozes são os retalhos que compõem este tecido de memórias, as narrativas de Vicente Mariano ganham maior espaço neste momento, ninguém melhor para relatar suas experiências que ele mesmo. O acesso a essa fonte tem a força de simular o transporte no tempo, à imersão na experiência diretamente vivida por este personagem, que no presente se constrói a si mesmo.

Quem conta uma história, faz necessariamente apelo a sua memória, trabalha para dar inteligibilidade à experiência e para resignificar o vivido, conferindo-lhe uma logicidade que constrói, organiza e justifica seu ponto de vista. Quero dizer que, ao relatar sua história de vida, o narrador concatena parte dos fatos e eventos que a constituíram de acordo com a situação e com as relações que ocorrem durante a própria narrativa, dessa forma compreendemos que a memória não é somente uma recuperação, é construção. As contradições, imperfeições e

desalinhos da memória no tempo são partes dessa elaboração e não invalida o processo. Não há busca por uma verdade precisa, absoluta, por um itinerário coeso, mas sim o interesse em registrar uma versão particular de sentimentos e acontecimentos históricos narrados por este personagem.

Vicente Marino nasceu em casa, de parto normal, no dia 19 de novembro de 1928, tempos de seca e de fome como nos relata. Natural de Macaparana⁵² (PE), filho da parteira e lavadeira de roupas, Raimunda Maria da Conceição e do vaqueiro Severino Mariano, também naturais da mesma cidade, pessoas pobres que batalharam para garantir o sustento de uma família de sete filhos. Vicente é o caçula dos sete, de nomes; Josefa, Maria, Sebastiana, Severino, Antônio e João. Não chegou a conhecer o seu pai que morreu de uma chifrada de boi, quando sua mãe estava grávida de três meses dele. Falando sobre sua mãe, destaca alguns traços:

Ela nunca tirou retrato e não deixou que ninguém tirasse, e dizia: “quando eu morrer nem deixe tirar meu retrato, nem deixe cortar meu cabelo”. O cabelo era bem pregadinho no casco, falava pouco e com ela era; escreveu num leu, pau comeu! Empreitava roçado, derrubava mato, tudo isso. Chegava da feira com balaio na cabeça, quilo de feijão, de açúcar, pedaço de charque, uma cabeça de porco, uns pedaço de costela, pendurava aquele corredor de boi, colocava assim. Era pra passar a semana viu? Ninguém tinha geladeira nesse tempo não. Onde visse mãe era com um pano branco na cabeça e uma toalha no ombro. No tempo de dona Raimunda num teve menino pra morrer de parto não, como diz a história e hoje morre num sei quantos nos hospital! (MARIANO, 2016).

Criou-se vendo sua mãe ser devota fiel de Nossa Senhora da Conceição, Vicente foi batizado na igreja católica, da cidade onde nasceu. D. Raimunda quando ficou viúva, veio de Macaparana (PE) para Galante (PB), e depois veio morar em Campina Grande, residindo no bairro da Bela Vista, na Rua Coronel José Vicente. Quando ela adoeceu Vicente já residia na sua casa própria, foi quando ela foi morar com ele e ficou lá até o dia do seu falecimento⁵³, na Rua Prudente de Moraes, mais conhecida como “Rua do Fogo”, na Estação Velha, bairro periférico da cidade, onde reside atualmente.

Vicente Mariano teve relação precoce com o trabalho, desde cedo ajudando com os custos e afazeres de casa, trabalhando na feira para ganhar um trocado, conhecido por carregar balaio com compras, pegava malas na Rua João Pessoa. De dez para doze anos trabalhou no

⁵² Município do estado de Pernambuco. Antiga Vila do Macapá, em 21 de abril de 1931 foi elevada a categoria de cidade e passou a ser sede do já formado município de São Vicente. Disponível em: <http://www.macaparana.pe.gov.br/index.php>. Acesso em 15/05/2017. “Meu pai morreu em São Vicente, onde é Macaparana hoje” (MARIANO, 2016).

⁵³ D. Raimunda foi sepultada no cemitério do Monte Santo, em Campina Grande (PB).

hotel de D. Penha, localizado nas Boninas, também no centro da cidade. “Chapeado, pegava tudo isso, ganhava um trocado, chegando em casa minha mãe perguntava quanto eu tinha ganhado e contava o dinheiro” (MARIANO, 2016). No relato de Vicente Mariano percebem-se alguns padrões das relações sociais vigentes na sociedade urbana da época, a condição que gerava soluções, quando os filhos tinham de encarar o trabalho mais cedo, como forma de ajudar no sustento da família que geralmente ultrapassavam três pessoas. Alguns dos seus irmãos trabalhavam na fábrica Caruá⁵⁴, um dos locais da cidade que ofereciam oportunidades de emprego na época. Com um tabuleiro cheio de cocadas e tapiocas, nos finais de semana saía de casa para vender na porta da Igreja do Rosário, no bairro da Prata: “Às vezes eu chegava em casa de madrugada, mãe já estava dormindo” (MARIANO 2016). Com parte do apurado, pela forma como nos conta parecia ter o prazer em não deixar faltar alimento, roupas, como também, o fumo que sua mãe tanto apreciava:

Ai eu dizia: mãe e o fumo? “Tá se acabando meu filho!”

“Aqui mãe, comprei um cachimbo pra senhora, um pedaço de fumo.” Eu comprava aqueles fumo de rolo bem grosso, ela sentava, cortava tudinho, botava tudinho num saquinho, tinha uma latinha de manteiga assim, o fumo dela eu num deixava faltar não (MARIANO, 2016).

De todos os filhos de D. Raimunda, Vicente é o único em vida, nos falou de dois sobrinhos que ainda visitam sua casa vez ou outra, Teresa, filha da sua irmã mais velha, Josefa e o nego Paulo, e deixa bem claro: “Depois que mãe morreu eu não quis mais companhia de ninguém e não fui companhia de ninguém, as que Deus levou e eu pude enterrar, enterrei” (MARIANO, 2016). Parecia não fazer nenhuma questão da aproximação com os familiares sanguíneos, alegando que seu jeito em muito diferia do deles.

Tratando-se do contexto familiar, vale destacar o nome de dois filhos não biológicos, adotados por Vicente Mariano, de nomes: Emiraldo e Valdemir Mariano, o primeiro mais velho, teria adoecido de meningite e não resistiu, ainda muito jovem, o segundo, por nós entrevistado, nascido em 18 de outubro de 1966, com 50 anos de idade, residente na cidade de Campina Grande, casado com Cynara Dinoá Mathias Mariano e pai de Lívia Dinoá Mathias Mariano, com sete anos de idade, ele é engenheiro mecânico com mestrado e doutorado na área e atualmente é professor do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE).

Valdemir Mariano viveu sua infância e adolescência no clima de religiosidade, desde cedo, conhecendo e participando da realidade de um terreiro de candomblé e umbanda. Relata-

⁵⁴ Fábrica de tecelagem do proprietário Severino Bezerra Cabral, uma das figuras mais conhecidas da história de Campina Grande, eleito prefeito no ano de 1959-1963.

nos que foi criado num regime educacional bem rígido, sua mãe Maria José Borges e Vicente Mariano, foram bem disciplinadores do ponto de vista do cuidado com a sua formação no âmbito escolar, dando prioridade e sempre incentivo aos seus estudos. Essa senhora de nome Maria José Borges, chegou à casa de Vicente Mariano ainda muito jovem, sua mãe era filha de santo de Vicente Mariano e quando ela foi fazer o santo já levou Maria para o terreiro, ela era filha única e quando sua mãe morreu, sem parente nem aderente, ficou aos cuidados de Vicente, permanecendo na casa até o seu falecimento em 02/05/1995. Embora não tenha sido iniciada no candomblé, nem preparada na jurema, recebia um caboclo de nome Taquaraci. Vicente Mariano disse que ela não gostava de receber espírito, preferia ficar na assistência e cuidados também da casa, ajudava-o no comando doméstico quando o mesmo estava ausente, foi quem ajudou a criar os seus filhos adotivos, como também esteve diretamente ajudando Vicente, dando-lhe todo suporte nas suas idas e vindas para Recife, era a ela que ficava confiada à responsabilidade dos seus filhos e da sua casa.

Nas narrativas ouve-se a forma disciplinadora, a ordem e os cuidados que D. Maria mantinha com a casa: “Quando D. Maria era viva, ninguém entrava nessa casa aqui dia de obrigação, pra comer, dia de festa não”. É perceptível o comando que ela tinha sobre a organização não somente da casa (residência), como também com a administração e atividades que envolvia o terreiro, sua presença marcou profundamente os que a conheceram, passando a considera-la como uma liderança, parceira na estruturação e elaboração de estratégias para manutenção do ilê. Não era uma mulher vaidosa, indo ao salão de beleza uma única vez, levada por Valdemir, quando na data do casamento do seu filho precisava se arrumar, cortar o cabelo, fazer sobrancelha e até calçar um salto alto. Vicente conta que ela fez isso com muito orgulho e satisfação. Sobre D. Maria, Valdemir Mariano lembra bem:

Era detentora de uma bela mediunidade. Filha de Oxum e Xangô. Também incorporava um caboclo que se identificava como Taquaraci. Recebeu-me como mãe e cuidou muitíssimo bem de minha educação moral e escolar, não obstante fosse analfabeta. Nunca namorou, nunca teve relação amorosa de qualquer tipo. Dedicou toda a sua vida a cuidar deste Ilê, de mim e do meu Pai Vicente com amor e carinho. Faleceu em 02 de maio de 1995, vítima de problemas cardíacos e pulmonares. Por ela tenho um imenso carinho e gratidão com um misto de saudade. Por várias vezes me acompanhou espiritualmente em momentos decisivos de minha vida, ajudando-me e orientando-me com sabedoria. Ela cumpriu todas as funções de mãe com maestria. (VALDEMIR MARIANO, 2017).



Imagem 5 - Maria José Borges, Valdemir e Vicente Mariano. Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Não se registrou nenhum membro da família sanguínea de Vicente Mariano que seja membro também da sua família de santo, ao contrário, sempre ouvi Vicente expressar em tom de alegria e satisfação o motivo pelo qual o seu filho não aderira à religião dos orixás, preferindo se dedicar aos estudos, orgulhando-se em falar: “Formei um doutor! O povo me perguntava o que ele ia ser, e eu respondia: ele vai ser um doutor. Quando ele cresceu, passou no vestibular, saiu o nome dele no jornal e tudo. Valdemir Mariano vai ser engenheiro”. O fato de um filho seu ter estudado lhe permite reproduzir a figura de um pai que criou, educou e estruturou bem sua família. Interessante demonstrar essa relação, já que na vivência como pai de uma família de santo, este é sempre um bom argumento para realçar a sua imagem, dar o seu exemplo, o que valoriza ainda mais o seu prestígio.

Na compreensão de Valdemir, o fato dos seus pais não terem o estimulado a galgar os caminhos como um sacerdote ou membro da religião professada por eles, envolve fatores que vão além de pais analfabetos em querer dar oportunidade de estudo ao filho, envolve também o cuidado e zelo em não permitir que o filho tenha que atravessar obstáculos enfrentados por eles ao assumir-se como praticante das religiões de matrizes africanas, cientes das cicatrizes de um tempo onde o enfrentamento e os desafios foram e são muitos:

É natural que os pais desejem algo melhor para os seus filhos. Enfrentando uma dura realidade da vida religiosa, porque nunca foi fácil, não é fácil hoje, como também não foi fácil no passado. Enfrentar as adversidades do preconceito, da discriminação religiosa, dos embaraços que eram criados pelas religiões dominadoras, pelos órgãos de fiscalização, pela polícia que impedia

a livre e espontânea liberdade e expressão religiosa. Então, essa série de dificuldades, de enfrentar, com dores e sofrimento, para conseguirem uma posição de estabilidade e respeito, fizeram e faz com que eles pensem melhor em estimular alguém em ser daquele segmento religioso (VALDEMIR MARIANO, 2017).

Em conversa, Vicente nos falou sobre o cuidado e preocupação que tinha em saber com quem Valdemir estava namorando quando jovem, buscando logo saber a procedência da família da moça, temendo que ele fosse alvo de preconceitos por seu pai ser “xangozeiro”, não queria que ele passasse por situações constrangedoras quanto a isso. Mas essas dificuldades não passaram impune, Valdemir haveria sim de enfrentar preconceitos da sociedade pela opção religiosa professada pela sua família:

Encontrei algumas dificuldades, que iniciou no período escolar. Dificuldades esta do preconceito e discriminação, que é uma característica muito forte da sociedade frente aos adeptos e aqueles que comungam da esfera da religiosidade afro em si. Mas fui crescendo, me fortalecendo também para compreender essa realidade e hoje aos 50 anos eu encaro isso com muita naturalidade. Entretanto hoje, a minha percepção religiosa é muito ampla, porque mesmo enfrentando essas adversidades e sabendo o que enfrentaram, eu percebo hoje a religião com muita naturalidade, consigo transitar não só pela religião por eles professada, a umbanda e candomblé, como também por outras expressões de religiosidade e cultura religiosa. Me fez muito bem essa vivência religiosa e o desenvolvimento do aspecto intelectual que me fez avançar do ponto de vista de percepção da importância da religião, das religiões e da diversidade religiosa para o desenvolvimento humano (VALDEMIR MARIANO, 2017).

Nesse tempo de convívio com Vicente Mariano também pude sentir essa “forma de cuidado”. Frequentando a casa por todo esse tempo, ele nunca me estimulou a fazer iniciações na religião, incentivando a continuar com os estudos e permanecer seguindo com a religião do Santo Daime, a qual sempre respeitou, mesmo sem conhecer. Acolhe os daimistas que visitam o terreiro em dias de festas ou como clientes para consulta, banhos e limpezas.

Quando indagado se em algum momento da sua vida teria frequentado a escola, Vicente Mariano responde:

Fui, mais não dei pra estudar não, não gostei não, não dei pra estudar não, não dei mesmo. Valdemir colocou professor particular, ele ia lá em casa me dá aula, mais eu disse: não gaste dinheiro com isso não, que eu não vou estudar não! Meu ensino foi Deus que me deu. O que aprendi foi Deus que me deu. Pronto! (MARIANO, 2016).

Os estudos deram lugar ao trabalho, vindo de uma realidade muito difícil de pobreza, dificuldades e limitações financeiras. Por isso, desde os 6 anos de idade, precisou trabalhar para ajudar no sustento da família. Já com idade próxima aos 20 anos relembra de quando trabalhou no Hotel Regina⁵⁵, onde era cozinheiro, função que lhe ensinou a ser um mestre na arte de cozinhar. Ao longo de sua vida adquiriu o maior de seus bens que é a sua casa própria, simples, sem luxo e opulência, com alguns anos foram sendo feitas algumas reformas inclusive no seu quarto, para que tivesse um melhor conforto. Não possui carro, e não chegou ao nosso conhecimento de que possua outros bens, como por exemplo, terrenos que são extensões da sua casa ou do terreiro, como é o caso de alguns pais e mães de santo que investem em espaços rurais e fazem deste, extensão do seu terreiro-urbano. Perguntei como ele tinha adquirido a casa, se por herança familiar, ele responde:

Comecei tudo aqui nessa casa velha, esse espaço aqui era um beco, não era assim não. Essa casa não foi herança de família, foi um cliente que eu tinha em Mossoró, nem me lembro do nome dele, veio aqui com a mulher doente e eu curei a mulher dele. Quando foi com seis meses ele chegou e me deu esse terreno pra Sr. Antônio, isso aqui foi doado pra Sr. Antônio, é consagrado a ele, àquela outra parte era alugada, eu pagava aluguel. Depois comprei aquela outra parte, quer dizer quem comprou foi Valdemir, foi dezenove mil réis quando ele comprou e hoje é no nome dele. Ele fica brabo quando eu digo que é dele (risos) (MARIANO, 2015).

A casa que reside sempre dividiu espaço com o terreiro, abriga Vicente Mariano que está sempre na companhia de duas ou mais pessoas, que o ajudam nos afazeres domésticos, no zelo com as coisas do terreiro, obedecendo aos mandos que parecem não ter fim. Uma delas de nome Lenira, mora com ele há alguns anos; outra de nome Rossana, vem cuidando dele como “enfermeira”, é sua neta de santo e após ele ter passado pela amputação na perna, interessou-se por fazer um curso técnico de enfermagem, o que vem colaborando muito para os cuidados que exigem esse processo. Essas duas pessoas são remuneradas com salários, para esses pagamentos Vicente recebe a ajuda do seu filho Valdemir, que auxilia com as despesas dele e também da casa. Percebemos a presença de alguns moradores que residem próximo e circulam diariamente no terreiro, ajudam no que for preciso, obedecem aos seus mandos, recebem pelos serviços prestados, são recompensados com alimentação e gorjetas, a exemplo de Lela e Francisco. Existe uma relação de troca, dele com a comunidade, muitos o ajudam por serem também favorecidos. Ele colabora mensalmente com doações a algumas instituições da cidade: Instituto

⁵⁵ Localizado na Rua 7 de Setembro no centro da cidade de Campina Grande (PB), onde atualmente é o Banco do Nordeste.

São Vicente de Paula, que abriga idosos, Hospital da FAP (Câncer), APAE (Crianças excepcionais). Conta-nos que:

Quando morre um por aqui, dou caixão, dou tudo se não tiver, se tiver festa marcada pro dia eu desmarco. Quem não respeita a dor do outro, não respeita a sua. Antigamente fazia jantar aqui pro povo, era muita gente, o povo hoje... Dilma⁵⁶ acabou com a fome do povo (risos), foi Lula e Dilma que acabou coma fome do povo” (MARIANO, 2015).

Em conversa com um dos moradores da comunidade, nos relata:

Muita gente foi criada aqui dentro da casa de Sr. Vicente Mariano, ajudou já a muita gente, se fazendo presente sempre que alguém precisa, seja em acolher, dar atenção, de ajudar na necessidade, ele sempre ajudou essas famílias que moram aqui próximo. Várias vezes eu presenciei ele preparando marmitta. Leva ali pra casa de fulano, de fulano! Muitas pessoas aqui da comunidade tem o terreiro como um laço de proteção. Crianças que ele contribuiu com material escolar, ele ajudou muito nesse sentido, inúmeras ajudas (BATISTA, 2016).

Na fala desse interlocutor, Vicente Mariano aparece como um pai de santo que cuida e zela da sua comunidade, atendendo as necessidades, trazendo soluções para os problemas cotidianos. A distribuição de comida que acontece em maior proporção na realização das grandes festas é algo recorrente entre essas casas de culto, marca o brilho e a fartura que alimenta os deuses e a todos que chegarem como também alimenta o prestígio do terreiro e do seu chefe. É habitual a cena de vizinhos chegarem com vasilhas para receber comida no momento em que o banquete após a festa está sendo servido. Vicente Mariano não é o único pai de santo a realizar essas benfeitorias. Beatriz Góis Dantas em trabalho sobre a memória de Nanã de Aracaju traz uma fala da mãe de santo que se assemelha em tudo a de Vicente Mariano: “Quando morre um na minha rua, se não tiver dinheiro para fazer o enterro eu faço; se não tiver eu compro o caixão fiado a seu Liozildo e enterro” (DANTAS, 2002 p. 124). Na mesma proporção que a ajuda demonstra o lado solícito e caridoso dos líderes religiosos também não anula o interesse deste em se tornar bem quisto na comunidade pelos seus bons feitos, em aumentar o seu prestígio, alimentando a confiança dos que precisam, assim como aumentando seu raio de influência sobre as pessoas que a partir desse ato passam a dever-lhe um favor e no mínimo seus agradecimentos.

Próximo a completar 89 anos de idade, aposentado, vive uma vida estável, que se distância da vida difícil que teve na infância, quando comia macambira. Continua a receber seus

⁵⁶ Na parede da entrada do Ilê Oxum Ajamin tem um quadro com a imagem da ex-presidente Dilma Rousseff.

clientes diariamente, o que contribuí para o melhoramento da sua renda, o terreiro é sim o gerador que lhe permite manter o calendário de festas e compromissos religiosos, a manutenção dessa clientela viabiliza financeiramente a própria religião. Falaremos melhor sobre essa relação com os consulentes adiante.

O fator mais frequente nas falas dos nossos entrevistados foi a doença como forma de aproximação com a religião, na busca da cura para os males físicos e espirituais. A aproximação e posterior inserção de Vicente Mariano ao mundo afro-religioso foi consequência da busca por soluções para um problema de saúde não diagnosticado pelos médicos. No retorno a essa memória nos fala sobre o seu primeiro contato com a casa de mãe Lídia, os motivos da ida para Recife, meados de 1944-1945. Tem início sua trajetória em busca da cura, razão que o colocou na trilha dos cultos afro-brasileiros, início também de um longo processo de aprendizagem que haveria de transformá-lo em um sacerdote.

Aos 16 anos. Toda tarde, meu nariz inchava, a testa inchava, perdia sangue e mais sangue num era? Bati médico nesse tempo era D. Apuque, era ali junto da matriz e lá não resolveu. Ai João Honório foi quem me levou pra Recife pra casa de D. Lídia. Quando chegou lá, ela disse: ele fica aqui três dias. Com três dias eu fiquei, quando vim bom, não inchava, botava mais sangue, nada, nada (MARIANO, 2015).

Perguntei a Vicente o que a sua mãe, D. Raimunda achava da sua ida para Recife, na tentativa dessa cura. Respondeu-me que ela não interferia, não dava opinião e que sempre o apoiara em suas decisões, mesmo sendo ainda de menor idade, mas como era um filho que desde cedo trabalhava para ajudá-la nos afazeres e compromissos com a casa, ela sempre o apoiou em tudo e por tudo. João Honório era um amigo dele, negociava com carvão, morava em Campina Grande, sempre viajava para Recife e já tinha conhecimento dos trabalhos realizados por mãe Lídia, mantinha uma boa relação com a mãe de santo e foi quem levou Vicente até o terreiro dela: “Chegamos lá, João Honório chegou e disse assim: olha aqui, a chamava de cumadre. Cumadre, esse rapaz está doente e ninguém descobre qual é a doença dele. Ela disse: deixe ele aqui. Aí eu quis ficar logo assombrado” (MARIANO, 2015).

Em uma das narrativas nos fala de um tempo outro, dos primeiros contatos com um universo mágico-sagrado, “secreto” e para ele ainda desconhecido.

Antigamente tinha muito segredo, ela só fez dizer; vai ficar aqui. Quando foi de noite, eu tive foi medo, aquela mulher tudo de roupa branca, cada lapona de nega, porque antigamente só tinha negro no pé do santo, não tinha branco, não! Aquela negraria. Ela disse: uma bacia nos pés de Oxalá pra tirar essas folhas assim, assim, pra fazer uma lavagem na cabeça desse menino. Eu sei

que sentou-se um bocado no salão pra cantar, quebrar umas folhas, que eu não sabia o que era, hoje é que eu sei né? Ai cantaram, virou e mexeu, ai mandou eu me ajoear, eu me ajoiei, me deram uma camisa branca, que eu num tinha nem levado. Eu sei que cantaram, fizeram aquela lavagem na minha cabeça, enxugaram, enrolaram e me deitaram e disse; agora vá dormir! De lá pra cá eu nunca tive mais nada na cabeça, até hoje, graças a Deus. Depois eu ia todo mês, ia pras festas, pras reunião, ia pras obrigação, ia tudo nera? Quando eu era empregado, arrumava uma pessoa pra ficar trabalhando no meu lugar, pra eu poder passar dois, três dias lá (MARIANO, 2015).

Quando fala em “negraria nos pés do santo”, aponta para “a cor do axé”, haja vista ser uma religião conhecida tradicionalmente como religião negra, e não por acaso os primeiros estudos sobre essa religião foram feitos no Nordeste, onde predomina a população com essa cor. A heterogeneidade no candomblé aponta a época posterior, quando da entrada de brancos, escolarizados de classe média à religião de negros. Essa arregimentação implica uma maior complexidade nas relações que se estabelecem nos terreiros, assim como a existência de conflitos onde a cor, ligados à ancestralidade passa também a ser legitimadora do axé. No atual contexto religioso, as estatísticas mostram que os grupos religiosos afro-brasileiros, tradicionalmente compostos por negros, se diversificaram, onde a predominância de brancos dissolve demograficamente a velha imagem do candomblé como reduto religioso de negros. Dados que confirmam o que Vicente Mariano diz: Outra coisa que foi mudando foi o povo frequentador, porque antigamente não tinha branco no pé do santo, depois foi que foi entrando os brancos, mulher branca, homem branco, foi misturando mais, mais antigamente era tudo negro (MARIANO, 2017).

Curado do problema que o levou até a casa de mãe Lídia, Vicente passou a frequentar o terreiro, ir para os trabalhos de obrigação e as festas, viajando frequentemente para Recife, “tudo meu era em Recife, mais continuei morando em Campina”. Esses deslocamentos não eram tão fáceis, além das despesas com transportes, as estradas não cooperavam, a comunicação era difícil e o acesso a telefone era restrito. Vicente conta que até telegrama nesse tempo era muito difícil, para ele receber um recado do povo de Recife, demorava dias e tinha que esperar alguém que estivesse fazendo o translado.

Passados quatro anos, já em 1948, com 20 anos de idade, deu-se início o processo de iniciação na religião dos orixás, sua saída de iaô foi realizada no dia 8 de dezembro de 1948, no dia do *presente de Iemanjá*. A data de comemoração da sua iniciação fora transferida para o dia 19 de novembro, dia do seu aniversário a pedido de Sr. José Romão, seu pai de santo, para que assim fosse comemorado o seu aniversário e a festa de Oxum Ajamin numa mesma data, e assim é até hoje.

Foi quando chegou o tempo, aí senhor Zé Romão disse: Oxum quer ser feita. Eu disse: feita como meu pai? Eu não sabia o que era fazer santo. Aí ele sentou-se comigo pra explicar nera? Porque antigamente era um segredo maior do mundo, hoje não, hoje está tudo esclarecido. E disse mais: vai deixar o emprego pra poder fazer o santo. Porque Sr. José Romão disse: tem que fazer o santo, mais não vai fazer com serviço de cozinha não, porque o santo não quer não (MARIANO, 2017).

Nesse momento Sr. José Romão examina com ele a possibilidade da sua iniciação no candomblé e lhe informara das exigências do orixá, a vontade do santo precisava ser atendida, e a partir daquele momento teria que se dedicar única e exclusivamente às atividades do terreiro. Vale salientar que além da vontade do orixá existe também o interesse dos sacerdotes com as iniciações, o novo adepto terá compromissos não somente com a religião, mas também com o ilê que foi iniciado e com os seus dirigentes, cumprindo ordens, ajudando nos custos que ultrapassam e muito as suas despesas, passando a cooperar com a família de santo. Vicente conta que “para sair de iaô antigamente, tinha que vestir a mãe de santo, comprava pra madrinha, pra iabá, pro padrinho e pro pai, tinha que vestir todo mundo de roupa nova” (MARIANO, 2017). Na fala fica explícito que as despesas eram muitas, ultrapassava o necessário somente a iniciação. Tenho para mim, que a essa altura seu pai e mãe de santo já estavam cientes da responsabilidade que Vicente Mariano teria em se tornar um veículo de expansão da religião, fixando em Campina Grande (PB) a tradição do nagô pernambucano. Este “segredo” que Vicente faz questão de destacar, diz respeito ao conjunto de saberes e fazeres litúrgicos guardados ciosamente e que preservam a identidade da tradição, conhecimento que os sacerdotes detinham e que não se expandia com facilidade para além deles, o que representa um mecanismo de estratégia de controle na relação de poder que o pai ou mãe de santo tem com os seus filhos, eles como guardiões dos ensinamentos transferem para os filhos apenas o necessário para alguns esclarecimentos, no entanto, nunca com profundidade a ponto de perder o controle e domínio dessas relações. E continua:

Nesse tempo eu trabalhava no Hotel Regina, ganhava trinta mil réis, eu disse a meu pai que não tinha condição né? Como ia fazer o santo? Porque nesse tempo as coisas era mais barata, mais era difícil nera? Hoje tem muita facilidade. Eu ajudava minha mãe a pagar o aluguel da casa, luz, água não, porque naquele tempo não tinha água não, carregava, pegava as cacimbas de água na cabeça e tudo no mundo. Quando ele disse isso eu me aperriei muito, como era que eu ia fazer, se o dinheiro que eu recebia era pra pagar a feira de minha mãe? Mais não faltou nada, com poucos meses estava tudo pronto, fui pra Recife, passei 30 dias no quarto de santo (MARIANO, 2017).

Esse tempo era final da década de 40. A narrativa nos remete a um passado cheio de limitações, que expressam as dificuldades enfrentadas para se manter na cidade com poucos recursos e muito trabalho, de quem não tinha casa própria, nem água encanada e mesmo assim teria de arcar com a despesa da iniciação na religião dos orixás.

A imagem a seguir é a única foto encontrada que registra o momento da sua iniciação no candomblé. Vale destacar que na época não se tinha as facilidades em captar a quantidade e qualidade de imagens como temos hoje, o acesso a determinados objetos como máquinas fotográficas (KODAK) com filme, pilha e revelação de negativos eram restritos a poucas pessoas. A importância do registro se revela num momento como este, quando após algumas décadas conseguimos acessar o passado, voltar no tempo, na história e avocá-lo no presente.



