



INTERCÂMBIO

Espacialização do sagrado: construções espaciais e identitárias dos “terreiros traçados” em Campina Grande-PB

Making the space sacred: spacial and identity constructions of “Terreiros Traçados” in Campina Grande-PB

Natanael Duarte de Azevedo*

Lucas Gomes de Medeiros**

Resumo: Propomos elencar alguns aspectos relevantes na composição dos “terreiros traçados” de Campina Grande-PB, entendendo o que tornou possível o constructo de espaços de duplo pertencimento religioso: à jurema sagrada e ao candomblé, simultaneamente. As discussões teóricas, bem como as experiências de observação participante e entrevistas concedidas pelas lideranças mais antigas da cidade permitiram pormenorizar a crítica e apontar os limites de categorias recorrentes nos estudos de religiões afro-brasileiras e ameríndias, a saber, sincretismo e hibridismo. Compreendemos que para analisar a formação identitária desses espaços religiosos se faz necessário observar as dinâmicas sociais e entrecruzamentos culturais que lhes são subjacentes.

Palavras-chave: Religiões afro-ameríndias. Espacialização. Identidade. Terreiros traçados.

Abstract: We propose to list some relevant aspects in the composition of “terreiros traçados” (crossed terreiros) in Campina Grande-PB, in order to comprehend which made possible the construction of spaces with double religious belonging: to the jurema sagrada (sacred jurema) and to the candomblé simultaneously. Theoretical discussions as well as participant observational experiences and interviews with the city’s oldest leaders allowed to detail the criticism and to point out the limits of recurrent categories in the studies upon the African-Brazilian and Amerindian religions, namely, syncretism and hybridism. We comprehend that to analyze the identity formation of these religious spaces it is necessary to observe the social dynamics and cross-cultural intersections that underlie it.

Keywords: Afro-Amerindian religions. Space making. Identity. Terreiros traçados.

* Doutor em Letras (UFPB, João Pessoa-PB). ORCID: 0000-0003-1435-2923 - contato: natanael.duarte.ufpb@hotmail.com

** Mestrando em História (UFRPE, Recife-PE). ORCID: 0000-0003-0881-6082 - contato: alucasgm@gmail.com

Introdução

Ao adentrar pela primeira vez em um dos muitos “terreiros traçados” ou “casas traçadas” existentes na cidade de Campina Grande-PB e nos entornos do Agreste paraibano, é impossível um julgamento preciso da tradição religiosa a qual cada elemento disposto referencia. Os primeiros contatos com espaços religiosos dessa natureza na cidade se deram através da Tenda de Umbanda Rainha das Matas/ Ilê Axé Oyá Gangan no ano de 2014; deste terreiro, falaremos com maior profundidade. O que a esse espaço nos conduziu não foram circunstâncias acidentais. Além dos interesses de vivência e investigação, contamos com os seguintes fatores: a casa tem nas figuras de mãe Dé de Oyá, uma antiga sacerdotisa bem referendada na cidade, e de Wagner de Yemanjá, um jovem universitário que reside na própria casa e garante os subsídios principais para atrair um contingente significativo e variável de adeptos – geralmente sacerdotes e praticantes de outras casas que visitam a antiga sacerdotisa em rituais comemorativos mais solenes; pretensos iniciantes jovens e curiosos de um modo geral. O acompanhamento cotidiano das festas, dos ritos iniciáticos, a observação dos paramentos e dos objetos litúrgicos – além da distribuição arquitetônica do espaço – nos fizeram gradativamente compreender que não estávamos nos aproximando de um convencional terreiro de candomblé, tampouco de um conjunto de pessoas articuladas em torno dos trabalhos da jurema sagrada.

Terreiros que apresentam as mesmas características da Tenda de Umbanda Rainha das Matas/ Ilê Axé Oyá Gangan costumam ser chamados, na cidade, de “Traçados”, uma vez que no mesmo espaço são realizados rituais dedicados à tradição da jurema sagrada e ao candomblé, sobretudo o de nação nagô egbá, proveniente de Recife-PE. As “casas traçadas” (assim nomeadas pelos próprios sacerdotes) podem ser caracterizadas, no escopo das “religiões de terreiro”, como lugares que congregam práticas religiosas simultâneas e interdependentes: a maior parte dos seus/as líderes são chamados/as de ialorixás e babalorixás, e geralmente possuem iniciação em ambas as religiões: o que torna essas práticas diferentes do cristianismo ortodoxo, quando da impossibilidade de que “alguém pretenda ser ao mesmo tempo sacerdote dos Orixás e bom católico” (Augras, 2008, p. 33). O calendário dos rituais é elaborado por cada comunidade de modo a contemplar os rituais que competem a ambos os cultos.