Imagem 6 - Iniciação de Vicente Mariano no candomblé (1948). Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Pela forma como nos relatou esse momento, ele não deixou seu emprego repentinamente para cumprir com a “obrigação”, trabalhando de cozinheiro no hotel por mais um tempo. Depois que saiu do Hotel Regina, passou a vender roupa, ia para Patos, Cajazeiras, até Fortaleza, e quem viajava com ele era o meu pai⁵⁷, Pedro Lira, a quem ele chama de Pêu de forma bastante

⁵⁷ Esses momentos da vida de Vicente Mariano que envolveram também momentos da minha família, para mim foram de grande importância, uma satisfação, por exemplo, ouvir o que meu pai tinha para contar sobre sua proximidade com o líder religioso. Meu pai sempre falava em Vicente Mariano, volta e meia quando o assunto era espiritismo, a conversa parava no terreiro, nos levava nas festas como falei na introdução, apoiou a ideia da pesquisa e teve o prazer em contar várias histórias, como essa que eu ainda não sabia: “Quando eu estava aqui em Campina a gente ia nessas viagens, ele botava gasolina no meu carro e a gente ia simhora pra Recife, Patos,

carinhosa. Conta-nos que depois que fez o santo e deixou de trabalhar no Hotel Regina, continuou cozinhando, “fazia banquete para fora, aniversários, casamentos, tudo isso eu fazia, nunca passei um mês, nem uma semana desempregado” (MARIANO, 2017).

Mesmo assim, falou para D. Lúcia e Sr. José Romão que não tinha condições de fazer o que lhe era exigido. Foi quando a mãe de santo resolve sair de Recife, vim até Campina Grande e estruturar sua casa para dar início ao atendimento ao público, o que favoreceu o cumprimento com as exigências da religião, a partir daí passaria a receber clientes e pagamentos pelos serviços prestados. Conta-nos que, tirou uma milhar no jogo do bicho, acertou na vaca, ganhou 25 mil réis que muito o ajudou nos afazeres que teria adiante, e continua:

Ai minha mãe disse: eu vou em Campina! Ela veio, ela disse: “olhe, mande comprar uma mesinha, três tamboretas pra firmar um copo pra Sr. Antônio”. Ela era louca por Sr. Antônio toda vida. Aí ela foi, firmou tudo, virou e mexeu, tinha dia de ter trinta e cinco pessoas aqui dentro dessa casa e eu com medo da polícia [risos] (MARIANO, 2015).

Mãe Lúcia, instruía neste momento o desenvolvimento de uma mesa de jurema, com essa “afirmação” feita, ele passou a trabalhar e ganhar dinheiro, foi ela quem lhe transmitiu a “ciência da jurema”. Sobre D. Lúcia:

Ela era juremeira, só não era o povo do Sítio, meu pai não era não. Foi ela quem me orientou em tudo, o que era jurema, isso e aquilo outro, no Sítio não cultuava jurema, mais lá na minha mãe tinha (MARIANO, 2017).

É bem preciso a forma como ele separa a prática de jurema do Sítio de Pai Adão, onde Sr. José Romão era o pai de santo. Vale lembrar que Lúcia Alves tinha o seu terreiro na Rua da Regeneração, quando ela se tornou adepta ao culto nagô, seu genro José Romão foi o pai de santo que lhe ajudara. O medo da polícia que ele descreve ao abrir sua casa para o atendimento, aponta para a clandestinidade em que se enquadravam as reuniões, o que já era de se esperar tendo em vista que as práticas ali exercidas remetiam a traços descendentes das religiões de matrizes africanas, que viviam no submundo do sistema dominante. Enquanto não institucionalizadas, até meados da década de 60, essas expressões eram registradas como “casos de polícia”.

Fortaleza. Tinha hora que eu queria me aperriar porque ainda não tinha vendido as coisas, aí Vicente dizia: tem calma Pêu, vai dar tudo certo, bora pra frente! Teve um dia que chegando em Senador Pompeu, Vicente num instante fez uma amizade tão grande com esse povo lá, no mercado de Senador Pompeu, tinha uma senhora que era freguesa que gostava também de espiritismo, mais rapaz, essa mulher tratava Vicente muito bem, foi quem comprou muita mercadoria que a gente levava. Vendia tudo! Viajei muito com ele” (LIRA, 2017)

[...] enquanto o aparelho do Estado proíbe a livre formação de organizações políticas, a única possibilidade de expressão popular que subsiste é a da religião e, em consequência, a da formação de seitas religiosas [...] o aparelho religioso se converte no modo essencial de expressão dos grupos sociais subalternos (PORTELLI apud FERRETTI, 2009, p.50).

O que prova a importância e a força dos mecanismos de resistência da religião na perpetuação de práticas culturais de um grupo social. A repressão, legalmente falando, não ocorria somente por estas religiões estarem ligadas à prática de culto, mas as pessoas podiam ser acusadas por vadiagem ou perturbação da ordem pública, encontramos situações como esta na Paraíba (CARVALHO, 2011, p.84). O momento era de repressão e limitações quanto à liberdade de algumas práticas religiosas. Segundo Vicente, antigamente essas mesas era tudo escondida da polícia, nem tinha toque, nem abê, nem maraca, era palma (MARIANO, 2017). No mês de abril de 1948 foi realizada a primeira mesa de jurema no terreiro com a presença do seu mestre Antônio Pretinho.

A primeira vez que eu incorporei foi com Sr. Antônio, que é o patrono dessa casa, ele é tudo pra mim. Quem me deu essa casa, o dinheiro pra eu fazer meu santo, os clientes dele. Vinha um eu rezava, passava um banho, estava desempregado, passava um banho arrumava um emprego, tô empregado Sr. Vicente! Esse aí já ficava vindo e assim foi com muitas pessoas. Pronto, foi assim que eu consegui me firmar na religião, com a força e poder de Sr. Antônio Pretinho (MARIANO, 2017).

Quando indagado sobre a presença de D. Lúcia nesses rituais de mesa de jurema ele diz:

Não era toda vez que ela vinha não, tinha tempo que ela não podia vim, não podia deixar as coisas dela lá também, mais sempre que podia ela vinha. Ela trabalhava num colégio em Água Fria em Beberibe. Ela dizia tudo como era, explicava tudo, não era de tá ensinando não. Ela ensinava do jeito que hoje eu ensino aos meus filhos (MARIANO, 2017).

A seguir um registro desses momentos de encontro de Vicente Mariano com Lúcia Alves. Essa foi a única fotografia dele com a mãe de santo encontrada no seu acervo:



Imagem 7 - Vicente Mariano e Lídia Alves da Silva. Fonte: Acervo Vicente Mariano.

A forma como ia se firmar na religião e conseguir manter o terreiro a partir dali era com os serviços da espiritualidade, atendendo aos necessitados que procuravam por curas físicas, espirituais e ajudas de toda ordem. Numa conversa informal nos conta que recebia muito dinheiro e não sabia contar, quem o ajudava era o seu vizinho, Sr. José, que dizia: “Sr, Vicente, se eu não soubesse o que o senhor está fazendo e não lhe conhecesse, eu ia dizer que o senhor estava roubando, ganhando esse tanto de dinheiro”, que era guardado num saco de pão. Continua Vicente:

Ai virou e mexeu, oxente, com poucos meses eu fiz o santo (novembro de 1948). Foi quando apareceu uns clientes que não faltavam aqui, hoje são tudo metido a importante esse povo, mais antigamente não passava uma semana sem vim aqui não. Eu sei que arrumei o dinheiro e fiz o santo. Ai voltei pra Recife, fiz o santo em Recife, passei trinta dias, com trinta dias eu vim mimbora. Foi quando levantou o terreiro aqui, construí, foi quando eu trouxe os orixás pra Campina (MARIANO, 2015).

As ajudas são providenciais para os momentos que envolvem o encarecimento dos custos rituais. No caso de Vicente Mariano fica claro que havia uma boa clientela, como aponta em sua fala: “eles vinham atrás dos negócios, que resolviam tudo nera?”. A assiduidade de políticos da região e outros clientes que podiam pagar por seus serviços mágicos foram fundamentais para a realização desse processo e colaboração à estruturação do terreiro, tendo em vista que Vicente Mariano conseguiu construir uma rede de contato que lhe favorecia

permanecer em funcionamento, mesmo com as repressões policiais da época, que ocasionaram até mesmo o fechamento de alguns terreiros em Campina Grande. Nessa instância percebemos a forma como uma trajetória religiosa individual se coaduna ao coletivo como elos contribuintes para o fortalecimento, “sustento” e viabilização da existência da própria religião.

Deu-se início os primeiros atendimentos, realizados através de rezas, orações e limpezas. A clientela para consulta ao oráculo do jogo de búzios⁵⁸, que é atribuição exclusiva do pai e mãe de santo, Vicente Mariano só pôde exercer depois de alguns anos de iniciado no candomblé.

Nunca quis esse negócio de botar carta não, só passei a jogar búzios depois de sete anos de santo feito, quando meu pai e minha mãe veio deixar meu santo aqui em minha casa e inaugurar a casa, você não se forma e tem que fazer mestrado e tudo isso? Do mesmo jeito é no rito do santo, do mesmo jeito, tem que se graduar pra poder fazer (MARIANO, 2017).

A consulta aos deuses permite conversar com o invisível a fim de que, através da vontade dos orixás, se conheçam as causas dos problemas que afligem os clientes e os meios indicados para resolvê-los com as oferendas apropriadas (COSSARD, 2008, p.79). Essa especialização exige do pai ou mãe de santo certo preparo, uma bagagem de conhecimentos adquiridos na experiência, nessa instância a memória é uma aliada importante para registrar e armazenar uma variedade imensa de significados que os jogos de búzios expressam e sete anos é o tempo necessário ao início desse aprendizado.

Dessa forma, podemos constatar que as vinculações iniciais de Vicente Mariano se estabelecem com o culto de jurema, foram esses trabalhos que viabilizaram a sua iniciação no candomblé. Pela forma como nos conta, parece não ter passado por iniciações, rituais de preparação da “ciência da jurema”, da preparação do tronco de jurema, do tombamento, da confirmação e consagração de jurema, para se tornar um mestre de mesa, abrir e dar início aos seus trabalhos. Ele conta que Lídia Alves veio e firmou um copo pra Sr. Antônio, esse copo representa um príncipe⁵⁹, significa que está sendo firmada uma entidade naquele lugar, o mestre Antônio Pretinho passaria a fazer morada naquela casa, trazer bons fluídos, trabalhando e atendendo a todos que lhe procurasse, dando início à história dos seus trabalhos espirituais,

⁵⁸ O jogo de búzios é um sistema relacionado ao jogo de *Ifá*, utilizado na Nigéria e nos territórios de influência *yorubá*, como o Benin, Togo e Gana. Difundiu-se também nas Américas, especialmente no Brasil e em Cuba. Nesses países, ele chegou a suplantá-lo, não só por ser relativamente mais simples, como por sua prática ser permitida a homens e mulheres, ao contrário do *Ifá*, permitido apenas aos homens (COSSARD, 2008, p.83).

⁵⁹ Para ser denominado um príncipe, para se tornar um príncipe, um copo passa por uma ritualização, é lavado com água corrente, com cachaça, com folhas, depois ele recebe o sacrifício daquela entidade que está sendo consagrada, aí sim, ele se torna um príncipe, que será o lugar que estará simbolizando aquela entidade (ALVES, 2017).

desenvolvimento e reconhecimento por parte daqueles que tiveram e até hoje, após 69 anos, tem o prazer de ver o seu guia espiritual e patrono do ilê vir em terra realizar os seus trabalhos.



Imagem 8 - Festa dos 67 anos do Mestre Antônio Pretinho (abril de 2015). Fonte: Acervo Larissa Lira.

A necessidade desse tipo de iniciação na jurema parece ter sido resultado da confluência da umbanda com o nagô. Tornar-se um mestre de mesa, ou um catimbozeiro, ou um juremeiro, dependia simplesmente do aprendizado do tipo mestre-discípulo (GONÇALVES, 2012, p.10). E assim foi, apesar de Lídia Alves instruir Vicente Mariano nesses trabalhos, o próprio mestre Antônio Pretinho foi e ainda é o seu principal guia e professor, era quem dizia como era para ser, do que precisava, ensinando o discípulo que ele escolheu para trabalhar a seu serviço. As necessidades das iniciações vão se estruturando na medida em que as religiões afro na Paraíba foi se configurando na congregação de influências diversas; da umbanda do Sudeste, do xangô pernambucano e da prática do catimbó, já bastante difundida na região, que mescla traços de práticas ameríndias, kardecistas e do catolicismo popular.

O modelo do ritual das primeiras mesas de jurema realizadas no terreiro por Vicente Mariano vai ganhando ressignificações ao longo dos anos, tendo por influência direta as tradições pernambucanas inicialmente implantadas por Lídia Alves, como também do encontro com a umbanda, que segundo Giovanni Boaes Gonçalves (2013, p. 9) essa influência umbandista na Paraíba teve também ligação direta com Recife, facilitada pela proximidade, de onde surge a expressão “umbanda com nagô”, síntese entre a umbanda e a tradição nagô do Recife. Essa síntese não quer dizer propriamente que a umbanda com nagô seja um ritual

específico e sim que o adepto da umbanda com nagô, possui os dois tipos de “corrente”: a do orixá e a da jurema (GONÇALVES, 2013, p.10). Quando perguntamos a Vicente Mariano sobre a umbanda com nagô nos diz: “Não, a umbanda com nagô não existe essa religião, eu não conheço, a umbanda é jurema e a jurema é separada do nagô”. No seu terreiro estes rituais seguem tempos distintos, a umbanda que para ele é a jurema, tem seus ritos específicos, enquanto que o nagô que é o candomblé segue outra dinâmica e não se confundem: “A jurema sempre teve, quando tinha a jurema o nagô estava suspenso, quando tinha o nagô a jurema estava suspensa (MARIANO, 2015).

A ideia de que a “jurema é umbanda” já é difundida entre muitos pais de santo como destaca Gonçalves (2013, p.6): “Essa afirmação, creio, foi bastante patrocinada pelo senhor Carlos Leal”, presidente da FECAEP (Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba). O momento da presença da Federação, ocorre em 1966, com a promulgação da Lei Estadual 3.443 de 6 de novembro, que permitia a presença dos cultos no Estado.

O bombo, a gira, só veio depois que teve a federação, quando veio a licença, a permissão do governo que agente pôde tocar, só tinha nesse tempo de terreiro eu, depois que veio Manoel Rodrigues, veio Gláucia⁶⁰, que é irmã de santo minha. Antes eu fazia as reuniões mais não tinha ilu não. Era as mesas de jurema, começava de quatro horas, seis horas, sete horas encerrava e domingo de tarde. (MARIANO, 2017).

É lícito perceber a forte influência que a FECAEP vai desempenhar no desenvolvimento destas práticas. A Federação pode ser considerada um marco na história das religiões afro na Paraíba, terá alcance para além somente do fator administrativo, influenciando na estrutura dos rituais, novas configurações acompanham a emergências de novos tempos. Neste sentido há de se constatar que ao mesmo tempo em que foram fixadas tradições, num contexto social dinâmico as referências vão se alterando, se alternando e se construindo, as novas possibilidades de atuação dão margem à elaboração de celebrações e rituais, nesse

⁶⁰ Em relatos descritos no trabalho de Cibelle Jovem Leal (2012), intitulado: *As Religiões afro-ameríndias nas espacialidades da cidade de Campina Grande: Delineações de fronteiras em Campina Grande – PB*, Vicente Mariano é apontado como afilhado de Gláucia Mendes. Em entrevista, Vicente Mariano afirma: “Gláucia Mendes de Martins é irmã de santo minha, filha de Sr. José Romão, D. Lídia e Sr. Malaquias e Dona Janda, madrinha, tudo isso. Ela era de Recife, era rica, filha única, morava em Peixinhos, conheci o pai dela Sr. Jacó, marido dela, o marido tinha dez caminhão, carregava arroz de Recife pro Maranhão e trazia açúcar de lá pra cá, as filhas dela, conheci tudo. Ela tinha salão de beleza. Ali em Peixinhos, tudo era do pai dela, Sr. Jacó. A primeira vez que ela veio em casa de espírito em Campina ela veio com D. Lídia pra essa casa aqui, nessa casa véa ali. Eu conheci D. Gláucia, na casa de D. Lídia. Ela teve um soluço e desse soluço teve que fazer o santo né? Quem deu o obori de Gláucia foi eu, finado Dedé e Mãe Preta (MARIANO, 2015).

contexto, as (re) invenções se apresentam como a própria condição de conservação e permanência. Continua Vicente:

O centro era nessa cozinha aí (apontou pra casa antiga), a reunião eu dava nessa cozinha aí, nesse tempo tinha federação ainda não, depois foi que a federação foi que se abriu. Era no governo de João Agripino, foi quem deu todo direito a gente foi João Agripino, que liberou, que não tinha federação, não tinha liberação não, as coisas do espírito era tudo escondido. O primeiro presidente da federação era Mestre Carlos (MARIANO, 2015).

De 1966-1971 a Paraíba é governada por João Agripino. O cenário nacional é de uma época pós-golpe. Desde as décadas de 20, 30 vinha-se acentuando um processo de unificação nacional, de definição da identidade nacional, o que não deixava de ser visto também como uma tendência “totalitária”. O avanço tecnicista era latente, a quantidade representando mais valor perante a qualidade, o que gera também uma necessidade estrutural de conservação. É uma tensão que não se estrutura somente em nível econômico, mas também ideológico. O enaltecimento da cultura popular e das tradições conseguem vasão à viabilidade de continuidade nesse quadro de legitimação, há um fomento aos estudos referentes à “conservação”, à memória, onde o preservar se aliava a qualidade de uma cultura brasileira que se quer definir e assegurar. As espacialidades religiosas se mostram lugares proeminentes para a manifestação destas memórias como mencionamos no capítulo anterior.

Entretanto, na medida em que a sociedade brasileira se transforma, tem-se que paralelamente ocorrem mudanças substanciais na consciência coletiva africana. A macumba e a umbanda representariam o momento em que a superestrutura se adaptaria ao processo de transformação da história brasileira, isto é, as ideias africanas se adequariam pouco a pouco à totalidade nacional (ORTIZ, 2012, p.107).

Aos terreiros cabia a organização e consequente legitimação social, para tal, distanciamento de tudo que reportasse as raízes africanas, tradicionais, que se constituíam como religião de grupos negros, dando prioridade ao formato sincrético proposto pela umbanda, o que caracterizou um momento de “umbandização” no cenário religioso nas décadas de 20 e 30, onde a umbanda nasce como religião brasileira por excelência e universal, ou seja, aberta a todos e só adiante seriam revificados os laços com os valores africanos do candomblé, a partir dos anos de 1960. Numa sociedade em permanente processo de mudança, as religiões afro-brasileiras, ao se adaptarem a condições sociais historicamente diversificadas, experimentaram faces variadas, ora valorizando certos elementos de sua constituição, ora negando-os (PRANDI, 1999, p.94-95). A valorização de caboclos, preto-velhos, típicos elementos nacionais por parte da umbanda, criava dissidências com o espiritismo kardecista mais ortodoxo e por mais que a

umbanda também tenha se esforçado em distanciar-se da imagem de religião unicamente de negros e pobres, apresentando-se à sociedade como religião também de brancos e classe média, ainda assim era considerada como “baixo espiritismo”. Os anos 60 foram marcados pela contracultura⁶¹, foi dado início o que PRANDI (1999, p.105) chamou de *africanização do candomblé*, momento de valorização das origens, de um retorno deliberado à tradição onde o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos africanos era agora motivo de orgulho, o candomblé ganha força, reconhecimento por parte de variados grupos que passaram a enxergar na religião um patrimônio negro africano presente no Brasil. São estas algumas fases da história das religiões afro-brasileiras, que nos situam também aos acontecimentos registrados na Paraíba.

Um dos pontos que marca a trajetória de João Agripino é o momento que assegura aos terreiros a continuidade das suas práticas religiosas, o livre exercício dos cultos africanos em todo o estado da Paraíba mesmo sabendo que essa oficialização não fez cessar as represálias e preconceitos, assim como ao que nos mostra a história, era um cenário que já vinha se delineando no sentido de atitudes⁶² como essa. Com a institucionalização foi permitido à presença dos cultos no Estado, novas deliberações ao funcionamento e desenvolvimento dessas práticas, as determinações estariam a cargo da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAEP), a primeira que se constam nos escritos sobre o tema, fundada e presidida por Carlos Leal Rodrigues (GONÇALVES, 2012, p.3). Segundo Vicente:

Depois de assinada a lei ainda teve confusão, com o presidente da câmara de vereador, com padre em João Pessoa. João Agripino mandou chamar pra ir lá, eu, Mestre Carlos, o povo da Federação. Chamou todos, reuniu e disse: “o Sr. é bispo de João Pessoa, mais eu sou o governador, assinei a lei e está assinado, não admito conflito de religião! ” E graças a Deus terminou tudo na paz (MARIANO, 2017).

Seu governo ficou conhecido como libertador, benfeitor e criador da lei, como bem retificou Vicente Marino. Vale lembrar que o controle e fiscalização próprios da ditadura viria à esteira dessa “liberdade”, a necessidade de retirar licenças para funcionamento, adequação dos rituais, comprovação de uma idoneidade moral e mental eram requisitos ao funcionamento dos terreiros.

⁶¹ Movimento de contestação, que se iniciou na Europa e nos Estados Unidos, logo chegou ao Brasil, sobremaneira ao Sudeste, às grandes cidades, ganhando adeptos entre intelectuais e estudantes secundaristas e universitários. São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente, do original (PRANDI, 1999, p. 102).

⁶² No Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, a dissertação de Maria Isabel Pia dos Santos, no capítulo segundo, mostra bem esse processo relativo a lei de 1966, as relações de João Agripino com o povo de orixá, as controvérsias envolvendo o governo Pedro Gondim, a presença de Carlos Leal, etc. Enfim, há no trabalho uma recuperação histórica de fôlego que merece ser aqui destacada. Para mais detalhes ver SANTOS, 2016.

Isso, na delegacia, fazer exame, tudo isso. Era de Emídio do Oriente que resolvia esse negócio, pagava uma taxa pequena para tirar a licença e não ter aborrecimento. Depois pra tirar a licença da federação tinha que fazer um exame da cabeça, mais eu nunca cheguei a fazer não (MARIANO, 2017).

Nos relatos que colhemos o nome de um delegado aparece como forte opressor aos terreiros de Campina Grande: *Luís de Barros*. Vale à pena trazer essas falas como forma de mais detalhamentos acerca das perseguições na cidade de Campina Grande: “Ia nos terreiros quebrar, fechou muitos, porque o povo não acreditava no espiritismo” (OLIVEIRA, 2016). Sobre esse mesmo personagem o tatalorixá Edival Farias Filho⁶³ relata:

Até a licença, tinha que fazer exame de cabeça. Sim, minha filha, foi muito perseguido no tempo de *Luís de Barros* que era delegado, você bater um bumbo, a polícia chegava e furava os ilû, ninguém tocava, batia maraca bem devagarzinho de dia, matança era escondido. Tinha tempo que agente corria com cal pra pintar as paredes que tinha alguma pinta de sangue, escondia tudo para eles não saberem que agente matava bicho, era uma religião muito criticada e muito perseguida na Paraíba. Quando foi liberto ai todo mundo começou a fazer santo, abrir casa e aí foi abrindo casa. A gente já sofreu, eu, Sr. Vicente, a gente sofreu! Eles chegavam, revistavam tudo e marcavam a hora de terminar, tinha um tempo que nove horas tinha que parar, hoje não, está liberto (FARIAS FILHO, 2015).

Se Vicente nunca passou por esse tipo de “constrangimento” sendo dirigente de uma casa de culto de religiões de matrizes africanas, não foi por sorte e sim por influência. Existiam pessoas de prestígio que intercediam a seu favor, ele nos fala abertamente sobre as relações de poder que envolviam essas articulações, negociações e estratégias de manutenção da religião: “Chegou polícia aqui pra me prender uma vez, ai Vital do Rêgo, que era Deputado Federal na época, botou delegado pra fora, nunca fui preso e minha casa nunca fechou, na época eu já era bem conhecido” (MARIANO, 2017). Inclusive ao falar em *Luís de Barros* Vicente não demonstra ter sofrido as fortes represálias como expressa Edval Farias Filho, ao contrário, afirma: “*Luís de Barros* era meu amigo” (MARIANO, 2017). Vicente faz questão de converter a imagem perversa deste personagem em um aliado, afirmando que ele nunca foi ao seu terreiro para fechar e faz questão de demonstrar a sua estratégia pacífica, respeitando à autoridade que ele era. Esse me parece ser sempre o modo como Vicente lida nessas situações, em nenhuma das suas narrativas ele se mostrou do lado do enfrentamento e confronto, demonstra negociar suas articulações estabelecendo relações com lideranças locais, onde parecia estar sempre guarnecido, o que provavelmente lhe permitiu sair ileso das perseguições policiais aos terreiros da época. Quando Vicente diz ser já bem conhecido, demonstra que a essa altura já tinha

⁶³ Sacerdote do Ilê Axé Iemanjá Obá Omin, mais conhecido como Walter da Lagoa.

conquistado certo “prestígio”, clientela e parceiros que muito o ajudaram no funcionamento e permanência da casa de culto.

A atuação da FECAEP em Campina Grande foi constante, marcava presença quando o assunto eram as devidas prescrições no intento de unificação e controle das práticas em todo o estado, essas lembranças aparecem nas narrativas dos nossos entrevistados. Segundo Vicente Mariano: Mestre Carlos vinha, tinha umas reuniões aqui, era as explicações, as novidades da federação ele trazia, explicava o que era o santo, a disciplina, ordem, respeito, dizia como tinha que fazer tudo. Toda vez eu ia para as reuniões (MARIANO, 2017).

Em entrevista com a iyá Josefa Henrique de Oliveira, mais conhecida como “Mãe Dé⁶⁴” confirma essa presença e atuação da FECAEP em Campina Grande, nos conta que:

Antigamente no terreiro era todo de branco, hoje tem filha de Iansã, filha de Iemanjá, as roupas tudo diferente, mais antigamente era Umbanda pura e os trajes de todos os terreiros era branco. Que misturava, cantava pra preto-velho, cantava pra caboclo, cantava pro orixá, tudo misturado na Umbanda, depois de Mestre Carlos foi que separou (OLIVEIRA, 2016).

E completa:

Agora tem várias federações aqui em Campina, mais de primeiro só tinha em João Pessoa. O presidente da Federação vinha de lá pra fazer reunião aqui no dia de domingo, ainda me lembro, era lá em Zé Pinheiro. Pra dá explicação, convidava as pessoas dos terreiros, a gente saía de sete da manhã chegava, quando voltava era umas três da tarde, era nos domingos, de mês e mês. Eles dando explicação. Manoel do Prado (Manoel Rodrigues), Vicente ia, o pessoal antigo tudinho ia pra reunião. Quando a gente chegava, almoçava e ainda aí dar toque. Lá era explicação que o presidente dava (OLIVEIRA, 2016).

Na primeira fala de Mãe Dé percebe-se a presença da umbanda e a forma como estavam organizados os cultos, que com a chegada de mestre Carlos, se diga da Federação, iriam tomando novas configurações. Algumas dessas casas de umbanda, após a chegada do candomblé nagô iriam se tornar casas de umbanda com nagô, preservando alguns costumes e incorporando a forte influência advinda do nagô pernambucano. Quando ela fala da presença de Federações em Campina Grande, diz respeito a outras que foram surgindo posteriormente a FECAEP, a exemplo da Federação Beneficente dos Cultos Umbandistas e Filosóficos do Estado da Paraíba, fundada em 23 de Abril de 1971, por Cícero Tomé, posteriormente presidida por Juvenal de Oliveira “tocador de viola”, e atualmente presidida por Ivonete da Silva “Mãe

⁶⁴ Filha de santo de Vicente Mariano, dirigente do Templo de Umbanda Rainha das Matas Ilê Asé Oyá Gigan localizado na Rua Acre, nº 218, bairro Liberdade, Campina Grande (PB).

Ivonete do Ketu”, desta federação Vicente Mariano recebe em 19 de Agosto de 1985 o título de Sócio Benemérito, como nos mostra o registro:



Imagem 9 - Título de Sócio Benemérito concedido a Vicente Mariano (1985). Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Da Federação dos Cultos Umbandistas do Estado da Paraíba⁶⁵, fundada em 29 de maio de 1989, tendo como presidente Sebastião Zeferino da Silva, mais conhecido como Sr. Bastos, o tatalorixá Vicente Mariano recebe o cargo de Presidente de Honra, como nos mostra o documento a seguir. “Abriu uma Federação, eu, Argemiro Cândido⁶⁶, Sr. Bastos, mais depois não souberam levar, fechou. Hoje em dia não sou filiado a nenhuma, tenho meu terreiro registrado em cartório e pronto! ” (MARIANO, 2017).

⁶⁵ Tivemos a informação de que a iyalorixá Gláucia Mendes de Martins também foi uma das representantes dessa Federação. Posteriormente Sr. Bastos passa a Federação para o seu filho biológico Saulo Roberto da Silva em meados dos anos de 1993-94, e é seu presidente até o momento. A Federação atualmente fica localizada na Rua Pereira da Silva, nº121, bairro José Pinheiro.

⁶⁶ Empresário paraibano, fundador e atual presidente do grupo A. Cândido, empresa do setor automobilístico e de transporte urbanos e rodoviários, fundada em 1952. Segundo Vicente Mariano: “Argemiro é comerciante em Campina, ele tem coisa na religião, mais é lá pro lado da Bahia, ele foi meu cliente de comércio, que tudo dele da empresa de ônibus era comigo, o pai de santo dele é o finado Ulisses, que era da Bahia. Ele ainda é vivo, só não anda mais, os filhos é quem toma conta das empresa de ônibus. Ele tinha terreiro em Taperoá, Era meu cliente de negócio, santo não. Santo dele era com Ulisses (MARIANO, 2017).

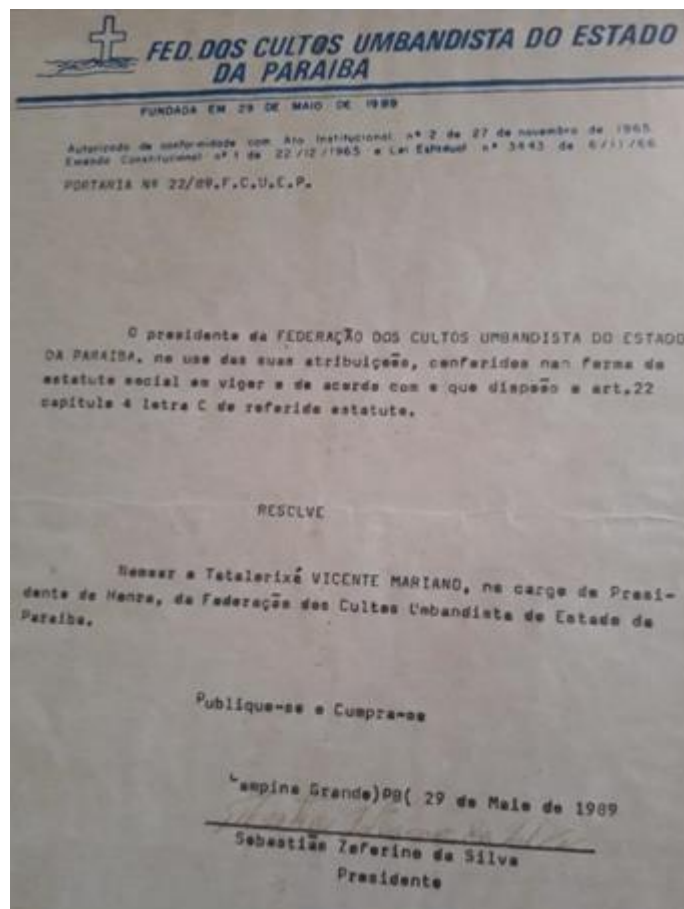


Imagem 10 - Cargo de Presidente de Honra concedido a Vicente Mariano (1989).
 Fonte: Acervo Vicente Mariano.

É da Federação dos cultos Umbandistas do Estado da Paraíba, com sede em Campina Grande, na Rua Fernandes Vieira, nº 305, bairro José Pinheiro, que Vicente Mariano também recebe autorização de funcionamento, documentos que se encontram atualmente no salão principal do Ilê Oxum Ajamin:

Federação dos Cultos Umbandistas do Estado da Paraíba
 FUNDADO EM 28/05/1995
 Sede: Rua Fernandes Viana, 305 — Bairro João Pinheiro
 CEP. 58.000 — CAMPINA GRANDE — PARAIBA

Autorização

(X) Sr(a) VICENTE MARIANO

Residente à Rua PRUDENTE DE MORAIS Nº 382
 Bairro ESTRELO VELHO
 Cidade CAMPINA GRANDE Estado PARAIBA
 Responsável pelo TENRINO SENHOR DO SOCORRO

Registrado(a) no livro nº 01 página 05 no dia 02 / 06 / 1989

Esta autorizado a desenvolver sessões espirituais obedecendo
 as normas desta Federação, as Leis da Umbanda e as Leis
 vigentes do país, ficando sujeito à penalidade, caso não cumpra
 com a responsabilidade que assumiu.

Campina Grande, 02 / AGOSTO / 1989

Antônio Carlos da Silva

Imagem 11 - Autorização da Federação (1989). Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Registramos também em Campina Grande a presença da Sociedade Umbandista e Filosófica do Estado da Paraíba-PB (S.U.F.E.P), fundada em 17 de Outubro de 1995, com sede na Rua São Paulo, nº 66, bairro Liberdade, presidida por Luciano Sátiro da Silva.

Mestre Carlos como é chamado, é uma peça fundamental no cenário da história de consolidação, desenvolvimento e expansão das religiões afro no Estado da Paraíba, pessoas como Vicente Mariano, Walter, Josefa, dentre outros, são protagonistas e testemunhas desses momentos. Trazer ao conhecimento as Federações campinenses tem o intuito de demonstrar a relação e participação que Vicente Mariano tem na história de algumas delas. As diversas Federações que se estabeleceram em Campina Grande dizem respeito a um momento posterior a FECAEP, diversas também são as histórias de formação e disputa entre elas. Nos relatos dos nossos entrevistados, a crítica de alguns sacerdotes quanto à presidência das Federações por pessoas que não são iniciadas na religião e devido a isso resultar numa fragilização, enfraquecimento da sua atuação, credibilidade e confiança por “não entenderem de candomblé”, o que os impedem de resolverem algumas situações.

Ofélia Maria de Barros em sua tese *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade* (2011) faz uma análise histórica, traçando a chegada de cada vertente afro-religiosa na Paraíba, estudo pioneiro na análise da pluralidade religiosa afro-ameríndia campinense que nos permite entender a forma como se hibridizam as correntes religiosas na Paraíba. Ao identificar as modalidades ritualísticas presentes nos terreiros de Campina Grande a autora identifica a vertente nagô segundo seus interlocutores como a primeira vertente do candomblé a aqui aportar, o que muito nos interessa, a saber, da sua chegada e atores que compõem este cenário. Gonçalves (2012, p.4) em: *Catimbó, Umbanda e Candomblé: O campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa* informa que: “O Candomblé antes de aportar em João Pessoa, passou primeiro pelas cidades de Campina Grande e Cajazeiras, de onde migraram os seus principais representantes, tanto do rito angola como do queto”:

Pode-se afirmar em larga medida que o Candomblé propriamente dito - ou seja, um culto de reverência aos orixás – só chegou à Paraíba, mais especificamente à cidade de Campina Grande, a partir da segunda metade do século XX. Nesse movimento, há que se destacarem dois momentos distintos: um primeiro no qual os ritos dos orixás constituíam-se numa releitura pela Umbanda, trazidos a Paraíba, a partir da oficialização das religiões afro-brasileiras no Estado e implementado a partir da criação das federações; e um segundo momento, quando esses rituais passaram a acontecer na Paraíba, no período similar ao anterior, através do intercâmbio entre os religiosos locais e religiosos do Recife, mais propriamente provenientes do Sítio de Pai Adão (BARROS, 2011, p.155).

Nesses intercâmbios se deu as idas e vindas de religiosos de Pernambuco para Paraíba. No trabalho dou destaque à Campina Grande no intuito de entender o momento e a participação desses religiosos para a consolidação e expansão das religiões de matrizes africanas na Rainha da Borborema, estando cientes que cidades como João Pessoa também foram contempladas com as comitivas pernambucanas. Vicente Mariano nos conta que:

A primeira mãe de santo que teve em Campina Grande foi D. Lídia. Sr. José Romão, Sr. Malaquias, Das Dores de Recife da Linha do Tiro, D. Janda, Zefa filha de Xangô, tudo isso, isso foi tudo aqui, aqui em casa, aqui no Terreiro Senhor do Bonfim, o primeiro toque de nagô de candomblé em Campina Grande. Saíam de Recife direto pra aqui, vieram por vários anos seguidos. Tudo que vinha de Recife vinha pra essa casa. D. Lídia vinha, passava oito dias, passava dez, ficava nessa casa aqui. Sr. Zé Romão vinha, Sr. Malaquias pra obori⁶⁷ meu, veio trazer meus santos pra casa, eu fiz obori, teve obrigação,

⁶⁷ Eborí (Ebó= oferenda + Orí =cabeça) ou borí, oborí, como é popularmente conhecido o ato cerimonial de dar comida à cabeça.

teve toque, por num sei quantos anos seguido eles veio. Vinha direto pra aqui” (MARIANO, 2015).

Ao falar nessas presenças está fazendo menção às primeiras comitivas vindas do estado vizinho para Paraíba com o dever de estabelecer na Rainha da Borborema a tradição do nagô pernambucano. Na oportunidade faz questão de endossar o seu pioneirismo e a importância do Ilê Oxum Ajamin no estabelecimento da tradição nagô em terras campinenses, com a chegada dos orixás no terreiro após sete anos da sua iniciação em Recife em 1948. O fato de esses líderes chegarem até Campina Grande imbuía o terreiro de Vicente Mariano de autoridade e prestígio. E continua:

Depois que eu fiz o santo, o santo veio pra casa com sete anos, foi quando comecei, o povo de D. Lídia vinha, mais Sr. José Romão pros toques, pra tudo, orientando as coisas como eram, tudo isso. Eu só tocava pro santo quando Sr. José Romão mais D. Lídia e todo mundo vinha, neste tempo o povo não sabia tocar africano em Campina, só aqui. Essas vindas de Pernambuco pra cá foi tudo conduzido por mim. Esse negócio de jurema, fazer jurema, fazer mestre, fazer caboclo, fazer santo, isso tudo quem trouxe pra Campina foi eu. Trazer Sr. Zé Romão pra Campina Grande era um milagre! Trazer Sr. Malaquias e D. Lídia era um milagre! A Paraíba não conhecia essas coisas! (MARIANO, 2015).

A inserção de cânticos, especificações nos rituais, entendimento de um elenco de divindades e suas variadas particularidades, objetos rituais, foram alguns acréscimos trazidos pelo nagô e cantar nagô foi um deles. Mãe Dé sobre o cantar africano em Campina Grande e a presença desses rituais no Ilê Oxum Ajamin declara: “Sabia mesmo não, ninguém sabia o que era essas coisas não. Isso é verdade, eu confirmo!” (OLIVEIRA, 2016). Quando Vicente diz que o santo veio para casa com sete anos, deseja afirmar que respeitou a data correta de retirada dos “santos” da casa onde fora iniciado para Campina Grande, já que sete anos é a data estipulada para este fim. O ato equivale dizer que a partir daquele momento estaria apto para abrir casa e cultuar seus orixás no seu terreiro, transferindo para este local a responsabilidade em manter os rituais que exigem este processo. Sete anos após a sua iniciação é 1955 e completa:

Inaugurei o terreiro quando eu trouxe os santos pra cá, teve toque a noite todinha, estava presente, Sr. Cabral que era prefeito, Nilton Rique, Dr. José Arruda, Raimundo Asfora, Deputado Viltal do Rêgo e esposa, Ronaldo Cunha Lima, Dr. João Marinheiro veio com a esposa, Elisabeth Marinheiro, que não faltava nada aqui não, era uma pérola visse? Sr. José Romão, Sr. Malaquias, D. Lídia, esse povo veio tudo, uma caravana de Recife pra abrir o terreiro e inaugurar. A inauguração foi com a chegada do Nagô. Antes mesmo da

federação. Depois dos sete anos de feito é que eu passei a jogar búzios, eu atendia mais sem jogar porque não tinha ordem de Sr. José Romão e D. Lúcia pra jogar búzios, depois que ele me entregaram o caderno foi que eu comecei a atender o povo com jogo de búzios (MARIANO 2017).

A fala demonstra a popularidade do sacerdote em reunir autoridades da época no terreiro, prefeito de Campina Grande, deputados federais, médicos e empresários. Não há de se contestar que essas relações implicam em vias de mão dupla, estratégias de contato, aumento de popularidade e carisma, principalmente, por parte dos governantes, que encontram nos sacerdotes e terreiros soluções dos problemas de seus interesses, de modo que nessa troca de favores os dois lados são beneficiados. Por mais que Vicente tenha ressaltado que o toque dos bombos fora permitido com a chegada da Federação, fato é que ele já os realizava e diz mais: “Quem primeiro trouxe os bombos pra Campina Grande foi eu” (MARIANO, 2017). Indagado sobre o que havia escrito no caderno que D. Lúcia lhe entregara no momento da inauguração do terreiro e passados sete anos da sua iniciação, ele diz:

Tinha o segredo de D. Lúcia e Sr. José Romão pra mim. Nesse caderno explicava tudo dos búzios, como jogava os dologuns, tudo isso! Depois de sete anos era que passava esses ensinamentos, pra abrir casa, inaugurar casa. Que o santo é muita responsabilidade minha filha! (MARIANO, 2017).

Segundo o estatuto publicado no *Diário Oficial do Estado da Paraíba* no dia 28 de novembro de 1965, a Sociedade Espiritual, “Luz, Paz e Caridade” (primeiro nome do terreiro), é fundado em 10 de novembro de 1964, na cidade de Campina Grande à Rua Prudente de Moraes, nº 378, como mostra o primeiro documento a seguir. No segundo documento, outra publicação no *Diário Oficial do Estado da Paraíba*, do dia 6 de outubro de 1977, quando para considerar a mudança da denominação social, para *Terreiro Senhor do Bonfim* sem alterar as demais cláusulas contidas no estatuto.

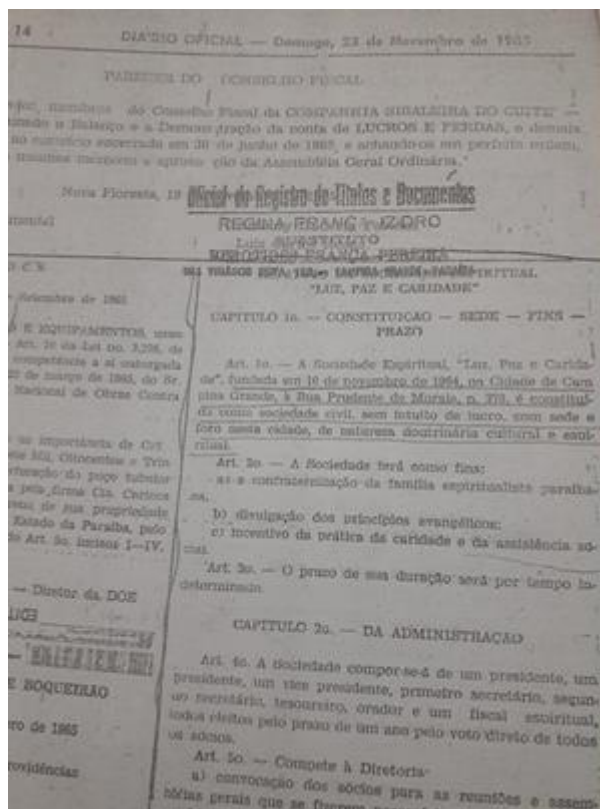


Imagem 12 - Diário Oficial do Estado da Paraíba de 28 de novembro de 1965.
Fonte: Acervo Vicente Mariano.

No estatuto a diretoria do terreiro era composta por: Juvenal de Oliveira (presidente), Reginaldo Feliz e Aragão (vice-presidente), Regina Gonçalves Pereira (1º secretário), Maria José do Espírito Santo (2º secretário), Severina Alves de Almeida (tesoureiro), João Julião (orador) e Vicente Mariano (fiscal espiritual).

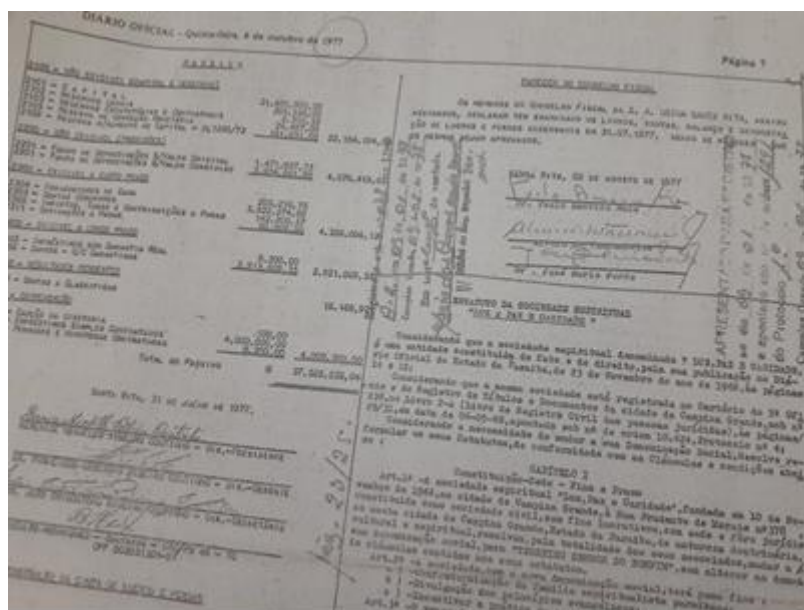


Imagem 13 - Diário Oficial do Estado da Paraíba de 6 de outubro de 1977.
Fonte: Acervo Vicente Mariano.

O registro em cartório do segundo estatuto foi realizado no dia 26 de setembro de 1978. Inicialmente o terreiro ganha uma nomenclatura típica de um centro de umbanda, é fundado dois anos antes da promulgação da Lei Estadual 3.443 de 6 de novembro de 1966, teve seu estatuto registrado em cartório no dia 6 de maio de 1966. O terreiro que já funcionava desde o final da década de 40 com as sessões de mesa de jurema de maneira informal, foi legalizado somente em 1966. Constata-se que a década de 60 é marcada pela formalização das casas de culto de matrizes africanas no Estado da Paraíba, início de novas exigências e organização.

Vicente afirma ter inaugurado o terreiro antes do processo de formalização, em 1955, com ritual de obrigação e toque a noite toda pela chegada de Oxum Ajamin e do candomblé nagô, com a presença de sacerdotes pernambucanos. O fato de o terreiro de Vicente Mariano funcionar por todo esse tempo, realizar celebrações nos leva a acreditar num certo privilégio que o sacerdote detinha, já que a época era marcada por preconceitos, perseguição e repressão às religiões afro no Estado. Segundo um dos seus filhos:

Sem demagogia, meu pai era uma das figuras mais influentes de Campina Grande, porque o que era de coronel, gestores públicos, tudo frequentava a casa dele à surdina, no anonimato. Ele nunca levou que eu saiba, uma batida policial, ele nunca fechou o terreiro por conta disso, onde a maioria dos adeptos de religião dos cultos de matriz africana ou mesmo juremeiro e rezador não podiam fazer uma reza com um copo, não podia dar uma reunião, Vicente Mariano toda terça feira a casa era lotada e ele dava reunião (ALVES, 2017).

De acordo com essa fala, pressupomos que essas relações trouxeram a Vicente Mariano certa estabilidade quanto ao funcionamento, estruturação e permanência dos trabalhos espirituais. Essas recordações nos possibilitam a reflexão sobre o jogo de relações de poder que circulavam e engendravam a rede de sociabilidade política em volta da pessoa de Vicente Mariano. A aproximação de pessoas como Vital do Rêgo, Nilda Gondim, Felix Araújo, Ronaldo Cunha Lima, Enivaldo Ribeiro, dentre outros, garantia um certo prestígio político-social no meio da comunidade afro-religiosa, o que lhe fez ganhar notoriedade e ser referência entre os sacerdotes da religião na cidade. Vicente nos conta que:

Toda vida essa casa foi bem frequentada. O que era de político, jornalista vinha tudo. Quem inaugurou aqui foi Raimundo Asfora, Sr. Cabral, Nilton Rique, Dr. José Arruda. Todos eles vinham como convidados, não eram como devotos não. Nesse tempo Sr. Cabral era um homem muito inteligente né? No dia da inauguração do terreiro chegou e me disse: me dê um livro de presença, eu lá sabia o que era um livro de presença? Ai disse: me dê um caderno, ali ele preencheu, quando começou o toque era 11h da noite, quando terminou era 5h da manhã. Ele me entregou esse caderno no final e quando eu vi tinha

800 mil réis dentro. Ele disse: fique com esse dinheiro porque sua despesa foi muito grande (MARIANO, 2017).

Na oportunidade, abro um pequeno espaço para falar de alguns desses personagens na história de Campina Grande. Raimundo Asfora foi um afamado e popular advogado, é co-autor de uma das maiores composições musicais da região, em parceria com Rosil Cavalcanti na música “Tropeiros da Borborema”, considerado um hino extra-oficial da cidade. Consideramos que trazer a letra da composição nos dispensa de mais detalhes sobre a história da Rainha da Borborema. Eternizada na voz do pernambucano Luiz Gonzaga, a música retrata de forma simples e primorosa a epopéia dos antigos tropeiros, os “fundadores” da antiga Vila Nova da Rainha:

Tropeiros da Borborema
(Rosil Cavalcanti e Raimundo Yasbeck Asfora)

Estala relho marvado
Recordar hoje é meu tema
Quero é rever os antigos tropeiros da Borborema

São tropas de burros que vêm do sertão
Trazendo seus fardos de pele e algodão
O passo moroso só a fome galopa
Pois tudo atropela os passos da tropa
O duro chicote cortando seus lombos
Os cascos feridos nas pedras aos tombos
A sede e a poeira o sol que desaba
Ó longo caminho que nunca se acaba!

Estala relho marvado
Recordar hoje é meu tema
Quero é rever os antigos tropeiros da Borborema

Assim caminhavam as tropas cansadas
E os bravos tropeiros buscando pousada
Nos ranchos e aguados dos tempos de outrora
Saindo mais cedo que a barra da aurora
Riqueza da terra que tanto se expande
E se hoje se chama de Campina Grande
Foi grande por eles que foram os primeiros
Ó tropas de burros, ó velhos tropeiros.

Raimundo Asfora foi eleito deputado estadual em 1958, foi secretário de Serviço Social na gestão do prefeito Severino Cabral. Na década de 60 foi assessor de João Agripino, elegeu-se vice-prefeito de Campina Grande em 1976 ao lado de Enivaldo Ribeiro. Severino Cabral seria eleito prefeito de Campina Grande em 1959, um dos maiores marcos da sua administração foi a construção do Teatro Municipal e várias outras melhorias na cidade até o final do seu

mandato em 1963. Em 1965 foi eleito vice-governador do Estado que seria conduzido nos anos seguintes por João Agripino, porém, não assumiu o cargo por não ter se desvinculado de suas empresas. Após o mandato de Severino Cabral, quem assumiria era Newton Rique até ter seu nome incluído na lista de cassação de mandato de direitos políticos criada pelo Ato Institucional com o advento da ditadura militar.

Outro personagem citado por várias vezes na fala de Vicente Marino é Vital do Rego, reconhecido por ele como um forte aliado nos momentos em que precisou do deputado para assuntos burocráticos que envolviam o setor jurídico. Vicente conta que, entre as coisas que ele ajudou, a escritura da casa foi uma delas. Na narrativa de Vicente e no documento que segue, registros de alguns desses momentos:

Quando foi passar a escritura, botaram meu nome no documento Vicente Mariano José, quando eu vi foi um rolo danado, porque meu nome não tinha esse José. Ai D. Maria do Carmo disse; “você não é Vicente Mariano José. Agora você tem que arrumar um adevogado pra poder tirar esse José”. Nesse tempo era Dr. Carlos Iolanda o diretor do Fórum e Vital do Rego mandava na Paraíba né? Ai ele disse: “vai, chama Vital aqui. Vital o negócio de Vicente? Passa aí Maria pra Vicente, mais não vai roubar o terreno de Vicente não, porque ele era muito brincalhão (risos). Ai Vital disse: “Maria, aí onde tem esse documento Vicente Mariano José bora aí Vicente Mariano”, quem mandava era ele, era educado visse, e pronto, resolveu a história! (MARIANO, 2015).

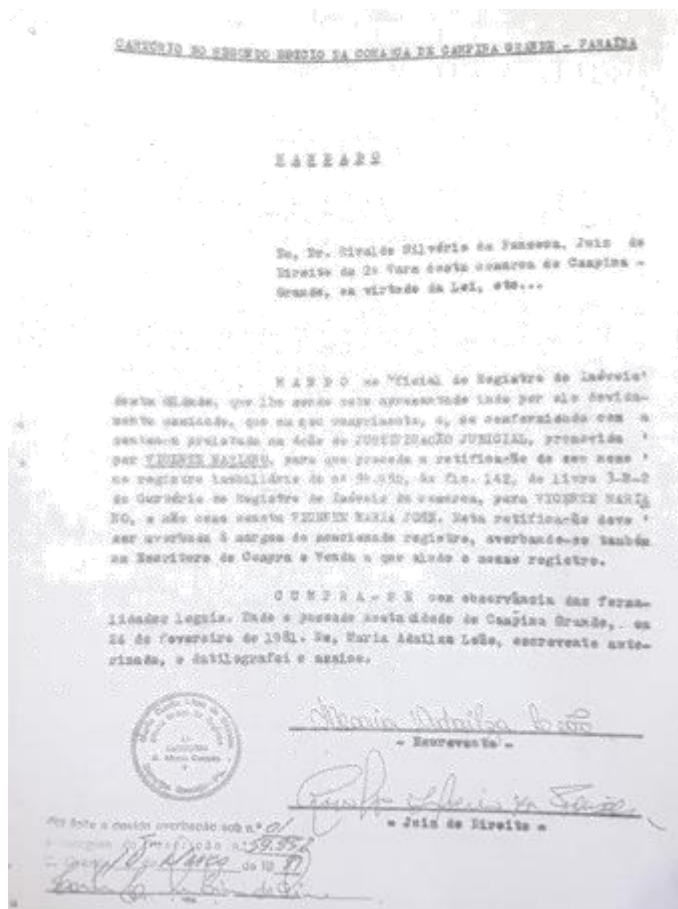


Imagem 14 - Mandado de retificação do nome de Vicente Mariano no registro imobiliário em 24 de fevereiro de 1981. Fonte: Acervo Vicente Mariano.

A experiência vivenciada por Vicente Mariano nos localiza no tempo, sua memória se entrelaça com nomes que trazem à tona momentos vividos pela cidade de Campina Grande e pelo Ilê Oxum Ajamin.

Para o primeiro momento como assim eu considero, Vicente Mariano teve o importante apoio dos sacerdotes pernambucanos, seu pai, mãe, padrinho e madrinha, família de santo que no trânsito religioso entre Pernambuco e Paraíba adensaram laços de sociabilidade que caracterizaram parte da herança do nagô pernambucano na cidade de Campina Grande. A importância desse circuito de trocas de saberes e influências marcam não somente a história de vida de Vicente Mariano como também a história da religião afro-campinense.

Vale destacar que não foi encontrado registros de que Lídia Alves e José Romão tenham iniciado outras pessoas em Campina Grande além de Vicente Mariano. Vicente fez questão de não tocar no assunto do rompimento dos laços com sua mãe e pai de santo, pela forma como fala, foi como se eles tivessem deixado de vir para sua casa realizar rituais por terem falecido, contudo, segundo a fala de outros entrevistados, eles passaram a não frequentar mais o Ilê Oxum

Ajamin ainda em vida, por desentendimentos com Vicente. Ao que consta Sr. Malaquias ainda ficou vindo por mais tempo, juntamente com outras pessoas do Recife.

Outro sacerdote que foi decisivo na estruturação, desenvolvimento e fortalecimento do ilê, como da trajetória de Vicente Mariano, foi o Sr. Luís de França Barros. Considero este, o segundo momento da história de Vicente Mariano no santo, como também na jurema, quando por desentendimentos e posterior falecimento de José Romão e Lídia Alves, ele procura Sr. Lula da Mangueira⁶⁸, como era mais conhecido, para que seja seu zelador, passando a vir frequentemente para Campina Grande realizar cerimônias no Ilê Oxum Ajamin. Vicente conta que Sr. Lula da Mangueira veio por vários anos consecutivos fazer rituais de obori no Ilê Oxum Ajamin, até a data do seu falecimento. A seguir um registro de um desses momentos:



Imagem 15 - Lula da Mangueira e Vicente Mariano. Ritual de obori no Ilê Oxum Ajamin.
Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Nesta sessão tentamos construir através das narrativas, parte da trajetória de Vicente Mariano, que coincide com a história de estruturação do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin e com o desenvolvimento dos cultos de matrizes africanas em Campina Grande e no estado da Paraíba. Consideramos o depoimento oral não apenas como informativo, mas, sobretudo como instrumento de compreensão mais ampla e globalizante do significado da ação

⁶⁸ Filho de Ogum Ninim, iniciado por Maria Júlia do Nascimento, mais conhecida como D. Santa do Maracatu e do babalorixá Alfredo.

humana, da sua relação com a sociedade. Em algumas linhas não se tem a pretensão de pôr um ponto final a essa história, pontuamos questões que se mostraram relevantes para o entendimento da história de vida de Vicente Mariano, tentando seguir uma cronologia no intuito de facilitar a compreensão dos processos de desenvolvimento das religiões afro em Campina Grande e Estado da Paraíba, obviamente que por vezes esse intento se esbarra em abismos do tempo e da memória que não nos permite caminhar em linha reta. A seguir a etnografia do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, como forma de trazer ao conhecimento aspectos que marcam a identidade da casa de culto.

2.3 O Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin

Nesta terceira e última parte do segundo capítulo dedicarei à etnografia do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin. Em visitas realizadas e participação no dia a dia do terreiro, em filmagens, gravações e fotografias, tentei registrar e aqui descrever aspectos que identificam a casa de culto, suas espacialidades, descrição de alguns rituais, orixás cultuados, calendário ritualístico, organização hierárquica, características do grupo e as mudanças porque tem passado nos últimos anos. O grupo se diz pertencer a uma “nação”, nagô, como parte que representa a presença do candomblé, como também afirma praticar o culto à jurema sagrada, que diz respeito à presença da umbanda. A dinâmica desses rituais difere e serão mais bem descritos adiante.

O terreiro é de fácil acesso e identificação, a sua fachada vem sendo conservada mesmo após algumas reformas no interior da casa, é sempre pintada na cor branca, com destaque ao nome que o identifica: Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin e branca também uma bandeira hasteada de modo permanente. Destaque a um azulejo fixado na parede com a imagem de Nossa Senhora do Carmo⁶⁹. Nas imediações, o Ilê divide espaço com uma Igreja Católica (São Sebastião), um Centro Espírita (André Luíz) e algumas Igrejas Evangélicas, que parecem conviver em respeito e harmonia. Localizado na *Rua do Fogo* como também é conhecida a Rua Prudente de Moraes no Bairro da Estação Velha.

⁶⁹ Segundo Vicente, o azulejo fixado na frente da casa foi uma lembrança de Mario Miranda, um babalorixá de Recife (PE), era carnavalesco e teve participação de destaque no Maracatu Cambina Estrela, também conhecido por Maria Aparecida, era filho de Oxum, chefe da nação Moçambique, o que não o impedia de seguir o rito nagô, isto é, iorubá. Vicente conta que ele fez uma promessa a Oxum Ajamin e quando alcançada, presenteou o Ilê com a imagem de Nossa Senhora do Carmo, conta-nos também que Mario Miranda costumava vir à Campina Grande nas festas do mestre Antônio Pretinho e de Oxum Ajamin, que são as maiores festas realizadas no terreiro. No salão principal do Ilê Oxum Ajamin existe uma foto emoldurada de Mario Miranda, o que demonstra a consideração de Vicente Mariano pelo sacerdote pernambucano.



Imagem 16 - Fachada do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin (2017). Fonte: Acervo Larissa Lira.

A casa se organiza sob a égide de uma divindade. Sobre a escolha do nome do terreiro Vicente Mariano nos diz: “O nome tem que tirar de origem africana né? Terreiro Senhor do Bonfim é Oxalá, que é o Pai do Universo, Oxum Ajamin é a dona desta casa, é a entidade que incorpora na casa. A origem vai jogar no pé do santo para saber a origem” (MARIANO, 2015).

Como já explícito no decorrer da pesquisa, o Ilê é também a residência do sacerdote. A casa conta com adaptações exigidas a realização do culto. O Ilê Oxum Ajamin obedece a uma estrutura determinada que a maioria das construções de um terreiro de candomblé obedece, variando em estilos e condições de acordo com a nação e espaços disponíveis para as construções, são eles: o salão principal, espaço para a morada dos orixás, quarto para recolher os iniciados, cozinha para preparo das oferendas com fogão de carvão ou lenha e espaço reservado para os tocadores de ilûs. Como já descrito o ilê também abriga a tradição da jurema (umbanda), a seguir a planta do terreiro como forma de situar o leitor ao conhecimento desses espaços, que são cuidadosamente zelados à sua maneira.



Imagem 17 - Planta do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin.

Sobre a espacialidade do Ilê Oxum Ajamin, é composto por duas casas, repartidas por um corredor. O portão principal é de entrada para este corredor que nos leva a passar pela janela do quarto de Vicente Mariano e pela cozinha, onde há uma grande mesa no centro, que já lembra as garrafas de café, panelas grandes penduradas na parede e um local que já parece ter a presença dele mesmo sem que ele esteja lá, numa cadeira que fica na ponta da mesa e pendurada

nela um chicote. Onde hoje é a cozinha eram realizados os primeiros trabalhos e atendimentos, a “casa velha” de que ele fala. Chegando ao final deste corredor nos deparamos com um espaço de socialização que em dias de festa é ornamentado com mesas e cadeiras, toalhas nas cores que combinam com o dia da festividade e que servem de espaço para que os convidados se confraternizem, mas que em dias de obrigação serve de espaço para grande parte do serviço ritual, inclusive neste local está o fogão de lenha, onde são cozidas as comidas sagradas oferecidas as divindades. Ao lado do fogão, um espaço em terra, onde são cultivadas algumas plantas, ervas medicinais, algumas de uso ritual. Ao lado, já nos fundos da casa, local de abrigo dos animais destinados ao sacrifício e próximo, o banheiro masculino. Do lado esquerdo ao final do corredor de entrada, avista-se de um lado e outro, dois recipientes de vidro com água e pedaços de enxofre que identificam a entrada num espaço sagrado, à frente nos deparamos com uma ante sala, uma mesa pequena e algumas cadeiras, local onde diariamente clientes se reversam à espera do seu atendimento, uma imagem de Padre Cícero do Juazeiro enfeita a mesa. Na parede, quadros com fotos que contam um pouco da história do terreiro, um banner com uma imagem que representa Oxum divide espaço com um quadro com a imagem de Dilma Rousseff. Do lado esquerdo temos a porta de acesso à outra parte da casa que consta de uma cozinha e dois quartos (destinado aos filhos de santo) e um banheiro feminino. Do lado direito, temos acesso ao salão principal. Rampas foram instaladas para facilitar o deslocamento de Vicente Mariano com a cadeira de rodas, vale destacar que em alguns terreiros dos seus filhos de santo foram também instaladas rampas, como forma de facilitar o acesso dele nessas outras casas.

Do lado direito da entrada do salão está o *peji* da jurema do mestre José Molequinho e do lado esquerdo o do mestre Antônio Pretinho, são altares consagrados aos mestres de jurema que trabalham com Vicente Mariano. Segundo ele: “os da jurema é *peji*, o quarto de santo é *roncó*, *peji* é o da jurema” (MARIANO, 2017). Esses espaços são constantemente limpos e em dias de festas decorados com flores, folhas, tecidos e iluminação, sob ordem e comando do tata. Copos com água e velas acesas, cachimbos, maracas, imagens de santos católicos, pretos-velhos e caboclos, chapéus, tronqueira de jurema, charutos e bebidas são alguns dos objetos que compõem estes altares. A manutenção é feita pelas pessoas que trabalham no terreiro diariamente.



Imagem 18 - Peji do mestre José Molequinho e do mestre Antônio Pretinho (2017).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Sr. Antônio Pretinho é o seu mestre de jurema, guia espiritual e patrono da casa, a ele é dedicado o mês de abril para realização da sua festa. Já Sr. José Molequinho é um mestre de esquerda, mestre de recado como também é chamado, sua festa é celebrada no mês de agosto, onde comumente se homenageiam exu, nesta ocasião também se realiza a festa de D. Chica da Ponte, a pomba gira da mãe de santo do terreiro, Alice Mendes.

Os rituais que antecedem as festas, chamados de obrigações, tem o caráter privado, envolve o sacrifício de animais, preparação das comidas oferecidas as divindades, cozidas em fogão de lenha que fica na parte externa da casa e em fogão convencional, são preparadas as comidas que serão servidas no banquete comunitário aos convidados. As obrigações são realizadas geralmente na sexta ou no sábado, a depender do tamanho da obrigação, e a festa pública no domingo.

A seguir a descrição de uma obrigação realizada para o mestre Antônio Pretinho no dia 22 de maio de 2017⁷⁰.

⁷⁰ Não cabe exaurir o leitor na descrição de todos os rituais que tive oportunidade de observar e participar, isso prolongaria muito o capítulo. Para este momento vamos dar preferência à descrição de um ritual de obrigação e festa do guia e patrono espiritual do Ilê Oxum Ajamin, rito de umbanda-jurema.

Bichos de quatro patas e bichos de penas são alguns dos animais sacrificados ao mestre homenageado na ocasião, e também para Malunguinho⁷¹. Segundo Vicente: “Exu detrás de porta, leva recado pras encruzilhada, leva pra rua, pra todo canto, Malunguinho é portador” (MARIANO, 2017). As qualidades e quantidades dos animais variam de acordo com o tipo de obrigação, do que é exigido pelo mestre, como também das condições do momento⁷². Para cada bicho de quatro patas são arreados⁷³ quatro de penas. No salão, os frangos e guinés estão acomodados em uma esteira de plástico, com seus pés limpos e amarrados, o bicho de quatro patas (bode) vem para o salão no momento em que será imolado. A obrigação inicia defronte a Malunguinho, pai Vicente balança a maraca, os tocadores já posicionados aguardam a ordem do toque, alguns já no ponto do serviço e outros que assistem ao ritual, como eu. Como parte da etnografia, preoquei-me também em transcrever alguns pontos que são entoados principalmente por Vicente Mariano, como forma de trazer ao conhecimento e registrar parte do “acervo musical”, do que é cantado no Ilê Oxum Ajamin já que tivemos acesso a gravar vários rituais em áudio. Vicente puxa os pontos de abertura e todos acompanham:

“Eu vou salvar a jurema, eu vou salvar o além
Salvando as cidades mestras, e seus discípulos também...”

“Dá licença meus senhores
Licença queira nos dar...”

“Jurei perante a jurema, jurei, jurei, vou jurar
Jurei perante a jurema, de nunca fazer o mal...”

Sobonirê!

“Malunguinho andou, andou, que Jesus mandou andar,
Bote estrepe no caminho reis Malunguinho, pros contrários não passar...”

A Malunguinho, sacrifícios de bichos de pena. Vicente roga para que ele abra as portas das encruzilhadas, das tronqueiras e cancelas, pedindo a proteção de Deus e da jurema sagrada

⁷¹ Malunguinho no Ilê Oxum Ajamin é cultuado como um exu da jurema, um recadista, seu assentamento fica atrás da porta de entrada do salão principal.

⁷² Essa obrigação em particular foi menor do que outras que pude presenciar. A limitação de Vicente Mariano após a amputação de parte da perna esquerda não permite esforços excessivos. Este cuidado é essencial que seja mantido, haja vista que até o momento, ele ainda está em processo de recuperação, o que não o impediu de continuar cumprindo com os seus compromissos espirituais. As limitações envolvem também questões de ordem financeira.

⁷³ Termo nativo para identificar a obrigação que é oferecida.

para ele e todos os seus filhos. Num pires de louça, lança quatro búzios⁷⁴, os tambores ecoam, as maracas chacoalham e todos gritam, saravá!

Dar-se início a obrigação, são cortadas laranjas, cebolas e maçãs em quatro pedaços que vão sendo arrumadas num alguidar⁷⁵, que está dentro de uma bacia de alumínio, onde está Malunguinho. No seu pescoço, uma guia nas cores preto-vermelho. O sangue do bicho de pena é derramado sobre sua cabeça, onde também é adicionado, vinho, azeite de dendê, mel e cachaça, que em determinado momento também é despachada na rua. A cabeça, os pés, as asas e algumas penas são arrumadas junto a ele. Com parte do couro do pescoço do frango é feita uma coroa, que é colocada sobre a cabeça de Malunguinho. Para ele não é sacrificado bicho de quatro patas. Depois de arreada a obrigação coloca sal grosso e sal fino, que ao que me foi informado, o uso tem um fundamento, mais também é para que não estrague a obrigação, para que dê o tempo certo de dar o toque e só depois ser despachado. Tudo é limpo, arrumado com muito cuidado e esmero, tem sua ordem e o seu momento.

⁷⁴ Quando indagado sobre o uso dos búzios no ritual de jurema, Vicente diz: “Não na jurema não. Sim usa, mais porque eu já recebi deles a permissão, mais na jurema é lobassa. Jogo de lobassa é com cebola, uma cebola grande, parte ela em cruz pra jogar o jogo de lobassa, ele traz confirmação, revelação. Na jurema é jogo de lobassa não é dologuns não. Agora joga com búzios porque nem todo mundo sabe jogar na jurema com jogo de lobassa né? Eu sei, jogo sim” (MARIANO, 2017). Quando ele diz que recebeu a permissão, fala da ordem dada pelo seu pai e mãe de santo para jogar, e dologuns é o nome dos búzios no candomblé. Sobre o jogo de lobassa o babalorixá Ubirajara Alves nos conta: “Sou juremeiro há 31 anos, mais esse costume, esse ritual eu aprendi com meu pai, Vicente Mariano. Até então, quando eu fui consagrado na jurema, antes de conhecer Vicente Mariano, eu desconhecia essa prática. Muitos não jogam, por não conhecerem, não sabe, a lobassa tem seus mistérios. Foi no Ilê Oxum Ajamin, nas cerimônias festivas do mês de agosto, para cortar para Sr. José Malandro, ele foi e me passou essa prática e ainda hoje eu pratico, eu e meus filhos. Essa é mais uma das práticas que aprendi lá e até hoje conservo” (ALVES, 2015).

⁷⁵ Vaso de barro, cuja borda tem diâmetro maior que o fundo.



Imagem 19 - Obrigação arreada a Malunguinho. (2017).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Depois de realizados os sacrifícios, Vicente risca a faca no chão, sopra em movimento para o alto e lança os búzios como forma de confirmar o recebimento da obrigação por Malunguinho e para saber se ele exige mais alguma coisa. A partir daí os serviços seguem, os animais sacrificados vão sendo levados para parte externa do terreiro. Próximo ao fogão de lenha uma mesa serve de apoio para que os animais sejam depenados, tratados, temperados e cozidos. A forma do trato com os animais, cortes, as partes que são oferecidas, temperos e cozimentos variam de como são preparados no rito de jurema para como se é preparado nos rituais de candomblé, onde a obrigação é realizada dentro do quarto de santo (roncó), já as obrigações de jurema são feitas no salão, defronte ao peji de cada mestre.

Segue a obrigação, dessa vez cortando para o mestre Antônio Pretinho. Vicente diz:

Pela vossa hora e pelo vosso dia, o senhor que é patrono desta casa, tudo que eu tenho eu devo ao senhor. Me dê conforto, paz, a minha casa e a casa dos meus filhos. Que Deus e a força da jurema sagrada nos abençoe para que tudo ocorra na paz, harmonia e tranquilidade. Me livre dos feitiços e malefícios, a mim e a todos os meus filhos (MARIANO, 2017).

Ouve-se o barulho dos búzios sendo lançados no pires de louça e em seguida palmas. Vicente puxa o ponto e os demais acompanham:

“Entrei nas matas da jurema, entrei e vamos trabalhar
Saldando os senhores mestres, jurema, angico e o vajucá...”

“Tava em cima da serra, quando eu vi uma gaita tocar
Dizendo a nós dois o que ia se passar
Corta o pau machadeiro
Corta o pau bem devagar
Preste bem atenção, que um de nós vai ficar
Machado brabo corta
Machado brabo cortou
Arranca arranca raiz, arranca toco chegou
Um amigo bom é irmão do outro...”

“Eu sou da terra, eu sou da terra, eu sou da terra eu sou de lá
Eu sou da terra, eu sou da terra, oh treme terra, venha cá...”

Uma tronqueira de jurema com punhais enfincados e rolo de fumo ao redor, é o assentamento do mestre que recebe a obrigação, acomodado também numa bacia de alumínio. São cortadas as mesmas frutas que cortaram no início, depois de arrumadas, são banhadas com jurema (bebida), mel, azeite e cerveja preta. Vicente Mariano diz: Salve Sr. Antônio! Palmas, maracas e ilûs saldam o mestre. O bicho de quatro patas entra no salão, sendo puxado por uma corda, ele é segurado enquanto pais, mães e filhos de santo (na ordem da hierarquia) se dirigem ao animal para cochichar⁷⁶ no seu ouvido. São oferecidas algumas folhas de mangueira ao animal, que quando morde é o momento de ser amordaçado pela corda, para ser colocado em cima de um banco baixo que está defronte a tronqueira que irá receber o sacrifício, o animal é imolado por Vicente Mariano com a ajuda de alguns homens que ficam ao redor. É cortado o bode para Sr. Antônio ao som do ponto:

“O mestre Antônio é pena e pau, é o rei nanã
Oh no tronco do juremá, é o rei nanã
Eu vou saldar Sr. Antônio Pretinho, é o rei nanã
Que é para ele me ajudar...”

Esse ponto é repetido várias vezes, enquanto são imolados os bodes, que exige um esforço bem maior que os bichos de pena. O sangue escorre pela tronqueira, o pescoço vai sendo cortado, ao final do corte gira e antes de ser separado do tronco, bate três vezes a cabeça no tronco. O corpo do animal é colocado estirado no chão em cima de um pano branco, é cortada uma parte de cima da cabeça e acrescido sal grosso e sal fino no local e depois ela é colocada no assentamento, junto com o rabo e depois as patas. A corda que foi amarrada a cabeça do bode é enrolada e também colocada no assentamento. Para essa obrigação foram sacrificados

⁷⁶ Os cochichos no bode são rogativos feitos ao mestre.

dois bodes, dois guinés, que quando retirada a cabeça, pai Vicente aproximou da boca e soprou por três vezes e depositou no assentamento e oito frangos, que antes de serem cortados no pescoço, são retiradas algumas penas e também arrumadas na obrigação, juntamente com a cabeça e depois os pés, que são melados no sal antes de também serem depositados. Naquele momento pai Vicente vai fazendo os trabalhos, chamando alguns dos filhos para tomarem algumas bebidas ou serem limpos com pedaços de corda. Os tocadores de ilûs dão o ritmo da obrigação, os demais cantam e dançam, enquanto os outros trabalham no processo exigido pelo ritual. Continuou a puxar alguns pontos:

“Jurema é um pau encantado, é um pau de ciência que todos querem saber
Mais se você me pede jurema, eu dou jurema a você...”

” A jurema é minha madrinha, Jesus é meu protetor
A jurema é um pau sagrado, onde Jesus descansou
Se você soubesse eu quem era, chorava de alegria
Chamava pelas seis horas no pingo do meio dia
Se você soubesse eu quem era chamava pelas seis horas
Um mestre que é um bom mestre pra trabalhar não tem hora...”

“Oh mestre aqui tem caminho, aqui tem caminho para caminhar
Caminhar por cima de pau, por cima de pedra em todo lugar
Caminhar nesse caminho do tronco do juremá...”

Na oportunidade Vicente vai orientando, dizendo como é para ser feito e também não perde a oportunidade de reclamar quando não está do jeito exigido por ele. Vale a pena a transcrição dessa fala como forma de registrar uma dessas orientações:

A gente quando vem numa obrigação dessas, seja homem ou mulher, tem por obrigação de fazer um banho de folha verde pra tomar, não é vim do jeito que foi dormir não, levanta e vem, não é assim não. Porque é umas coisas erradas que a gente vê, mais isso aqui não faz parte não. Porque o povo pensa que é um toque de jurema, é uma coisa qualquer, não! É nada! Levanta, toma nem banho e vem tocar prum mestre, isso tá errado! Uma folha verde, esfrega na bacia, toma o banho, com sete pingos de cachaça. Porque a jurema é a jurema, não se enganem não! (MARIANO, 2017).

Ao final tudo é limpo, as obrigações são arrumadas e ficam aos pés da jurema do mestre até o terceiro dia, quando é feito o ritual de despacho do ebó, onde tudo que foi arreado na obrigação é despachado em local externo ao terreiro. Os serviços continuam, agora, no trato com os animais⁷⁷ que foram sacrificados e no preparo das comidas que serão oferecidas aos

⁷⁷ Este momento exige várias horas de trabalho e um número de pessoas empenhadas para que tudo vá sendo cortado, separado, temperado e cozido. Dos diversos cortes das carnes vão sendo preparados diferentes pratos que serão servidos no jantar ao final da festa pública.

convidados. Da limpeza, decoração do terreiro à lavagem dos panos que são utilizados na obrigação, tudo vai sendo feito e não faltam serviços aos presentes. A minha condição de observadora, não impediu de colocar a mão na massa e trabalhar, sempre estive disposta a encarar qualquer um dos serviços como forma de ajudar e aprender, da limpeza aos cuidados com as flores, depenar e cortar frango ou cortar verduras foram algumas das atividades que pude executar. É exigido muito trabalho e dedicação por parte tanto do líder, como dos seus filhos e netos para a realização dos rituais propiciatórios e dos *toques*, como também são chamadas as festas públicas.

Nos momentos de obrigação todos vestem roupas de trabalho na cor branca, as mulheres com torços na cabeça, saias e blusas, os homens podem usar bermudas e camisetas para execução do serviço. No dia do toque, os filhos de santo capricham nas vestes, as mulheres usam saltos que quando se dirigem para falar com o mestre retiram e ficam descalças, capricham nas maquiagens, na preocupação com a alvura, assim como das combinações quando a data permite roupas com estampas (toque de jurema). Algumas roupas e adereços são para respectivos cargos. Percebe-se que existe um prazer em usar os acessórios que representam o sagrado, exuberância e brilho se fazem presente na elaboração dos rituais e das festas tanto de candomblé como de jurema no Ilê Oxum Ajamin e no candomblé sendo ainda maior o rigor na escolha das indumentárias. O toque é o momento áureo do ritual que se caracteriza pela comemoração.

Ainda como parte da organização para realização da festa pública é providenciado convites impressos, distribuídos para clientes, simpatizantes e comunidade em geral, são pensadas as lembrancinhas para distribuir ao final da festa, como também é contratado um fotógrafo profissional para fazer registro áudio visual das festas públicas, por muitos anos Vicente Mariano coleciona esses registros, que estão no Ilê em formato de fitas VHS e hoje DVD. Por vezes se contrata também um garçom para servir os convidados no dia da festa. Vale ressaltar que este tipo de contratação também conta no saldo da espetacularização, dar a festa um tom maior de organização, investimento e faz mostrar aos presentes a importância do momento. Observa-se que a reputação dessas casas de culto se dá pelo grau de ortodoxia dos seus rituais, organização, habilidades e sucesso dos seus sacerdotes nos serviços realizados, o número de pessoas nas festas públicas são fortes indicadores de prestígio perante as casas de culto da cidade. A presença de personalidades locais e do Recife desde a sua fundação, muito contribuiu e continua contribuindo para o prestígio do Ilê Oxum Ajamin e de Vicente Mariano. Soma-se ainda, a decoração, quantidade de flores naturais, o esplendor das roupas, limpeza, logística na distribuição dos lanches, habilidade dos tocadores e cânticos, assim como a

presença de outros sacerdotes convidados, elevam o grau da festividade e potencializam o axé da casa. Pude ouvir por várias vezes no dia seguinte da festa Vicente dizer: “não deu de gente na rua, de carro e tudo, fechou a rua, foi o comentário da Rua do Fogo”, como forma de ressaltar o sucesso da festa, seu prestígio e do terreiro. Pude perceber também que a presença de Vicente Mariano em outros terreiros elevava o grau de conceito das festas. Nas redes sociais são habituais as fotos e os agradecimentos à presença do tata e o privilégio em tê-lo presente em suas casas.

As festas públicas geralmente são realizadas no domingo à tarde, com horário previsto às 16h e com recorrentes “atrasos”, já que só começa quando tudo está em ordem de início, quando os convidados chegam, se acomodam, soltam os primeiros fogos e ecoam as primeiras batidas dos tambores. Os toques são divididos em duas partes, entre um intervalo que pode durar até 30 minutos, para que os presentes tomem água, café, refrigerante, comam bolos e salgados e aos que fumam, acendam seus cigarros, vale destacar a grande quantidade de fumantes. Ao final da festa, a confraternização e o jantar. Nos rituais privados também são servidos almoço e lanches a todos que trabalham. As festas tem momento de encerrar, a confraternização ao final não se prolonga muito, a bebida alcoólica oferecida é bem controlada, diferente do que pude ver em alguns terreiros, onde era oferecida sem parcimônia, aos poucos as pessoas se alimentam e vão se despedindo, nessa altura é nítido o cansaço de Vicente Mariano e a vontade de que os convidados façam um bom retorno às suas casas, alguns permanecem no terreiro, ajudando na limpeza e organização para que no dia seguinte seja organizado outro ritual, o despacho do ebó, cerimônia durante a qual as sobras das oferendas são reunidas e jogadas em um rio ou no mato, dependendo do caso (COSSARD, 2011, p.148). O ebó do Ilê Oxum Ajamin é despachado em terrenos próximos ao terreiro, o que vem ficando cada vez mais difícil frente ao avanço das construções, urbanização das áreas que antes eram rurais.

As organizações dessas celebrações duram semanas, enquanto que a realização dos rituais em média 3 ou 4 dias. Os clientes que aparecem no terreiro em épocas prévias são providenciais, acabam colaborando com o alto custo exigido por esses rituais, aqui vale destacar que os rituais realizados no candomblé têm o custo mais elevado se comparado aos rituais da jurema. De alguns terreiros filiados ao Ilê Oxum Ajamin chegam ajudas materiais como também reforço físico para realização dos serviços que descrevemos.

Nos dias dos *toques*, o salão é decorado com tecidos, quadros e arranjos de flores, que geralmente combinam com as cores da homenagem que se propõem a fazer, acomoda os fiéis que dançam em círculo num movimento anti-horário, com os homens no centro e as mulheres em torno e os convidados que ficam sentados num espaço reservado com cadeiras enfileiradas

e por vezes também ficam em pé, já que o espaço não acomoda todos sentados. Sobre a distribuição dos fiéis na roda, ou *gira* como é chamada, a ordem identifica a posição de cada fiel. É aberta por Vicente Mariano e os demais filhos seguem, dos mais velhos para os mais novos vão acompanhando e fechando o círculo ao meio, para assim começar a se formar um segundo círculo composto pelas mulheres que também se organizam pela ordem dos cargos com a ialorixá Alice Mendes à frente da fila. Os mais velhos geralmente não permanecem todo o toque na roda para a dança, em local reservado dentro do salão algumas cadeiras são organizadas para que eles se acomodem e dali supervisione toda a celebração, como também abençoa a todos que vem aos seus pés pedir a benção. Em alguns momentos mulheres e homens ficam no raio entre os dois círculos, pais/mães de santo de alto grau da hierarquia, tocam maraca, animam o canto e a dança na gira. A dança contempla a variedade de cantigas que são puxadas pelos tocadores de ilûs ou por Vicente Mariano. Na gira não é o momento de aprender a dançar, nas obrigações tive oportunidade de aprender os primeiros passos para quando chegar à festa estar mais habituada a mudança das coreografias que as cantigas exigem, principalmente quando se fala em um toque para os orixás.

Tudo é pensado para que a chegada dos mestres em terra ocorra de forma harmoniosa e bastante alegre. Na primeira parte da festa canta para exu e na segunda se canta para o dono da festa. Os tocadores de ilûs puxam os pontos de abertura:

“A noite negra dos exus,
Todo terreiro ele é comemorado.
É um prazer que a gente tem
De ver chorando quem sorriu do meu passado. Exu...”

“Mais se você quiser, se você quiser...
Eu faço um barracão na rua
Que é pra você morar, com marabô e tranca-rua...”

“Meu exu bem que me disse, que eu pedisse o que eu quiser
Não temesse a demanda, meu exu é lucifer...
Fala meu diabo, fala meu diabo...”

Saudação a Exu, Baraô!!! Palmas

É de alaroê, orixá lufã, adora exu quem quer...”

“Ele nasceu em Mato Grosso, se criou em Nazaré
Ele é filho de um gigante, neto de um extravagante
Mais ele é, tranca rua de balé...
Ele nasceu na rua, se criou na rua, na rua morreu
Seu tranca rua, seu tranca rua, seu tranca rua ele é dono da rua...”

“Rodeia, rodeia, rodeia meu Santo Antônio rodeia,

Santo Antônio pequenino amansador de burro brabo
Que mexer com tranca rua, tá mexendo com o diabo...”

“Ele é o rei da mata, ele é o rei da mata
Rei da mata, malunguinho é o rei...
A sua coroa é de rei, olha se ele é...”

“Correu na mata, correu na mata, correu na mata malunguinho correu...
Me corra, me corra, me corra Malunguinho, as sete encruzilhada abre caminho...
Oh leva, leva rei malunguinho
Vai levando os contrários e abrir meus caminhos...”

“Encruzilhada é, morada de malunguinho
Encruzilhada é morada de malunguinho...”

Quando é cantado esse último ponto as pessoas que estão no salão se viram para o lado da rua em sinal de encaminhar para fora os contrários e pedir que exu abra os caminhos. Quando canta o ponto, é despachada cachaça na rua para que o exu receba e seja dado seguimento a celebração.

No retorno do intervalo, o mestre Antônio Pretinho está para chegar, Vicente Mariano se dirige ao meio do salão e lá aguarda esse momento, a gira para, e todos batem palmas ao ritmo de pontos que convidam o mestre a vir prestigiar a sua festa, o ponto invoca o mestre:

“O mestre Antônio é pena e pau, é o rei nanã
Oh no tronco do juremá, é o rei nanã
Eu vou saldar Sr. Antônio Pretinho, é o rei nanã
Que é para ele me ajudar...”

Quando ele chega, rapidamente seus filhos ajudam a vesti-lo, caracterizando assim aquela entidade que agora se materializa no corpo do seu discípulo, Vicente Mariano.

Sr. Antônio puxa a toada:

“O mestre, bom mestre, pra que mandou me chamar,
Eu venho de longe, cansado de trabalhar...”

“Escuta irmão, olha o som da gaita mestra
Eu venho da terra de iorubá, vim tocar minha gaitinha...”

Servi-los com bebidas e charutos são alguns dos cuidados mantidos. Os mestres recebem alguns instrumentos, Sr. Antônio Pretinho, por exemplo, o seu chapéu, a chianca⁷⁸ e o punhal. Dão-se início os atendimentos, fazem filas para pedir a sua benção, conversar, ouvir

⁷⁸ Espécie de chicote.

um recado, primeiro os filhos mais velhos seguindo a ordem dos mais novos e finalmente o público, que também tem acesso a conversar com o mestre.



Imagem 20 - Mestre Antônio Pretinho. Festa realizada em sua homenagem no dia 23/04/2017.
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Com a fumaça do charuto, a bebida e seus instrumentos, vão sendo feitos alguns trabalhos, espécies de limpezas e a partir daquele momento o mestre vai chamando outros mestres para vir trabalhar no salão, com pouco tempo o movimento é enorme, a gira é desfeita para dar lugar a outras entidades que chegam ao toré⁷⁹, entoando seus pontos, dançando, ouvindo e conversando com os convidados. Em determinado momento vão sendo cantados pontos de despedida, é a hora de eles retornarem e a festa ir se encaminhando ao final. É característico do mestre Antônio Pretinho, antes de ir embora se dirigir aos tocadores de ilûs, que já estão se combinando na cor da camisa e enfeitar eles com seu chapéu, chianca, punhal e lenço.

⁷⁹ Como também é chamada a festa dedicada aos mestres de jurema. Em CASCUDO (2012, p. 690) o toré também é apresentado como uma variante de catimbó, cerimônia onde os *caboclos* ou os *encantados*, atendendo ao “mestre”, baixam para ensinar remédios, como num candomblé de caboclos.



Imagem 21 - Tocadores de ilês (Rogério e Beto). Toque do mestre Antônio Pretinho (2017).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Nesse momento parece ir embora, mas deixando aos presentes a sua força e ciência. Na despedida o mestre puxa o ponto:

“Adeus, camarada adeus, adeus até outra hora
Ele vai pra jurema agora,
Com Deus e Nossa Senhora...”

Fazendo um trabalho de memória visual com o uso das fotografias, é possível entender claramente com esses registros a seguir a particularidade que tem cada um desses mestres, nos detalhes das roupas e acessórios que compõe os trajes que os caracterizam, nas cores, no modo de se compor, de falar, na forma de dançar, nas bebidas que ingerem e nos pontos que entoam. O mestre Antônio Pretinho, por exemplo, bebe cerveja preta, já o mestre José Molequinho bebe cerveja com cachaça. Sr José Molequinho quando chega no salão comumente puxa esses pontos:

“Quem deu boa noite, chapéu na cabeça e charuto na mão
Foi senhor José, aqui nesse salão...
Dou boa noite para o meu povo, eu dou bom dia pra Sr. José
Dou boa noite, dou boa noite camarada, quem está em terra é Sr. José...”

“Se você não me queria, pra que mandou me chamar?
Eu me chamou Zé Molequinho, Zé Molequinho do juremá...”

“Do Pina Boa Viagem, tem o farol que alumina o dia
Mais ninguém vá se enganar, com o farol de Matias...”

“Tava sentado na mesa da jurema
Tava caído sem poder me levantar
Foi nessa hora que abalei jurema preta
Senhores mestres dê um tombo e venha cá...”

“Do trabalho quero dinheiro, do charuto quero a fumaça...
Dois engenho moendo cana pra senhor José tomar cachaça...”

“Minha Virgem da Conceição me acenda essa luz
Sois mãe gloriosa, sois mãe do bom Jesus...”



Imagem 22 - Mestre Antônio Pretinho (2017) e Mestre José Molequinho (2015).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Na festa de Sr. Antônio Pretinho é servida a bebida jurema⁸⁰ aos mestres que estão em terra, aos tocadores de ilûs e aos convidados da festa que queiram consagrar a bebida naquele momento, um dos filhos da casa passa servindo a bebida em cuia, como também pude presenciar sendo servida em copos de vidro, como mostra o registro a seguir. Segundo Ubirajara Alves (2017): “A bebida não é somente simbólica no ato da festa, não se bebe jurema para se

⁸⁰ A beberagem como também é chamada, é feita de raízes, uma variedade de bebidas alcoólicas e mel, que misturados em recipiente fica em fusão por vários dias para depois ser engarrafada e servida no dia da festa.

embriagar, todos que vão beber, devem pedir proteção, saúde e cura, a ciência dos mestres, a sabedoria está na bebida”. Já na festa de Sr. José Molequinho é servida batida de maracujá⁸¹, um dos símbolos da sua festa.



Imagem 23 - Consagrando a jurema sagrada (2017).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Voltando a espacialidade do terreiro, desta vez para identificar a parte reservada ao culto dos orixás. À frente, ao final do salão principal uma porta que dá acesso ao *roncó*⁸², o aposento destinado ao culto dos orixás, local também de recolhimento dos iniciados, com uma única porta e duas janelas, piso de cerâmica sempre bem asseada e na sua construção um batente ao pé ao todo da parede do quarto que serve para acomodar os orixás, e na organização dos objetos

⁸¹ Bebida feita com maracujá, mel e cachaça.

⁸² Quarto de santo, local onde estão assentados os orixás, sua morada. É no quarto de santo onde os orixás são invocados, onde são dados os cultos e as oferendas. Na construção desse ambiente existem rituais, preceitos que o consagram em lugar sagrado.

rituais que identificam cada um deles que estão ali assentados. Cada assentamento ou *ibá*⁸³ representa um orixá. No Ilê Oxum Ajamin os otás (altares) dos orixás estão em uma única construção, onde todos são cultuados conjuntamente, diferente de alguns terreiros que cultuam orixás em espaços separados e por vezes individualmente, sendo justificado esse formato de construção pela falta de espaço. No roncó a entrada só é permitida com a autorização do pai de santo, não somente de filhos de santo “feitos”, eu particularmente já tive acesso algumas vezes, por ordem de Vicente.

Na chegada dos orixás no Ilê Oxum Ajamin seria necessário um espaço para sua morada, foi construído o quarto de santo, que já passou por algumas reformas e ampliação, o congá do mestre Antônio Pretinho foi construído primeiro e posteriormente o de Sr. José Molequinho. Vicente conta que: “Primeiro aqui foi feito o altar de Sr. Antônio, porque quem ganhou o terreno para construção do salão foi Sr. Antônio”. Foi também o momento em que as reuniões passaram a ser no salão e não mais “na casa velha” ao lado. Dessa forma é nítido perceber que a espacialidade acompanha o ritmo da incorporação de práticas rituais na casa de culto. Ao analisar a memória coletiva e o espaço, Halbwachs (2003, p.159) afirma que as mudanças de casa ou de lugar e as modificações na instalação e no mobiliário marcam épocas na história de um grupo.

No roncó os orixás estão dispersos nesta ordem:

⁸³ São vasilhas que contém os objetos sacralizados durante a feitura. A cada orixá corresponde um *ibá* próprio. Habitualmente os *ibás* são vestidos com anáguas e saias de tamanho adequado, ou são cobertos com panos nas cores de cada orixá. Os adereços dos orixás são guardados em cima dos *ibás* (COSSARD, 2008, p.73).

Roncó

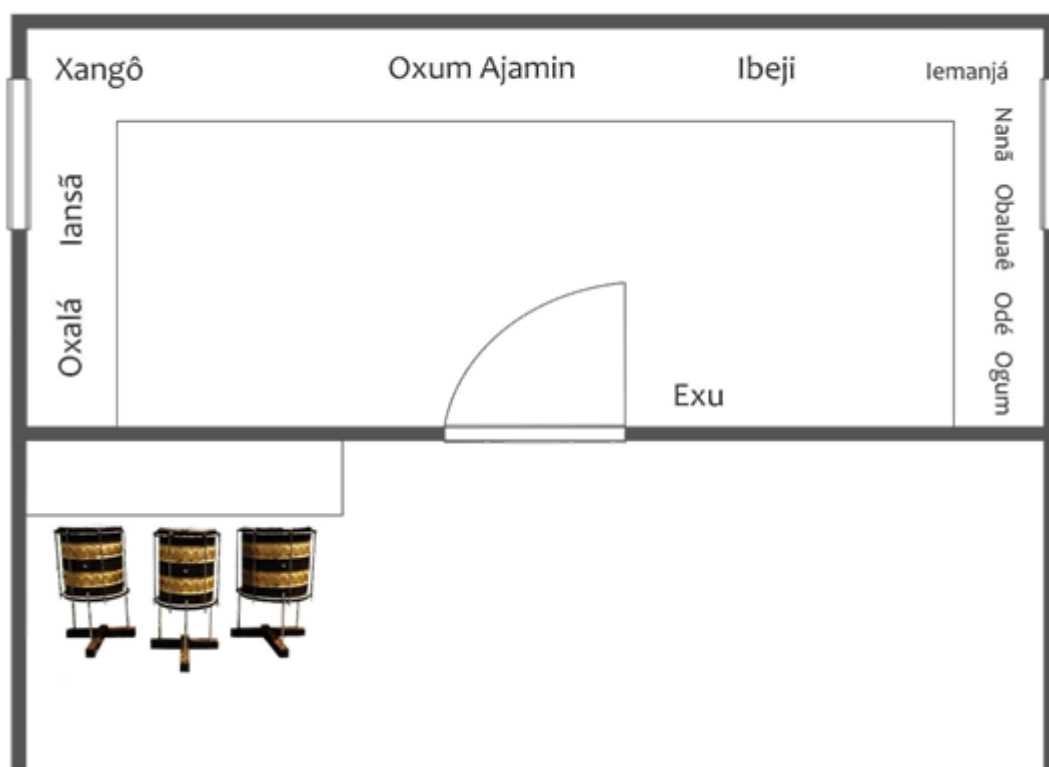


Imagem 24 - Planta do roncó. Fonte: Acervo da pesquisa.

Oxum fica ao centro, identifica ser ela o orixá regente da casa de culto, geralmente está bem mais enfeitada, com flores artificiais e naturais, e nos dias de festa quando a porta está aberta podemos ver a opulência, cuidado e capricho com que é ornada. Há hierarquia também entre os orixás, uma vez que o orixá patrono do terreiro, que rege o ori⁸⁴ do dirigente, tem o seu lugar de realce, repetindo a regra, onde quem manda está sempre em maior evidência. Dessa forma a ordem da acomodação dos orixás variam de terreiro para terreiro. Vale destacar também a presença de imagens de santos católicos no roncó, São Jorge, Nossa Senhora da Conceição, Cosme e Damião, São Sebastião, São José, Santa Bárbara e Jesus Cristo.

No xiré, realizado no Ilê Oxum Ajamin canta-se para os orixás nessa ordem: Exu, Ogum, Odé, Obá, Oxumarê, Obaluaê, Nanã, Ewá, Oxum, Iemanjá, Xangô, Iansã e Oxalá. Raramente se canta para Ibeji e encerra a gira de Oxalá com uma louvação (toada) a Orumilá. Ao final, por vezes é entoado um cântico em iorubá, festivo, que representa os parabéns:

⁸⁴ A cabeça.

É Bariká
É Bariká
Olorun fè Malè
É Bariká!

O elenco de orixás cultuados no Ilê Oxum Ajamin ultrapassa a quantidade dos que estão descritos na planta do roncó. São eles:

- 1- Exu
- 2- Ogum
- 3- Odé
- 4- Ossain
- 5- Obaluaê
- 6- Nanã
- 7- Ewá
- 8- Obá
- 9- Iemanjá
- 10- Ibeji
- 11- Oxum
- 12- Xangô
- 13- Iansã
- 14- Oxalá

No momento da pesquisa não houve nenhuma iniciação no candomblé, nem preparação na jurema no Ilê Oxum Ajamin, acompanhei Vicente Mariano na saída da sua casa para fazer e preparar filhos/netos nos terreiros dos seus filhos de santo. Vale salientar que essas saídas não são gratuitas, se os adeptos ganham com a sua presença e experiência, ele e a mãe de santo ganham pelo serviço prestado. Inicialmente até cheguei a pensar que a dedicação em sair da sua casa para tais atividades fosse por “missão”, pelo interesse em ver crescer e multiplicar as suas sementes. Até pode ser também, já que é perceptível a satisfação com que ele realiza a tarefa, mas a cobrança e o recebimento pelos serviços prestados parecem ser bem atrativos na missão.

No dia a dia do terreiro o espaço do salão também é utilizado para receber os clientes, do lado direito fica a “mesa de jogo” para realização das consultas oraculares, do jogo de búzios, e do lado esquerdo, local destinado aos tocadores de ilûs e outros instrumentos utilizados nos rituais que serão mais bem descritos adiante. A motivação a consulta ao oráculo pode provir de várias ordens, levam clientes a buscar na fala do jogo explicações e soluções possíveis ao

equilíbrio de algumas questões, casos de problemas de saúde, amoroso, financeiro, relações familiares, estado depressivo, relações de trabalho, ou até mesmo do desejo do consulente em saber quais os orixás que o regem, para daí em diante agradá-lo com oferendas, acreditando que alimentando seus guias será abundantemente guarnecido com a sua proteção. Tive oportunidade de fazer alguns jogos com Vicente Mariano, tanto para saber de algumas questões relacionadas à minha vida como também para observar a dinâmica da consulta. A mesa do jogo está sempre coberta com um pano branco, à sua frente dois copos com água e alguns objetos ao fundo do copo, imagens de santos católicos (Padre Cícero, Santo Onofre, Santo Antônio⁸⁵) e outros objetos compõem a sua mesa. O consulente fica à sua frente, ele pergunta o nome completo e iniciam-se o chacoalhar de búzios nas mãos, seguidos de palavras em iorubá, como forma de invocar os orixás, de exu a oxalá. O jogo é feito com 16 búzios, que são lançados num espaço demarcado por um colar de contas, a forma como eles caem, se abertos ou fechados, determina a mensagem do jogo que é interpretada pelo pai de santo, ele junta ou separa alguns búzios, formando desenhos, assim como colhe alguns e lança novamente o que permite afinar as respostas, faz algumas perguntas como também vai respondendo o que o consulente perguntar. Segundo Vicente Mariano:

D. Lídia foi quem me deu as instruções tudinho do jogo, começava com 4 búzios, 6 búzios, 8 búzios, 16 búzios, 36 búzios. Eu posso jogar até com 36 búzios, mais eu só uso 16, recebi um caderno quando fiz sete anos de santo feito, que dizia tudo como era, eu não sabia ler, mais tinha quem lesse esse caderno pra mim (MARIANO, 2017).

Além do jogo de búzios, essa clientela, por vezes se submete a ritos de purificação, fortalecimento mágico, como forma de obter proteção e favor atendido pelos orixás, a partir dos resultados do jogo pode ser exigida a compra de materiais necessários ao preparo dessas oferendas. O cliente paga pelo jogo como também pelos materiais⁸⁶ utilizados no preparo do ebó, muitas das vezes o adivinho diz o valor total dos materiais e o cliente deixa a quantia e vem num outro momento se necessário para completar a consulta. É lícito perceber o interesse dos pais de santo em realizar esses trabalhos que movimentam o terreiro material e financeiramente. Aqui vale lembrar a frase proferida por um pai de santo, que dizia: “*No Candomblé nada é de graça*”, servindo de inspiração para artigo de José Renato de Carvalho Baptista (2005), que investiga as relações de troca que envolve o uso de dinheiro entre os

⁸⁵ Por sinal, a imagem de Santo Antônio foi lembrança do meu casamento que dei pra ele.

⁸⁶ Variam, assim como suas possibilidades de uso; fitas de cetim, velas, tecidos, linhas, pólvora, temperos, sementes, colônias, comidas, frutas e animais, são alguns dos materiais exigidos para os preparos das oferendas, para que o fiel consiga obter o que deseja.

adeptos do Candomblé. Percebe-se que a relação de cobrança pelos serviços religiosos parece algo estabelecido e reconhecido com alguma naturalidade pelos adeptos dessa religião (BAPTISTA, 2005, p.70). O autor apresenta as situações em que se estabelecem a cobrança dos serviços religiosos por parte dos pais e mães de santo, os diversos rituais que envolvem o pagamento em dinheiro como forma de recompensa pelo serviço prestado.

No Candomblé essa relação de “clientela” surge como uma forma de participação na comunidade religiosa sem estabelecimento de um vínculo iniciático, na medida em que há uma relação entre oferta e demanda por serviços desta ordem (BAPTISTA, 2005, p.70). Segundo Reginaldo Prandi, o candomblé é uma religião minoritária de poucos fiéis e muitos clientes (...) que pagam pelo jogo de búzios, ebós e demais trabalhos mágicos, e voltam quando quiserem (PRANDI, 2005 p.10-12). Ouvi de alguns pais de santo: “quem me sustenta é o jogo, não é filho de santo não”, referindo-se às despesas em manter uma casa e o modo como custeiam esses gastos. Assim o oráculo é a forma que os sacerdotes têm de aumentar a renda, abarcando fontes para além dos muros do seu terreiro, com clientes externos à religião. Todavia, os filhos também arcam com os custos do Ilê a que são filiados, são colaboradores na manutenção das tradições, da realização das festas, dos ritos anuais:



Imagem 25 - Salão principal do Ilê Oxum Ajamin, mesa de jogo ao lado direito (2016).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Desde a sua construção inicial o salão já tem passado por várias reformas, mudança de telhado e piso, buscando melhorias de conforto e facilidade de manutenção. Segundo Vicente:

Antigamente não usava isso aqui no salão não (apontou para o piso), não usava forro, não botava cortina, era de palha de coco, aquilo ali era de barro, mais foi evoluindo, não se vestia cambraia, no pé do santo era de morim branco, hoje veste cambraia, veste lamê, tudo isso e aquilo outro, paetê, antigamente não usava isso não, mais foi evoluindo, foi crescendo como diz a história, cresceu e multiplicou né? (MARIANO, 2015).

Em consonância a essa fala, Maria Lina Leão Teixeira destaca: “o pano de chita, o morim alvejado e os enfeites artesanais têm sido, paulatinamente substituídos por lamês, sedas e tecidos sintéticos tanto no vestuário cotidiano como no das divindades” (TEIXEIRA, 1999, p.138). Verifica-se uma modernização crescente nos materiais, utensílios, assim como nas adaptações espaciais que visam melhorias na estética e conforto aos adeptos. Percebemos que as falas se identificam quando o assunto são as novas adaptações no contexto da religiosidade afro, mostrando que o fio de continuidade não significa imutabilidade. Inclusive algumas melhorias do terreiro, a exemplo desse piso de cerâmica que vimos na imagem acima, são doações, “pagamentos” de clientes que realizam serviços e como recompensa fazem benfeitorias à casa de culto.

Nos dias das festas destinadas ao culto de jurema esta porta e cortina que vemos na imagem acima, se mantêm fechadas e o roncó não tem uso. Já nas festas dedicadas ao santo (candomblé), é utilizado o quarto pelas pessoas autorizadas a entrar e pelos orixás que se vestem lá e saem preparados para dançar e encantar. O terreiro não tem nenhum altar destinado ao culto que seja do lado externo da casa, concentrando-se todos, mesmo o de exu no interior do roncó (exu cultuado no orixá) e *Malunginho* (exu cultuado na jurema) por detrás da porta principal do salão.

Tentei organizar o calendário ritual do Ilê Oxum Ajamin, menciono enquanto tentativa, haja vista as flexibilidades e imprevisibilidades do percurso como pontuei no início do trabalho. Condições de ordem física, como foi o caso do ano de 2016, que o terreiro parou o funcionamento devido ao processo de recuperação de Vicente Mariano; condições de ordem financeira, a falta de pessoas para execução das tarefas, são questões que impedem por vezes o cumprimento de um calendário ritual extenso. O fato de os filhos de santo de Vicente Mariano ter suas casas abertas por vezes também impede que eles possam fazer grandes investimentos para manter os rituais do Ilê Oxum Ajamin e o de suas casas. Dessa forma é que Vicente organiza o seu calendário também se baseando na programação dos ilês dos seus filhos. Percebi

também a dificuldade em demarcar datas para as realizações das celebrações, elas são totalmente flexíveis, e na maior parte das vezes realizadas aos finais de semana.

No cumprimento do calendário ritual são reforçados os laços de parentesco do grupo, entre os filhos que formam a família de santo do terreiro, um momento de comunhão, partilha, esforço e sacrifícios de cada um dos participantes, que precisam ter disponibilidade para trabalhar e arcar com as despesas de ordem financeira que exigem as celebrações. As informações que compõem o calendário ritual tem por base a observação, a memória de Vicente Mariano e de alguns dos seus filhos de santo, que colaboraram com parte da história do Ilê Oxum Ajamin relembrando os momentos vividos pelo terreiro ao longo de sua existência.

CALENDÁRIO RITUAL	
JANEIRO - Abertura do ano com toque para Oxalá (31 de dezembro – 1 de janeiro) pedindo as bênçãos para o ano que inicia. Momento que se joga os búzios para saber os orixás regentes do ano. - Foram realizados por muitos anos toques para os orixás Obaluaê e Odé, mas que já não vem sendo realizado há algum tempo. - Abertura da Jurema (obrigação e toque).	JULHO Não são realizadas festividades no Ilê Oxum Ajamin. Vicente Mariano dá prioridade a realização de obrigações e toques no terreiro dos seus filhos de santo.
FEVEREIRO Recesso do Carnaval	AGOSTO Festa do mestre José Molequinho e D. Chica da Ponte (obrigação e toque).
MARÇO Em 2017 foram realizadas Mesas de Jurema, às segundas-feiras. 13/03/2017 – Primeira mesa 20/03/2017 – Segunda mesa 27/03/2017 – Terceira mesa	SETEMBRO Não constam programações para o mês de setembro. É um momento já de preparação para a festa de Oxum Ajamin em novembro.
ABRIL Festa do mestre, patrono e guia espiritual do Ilê Oxum Ajamin, Antônio Pretinho (obrigação e toque). Uma das maiores festas do terreiro. O dia pode variar, geralmente a obrigação é realizada na sexta ou sábado e a festa no domingo à tarde, encerrando às 21h.	OUTUBRO Festa de Cosme e Damão (Ibeji). Apesar de o orixá Ibeji ser reverenciado em setembro, Vicente Mariano dá prioridade a realização da festa em outubro por conta do dia das crianças. Nessa ocasião não é realizado sacrifício animal, são oferecidas comidas secas para Ibeji. Por muitos anos foram realizadas grandes festas a esse orixá, a programação se estendia da manhã à tarde do domingo. Houve época em que eram distribuídas senhas, a criança que geralmente vinha acompanhando dos pais tomava banho no terreiro para ganhar roupas, calçados novos e almoço, e à tarde era realizado o toque no salão principal com distribuição de pipocas, algodão doce, sacolinhas com balas e brinquedos. Por alguns anos não é mais realizada nesse formato, porém é mantida a tradição com a distribuição de sacolinhas com balas e brinquedos para as crianças da comunidade.
MAIO - Festa dos pretos velhos em homenagem a sua preta velha D. Maria Rosa. Nessa ocasião não são realizadas obrigações com sacrifício animal, são preparadas comidas^[1] em oferecimento aos pretos velhos e realizado o toque (festa), geralmente no domingo à tarde. Os lús e maracas dão o ritmo dos pontos que são cantados e dançados em roda. - Mesa cigana em homenagem a Cigana Maria da Luz. Nesta ocasião também não são realizados sacrifícios animais, não faz uso de nenhuma bebida. Flores, folhas, taças com água e velas compõem a mesa. As maracas dão o ritmo das toadas, todos os presentes são defumados no início da sessão, são preparadas comidas que serão distribuídas aos convidados ao final do ritual que geralmente acontece no domingo à tarde e não se prolonga por muitas horas.	NOVEMBRO Principal festa do terreiro (obrigação e toque) em comemoração à Oxum Ajamin, o orixá regente da casa de culto. Geralmente é programado para o dia 19, quando é comemorado o aniversário de Vicente Mariano e sua iniciação no candomblé. A data pode variar, a obrigação é realizada na sexta ou sábado e o toque no domingo.
JUNHO - O toque para Xangô foi realizado durante alguns anos, principalmente quando Sr. Lula da Manguieira se fazia presente à essa festividade. Com o passar dos anos Vicente Mariano foi dando prioridade a reverenciar Xangô Alairá na festa de Oxum Ajamin em novembro. As festividades juninas no mês de junho em Campina Grande obrigam alguns filhos de santo do terreiro se ausentarem para trabalhar na festa, o que diminui a mão de obra para os serviços rituais. Esse também foi um dos motivos em não realizar toque para o orixá Xangô nesse mês. - Em 2017, no dia 18/06 (domingo) foi realizado a festa dos pretos velhos que não foi realizada no mês de Maio.	DEZEMBRO - Encerramento da Jurema (obrigação e toque). - Presente de Iemanjá (obrigação e toque). É programada uma viagem ao litoral da Paraíba (João Pessoa) para o oferecimento do presente à rainha do mar, não é uma celebração aberta ao público, restrito aos adeptos da casa. No Ilê é realizado um toque rápido, em seguida a viagem para despacho da oferenda e no retorno é que se canta para o orixá Iansã. Na ocasião freta-se um ônibus para deslocamento do grupo. - Panela de Iemanjá.

[1] As comidas oferecidas aos pretos velhos são: canjica, pamonha, mungunzá, arroz doce, tapioca, cocadas, rapadura, batata doce, café e outros.

Imagem 26 – Calendário Ritual do Ilê Oxum Ajamin.

O terreiro é dirigido por Vicente Mariano, a quem fica a cargo toda a administração, controle de finanças, programação dos rituais, atendimento aos clientes, enfim, a ele fica delegada a responsabilidade de garantir a dinâmica de funcionamento do terreiro e reservado o grau máximo da hierarquia. A primeira mãe de santo do terreiro foi Severina Regina Felix Frazão, foi sua *rumbona*⁸⁷, filha de Iemanjá Sessu, iniciada por Vicente Mariano. Segue registro do momento:



Imagem 27 - Saída de iaô de Severina Regina Felix Frazão (ao centro da foto).
Fonte: Acervo Vicente Mariano.

A minha primeira filha de santo foi Regina, tá ouvindo? Foi minha primeira filha de santo. Ela se iniciou porque estava doente, com uma dor de cabeça de tanto lutar pelos filhos, trabalhava lavando roupas. O médico disse assim: “tá bom de arranjar um especialista pra curar ela”. O especialista era o espiritismo. Morrer do jeito que ela estava eu não ia deixar não. Quando ela chegou, joguei pra ela e disse, eu vou cuidar da sua vida! Ela morava ali na Rua Paraíba, os filhos dela tudo frequentava aqui, foi o primeiro santo que eu fiz em Campina Grande, depois veio Sofia, Dedé Oreinha foi feito aqui, Dé, Sebastiana, Neco é filho de santo meu feito aqui como diz a história. A maioria dos filhos de santo daqui de Campina foram feitos tudo aqui nessa casa. O terreiro tinha que ter uma mãe de santo, a mãe, o pai, a madrinha e o padrinho. A madrinha nesse tempo era Maria José Borges, o padrinho era Sr. Malaquias (MARIANO, 2016).

Na imagem a seguir Regina já é a mãe de santo que inicia outros filhos com Vicente Mariano.

⁸⁷ Primeira iniciada no candomblé por Vicente Mariano, primeiro iaô do Ilê Oxum Ajamin.



Imagem 28 - Mãe Regina e Vicente Mariano realizando o oborí do santo de Josefa Henrique de Oliveira (1977).
Fonte: Acervo Josefa Henrique de Oliveira.

Vale destacar que o falecimento de D. Regina, aconteceu dentro do terreiro, como descreve Vicente: “Morreu aqui dentro do terreiro, numa festa de preto velho, ela dizia a todo mundo: eu sou filha de Iemanjá, e eu só digo que sou filha de Iemanjá se eu morrer no terreiro, e morreu aqui” (MARIANO, 2015). Fato que foi confirmado na narrativa de outros entrevistados.

D. Sofia que ele fala, foi a 2ª iaô feita no Ilê Oxum Ajamin, viveu mais de um centenário, faleceu em 2015, com 102 anos. Sobre ela, Vicente Mariano diz: “Era a minha filha mais velha, mandou dizer; diga a meu pai que eu vou morrer amanhã. Era minha filha de santo, filha de Xangô, Iansã e Ogum. Morreu andando e caminhando, era uma morena” (MARIANO, 2016).



Imagem 29 - Vicente e Sofia, festa de Oxum Ajamin, aniversário de 80 anos de Vicente Mariano (2008). Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Alice Mendes, filha de Iemanjá Saba é a 2ª sacerdotisa a ocupar o cargo de mãe de santo do Ilê Oxum Ajamin, que inicialmente foi ocupado pela iyalorixá Severina Regina Felix Frazão. Vicente conta que: “Tinha Sofia que era a mais velha, era ela que devia ocupar o lugar de Regina, ela não queria ser mãe de santo, acabou que quem ficou no lugar de Regina foi Alice” (MARIANO, 2017). E continua:

Alice inicia os filhos comigo e é a mãe de santo dessas pessoas, então ela tem essa responsabilidade de ocupar esse espaço da mãe de santo do terreiro que era de Regina. Pra onde eu for ela tem que ir comigo. Mãe Alice joga búzios, se precisar joga aqui também, ela tem esse dom (MARIANO, 2017).



Imagem 30 - Iyalorixá Alice Mendes (2015)

Fonte: Acervo Larissa Lira.

É notório que mesmo sendo a iyalorixá Alice Mendes, a mãe de santo do terreiro, o seu cargo é submisso ao do tatalorixá, a ele, ela se refere como pai e pede sua benção.

Os cargos no complexo da hierarquia exigem iniciações específicas, como pude destacar. No candomblé o adepto iniciado passa a ser um iaô, o pai e a mãe de santo serão seus zeladores, após sete anos, o iaô após receber o decá é um egbome, quando passa a ter direitos sacerdotais, como já exposto no capítulo anterior. A partir do cargo de iaô, a pessoa já passa a ser saudada com reverência, os mais novos passam a lhe pedir a benção. Não foi registrado no Ilê Oxum Ajamin os cargos de ogã⁸⁸ e equede⁸⁹. Segundo Vicente Mariano:

Essa palavra equede, nem todo mundo podia pronunciar essa palavra, antigamente não era assim, não tinha livro. Hoje tem tudo pra se aprender, equede, ogã, isso tudo antigamente era segredo do santo, não se sabia o que era e nem se podia nem estar falando sobre essas coisas. Hoje todo mundo chega na rua, compra uma volta de santo coloca no pescoço sem ter nenhuma

⁸⁸ São membros masculinos do candomblé, é um protetor da casa, escolhido por um orixá e confirmado por um ritual público. Não tem somente a responsabilidade do toque ou da matança, devendo aprender tudo que diga respeito ao ritual do terreiro. Na história do Ilê Oxum Ajamin não se tem registro de que ninguém tenha sido iniciado como ogã, porém alguns homens fazem o papel e serviços referentes ao respectivo cargo.

⁸⁹ São mulheres consagradas ao serviço dos orixás, iniciada por meio de ritos de purificação e de confirmação, mas que não recebe o orixá. Devem cuidar do santo a que se dedicam, quando o mesmo chega à cabeça de sua filha. Ela é quem atende à filha no momento do transe, ajeita-lhes as roupas, enxuga-lhe o suor do rosto com uma toalha e encarrega-se das vestes cerimoniais do santo (LIMA, 2011, p.112). No Ilê Oxum Ajamin algumas mulheres, filhas de santo de Vicente Mariano executam esta tarefa, mesmo não sendo iniciadas como equedes, algumas até recebem orixá, mais em determinado momento executam o papel de zeladora do orixá do tata por exemplo, por vezes um neto ou neta de santo também auxiliam no serviço. Percebe-se uma flexibilidade na distribuição desses encargos no momento da realização do ritual.

lavagem, nem nada, sem axé, sem nada. Hoje o povo não é nem do santo e já sabem o que é o segredo do santo, o que é os axés, o que é tudo no mundo. Ebomi, abiã, tudo isso era segredo do santo, ninguém publicava isso não (MARIANO, 2017).

Essa fala de Vicente demonstra mudanças no tempo, à facilidade e acesso que se tem atualmente fazem com que o que antes eram “segredos” do santo, seja de conhecimento dos que quiserem e se interessem em saber. Por ter vivido uma época em que o compartilhamento de informações era restrito, percebo que até hoje seu comportamento reflete os traços da rigidez religiosa repassada pelos seus líderes antecessores. O fato de não alimentar a diversidade de cargos em seu terreiro parece demonstrar o seu interesse em manter sempre o controle e estar no grau máximo da hierarquia. Um ogã e uma equede, por exemplo, são pessoas bem informadas, conhecedores dos fundamentos do culto, muitas vezes no próprio nível dos mais velhos, dessa forma é nítido ver que no Ilê Oxum Ajamin não se teve interesse em preparar essas pessoas, nem repartir com os cargos esses fundamentos.

Em alguns lugares percebemos uma maior flexibilidade, como é o caso dos *tocadores de ilûs*, dos tiradores de toadas, que não é um cargo fixo, se encarrega de tal função aquele da melhor voz e prática com os instrumentos musicais, é notório o prestígio que eles têm devido as suas habilidades, desfrutando de vantagens oferecidas pelos pais/mães de santo do terreiro. Nos terreiros de candomblé nagô que estive em Campina Grande conheci alguns tocadores que estavam na função de tocar nas obrigações e festas que tinham “santo feito”, mas não conheci nenhum ogã, “feito ogã”. Alguns são apelidados de ogã, como é o caso de Emanuel Roberto Barbosa da Silva, mais conhecido como “Beto ogã”. Em entrevista Beto nos conta que apesar de levar o nome de ogã, ele não é “feito”: “Eu tenho obrigações, meu ori, tenho cabeça lavada, tenho umas obrigações grandes, mais não tenho santo feito, não fui feito ogã” (SILVA, 2015). Dessa forma é nítido entender que pessoas como Beto, executam algumas funções equivalentes à de um ogã, mais não tem o cargo, não foi iniciado para ocupar aquele grau na hierarquia. No Ilê Oxum Ajamin sempre foi forte a presença de tocadores do Recife, que vinham acompanhando as comitivas pernambucanas e que muito contribuía e, ainda contribuem, quando o assunto é ensinar toques e toadas e dar o ritmo das festas, Beto é um desses, chegou ao terreiro de Vicente Mariano trazido por Sr. Lula da Mangueira:

Eu sou do candomblé desde novinho, nascido e criado dentro da casa de Sr. Luís de França Barros, mais conhecido como Sr. Lula da Mangueira, filho de Ogum Ninim. Na casa do meu pai falavam muito dele, Vicente de Campina, Vicente de Campina. Aí eu disse: um dia eu chego lá. Tive a oportunidade de vim com meu pai, no ano de 1982, ele já vinha antes né? Fazer o serviço de Pai Vicente junto com meus irmãos, aí eu tive oportunidade de estar entre eles,

foi um prazer e até hoje eu venho participar de todas as obrigações e festas que tem no Ilê Oxum Ajamin. Eu já fazia os serviços desde pequeno na casa do meu pai, aprendi as coisas, observava tudo que ele fazia, foram 24 anos agarrado com ele e a tocar eu aprendi sozinho, aprendi a tocar só (SILVA, 2015).



Imagem 31 - Beto ogã e Vicente Mariano na festa de Oxum Ajamin (22/11/2015).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

As vindas de Beto de Recife para Campina Grande são constantes, não somente para executar a atividade de ritmar as festas, geralmente chega dias antes para trabalhar na obrigação com o trato dos animais sacrificados e retornando para Recife após o ritual de saída do ebó, ficando assim do início ao final dos rituais. Sendo ele uma herança da casa de Sr. Lula da Mangueira ao Ilê Oxum Ajamin é nítido pensar que a influência no canto e no toque que hoje atua com mais força no Ilê Oxum Ajamin advenha desta herança. Para a sua participação são negociados valores e pagamentos. Percebemos que é frequente também o convite e a sua participação nos rituais de outras casas de culto em Campina Grande, principalmente nos ilês dos filhos de santo de Vicente Mariano. Percebemos também que a figura de “Beto ogã” é

importante por inspirar alguns jovens que se afinam com a atividade de tocar instrumentos nas festas dos terreiros na cidade.

Sobre os instrumentos musicais utilizados no Ilê Oxum Ajamin, são eles: o abê⁹⁰, o agogô⁹¹ e três ilûs que se diferenciam nos tamanhos e nomes, o primeiro é o melê, que é o que puxa, é o maior, o segundo é o ankó, que acompanha, é o intermediário e o terceiro é o iyan, o menor, responsável pela virada. A hierarquia se faz presente também na ordem dos ilûs, o ancó e o ian não podem puxar o ritmo, quem puxa é o melê, existe uma ordem entre eles.



Imagem 32 - Instrumentos musicais do Ilê Oxum Ajamin, ilû e abê.
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Nos torés de jurema é usada a maraca⁹² e nos toques de santo usa o adjá⁹³. No candomblé existe uma variedade maior de ritmos, cada orixá tem seu toque específico. Os tocadores precisam conhecer a toada, saber o toque para acompanhar a pessoa que puxa, que por ora pode

⁹⁰ É um instrumento percussivo africano, consiste de uma cabaça seca cortada em uma das extremidades e envolta por uma rede de contas.

⁹¹ Instrumento idiofone afro-brasileiro com duas campânulas de ferro percutidas por vareta de metal.

⁹² Instrumento idiofone de agitação, constituído de uma cabaça contendo sementes, chocalho indígena.

⁹³ Sineta metálica que pode chegar a ter até quatro campânulas acopladas. Instrumento de uso dos sacerdotes, serve para invocar os orixás.

ser o sacerdote do terreiro por outra, entrega a direção ao que melhor executa essa atividade musical, é importante que eles conheçam os instrumentos como também saibam trabalhar com eles, dar os seguimentos necessários a ordem exigida pelo ritual. No toque dos abês, que geralmente é mais de um, existe um maior revezamento, é um instrumento que permite que os iniciantes ao estudo possam tocar como forma de irem se familiarizando com a musicalidade do terreiro, mas sempre acompanhado por um mais experiente que dá o compasso certo das batidas e o ritmo de cada toada, inclusive no Ilê Oxum Ajamin pude presenciar algumas mulheres tocando esse instrumento. A campá⁹⁴ é outro instrumento que se faz presente nos rituais do candomblé, quando toca pra oxalá e também usado nos rituais de obori. Já o xéré⁹⁵ dá um ritmo frenético às toadas cantadas para xangô. A seguir imagens de uso desses instrumentos.



Imagem 33 - Beto tocando a campá e o tabalorixá Adalberto Nascimento tocando o xéré.
Fonte: Acervo Larissa Lira.

No Ilê Oxum Ajamin, para os rituais de jurema são cantados pontos em língua portuguesa, como podemos ver na transcrição de algum deles. Já para os rituais do candomblé

⁹⁴ Sino.

⁹⁵ Instrumento de cobre, podendo ser de prata, para o culto de Xangô. O xéré é semelhante a um chocalho, um símbolo fálico que se inscreve, também, nos poderes mágicos de Xangô (...). Durante a “roda de Xangô”, o xéré é bastante agitado. Este instrumento reproduz o barulho da chuva, soa como tempestades, fertilizando e fecundando as entranhas da terra (LIMA, 2010, p.47).

são entoados em idioma africano iorubá, a invocação aos orixás é feita toda em nagô, como dizem os praticantes do culto e como pude observar.

A cozinha é o local que representa o coração do terreiro, no terreiro a refeição tem um caráter sagrado, é nesse espaço que se preparam todas as comidas que vão agradar e alimentar as divindades, bem como nutrir os membros da casa. A preparação dos alimentos inicia com a compra dos animais que serão imolados no ritual de obrigação e outros alimentos que completam as comidas oferecidas aos orixás ou aos mestres, a depender do ritual que esteja sendo realizado, se de santo ou de jurema. Percebe-se que no Ilê Oxum Ajamin não há cargos demarcados aos que colaboram com os serviços da cozinha, a cada obrigação e toques têm-se variações dos que ajudam, aprendem e ensinam esses serviços. Após a obrigação, Vicente faz questão de estar na cozinha dando palpites na forma correta de fazer, da preparação, tempero, cozimento e conservação dos alimentos, por possuir habilidades na arte de cozinhar, por já ter trabalhado com essa função, faz questão de exibir sua sabedoria neste que também é um espaço de poder. Nos momentos em que está lá na ponta da mesa, vai contando histórias, soltando brincadeiras com um e outro, descontraindo o clima de cansaço e muito trabalho que envolve a cozinha num terreiro.

A etnografia do terreiro tem como objetivo apresentar o Ilê Oxum Ajamin, levar ao conhecimento as características que identificam a casa de culto que acomoda em um único espaço duas vertentes, a umbanda-jurema e o candomblé nagô. A exiguidade do espaço não nos permite descrever todos os rituais que tive oportunidade de observar na participação entre os anos de 2015 e 2017, dessa forma tentamos pontuar características que identificam de uma forma mais geral o Ilê Oxum Ajamim, fazendo com que o leitor compreenda alguns traços do culto, o contexto em que ele se realiza, em que condições, como se efetuam e se estabelecem as relações das diferentes práticas em um mesmo espaço religioso, como forma de também apresentar características que reverberam para além do Ilê Oxum Ajamin e se fazem presentes em outras casas de culto da cidade que se fortalecem nesta raiz.

A criatividade, organização e o esforço com que são realizadas os rituais propiciatórios e as festas públicas, dá o tom de zelo e preocupação em manter viva a manifestação religiosa, é dessa forma que o Ilê Oxum Ajamin se construiu e vem se construindo ao longo de quase sete décadas de funcionamento, e são sobre os frutos que brotaram e cresceram que dedico o terceiro e último capítulo.

3. O JARDIM DE OXUM AJAMIN

3.1 Os frutos

Vicente Mariano ficou conhecido na comunidade onde reside e na cidade de Campina Grande como uma liderança religiosa de forte expressão social e política, apresentando-se, ao longo dos seus quase 89 anos, sendo 69 deles dedicados a religião, como uma figura que criou e recriou mecanismos para fortalecer e assegurar as práticas religiosas do seu terreiro, lugar ao qual vem se dedicando ao longo de sua existência, oferecendo o seu trabalho e vida para o crescimento das religiões afro em Campina Grande. Foi unânime na voz dos nossos entrevistados e nas falas em conversas informais, o lugar que Vicente Mariano ocupa no hall dos sacerdotes antigos da cidade e o Ilê Oxum Ajamin como uma das casas de maior representatividade e prestígio, um terreiro de onde se originaram vários outros. O jardim de Oxum Ajamin representa uma espécie de colheita do que foi plantado pelo sacerdote.

Denomino de *frutos*, as sementes que brotaram e frutificaram a partir do Ilê Oxum Ajamin. Nesse momento tentarei identificar os filhos dessa tradição religiosa na cidade de Campina Grande e para além dela, como forma de identificar a expansão da casa de culto, a influência que ela exerceu e exerce quando o assunto é a formação de novas lideranças religiosas. As narrativas continuam se alinhavando nas lembranças que envolvem religião, o Ilê Oxum Ajamin e o contato com Vicente Mariano. Intercalando discursos que vêm acompanhados de circunstâncias das mais variadas, tecerei um texto que conjuga a memória vivida por esses entrevistados, assim como destacarei alguns pontos observados na participação e vivência com esses grupos.

A condição de filiação ao Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin não obriga à realização de iniciações na religião. Como falei na introdução, quando me aproximei da casa em 2007, solicitava naquele momento a permissão em frequentar o terreiro, foi quando recebi a carteirinha de sócia, onde pude participar mais ativamente das atividades da casa. Tivemos certa dificuldade em contabilizar e precisar em números a quantidade de sócios que o terreiro possui. Vicente não nos favoreceu documentos que comprovem essas filiações, como se percebeu também que as carteiras de sócio do terreiro não dariam conta de comprovar essas afiliações em face da flexibilidade das condições que ligam as pessoas ao terreiro.

Sobre a quantidade de filhos de santo iniciados no Ilê Oxum Ajamin também se tornou impossível contabilizar em registros, percebemos que não existe um critério e rigor em documentar esses momentos e facilmente podemos ouvir: “Foi gente demais minha filha, já

nem lembro quantos filhos eu fiz” (MARIANO, 2017). Na falta de documentos escritos, a memória é o canal para a construção de um gráfico e (re) construção dessa história, que tenta contabilizar e registrar os filhos do Ilê Oxum Ajamin, como também de casas que foram abertas por via dessa tradição. O falecimento de algumas pessoas e a dificuldade em contactar a maioria, dificulta a precisão de algumas datas e nomes. Dessa forma nos valem da colaboração e fidedignidade dos presentes.

Nesse momento darei preferência a contabilizar as iniciações “no santo” e na oportunidade damos início a um mapeamento do candomblé nagô em Campina Grande (PB).

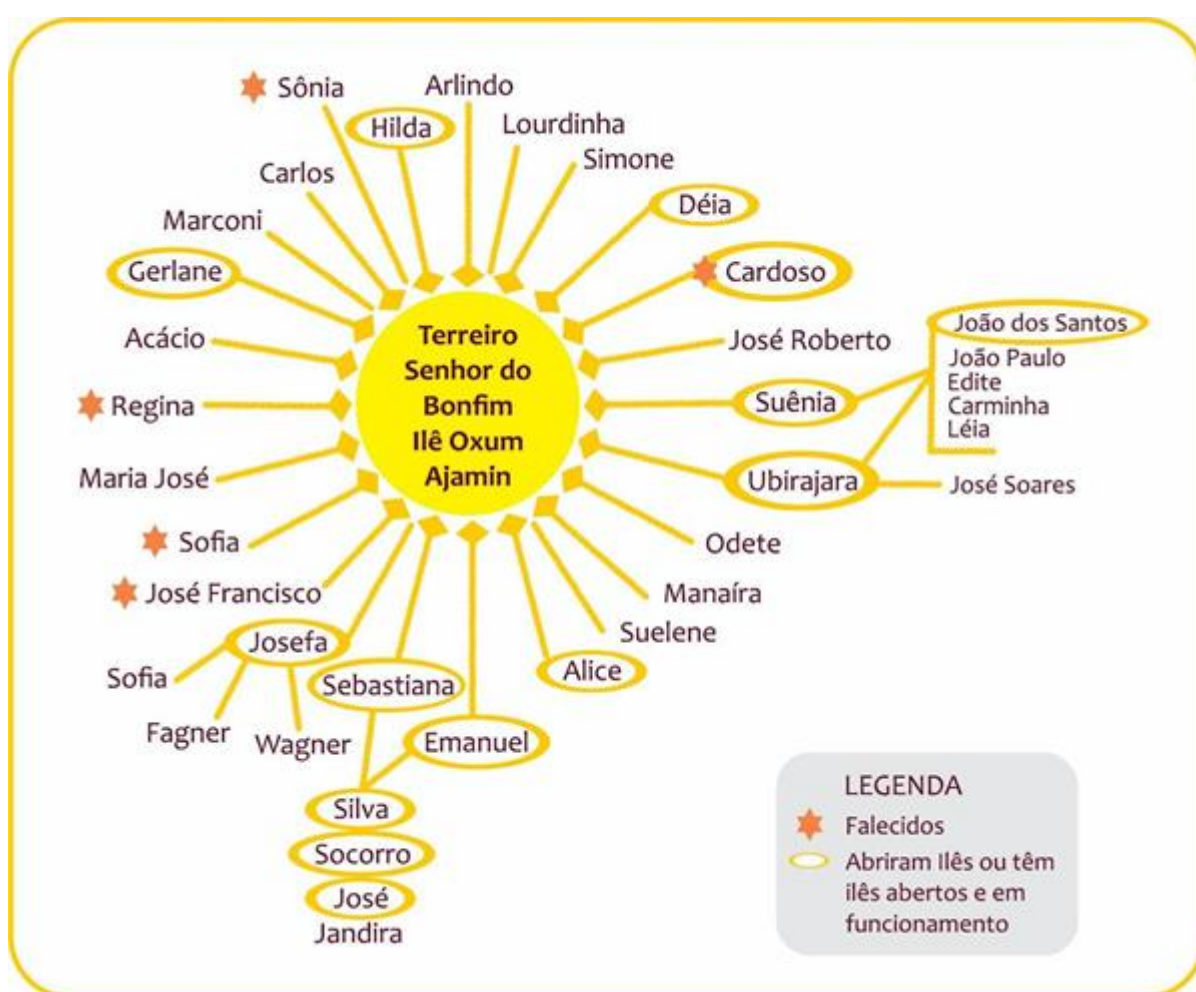


Imagem 34 – Gráfico que indica os frutos do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin.

Os 25 nomes que se expandem do Ilê Oxum Ajamin, foram pessoas iniciadas por Vicente Mariano no rito de candomblé nagô, resultando numa média de 12 casas abertas por via do Ilê Oxum Ajamin. Alice foi sinalizada como tendo casa aberta por ser a mãe de santo do terreiro e Gerlane por compartilhar do mesmo ilê aberto e em funcionamento que o seu esposo Ubirajara Alves, no momento ela é iaô. Podemos considerar que existem pais/mães de santo que são netos/netas de Vicente Mariano, como é o caso de Silva, Socorro, José e João dos

Santos. Vale destacar que a maioria foi também preparada, vem plantando sementes e fortalecendo o culto à jurema sagrada na região, como é o caso de Josefa, Sebastina, Emanuel, Joelinton (Boa Vista – PB), José Roberto, Ubirajara e João dos Santos.

Não tivemos acesso a todas as pessoas que precisávamos para maiores esclarecimentos, confirmação de alguns dados como complemento das informações, possivelmente poderão ser acrescidos alguns membros.

Ao falar nos frutos, não estou considerando que esses terreiros copiem o modelo nagô do Ilê Oxum Ajamin em totalidade, mas que reconhecem a importância dele no seu desenvolvimento e expansão, haja vista que a partir da iniciação com Vicente Marino esses filhos começaram a iniciar mais filhos e dar vida a outros orixás.

O número de pessoas preparadas no culto à jurema sagrada difere e parece ser maior que os iniciados no santo (candomblé). Josefa de Mateus, foi preparada na jurema por Vicente Mariano na sua própria casa, no bairro da Liberdade, em Campina Grande, passando a fazer atendimentos e festas para o mestre Cangarussu, mas não foi “feita no santo”. A seguir alguns registros, como forma de compartilhar momentos vividos por esses personagens:



Imagem 35 - Vicente Mariano e Josefa de Mateus. Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Josefa Henrique de Oliveira, mãe Dé, foi preparada na jurema no Ilê Oxum Ajamin e Vicente fez o seu santo (iniciou no candomblé) em sua própria casa, também no bairro da Liberdade. Noutro momento como mostra o registro a seguir, mãe Dé já está preparando filhos na jurema com Vicente Mariano:



Imagem 36 - Regina Felix Frazão, Vicente Mariano, Luci (ao centro), mãe Dé e Maria Cabral. Obori de jurema de Luci. Fonte: Acervo Josefa Henrique de Oliveira.

Alguns dos filhos de santo já tinham casas abertas antes mesmo de conhecer Vicente Mariano, praticavam o culto de umbanda-jurema a exemplo de Dé e Ubirajara, que quando iniciados no santo transformaram seus terreiros em casas de “nação”, acrescentando rituais, costumes e mudando a nomenclatura do terreiro para o nome que identifica uma casa de candomblé. “O meu terreiro era Terreiro Ogum Beira Mar, acrescentando Ilê Axé Ogum Jobioô Oxalá Babá Òlójô depois que eu e minha esposa fizemos o santo” (ALVES, 2015).

Obviamente que a filiação ao Ilê Oxum Ajamin não engessa essas casas no tempo, como já citei anteriormente, cada dirigente tem liberdade para ordenar as regras de um ilê de acordo com suas interpretações e diretrizes. Essas casas dos filhos de santo que já eram centros de umbanda antes de serem também terreiros de candomblé ainda mantêm alguns rituais como herança dos seus primeiros contatos com outros líderes religiosos. Segundo mãe Dé:

Eu já tinha casa aberta antes de conhecer Vicente, já estava com a casa quando eu fui pra lá, eu já tinha essa casa, mais era umbanda, umbanda pura. A minha sogra, Luzia, comecei lá na casa dela, era juremeira, umas das mais antigas

aqui na cidade. Eu morei um bom tempo na casa dela e foi quem acompanhou o meu desenvolvimento. Quando Luzia começou com os atendimentos eu nem era da religião, nem gostava, só depois que eu vim aceitar e trabalhar. Luzia era juremeira, tocava pra orixá, mais na umbanda. Ai depois que eu fui pra Vicente, fiquei umbanda com nagô, aí ficou traçado, umbanda com nagô. Até hoje faço a jurema do jeito que ele me ensinou, a quantidade de ervas, tudo que leva, quem me ensinou a fazer foi ele (OLIVEIRA, 2016).

Quando ela fala da “umbanda com nagô” se refere a duas linhas, a umbanda e o candomblé. Visitamos a casa de mãe Dé num toque de Xangô, realizado no dia 26 de junho de 2016. Sendo a iyá Josefa Henrique de Oliveira preparada na jurema e feita no santo por Vicente Mariano, o seu terreiro apresenta claros traços que diferem dos ritos realizados no Ilê Oxum Ajamin, ficando explícita a liberdade de administração e coordenação dos rituais de acordo com as experiências de cada sacerdote. No caso de mãe Dé parece muito forte a herança da umbanda que antecede o encontro com o tatalorixá, como também fica explícita na sua fala a referência a um aspecto do ritual de jurema como herança do contato com Vicente Mariano. No Templo de Umbanda Rainha das Matas Ilê Asé Oyá Gigan e tomando como exemplo o dia da nossa participação no ritual, em mãe Dé, apesar de haver os rituais de candomblé, também se toca para o orixá na umbanda. Os orixás se manifestavam ao som de cantigas entoadas em português, já no Ilê Oxum Ajamin em nenhum dos seus rituais se louva aos orixás em português e sim, com cânticos entoados em língua iorubá “nagô”. Neste dia também pude presenciar uma mulher tocando ilû, era quem se esforçava e de forma brilhante puxava os pontos e animava a festa. Mãe Dé fazia questão de orientar um público de adeptos na sua maioria jovens e dizia: “mais de quarenta anos de santo feito, eu nunca vi uma pessoa se manifestar a gira inteira, isso não existe”. Nesse momento fazia distinção dos que estavam “manifestados” e outros que estavam somente “irradiados” no salão, ensinando a diferença dos processos, orientava os seus filhos.

A fala de José Roberto Chaves, pai Beto da Catingueira, dialoga com os discursos apresentados.

Meu Pai (se referindo a Vicente) não, porque desde quando ele começou, o axé dele já vem de Recife, cultuava diferente, cantava pro santo em nagô. Mais antigamente o povo recebia santo num toque de jurema, era mais misturado, ai Carlos Leal quando chegou em Campina Grande, na federação, ele foi botando na sequência, o toque de jurema sendo num dia, o toque de orixá em outro, não pode cantar pro orixá junto da jurema, foi dividindo as coisas e orientando as pessoas (CHAVES, 2017).

Quando indagamos Vicente sobre a umbanda com nagô, ele prontamente afirmou que esse ritual não existe, “o santo é o santo, a jurema é a jurema, não toca pra santo em jurema”,

fazendo questão em distingui-los. Percebemos que a compreensão do que seja “umbanda com nagô” varia e é resultado das experiências de cada um desses dirigentes, entretanto, a umbanda com nagô identifica as casas que trabalham com duas linhas em um mesmo espaço religioso. São somente variações de compreensão de um mesmo universo. Na memória de pai Beto, a expressiva contribuição de Carlos Leal na legalização do culto e organização dos rituais afro-brasileiros em Campina Grande e no Estado da Paraíba.

Observando as espacialidades dos terreiros, encontrei semelhanças em construções de espaços que se aproximam do modelo construído no Ilê Oxum Ajamin, como uma memória espacial alguns dos terreiros filiados buscam assemelhar-se a matriz religiosa, como é o caso do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Axé Oyá Agandê, no bairro do Novo Cruzeiro em Campina Grande, que tenta também identificar sua filiação através da nomenclatura da casa de culto.

Segundo Beatriz Gois Dantas (1988) são duas as categorias que expressam os critérios para atribuição de importância aos terreiros:

De um lado sinais externos, portanto, indicadores através dos quais é possível avaliar o sucesso de um terreiro: número de filiados, trânsito livre em certos setores dominados pelas camadas superiores representados pelos meios de comunicação, convite do governo e presença dos ricos em busca de serviços mágicos. De outro lado razões internas que estariam na base da explicação do sucesso, tais como: a origem africana do terreiro, sua antiguidade e a capacidade ritual do seu líder, elementos que teriam a ver diretamente com a força do terreiro (DANTAS, 1988, p.45).

Convém destacar que muitos dos indicadores realçados pela autora estão presentes na realidade do caso em estudo. O fato da direção do Ilê Oxum Ajamin não ter passado por sucessões, a sua longevidade e força dos seus descendentes, o número de clientes e a qualidade deles, a sua aparição e proximidade com os meios de comunicação da cidade fortaleceram no decorrer de todos esses anos a figura de Vicente Mariano como sacerdote que conseguiu agrupar em torno de si e do terreiro habilidades e prestígio, ratificando esse perfil de autoridade reconhecida pelo grupo que o eleva a categoria de um líder religioso carismático. O comportamento carismático é um dos atributos do âmbito religioso, lideranças que se destacam pela articulação que leva pessoas à ação, pelo incentivo e capacidade de expressar confiança nas pessoas, o ato de congregar em torno de si um número de seguidores é uma decorrência, um sinal externo de poder.

Max Weber ao tratar da legitimidade do poder em sua sociologia política distingue três tipos de dominação⁹⁶. Interessa destacar aqui o domínio carismático como forma de entender a atuação do líder no campo da atividade religiosa. O autor entende por carisma a qualidade insólita de uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, de sorte que ele aparece como um ser providencial, exemplar e por essa razão, agrupa em torno de si discípulos ou partidários, o comportamento não é peculiar à atividade religiosa, se estendendo para a política, arte, economia, entre outros campos. O conceito weberiano de dominação (WEBER, 1978, p.33) se expressa na imposição da vontade de umas das partes, levando em consideração que nas relações de poder há conflitos de interesse. Quando se leva em conta o caráter relacional do poder, é imprescindível uma análise que considere tanto aqueles que o detém quanto os que se submetem a ele, já que para que haja liderança é preciso que existam colaboradores, pessoas seguidoras do pensamento e das ações dos líderes, que na maior parte das vezes almejam serem futuros líderes.

O terreiro parece expressar bem esse tipo de dominação, ambiente que se assemelha a qualquer outra instituição, organizado sob o escopo de normas e regras que se apoiam na tradição, conferindo a liderança um poder legítimo, isto é, a autoridade. A hierarquia no terreiro, como expresso no primeiro capítulo, identifica a submissão dos mais novos aos mais velhos que detêm o alto grau na posição, principalmente quando se fala em candomblé. O papel que o líder exerce é fundamental para manipular a força recebida pelos orixás, ele aparece como um mediador, pessoa que tem o poder e autoridade para distribuir axé para sua comunidade, além de formar novos líderes religiosos. Através do “dom” recebido e do desenvolvimento das suas habilidades os sacerdotes traçam suas histórias de liderança. Segundo Vicente Mariano:

Eu abri casa de espírito por um *dom* que Deus me deu, mais eu não queria não, porque é muita responsabilidade. Fui pai de santo à força, mais sou satisfeito, porque sempre cumpri regime direitinho, graças a Deus até hoje o santo nunca me deixou passar fome, nem prisão, nem necessidades. Confio em Iansã que não vai me deixar! (MARIANO, 2016).

Foi habitual nas narrativas dos entrevistados esse modo “forçado” de entrar na religião, como se para optar por ela tivesse de haver um forte motivo além só da vontade em ser da religião por afinidade à sua história e cultura. Mãe Dé, nos conta:

⁹⁶ Em *Economia e Sociedade* ([1922], 1978) vol 1, capítulo III, distingue os três tipos de dominação legítima: de caráter racional, tradicional e carismático.

Eu não gostava e também não queria acreditar que existia o espiritismo, eu sofri muito! Mas conheci o espiritismo e ainda tem coisa que tô pra saber, só saio quando Deus me tirar. Graças a Deus vivo muito bem dentro do espiritismo, graças a Deus, nunca vi satanás, tudo paz, minha casa nesses anos todinhos nunca teve confusão, só tem paz, graças a Deus (OLIVEIRA, 2016).

Na fala de mãe Alice fica explícita a dificuldade de aceitação, como também a preocupação em se assumir como adepta das religiões de matrizes africanas, referindo-se todo tempo como pertencente ao “espiritismo”:

Eu queria era me livrar das coisas do espírito, fui em Jequié na Bahia, na casa de um pai de santo pra que ele tirasse de mim aquilo que eu tinha. Tinha a sociedade, você sabe que a ignorância é grande, já vem de muito tempo na religião, eu trabalhava com salão de beleza, tinha minhas freguesas na cidade e eu tinha medo e vergonha que elas soubessem que eu era do espiritismo. Foi quando esse pai de santo disse que não tinha como tirar de mim uma coisa que Deus me deu, eu podia endoidar se não trabalhasse. Num terreiro em Recife uma pomba gira veio falar comigo e disse que ia girar muito comigo no salão, quase eu morro quando ouvi aquilo, mais hoje em dia giro com dona Chica da Ponte, não era mentira o recado dela. É por essas coisas até hoje eu estou dentro do espírito (MENDES, 2015).

A imagem a seguir registra a presença de D. Chica da Ponte na sua festa, celebrada no mês de agosto no Ilê Oxum Ajamin:



Imagem 37 - Festa de Chica da Ponte, realizada no dia 30/08/2015 no Ilê Oxum Ajamin.
Fonte: Foto Ubiratan Fragoso.

São habituais também as intrigas, a desunião entre as casas. A disputa é acirrada, existe uma corrida incessante na quantidade e qualidades das festas anuais realizadas entre os terreiros, nas roupas que vestem e nas insígnias conquistadas que representam seus lugares na ordem do grupo. Não ficou imperceptível a disputa entre os filhos do Ilê Oxum Ajamin, onde pesa a quantidade dos filhos que esses pais/mães de santo já iniciaram, as festas como já citado, o tamanho da clientela, assim como é disputada também a relação de proximidade a Vicente Mariano. Segundo o pai Walter da Lagoa:

Essa religião tem muita falsidade, olham da roupa, da dança, do orixá, o povo mesmo, os adeptos, eles não são humildes, nenhum é humilde, a religião é muito desunida, é difícil ter uma casa unida com outra (FARIAS FILHO, 2015).

Beto Ogã deixa a mensagem ao povo de axé:

Não é a religião, é o povo, a gente tem que se unir mais, ser mais simples e humilde e deixar de disse me disse, de fofoca. Fazer a união, o povo ser mais simples e humilde e se unir tudinho. Para que nosso candomblé não fique desmoralizado, né isso? É o que está acontecendo, não é o candomblé, a religião, é os povo! (SILVA, 2015).

De acordo com a memória dos nossos entrevistados a impressão que se tem é que antigamente o número de participantes no Ilê Oxum Ajamin era bem maior, alguns faleceram e os que antes eram somente filhos, atualmente são dirigentes dos seus ilês o que ocasionou mudanças no Ilê Oxum Ajamin. Ouvimos: “Ao longo dos anos foi se perdendo muita coisa, não se tem a quantidade de filhos e adeptos como antigamente, os adeptos de hoje não se doam a casa de orixá como antigamente, hoje tudo é muito caro e difícil minha filha”.

Percebe-se que mesmo sendo o Ilê Oxum Ajamin uma casa que disseminou muitas sementes, atualmente é restrito o número de filhos que se mantém presentes no dia a dia do terreiro. Para tal exemplo destaco o nome do babalorixá Ubirajara Alves, da iyalorixá Suênia Fragoso, do juremeiro Joeliton Elias da Silva, do iaô José Roberto e da iaô Gerlane Marques dos Santos, como pessoas que estão mais presentes atualmente, se empenham para ajudar na manutenção dos rituais realizados no Ilê Oxum Ajamin. Os filhos dos seus filhos de santo, netos de Vicente Mariano, são hoje a maior mão de obra do terreiro, se esforçam no cumprimento de uma infinidade de serviços nos dias de rituais. As quatro casas representadas por esses dirigentes que citei acima, são também os terreiros mais frequentados por Vicente Mariano atualmente, consequentemente são os terreiros que mais se assemelham ao Ilê Oxum Ajamin,

já que alguns rituais realizados nessas casas são feitos por ele e Alice Mendes que recebem pagamento pela “mão de faca⁹⁷”.

As aproximações e distanciamentos são repletos de histórias das mais variadas, o fuxico, a intriga e a desfiliação também aparecem como habituais na realidade de uma família de santo. Normalmente filhos numa relação duradoura e de comprometimento com o pai/mãe investem altas quantias para se manter vinculados aos terreiros a que são filiados, revelando “o valor” da tradição. Inegavelmente há um apelo de alguns filhos de santo pelo aprendizado e pela manutenção do já adquirido, vale destacar que manter uma tradição exige muito esforço e estrutura financeira, e como “*no candomblé nada é de graça*”, o “axé” do sacerdote tem valor não somente mágico mais também financeiro.

A história do terreiro, a vivência dos seus dirigentes e as vinculações anteriores com outros centros de culto, como é o caso da filiação ao *Sítio de Pai Adão* pesa na balança do prestígio de Vicente Mariano e do Ilê Oxum Ajamin e parecem pesar também na dos seus filhos. Alguns deles fazem questão de destacar a vinculação ao Ilê Oxum Ajamin, como um ganho para a sua trajetória e da sua casa de axé, foi assim que ouvi: “quem não quer ser filho ou ao menos neto de Vicente”? Ficando expresso o peso do reconhecimento. Percebe-se que o estabelecimento do vínculo com o *Sítio* também é uma maneira de proclamar conhecimento dos segredos do culto, força e legitimação perante o seguimento afro-campinense, o tempo de vida dedicado à religião soma-se à confiança depositada nos líderes religiosos.

A realização da pesquisa parece fortalecer esses frutos, os interlocutores se mostraram solícitos em participar e colaborar com a pesquisa sobre Vicente Mariano e o Ilê Oxum Ajamin, demonstrando um grande interesse no registro dessa memória por também estarem gravando seus nomes na história. Pude ouvir: “eu sempre tive vontade de contar essas histórias que estou contando pra você, que bom você ter se interessado por isso” (MENDES, 2015). As raízes fortalecem os frutos, é a trajetória de indivíduos que se coadunam no fortalecimento de uma memória coletiva.

A seguir continuamos com a colheita, tentando perceber nas falas a influência que Vicente Mariano exerceu na trajetória de algumas pessoas e como eles os reconhece. É sobre esse reconhecimento que nos ocupamos a seguir, testemunhos que expressam o carisma do sacerdote.

⁹⁷ Serviço realizado na imolação dos animais nos rituais de obrigação.

3.2 Um olhar sobre a liderança do tatalorixá Vicente Mariano

A contribuição e a influência que Vicente Mariano exerce no contexto afro-religioso em Campina Grande é uma das questões que norteiam o nosso estudo. Um olhar sobre esta liderança descortina um universo de lembranças que estavam conservadas na memória do grupo e que agora conservamos na escrita. No amadurecimento das relações a memória do que foi e do que ainda é, nas falas, tons de agradecimento, afetividade e reconhecimento, nos silêncios as omissões. Retalhos de outras histórias que são histórias dele também.

No processo da pesquisa pude ouvir vários depoimentos. Foram entrevistadas 10 pessoas, entre eles, filhos de santo, amigos e familiares de Vicente Mariano. Além de analisarmos pontos de destaque nas experiências apresentadas, nesse momento, a oportunidade em registrar posicionamentos sobre algumas questões, versões que membros do grupo dão aos fatos ocorridos. Interessou-me entender como essas pessoas conheceram Vicente Mariano, em que contexto e tempo, partes da sua trajetória, iniciações na religião e o que Vicente representa para eles enquanto liderança religiosa na cidade de Campina Grande.

O que nos diz mãe Dé?

Fiz a jurema com ele, na casa dele, passei sete dias de obrigação, foi uma festa lá muito grande. Lá conheci a finada Regina, Sofia, conheci muita gente, conheci Sr. José Romão e D. Lídia, conheci essas pessoas de Recife na casa de Pai Vicente. Depois que ele me preparou na jurema, ele fez o orixá. Eu sou filha de Iansã e o mestre que ele preparou foi mestre Félix, só recebo ele até hoje, dia 11 de agosto desse ano (2016) faz 49 anos. Ia tudo lá, não faltava, todas as obrigações eu estava lá, tanto da parte de jurema quanto do orixá. O povo na cidade falava muito em Vicente Mariano, quando começou a abrir os terreiros de candomblé aqui em Campina só tinha ele, só se ouvia falar no nome dele. Ele é meu pai, gosto muito dele, não tenho nada contra ele, ele faz parte da minha história, das minhas iniciações, muito do que eu sei eu devo sim a pessoa dele. Na jurema fui preparada e só preparo um aqui do jeito que ele me ensinou, com 21 cidades, ele trabalha muito bem e faz tudo muito bem feito. Tem gente por aqui que é um pratinho assim, um cachimbo e tantim de fumo e prepara, nem venha que eu não faço essa coisa não que eu não fui preparada assim. Ele trabalha muito bem e é de barriga cheia e todo mundo ali gosta dele (OLIVEIRA, 2016).

Mãe Dé, é uma das suas filhas de santo mais velha, alcançou o momento da presença das primeiras comitivas pernambucanas no Ilê Oxum Ajamin e faz questão de ressaltar a importância em manter vivo costumes, rituais e conhecimentos transmitidos por Vicente Mariano. Já não frequenta o Ilê Oxum Ajamin por alguns anos, sobre esse assunto preferiu não adentrar em detalhes, respeitamos. Tivemos acesso ao acervo fotográfico da mãe de santo, por

sinal muito bem conservado, algumas imagens que contemplam nosso trabalho resultaram desse contato.

Na fala do babalorixá Ubirajara Alves, filho de santo de Vicente Mariano, a importância dada à força e poder místico atribuído ao líder religioso:

Ele pode ter essa cara de abusado, mas Sr. Vicente Mariano é uma ótima pessoa, meu pai, ele tem um coração de criança. Conhecedor sim, de muito fundamento, conhecedor de muito preceito, é um homem de grande sabedoria, tem carisma, afeto e dedicação a todos os seus filhos. Falo por mim que durante esses 19 anos (2015) ele só tem me dado afeto, carinho, amor, dedicação e muito axé, muito axé. Agradeço a Deus, Olorun, Ogum e Oxum Ajamin por ter me colocado naquela casa. Ele vive com amor e servidão a esta religião. Na hora que se reza para o orixá sair do roncó, o iaô, se você olhar pra ele é gratificante ver o olho dele brilhando, é gratificante você ver o sorriso dele, ele se renova a cada filho que ele inicia na navalha de Oxum Ajamin (UBIRAJARA ALVES, 2015).

Para o entrevistado, a importância do terreiro se explica em grande parte, pela força do seu chefe. O conhecimento dos fundamentos da religião permite o reconhecimento por parte daqueles que usufruem da sua força, do seu axé, o que contribui na mobilização de pessoas a agirem de acordo com os seus ensinamentos e exemplos. Identificamos que os líderes estrategicamente procuram externar essas habilidades desenvolvendo-as oportunamente, à medida que as situações acontecem, as estratégias de liderança vão surgindo ao longo do processo, no dia a dia dos terreiros, por vezes, não perdem a oportunidade em reforçar os resultados positivos como forma de demonstrarem essa competência.

Tomei o cuidado em ouvir não somente sacerdotes que são filhos de Vicente Mariano, meu intuito foi de abranger o raio e conhecer o campo para além dos muros do Ilê Oxum Ajamin, como também tentar confrontar e confirmar algumas informações. Como destaquei na introdução, foi perceptível a participação de sacerdotes filhos de outros ilês que sempre estão presentes nas festividades do Ilê Oxum Ajamin, a exemplo do tatalorixá Walter da Lagoa como é mais conhecido, filho de santo de Manoel Rodrigues e Gláucia Mendes de Martins. Sobre Vicente Mariano nos diz:

Sr. Vicente é um mártir de Campina, é um baluarte, uma autoridade que merece todo respeito de todas as nações, não só de nagô, porque ele foi quem primeiro trouxe a religião, não é a nação, mais a religião em si foi ele quem trouxe. Então ele merece respeito, nosso apoio e todas as festas da casa dele agente estar junto com ele. A casa de Oxum Ajamin merece o respeito de qualquer outra nação, porque sem começar ali, talvez nem tivesse o candomblé, ele foi quem teve coragem, com Dedé Oreinha, que conhecia D. Lídia e foi quem levou Vicente na casa de vó Lídia. Ele conheceu, fez o santo com ela e depois trouxe ela pra Campina (FARIAS FILHO, 2015).

Dedé Oreinha é José Francisco, foi quem apresentou Vicente Mariano a Lídia Alves e terminou sendo iniciado no santo por Vicente Mariano no Ilê Oxum Ajamin, já falecido, como apontamos no gráfico (Imagem 34, p.150).

Ouvimos Maria do Socorro do Nascimento⁹⁸, e Maria Félix, dirigentes da Cabana espírita São Jerônimo, um terreiro de umbanda no bairro do Jardim Quarenta em Campina Grande, pessoas que também já avistamos no Ilê Oxum Ajamin, não tem iniciações feitas com Vicente Mariano, mantém com ele uma relação de amizade.

Na cidade eu já ouvia falar em Vicente, ouvia no noticiário, que ele sempre gostou de fazer as festas dele e botar o anúncio na rádio e quando eu ouvia, dizia: “qualquer dia desse eu vou lá”. Fui num toque de Xangô e daí pra cá ficamos sempre visitando ele, toda festa que ele faz manda os convites, liga convidando. Se Vicente tivesse leitura, ave maria! Nós temos uma ligação muito forte, nascemos no mesmo dia (19/11) e os nossos orixás são os mesmos. Ele é padrinho da minha Oxum. Tenho muito respeito por ele, não me acostumei em chamar ele de pai, porque mesmo na ausência do meu pai de santo eu ainda respeito ele. Depois dessa cirurgia e de perder parte de um membro eu cheguei a pensar que ele ia abandonar a religião e não fosse mais continuar, mais graças à Deus que não. A satisfação dele é ver aquele terreiro cheio de gente. Essa pesquisa que você tá fazendo acho importante, tenho certeza, para aqueles que acreditam, porque você sabe que é muito preconceito, para aqueles que acreditam na espiritualidade essa pesquisa é muito importante (NASCIMENTO, 2017).

Maria Félix, mais conhecida como Lia, nos conta:

Eu acho ele muito inteligente no que faz, porque não ter leitura e fazer o que ele faz, eu acredito que os orixás é que agem mesmo. Eu respeito ele à altura, é uma hierarquia, ele deve ser respeitado por todos, por mais autoridades que se tenha dentro do orixá aqui em Campina, não vai ser mais do que ele. O terreiro dele é o primeiro, depois vem de Manoel Rodrigues, que também é um antigo da cidade, mais ele veio depois de Pai Vicente, depois veio a iyá Luzia e Mãe Gláucia, mais o primeiro foi Vicente, depois que começou a expandir. Ele é do tempo que a polícia fechava os terreiros pra não ter os toques, mais nunca fizeram isso com ele, ele nunca foi preso nem teve o terreiro fechado. Era muito amigo de Vital do Rego, grande advogado e jurista que tinha muita influência. No final do ano era habitual as TV's recorrerem a ele para falar das previsões para o ano. O pessoal da Rádio Borborema tem o maior respeito por ele, porque ele dentro da religião fez o povo dar crédito e ver que ele é uma pessoa responsável. E dentro do santo ele é muito respeitado, considero como se ele fosse meu pai de santo. Ele criou aquele filho, um rapaz de boa índole, formado, tudo foi Pai Vicente. (FÉLIX, 2017).

O traço do pioneirismo, o reconhecimento de Vicente Mariano como um líder de destaque e respeito atravessam as falas, estão registrados na memória de alguns personagens

⁹⁸ Iniciada por mãe Joana de Oyá e pai Dudu, ambos da cidade de João Pessoa (PB).

que integram as religiões afro na localidade. Valdemir, seu filho adotivo, também destaca a relação de Vicente Mariano com os meios de comunicação, local alcançado pelo sacerdote que parece ter favorecido a divulgação e visibilidade da religião, cultura e tradição de matrizes africanas não só na sua comunidade como na sociedade campinense.

Segundo Valdemir:

Meu pai sempre manteve contato com muitas autoridades políticas e eles estão envolvidos com a imprensa, e muitos jornalistas se aproximava para entender um pouco a realidade do terreiro e a partir dessas comunicações, dessas redes de diálogos, ele foi se infiltrando, se aproximando da imprensa a ponto de estabelecer uma comunicação frequente. E a partir também do chamado “mundo das previsões” que sempre acontecem no final do ano, previsões do ano da política, economia, religião, os sacerdotes são procurados. A antiga TV Borborema, o Diário da Borborema e a Rádio Borborema sempre buscaram para que ele nas suas entrevistas apresentasse as previsões no final do ano. A aproximação com a imprensa fazia com que abrisse espaço para divulgar as festas do terreiro. Então ele sempre teve essa abertura que eu entendo como sendo conquistada pelos princípios que ele sempre abraçou (VALDEMIR MARIANO, 2017).

A seguir, uma matéria veiculada no Diário da Borborema do dia 30 de setembro de 2006, onde Vicente apresenta previsões para o ano de 2007:



Imagem 38 - Diário da Borborema (30/09/2006). Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Alguns fatos contribuíram para que Vicente Mariano alcançasse o prestígio, sucesso e visibilidade como liderança religiosa, o seu pioneirismo atrelado aos frutos das relações com autoridades da época, sua competência e conduta, são indicativos dos resultados dessa colheita que busco expor nessa última parte do trabalho.

Segundo Valdemir:

A principal identidade que eu vejo em meu pai do ponto de vista de um líder religioso é exatamente a marca da disciplina, a marca que também está associada a marca do compromisso sério e do respeito com os guias espirituais, sejam eles de umbanda ou dos orixás. Penso que a principal marca dele é exatamente essa conjunção de disciplina, seriedade e compromisso em tudo que faz e um extremado amor pela religião. Ele faz isso com muita propriedade e nesse sentido eu vejo como um grande exemplo para todo e qualquer sacerdote, porque meu pai, o pouco tempo de diversão que ele teve na vida foi quando ele podia brincar carnaval, mais o resto do ano sempre foi dedicado aos seus compromissos religiosos (VALDEMIR MARIANO, 2017).

Essa extensa rede de sociabilidade marca fortemente a trajetória do nosso objeto de estudo. É sobre essa expansão que ultrapassa os muros do terreiro e os laços sagrados com a família de santo que nos ocupamos a seguir, na última parte deste trabalho.

3.3 Vicente Mariano e sua relação com o espaço público⁹⁹ ontem e hoje

Alguns acontecimentos marcam a presença de Vicente Mariano e o seu envolvimento com variados seguimentos da sociedade. Ainda na colheita, esses são frutos do reconhecimento social do tata, o seu envolvimento com o espaço público, as estratégias de inserção e de permanência em alguns desses espaços marcam não só a história do líder religioso como também das religiões de matrizes africanas na cidade de Campina Grande.

Na sua comunidade Vicente Mariano parece conviver harmoniosamente com outros líderes e adeptos dos variados segmentos religiosos que fazem morada também na *Rua do Fogo*. Tentei alguns contatos com o pároco da Igreja São Sebastião, localizada ao lado do Ilê Oxum Ajamin, todavia, foi informado que o religioso passou por um processo cirúrgico e estava em recuperação, por esse motivo não estava celebrando missas no local, nem atendimentos ao público. Tinha como intuito ouvir do padre Jossandro sua opinião sobre o diálogo inter-religioso e como se dá na prática a relação dele com Vicente Mariano, da igreja católica e o terreiro de candomblé. Vale salientar que a chegada do Ilê Oxum Ajamin antecede todos os outros templos religiosos localizados na Rua Prudente de Moraes. Na fala do seu filho Valdemir, um pouco dessa relação e contato com outras lideranças e traços da personalidade do tatalorixá:

Meu pai sempre teve uma cabeça muito aberta para lidar com outros líderes religiosos, ele sempre fez isso e faz com muita facilidade, nunca ouvi ou presenciei embate religioso com quem quer que seja, sempre respeitou o pensamento de outros religiosos ou de outro sacerdote e nunca se sentiu ameaçado pelo fato de ter perto do terreiro a implantação de outro templo religioso. A partir do momento que a igreja católica São Sebastião foi implantada ao lado do terreiro, nunca houve nenhuma dificuldade de relacionamento, pelo contrário, como as pessoas são da comunidade, conhece a história dele, ele sempre teve uma ligação muito próxima e até chegava e chega a contribuir com as festas da própria igreja. A sociedade espírita e as igrejas protestantes que hoje se instalaram também ao redor, são umas quatro, ele sempre manteve uma ligação de respeito, sem interferir nos trabalhos dos religiosos, dos profitentes das outras denominações e sempre esteve aberto para receber qualquer um deles na sua própria casa, no seu ilê, o respeito sempre foi preservado (VALDEMIR MARIANO, 2017).

Vicente nos conta que o terreiro organizava anualmente procissões para Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora da Conceição, na ocasião todos vestiam branco e não faziam uso dos trajes típicos do terreiro de candomblé:

⁹⁹ Não adentramos ao significado do conceito, aqui ele é utilizado para identificar o espaço para além dos muros do espaço religioso.

No mês de dezembro, saía todo mundo. Antigamente não tinha esses crentes que tem hoje, hoje não faz mais mode os crentes. Saía daqui, dava a volta, rodeava pela Liberdade, fazia a volta lá no São Vicente, voltava, todo mundo com a lanterna na mão, cantando, rezando oração católica, ave maria, padre nosso, o bendito. Nossa Senhora do Carmo representa Oxum, deusa da saúde e da água. Quando a gente morre manda celebrar missa de sétimo dia também na igreja católica, quando faz o santo, as primeiras visitas que se faz é na igreja, no cemitério e três casas de candomblé (MARIANO, 2017).

Indagamos sobre o motivo da realização dessas procissões católicas, ele como um líder afro-religioso. E nos diz: “Mais eu sou católico também, eu não sou batizado?”. Vale destacar que essa é uma resposta muito habitual dos líderes de religiões de matrizes africanas, afirmarem-se também católicos, por herança familiar ou por também cultuar traços do catolicismo na umbanda. No contexto, fala da relação com a igreja que permeia não só os ritos, mas aspectos do sistema de crenças do candomblé e o sincretismo entre orixás e santos católicos como marca dessa aproximação, no tom, essa combinação parece não afetar e sim contribuir ao fortalecimento dos princípios religiosos afro. Na relação com os “crentes”, termo que Vicente designa genericamente aos adeptos das diferentes variedades de protestantismo, destaca a marca da intolerância religiosa.

Campina Grande viveu no início do século XX um florescente desenvolvimento, o algodão foi a atividade responsável pelo crescimento da cidade, que passou a atrair comerciantes de todo Estado e região. Em 1907 com a inauguração de sua linha férrea, que substituiu os velhos tropeiros, deu o impulso que Campina Grande precisava para o aceleração econômico e consequentemente habitacional. A localização privilegiada, boa logística para transporte de mercadorias e hábeis comerciantes e empresários fez de Campina Grande a principal economia estadual, o desenvolvimento da Rainha da Borborema como pólo comercial e industrial foi muito importante para toda Paraíba. Até meados de 1940, a cidade era a 2ª maior exportadora de algodão do mundo, ficando atrás apenas para Liverpool na Inglaterra. Por isso foi considerada a “Liverpool brasileira”. Alcançou o posto de maior produtora de algodão do Brasil entre as décadas de 1910 e 1930, só perdendo o “reinado” a partir de 1933, quando São Paulo, após a crise do café, resolveu apostar no algodão, conseguindo ultrapassar os concorrentes em nível nacional.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Em visita ao Museu do Algodão, localizado no bairro da Estação Velha, em Campina Grande, no dia 15 de julho de 2016. Vale destacar que o museu fica localizado na esquina da Rua Prudente de Moraes, onde está localizado o Ilê Oxum Ajamin.

Campina Grande também é destaque por ser a “capital mundial do forró”, mas também por sediar a 26 anos o *Encontro da Nova Consciência*¹⁰¹, durante o período de carnaval. Evento que reúne representantes de diversas tradições religiosas, pesquisadores, terapeutas, artistas, e público interessado no propósito de discutir a cultura de paz, temas de interesse da humanidade, como globalização e sustentabilidade, num exercício de tolerância e respeito ao diálogo inter-religioso. São realizadas mesas-redondas, conferências, oficinas e vivências como esse momento que vemos a seguir: registro do final da tradicional “Caminhada pela Paz”, onde a diversidade se encontra, compartilha saberes e muita energia.



Imagem 39 - 15º Encontro da Nova Consciência (2006) –
Fonte: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>¹⁰²

Entre as presenças sempre lembradas ao falar na proposta ecumênica e visão holista do Encontro da Nova Consciência, está o Pastor Nehemias Marien¹⁰³ (*In memoriam*) é citado como um personagem importante no fortalecimento e propagação do evento para além das fronteiras paraibanas. Desde a primeira edição, realizada em 1992 o pastor presbiteriano foi ativo

¹⁰¹ O 1º *Encontro Para a Nova Consciência* foi realizado no ano de 1992, levando esse nome até 2005, de 2006 em diante é *Encontro da Nova Consciência* (SAMPAIO, D.S.; LULA, G. C, 2016, p.83). Também ficou conhecido como Almaval (o Carnaval da Alma) que reúne celebração de valores que envolvem corpo-mente-espírito, fazendo menção ao livro de Leila Amaral, *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era* (2000).

¹⁰² Acesso em 15/04/2017.

¹⁰³ Dentre alguns trabalhos que se entrelaçam ao tema e citam a presença deste personagem no Encontro da Nova Consciência (NASCIMENTO, Dávila Maria. da Cruz Andrade, 2014 p. 90, e SAMPAIO, D.S.; LULA, G. C, 2016, p.84). O Pastor Nehemias Marien tornou-se bastante conhecido pelas suas perspectivas de ecumenismo universal. Causava controvérsias no meio “evangélico” pelo seu modo de pensar (SAMPAIO, D.S.; LULA, G. C, 2016, p.84).

participante, colaborando na prática de incentivo ao diálogo inter-religioso na cidade sede do evento. Por via do Encontro da Nova Consciência várias tradições religiosas abarcaram e permanecem na região, a exemplo da religião do Santo Daime, que participa do encontro desde a sua 2ª edição em 1993. O pastor Nehemias Marien escreve em seu livro: Jesus a luz da Nova Era (1994), sobre a marcante experiência com o Santo Daime em seu ministério pastoral, quando participou do lançamento da primeira semente do Santo Daime plantada naquele estado (MARIEN, 1994, p.119). São relatos como estes que provam sua postura de abertura as experiências ecumênicas. No acervo fotográfico da ONG Nova Consciência encontramos alguns registros da presença do Pastor Nehemias Marien e Vicente Mariano, momento em que o tatalorixá participou do evento. Vicente nos conta que ele foi pessoalmente ao Ilê Oxum Ajamin, convidá-lo a participar do Encontro, aceitou o convite e se fez presente em suas primeiras edições, como representante das religiões de matrizes africanas da cidade de Campina Grande.

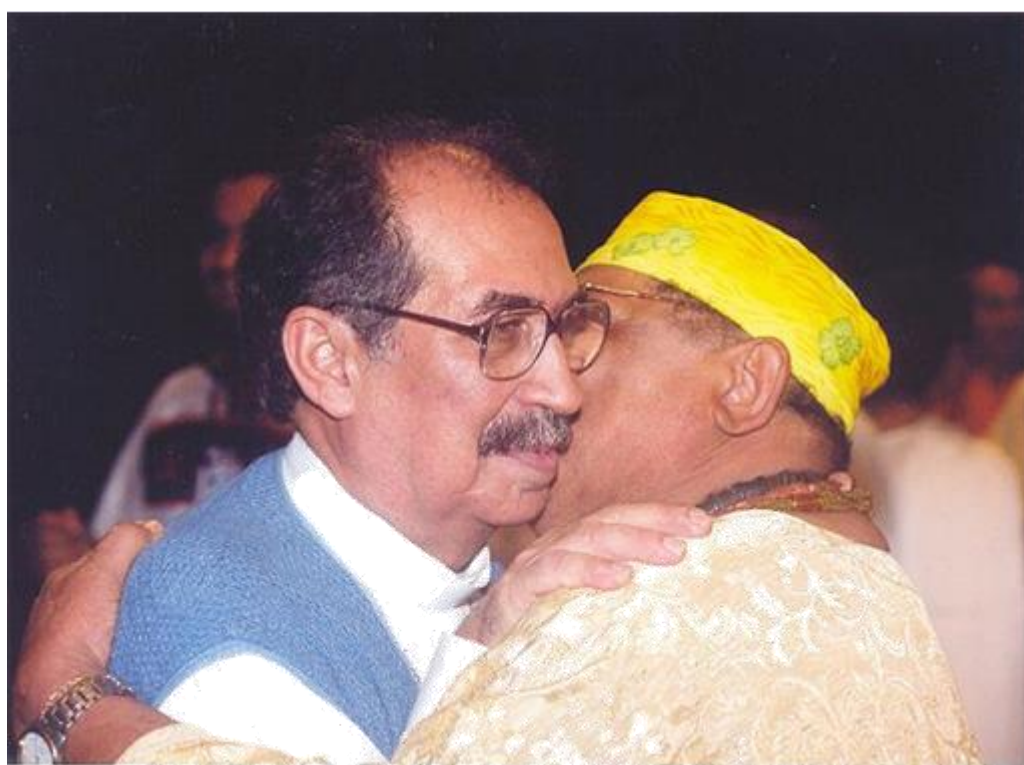


Imagem 40 - Nehemias Marien e Vicente Mariano. Encontro para a Nova Consciência (1992). Teatro Municipal, Campina Grande (PB). Fonte: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>



Imagem 41 - Vicente Mariano e Maria da Penha Fragoso do Nascimento.

Fonte: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>



Imagem 42 - Iyalorixá Alice Mendes com filhos e netos de santo no 13º Encontro para Nova Consciência, Teatro Municipal Severino Cabral - Campina Grande- PB (2004).

Fonte: <https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>

No momento da pesquisa, no ano de 2015, Vicente Mariano foi convidado pelo professor Evaldo¹⁰⁴ para participar de um evento de capoeira¹⁰⁵ realizado na Estação Velha, onde fica localizado o Museu do Algodão.

Na ocasião acompanhei Vicente Mariano, Cynara Dinoá (sua nora), o babalorixá Ubirajara Alves e a iyalorixá Suênia Fragoso ao evento. Chegando à Estação Velha, muita gente já estava no local que exalava uma forte lembrança do tempo em que aqueles armazéns derramaram muito suor, não com dança como era naquela ocasião, mas com muito trabalho. No evento seriam realizadas as trocas de faixas dos alunos da Escola de Capoeira Afro Nagô, graduação de “Morcego” como contramestre de capoeira, como também seriam homenageadas algumas figuras que representam o fortalecimento da cultura negra na cidade de Campina Grande, e na oportunidade o tatalorixá foi o homenageado. Foi realizada uma exposição com materiais produzidos pelos alunos, que envolviam temáticas que contemplam a cultura afro-brasileira e apresentações de dança. O professor “Morcego” nos conta que foi preparado um material escrito com um resumo da trajetória de Vicente Mariano, foi apresentada em sala de aula como forma de levar ao entendimento o valor que aquele personagem homenageado tinha para a capoeira, religião e cultura afro-campinense, como também teve a oportunidade de levar alguns alunos para conhecer o Ilê Oxum Ajamin e o líder religioso. O evento contou também com a participação do mestre Cafuné¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Evaldo Batista dos Santos, “Morcego”, como é mais conhecido na cidade de Campina Grande e estado da Paraíba, como professor, que busca uma melhoria na qualidade de vida de jovens de várias comunidades através da capoeira.

¹⁰⁵ Encontro Interestadual da Escola de Capoeira Afro Nagô, que acontece anual ou bienalmente em Campina Grande (PB).

¹⁰⁶ Baiano, aluno do Mestre Bimba (Manoel dos Reis Machado), que criou e desenvolveu o método de ensino da capoeira regional. O Mestre Cafuné é um dos sucessores deste projeto de capoeira regional e apoia o evento que é realizado em Campina Grande (PB).



Imagem 43 - Da esquerda para direita: Cynara Dinoá (nora de Vicente Mariano), o babalorixá Ubirajara Alves, a iyalorixá Suênia Fragoso, o tatalorixá Vicente Mariano e o mestre Cafuné. Em 14/11/2015 – Estação Velha – Campina Grande (PB). Fonte: Acervo Larissa Lira.

O dia representou várias comemorações, representava também uma celebração e socialização do tatalorixá com grupos para além dos muros do terreiro, de contato e entrosamento com a comunidade. Evaldo, “Morcego” na sua fala ressalta esse laço:

Como eu falei no início, ele é um baluarte da nossa religiosidade, ele é um símbolo de resistência, perseverança e trabalho para nossa cidade. Vicente Mariano está à 67 anos desenvolvendo seus trabalhos. Poder estar homenagenado ele aqui, é muito mais satisfação nossa do que dele. Já passou por muitas dificuldades na vida e o preconceito eu tenho certeza que foi um deles. Um Deus negativo e monstruoso que queima e assusta não é o Deus que eu conheci lá em Sr. Vicente, lá conheci um Deus de agregação e não segregação. Muitos “filhos da Estação Velha” foram criados na casa de Sr. Vicente, se alimentando da sua casa! Sr. Vicente, na capoeira, assim como nas religiões de matrizes africanas a gente aprende a respeitar os mais velhos. A gente está aqui com outro baluarte, que é o Mestre Cafuné, aluno do Mestre Bimba. Quando decidi colocar a foto de Vicente Mariano na camisa da escola de capoeira, eu sabia as represálias que iria ter, principalmente por parte de alguns pais e mães evangélicos. Agradecer demais a Sr. Vicente Mariano por ter aceitado que nós usássemos sua imagem impressa nas camisas da nossa escola. Essas camisas vão durar por muito tempo, girando por aí, com a foto do seu trabalho, pela sua casa, pela sua força de resistência, por tudo que o senhor representa para a cultura negra e por isso que estamos homenagenado você hoje (BATISTA, 2015).

Na fala, o reconhecimento das sementes plantadas por Vicente Mariano, a sua colaboração não somente com a cultura afro como também contribuinte, participativo e

engajado na comunidade em que reside. “Morcego” nos conta que alguns pais de alunos que são evangélicos impediram seus filhos de usarem a camisa com a imagem de Vicente Mariano, prova do preconceito e intolerância religiosa. A seguir a imagem da camisa da escola de capoeira que presta homenagem ao Ojô¹⁰⁷ Vicente Mariano:



Imagem 44 - Homenagem a Vicente Mariano, camisa da escola de Capoeira Afro-nagô (2015).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Vicente Mariano, em sua fala feita em estilo de prece durante o evento, se apresenta como um líder religioso umbandista: “Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo” e responderam: “Para sempre seja Deus louvado”.

Deus pode, Deus quer e deus consente, Deus é tudo para sempre!
Deus Pai de misericórdia, eu vos peço conforto, força, a luz da fraternidade para que nós vença e cresça neste planeta. A força de Deus é tudo, é quem nos dá saúde, comida, remédio, água, o café e o lanche. Grande é Deus, poderosa é a terra com toda a sua grandeza. Pedir a Deus conforto, força e luz. Implorar para que venha chuva, para que as crianças não venha a morrer à míngua. Proteção aos idosos. Espírito é paz, é união, é tranquilidade, é força! Agradeço

¹⁰⁷ Expressão do campo que indica o alto grau na hierarquia alcançado por Vicente Mariano, mais de 50 anos de iniciação.

a Evaldo, eu permiti que usasse minha foto na camisa, para mim é uma honra, motivo de muita alegria, dignidade e fraternidade para mim e todos os meus filhos! (MARIANO, 2015).

Para encerrar, cantou o Hino da Umbanda e todos acompanharam com palmas:

“A Umbanda é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
e a grandeza nos conduz.
Avante filhos de fé,
Como a nossa lei não há...
Levando ao mundo inteiro
A Bandeira de Oxalá...”.

Registrei alguns momentos em que os grupos de capoeira estiveram presentes também no Ilê Oxum Ajamin a convite do próprio Vicente Mariano, se forma uma roda em frente à sua casa, jogando, cantando, dançando e aquecendo os tambores para o início da festa no terreiro, principalmente na festa tradicional do mês de novembro, quando comemora o seu aniversário e festa de Oxum Ajamin. Obviamente que não são convites de um todo desinteressado, existe um claro interesse do líder em fazer daquele momento uma festa ainda maior, mais animada, com maior público, o que engrandece ainda mais o seu axé. Registros encontrados no acervo fotográfico de Vicente Mariano demonstram que a boa relação com esses grupos já advém de alguns anos.



Imagem 45 - Apresentação de capoeira no Ilê Oxum Ajamin (2001). Fonte: Acervo Vicente Mariano.



Imagem 46 - Aniversário de 80 anos de Vicente Mariano (novembro de 2008).
Fonte: Acervo Vicente Mariano



Imagem 47 - Roda de capoeira no Ilê Oxum Ajamin (2015).
Fonte: Acervo Larissa Lira.

Esses registros representam uma ligação entre religiosidade e cultura afro-brasileira, entrosamento do terreiro com a comunidade e fortalecimento da cultura local.

Em seu acervo constam também alguns documentos que representam homenagens ao tatalorixá Vicente Mariano e a congratulação em formatos de certificados pela sua atuação

como líder religioso que colaborou com o desenvolvimento cultural da cidade de Campina Grande:



Imagem 48 - Certificado de Agradecimento (1992).
Fonte: Acervo Vicente Mariano



Imagem 49 - Certificado de Agradecimento (1993).
Fonte: Acervo Vicente Mariano.



Imagem 50 - Diploma de Honra ao Mérito (1986/1987)

Fonte: Acervo Vicente Mariano.

A seguir um registro da presença de Vicente Mariano, sua filha de santo, Suênia Fragoso e atrás dele, Valdemir Mariano o seu filho, que atenderam ao convite para participar de uma homenagem aos líderes religiosos de matrizes africanas na Câmara de Vereadores de Campina Grande em comemoração ao dia da Consciência Negra no mês de novembro.



Imagem 51 - Suênia Fragoso, Vicente e Valdemir Mariano na Câmara de Vereadores de Campina Grande (PB).

Fonte: Acervo Vicente Mariano.

As fotos a seguir representam uma cerimônia em que foram homenageadas diversas personalidades públicas que contribuíram com as atividades do Terreiro, realizada no Ilê Oxum Ajamin. Na ocasião também foi homenageada a Sra. Nilda Gondim, então esposa do advogado Vital do Rêgo e mãe de Vital Filho, em meados dos anos 80.



Imagem 52 - Vicente Mariano, Deputado Enivaldo Ribeiro e o jovem Vital Filho.
Fonte: Acervo Vicente Mariano.



Imagem 53 - Jornalista Marcondes Sobral, Vicente Mariano e a jornalista Tereza Madalena.
Fonte: Acervo Vicente Mariano.

Atualmente ainda podemos ouvir na Rádio Borborema¹⁰⁸, antiga Rádio Clube AM CG, anúncios que informam sobre as festividades do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, informou também que Vicente Mariano voltava às atividades e atendimento ao público após recuperação da cirurgia. O rádio parece ser uma das suas principais fontes de divulgação da religião.

O passeio entre o ontem e o hoje e a relação com o espaço público almejou registrar alguns acontecimentos, como forma de também escrevê-los na história não só de Vicente Mariano como das religiões afro na região numa relação que se expande para além da religião, envolvendo setores de arte, cultura, esporte e política. O acesso ao acervo fotográfico do Ilê Oxum Ajamin, a memória de alguns atores, como também de registros feitos no momento da pesquisa, colaboram na reconstrução e construção desta memória. Vale salientar que a popularidade de Vicente Mariano não só contribuiu para desenvolvimento e fortalecimento do seu terreiro, essa influência perpassa o seu espaço e se expande na popularização da religião na região, fortalecendo uma instância coletiva. Esses eventos representam acontecimentos que foram na época veiculados por jornais e rádios da cidade, o que colocava em cena as religiões

¹⁰⁸ Emissora de rádio brasileira sediada em Campina Grande (PB). Opera no dial AM, na frequência 1350 kHz. Fundada em 1949, atualmente pertence à Rede Paraíba de Comunicação. Seus estúdios estão no bairro da Palmeira e sua antena de transmissão está no bairro do Vale do Jatobá, sendo também utilizada pela Rádio Cariri.

de matrizes africanas não mais como “casos de polícia” e sim como “casos políticos”, de uma religião agora oficializada e reconhecida pela sociedade, contribuintes ao fortalecimento da cultura.

Obviamente que essa história e o preconceito não cessam por aqui!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que começou numa curiosidade, com o passar dos anos se nutria de muito mais dúvidas e admiração e o resultado foi o encontro com o valioso objeto de pesquisa. O Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, após quase sete décadas e Vicente Mariano, com quase nove décadas de existência, teriam a oportunidade de presenciar e viver a construção de sua memória. A longevidade da casa de culto e do sacerdote renderam frutos que servirá de alimento aos curiosos como eu, na história afro-religiosa campinense.

Posso dizer que a hipótese inicial, de que Vicente Mariano e o Ilê Oxum Ajamin eram peças importantes no jogo de construção e configuração do campo afro-religioso em Campina Grande, se confirma após a experiência de convívio com o grupo, na coleta de informações e documentos, na oportunidade em ouvir relatos dos mais variados, os retalhos iam se costurando numa colcha de memórias que ajuda a compreender não só a trajetória de um indivíduo, como a história de um movimento religioso bastante forte em Campina Grande e porque não dizer no Estado da Paraíba. O reconhecimento por grande parte dos atores que compõem a cena afro religiosa na cidade e o desvelamento de fatos que marcam essa história me fez entender e reconhecer o papel de Vicente Mariano na construção e desenvolvimento do campo que propus observar. O seu pioneirismo apareceu como um traço estampado na memória dos nossos entrevistados, a coragem e habilidade enquanto líder religioso fez dele um marco na história das religiões de matrizes africanas na Rainha da Borborema.

No primeiro capítulo, inicialmente me despus a desvelar a experiência de contato com o campo de pesquisa, as dificuldades que ultrapassaram em número e tamanho as facilidades de acesso às informações que exigiam a reconstrução dessa memória. No segundo momento fui ao encontro de subsídios teóricos que fornecessem um entendimento de que a memória seria bem mais que a recuperação do passado de uma trajetória individual, e na definição de memória coletiva halbwachiana (2003) a compreensão de que, na relação e na troca, na comunhão de pensamento que se faz lembrar e recordar. A partir daí, acredito ter conseguido alcançar o objetivo do trabalho, com a ajuda de teorias que foram determinantes para o alinhavo dessas tessituras. No terceiro momento, entender a organização interna dos terreiros, os papéis sacerdotais, os arranjos hierárquicos e as relações de poder que envolvem as redes que se costuram ao redor de certas figuras, como é o caso de Vicente Mariano.

No segundo capítulo foi feita uma viagem teórica ao estado vizinho guiada por autores que se dedicaram ao estudo afro-pernambucano, a exemplo de Roberto Motta e Zuleica P. Campos, para entender o solo onde estivera plantada a raiz do Ilê Oxum Ajamin. Figuras como:

José Romão, Malaquias da Costa e Lídia Alves da Silva, possibilitou trazer à tona memórias de um tempo, histórias de sucessões e resistências, laços de parentescos profanos e sagrados. O nagô de Pai Adão e o xambá de Arthur Rosendo desvendam histórias que nos ajudam a compreender o xangô pernambucano e o candomblé nagô em Campina Grande (PB). A trajetória de Vicente Mariano foi uma forma de acordar essas histórias e complementá-las com outras memórias, e nesse alinhavo se apresenta o campo afro-paraibano. Estudos anteriores realizados por Giovanni Boaes Gonçalves levam ao entendimento de períodos que marcam a história do *Catimbó ao Candomblé* na Paraíba, o que possibilitou entender a presença das religiões de matrizes africanas em Campina Grande. Ao final deste capítulo, a etnografia do Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin, como forma de levar ao conhecimento do leitor traços que identificam a casa de culto.

E finalmente, a colheita, que só foi possível após o amadurecimento dos personagens, no acúmulo de experiências vividas pelo grupo e pela própria pesquisa. Os primeiros resultados da colheita como assim identifico este momento, representa o início do mapeamento do candomblé nagô em Campina Grande e já apresentam resultados proeminentes ao reconhecimento de Vicente Mariano como uma figura importante no desenvolvimento das religiões afro na região.

As considerações finais apontam para o início do entendimento de um vasto campo. Não tive acesso a todos os locais e encontro com todas as pessoas que pretendia ouvir nesse tempo de realização da pesquisa. Vale lembrar que o ano de 2016 foi bastante peculiar, já que boa parte dele estive acompanhando Vicente Mariano no hospital. Seus filhos de santo não realizaram toques, respeitando o estado de saúde em que ele se encontrava. Vários rituais deixaram de ser realizados e tudo isso implicou numa certa dificuldade na coleta de informações necessárias a construção dessa história e memória. Somente em janeiro de 2017 o Ilê Oxum Ajamin reabre as portas com toque para Oyá. Fiz um esforço em participar de todos rituais realizados no Ilê Oxum Ajamin no tempo de realização da pesquisa, essa permissão facilitou a coleta de um bom material em áudios, vídeos, fotografias e descrições em diário de campo.

Como falei anteriormente, minha viagem à Pernambuco foi apenas teórica, almejo visitas aos locais de referência à pesquisa, como o Sítio de Pai Adão, ao Terreiro Santa Bárbara de Nação Xambá, contato com familiares de Pai Adão e de Lídia Alves que ainda se encontram em vida possivelmente podem colaborar com mais informações à pesquisa. Todavia, entendo que era preciso desbravar o campo afro-campinense antes de alçar voos para Pernambuco e dessa forma, esses contatos estão em aberto para um futuro e sequente aprofundamento do tema em questão.

Outro ponto que considero importante e carece de um maior espaço para ser melhor trabalhado, é a descrição dos vários rituais realizados no Ilê Oxum Ajamin. Para a ocasião foi dado preferência à história de fundação, características espaciais e de forma mais detalhada, a descrição de um ritual de obrigação de jurema e toque de uma das principais festividades da casa, que é a festa do mestre Antônio Pretinho, guia e patrono espiritual do Ilê, ficando de fora rituais como: Mesa Cigana, Jurema de Mesa, Festa de Preto Velho, Festa de Cosme e Damião, Festa de Sr. José Molequinho e D. Chica da Ponte e rituais referente ao candomblé nagô. O registro de pontos e toadas cantadas no terreiro é uma rica fonte de informação e que apenas começo a registrar nesta pesquisa. O estilo do trabalho pode resultar e nos motiva ainda a pensar na possibilidade da confecção de um documentário, explorando melhor a captação de imagens e voz dos personagens, o que pode resultar num rico trabalho de antropologia visual, assim como um esforço no aprimoramento da escrita na tentativa de transformar esse material em livro, realizando o desejo de muitos adeptos da religião, que não cansavam em perguntar se o livro já estava pronto! Dessa forma considero que vale à pena uma investigação e investimento maior acerca dessas questões já que o trabalho abriu um leque de possibilidades para além das que foram realizadas.

A resistência inicial de pai Vicente reverteu-se num tamanho esforço em colaborar e percebia-se a felicidade em saber que estava se aproximando do momento “da entrega”. Após essa longa e “também curta jornada” acredito ter conseguido com a ajuda da nossa principal fonte de pesquisa, os personagens do campo, nos relatos orais, nas teorias utilizadas, na coleta de fontes iconográficas, documentos do acervo de Vicente Mariano e na observação participante, colher dados capazes de responder nossas primeiras indagações, como também plantar um sentimento de incompletude, na certeza de que essa história não acaba por aqui.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marileide. **Nação Xambá: do terreiro aos palcos**. Olinda, PE: Ed. Do Autor, 2007.
- AMARAL Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- ASSUNÇÃO, Luís. **O reino dos Mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- BAPTISTA, José Renato Carvalho. “No Candomblé nada é de graça”...: estudo preliminar sobre a ambiguidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. **Revista Estudos da Religião**. Nº 1/ 2005 /pp. 68-94.
- BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros Campinenses: tradição e diversidade**. Universidade Federal de Campina Grande. – UFCG. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campina Grande – PB. (Tese de Doutorado), 2011.
- BENISTE, José. **Dicionário yourubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BERKENBROCK, Volney José. A teologia como sabedoria iniciática: elementos para uma teologia fundamental afro-brasileira. In: Irene Dias de Oliveira, Maria Elise G. B. M. Rivas, Érica Jorge, organizadoras. **Teologia Afro-brasileira** - São Paulo: Arché Editora, 2014.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembrança de Velhos** / Ecléa Bosi. 3. Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Organizador). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira** – 2.ed. – São Paulo: Summus, 2002, p.49-87.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O Terreiro Obá Ogunté: Parentesco, sucessão e poder**. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. [Dissertação de Mestrado]. Recife, 1994.
- _____. Memórias Etnográficas do Sítio de Pai Adão. **Revista de teologia e ciências da religião**. Universidade Católica de Pernambuco, 2005, p. 9-34.
- _____. Do Xangô ao Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.11, n.29, p.13-28, jan./mar. 2013.
- _____.; KUURYH; Jussara Rocha. Religiões afro-brasileiras: Perseguições antigas e novas. **Revista de teologia e Ciências da religião**/ Zuleica Dantas Pereira Campos; / V. 5, n.1, Recife, dezembro, 2015, p. 161-177.
- CANDAU, JOËL. **Memória e identidade**. Tradução Maria Leticia Ferreira, 1ª. Ed., 3ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2016.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**, 2ª Ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CARVALHO, Amanda Peixoto de. **As Reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande – PB (1920-1980)**. Campina Grande, 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- CASCUDO, Luís da Câmara, 1898. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**, 2ª ed. – Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- _____. **Dicionário do folclore brasileiro**, 12ª. Ed. São Paulo: Global, 2012.
- CASTRO, Celso. **Textos básicos de antropologia: cem anos de tradição: Boas, Malinowski, Lévi-Strauss e outros**, 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**, 2ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- _____. A filha-de-santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**, 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

COSTA, Manoel Nascimento da. Sacrifício de animais e distribuição da carne no ritual afro-pernambucano. In: MOTTA, Roberto. (Org.). **Os Afro-Brasileiros (Anais)**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985, p.132-135.

_____. Frutos da Memória e da Vivência. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (Org.). **As Senhoras do Pássaro da Noite**: Escritos sobre as religiões dos Orixás. Universidade de São Paulo. São Paulo: Editora Edusp, 1994, p.167-187.

COSTA, Valéria Gomes. É do dendê! História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 – 1992). / Valéria Gomes Costa. – São Paulo: Annablume, 2009.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil / Beatriz Góis Dantas. – Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Nanã de Aracaju: trajetória de uma mãe plural. In: SILVA Vagner Gonçalves da. **Caminhos da Alma**: memória afro-brasileira / (organizador). – 2ª Ed. – São Paulo: Summus, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Ed. Paulus, 3ª. Ed., 2008.

_____. **As regras do método sociológico**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DUVIGNAUD, Jean. O impacto cultural do Afro-negro no Brasil. In: MOTTA, Roberto (Org.). **Os Afro-Brasileiros (Anais)**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985, p.61-71.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Buxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FERREIRA, A. Carlos; SENRA, Flávio A. Ribeiro. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 12, n.2, p. 249-269, 2012.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste**: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. In: CAROSO Carlos; BACELAR Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. / Rio de Janeiro: Pallas; 1999, p.113-130.

_____. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão / Sergio Ferretti. – 3ª Ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FREYRE, Gilberto. [1933]. **Casa Grande e Senzala**. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora. 1954.

_____. **Além do apenas moderno**: sugestões em torno de possíveis futuros do homem em geral, e do homem brasileiro, em particular. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1973.

GONÇALVES, Antonio G. Boaes. Memória e Umbanda. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n.33, dez. /2012. p. 959-982.

_____. Do Catimbó ao Candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras na Paraíba/Brasil. In: **Conferência Internacional Antropologia 2014**, 2014, Habana. Memórias: Conferência Internacional Antropologia 2010, 2012, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. V.1.p. 1- 20.

_____. Catimbó, Umbanda e Candomblé, o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. In: **XIII Simpósio Nacional da ABHR**, 2012, São Luís. Anais do Simpósio da ABHR. São Luís: ABHR, 2012. V. 13. P. 01-14.

GUERRA, Lúcia Helena Barbosa. **Xangô rezado baixo. Xambá tocado alto**: A reprodução da tradição religiosa através da música. / Lúcia Helena Barbosa Guerra. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. [Dissertação de Mestrado]. Recife, 2010.

HALBWACHS, Maurice, 1877-1945. **A memória Coletiva**; Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003. 224p.

HAMPATÉ-BÂ. A. A Tradição Viva. **História Geral da África**. 2ª Ed. – Brasília: UNESCO, 2010. Cap 8.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LEAL, Cibelle Jovem. **As religiões afro-ameríndias nas espacialidades da cidade**: delineações de fronteiras em Campina Grande – PB. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande – PB, 2012.

LE GOFF, Jacques, 1924- **História e Memória**; tradução Bernardo Leitão...[et al.] . – 7ª Ed. Revista – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Fábio. As quartas-feiras de xangô: ritual e cotidiano / Fábio Lima. – 1.ed. – João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2010.

LIMA, Vicente. Catimbós, Xangôs e Umbandas na região do Recife. In: MOTTA, Roberto. (Org.). **Os Afro-Brasileiros (Anais)**. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985, p.61-71.

LIMA, Vivaldo da Costa. Organização do grupo de candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de [Org.]. **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**– 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

LODY, Raul. **O povo de Santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos / Raul Lody. – 2ª Ed. – São Paulo: WWF Martins Fontes, 2006. – (Raízes).

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito / Yvonne Maggie. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARIEN, Nehemias. **Jesus, a luz da Nova Era** / Nehemias Marien. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 1994.

MELO, José Macedo de. **Trilhando os caminhos das Religiões Afro-brasileiras em Campina Grande**. / Universidade Estadual da Paraíba. [Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira]. Campina Grande – PB. 2011.

MENEZES, Lia. 1958. **As Yalorixás do Recife**. Recife: Funcultura, 2005. 146 p.: il.

MENEZES, Nilza. **Arreda homem que aí vem mulher**: representações da Pombagira. São Paulo: Fortune, 2009, 144p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade / Maria Cecília de Souza Minayo (org.); Suely Ferreira Deslandes; Romeu Gomes. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. (Série Manuais acadêmicos).

MOTTA, Roberto. Catimbós, Xangôs e Umbandas na região do Recife. In: Roberto Motta. (Org.). **Os Afro-Brasileiros (Anais)**. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1985, p.61-71.

_____. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Organizadores). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 17-35.

_____. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Organizador). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira – 2.ed. – São Paulo: Summus, 2002, p.49-87.

NASCIMENTO, Dávila Maria da Cruz Andrade. **Memórias do Santo Daime na Paraíba: vinte anos de história ao som e na luz da floresta** / Dávila Maria da Cruz Andrade Nascimento. – [Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões]. - João Pessoa, 2014.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História**: a problemática dos lugares. In: Projeto História. São Paulo, nº 10, p.7-28, dez 1993.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé: Imagens em Movimento** São Paulo - Brasil. Tradução Leila de Aguiar Costa. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo**. São Paulo: Boitempo, 2015.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 20, n.42, p. 377-391, jul/dez, 2014.

PLATÃO, Fedro. In: **Diálogos III** (socráticos). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p.3-15.

_____. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismos, Branqueamento, Africanização. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (organizadores). **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 93-111.

_____. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira** / Reginaldo Prandi. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Darcy, 1922-1997. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil** / Darcy Ribeiro. – 1ª Ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social**. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco – Número especial – 1952.

ROCHA, Gilmar. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p.9-114, 2006.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Recife: EDUFPE, 2010.

SAMPAIO [FRANÇA], Dilaine Soares de. **Àròyé: Um estudo histórico-antropológico do debate entre discursos católicos e do candomblé no Pós Vaticano II**. São Paulo / João Pessoa: Fortune Editora/ Ed. Universitária UFPB 2012, VOL. II 236p.

_____, Dilaine Soares; LULA, Genaro Camboim L.A. “É fácil ser plural”? Uma análise dos últimos encontros da Nova Consciência de Campina Grande – PB. **REVER: Revista de Estudos da Religião – PUC-SP**. Ano 16. Nº 03. Sep/Dez 2016.

_____, Dilaine Soares; POSSEBON, Dilaine. Pneûma, Amén, Emi, Axé: Aproximações Possíveis? In: SAMPAIO, D.S; POSSEBON, F. (orgs) **Epístola aos romanos**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p.105-118.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada na Paraíba. **Qualitas**. Revista Eletrônica. V7.n.1.2008.

SANTOS, Juana Elbin dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia**. 14.ed. – Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Isabel Pia dos. **Religiões afro-brasileiras no terreiro da política paraibana: uma análise histórico-antropológica acerca dessas religiões em pleitos eleitorais**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões – UFPB, João Pessoa, 2016.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e identidade nacional**. São Paulo: Annablume, 2013.

SILVA, Marinalva Amélia da. **Umbanda: missão do bem: minha história, minha vida**. Antônio Giovanni Boaes Gonçalves (org), João Pessoa: Ideia, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras**, 1ª ed., 2ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 149-157.

_____. **Candomblé e Umbanda**: Caminhos da Devoção Brasileira. – 2. Ed. – São Paulo: Selo negro, 2005.

_____. A cor do axé. Brancos e negros no Candomblé de São Paulo. Vagner Gonçalves da Silva; Rita de Cássia Amaral. **Estudos Afro-Asiáticos**, (25); 99-124, dez. /1993.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblés e a [re] Invenção de Tradições. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 131-140.

VALENTE, Valdemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**; prefácio do Professor Amaro Quincas. 3. Ed. São Paulo, ED. Xxiv, 120p, 1977. (Brasiliana, v.280).

VALLADO, Armando. O Sacerdote em Face da Renovação do Candomblé. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 141-147.

_____. **Lei do santo**: poder e conflito no candomblé / Armando Vallado. – Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Universidade Federal de Pernambuco. - [Dissertação de Mestrado]. – Mestrado em Economia e Sociologia da UFPE. 1975.

WEBER, Marx. [1922]. **Economia e Sociedade**. Volume 1 e 2. Editora UnB, 1978.

Fontes Orais

ALVES, Ubirajara. Entrevista concedida em 17 de novembro de 2015 e maio de 2017.

BATISTA, Evaldo dos Santos. Entrevista concedida em 04 de janeiro de 2016.

CHAVES, José Roberto da Silva. Entrevista concedida em 01 de março de 2017.

FARIAS FILHO, Edival. Entrevista concedida em 17 de dezembro de 2015.

FELIX, Maria. Entrevista concedida em 25 de maio de 2017.

MARIANO, Vicente. Entrevista concedida em 17 de fevereiro de 2015, 2016 e 2017.

MARIANO, Valdemir. Entrevista concedida em 20 de fevereiro de 2017.

MENDES, Alice. Entrevista concedida em 01 de agosto de 2015.

NASCIMENTO, Maria do Socorro do. Entrevista concedida em 25 de maio de 2017.

OLIVEIRA, Josefa Henrique de. Entrevista concedida em 22 de junho de 2016.

SILVA, Emanuel Roberto Barbosa da. Entrevista concedida em 22 de novembro de 2015.

Sites

www.macaparana.pe.gov.br/index.php. Acesso em 15/05/2017.

www.xamba.com.br. Acesso em 25/04/2017.

<https://sites.google.com/site/ongnovaconsciencia/>. Acesso em 15/04/2017.