Se para Augras (2008) o ciúme do Deus cristão impede múltiplas filiações religiosas, Marcio Goldman (2006), a partir de estudos realizados no candomblé, aponta para a efetivação de um criativo processo religioso aonde na experiência dos negros:

[...] Articularam-se agenciamentos que combinam, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários cristãos e ameríndios¹, e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perspectivas efetivas e organizacionais (Goldman, 2006, p. 161).

1 O autor se utiliza em seus escritos dos conceitos “afro-indígena” e de “ameríndio”; optamos por esta segunda expressão, precedida do prefixo “afro” para compor a terminologia “afro-ameríndio” prevista em estudos como os de Barros (2017) e Ferretti (2013).

Como aponta o autor, trata-se da recomposição de práticas supostamente perdidas que permanecem vivas mediante dinâmicas de caráter político-social variáveis: religiões como o candomblé se assentaram em diferentes regiões do país, amalgamando-se e/ou reelaborando seus exercícios mediante conjunturas espaciais específicas e em contato com exercícios de origens diversas.

A Tenda de Umbanda Rainha das Matas/ Ilê Axé Oyá Gingan – que apresenta dois nomes exatamente como outros terreiros traçados, sendo um correspondente à jurema sagrada e outro ao candomblé – nos possibilitou a construção de uma rede de contatos com sacerdotes e sacerdotisas de outros terreiros, traçados ou não: o prestígio da velha Ialorixá atrai à casa religiosa de várias vertentes das religiões de terreiro. O acompanhamento desses outros terreiros traçados dos quais tomamos conhecimento na casa de Mãe Dé possibilitou observar a permanência de algumas características: estão recorrentemente instalados em casas ou salões anexos à lateral ou aos fundos das residências dos seus líderes; pouquíssimos são indicados por letreiros ou pela bandeirola branca muito usual em terreiros de Umbanda; fora dos horários de “toque” (tal como se nomeiam as cerimônias mais comuns), dificilmente uma casa traçada será distinguida das casas da vizinhança.

No primeiro cômodo do interior dos terreiros, encontra-se o quarto de Exu e Pomba-gira, geralmente com as paredes pintadas de vermelho e/ou preto, onde se encontram as estátuas e os assentamentos das entidades da casa e dos filhos/as, consistindo de alguidares colocados no chão; no interior deles estão armações de ferro em formato de tridente, nos quais se depositam as oferendas de comida e bebida. Passando desse quarto, encontramos o salão principal, onde acontecem as “giras” – ritual dançado em movimento circular anti-horário no centro do salão enquanto se tocam os ilús² – e ficam dispostos bancos, o assento da mãe ou pai de santo, alguns quadros de entidades e outros símbolos pendurados nas paredes; uma marcação no chão – em geral, uma cerâmica branca que cobre um espaço embaixo dela – marca o ponto central do recinto: lugar que resguarda os fundamentos sagrados do Orixá da casa.

À frente, no oposto à porta de entrada do terreiro, encontramos o acesso ao “quarto de santo” (ou runcó no candomblé), nele, os assentamentos dos orixás com suas respectivas louças, colocadas em uma prateleira chamada peji, além de paramentos e outros instrumentos e símbolos utilizados em toques para os orixás ou “toques de santo”, como são mais conhecidos.

Ao lado desse quarto, ou mais distante na extremidade, outro cômodo, sem porta, tem em suas paredes vestimentas rituais, cipós e chapéus pendurados, e ao fundo o altar da jurema sagrada composto por prateleiras com tigelas, corpos e taças com água (chamadas de príncipes ou princesas), além de imagens de entidades indígenas, negras e santos católicos. No chão de piso batido estão as tronqueiras dos mestres da casa e dos filhos, também tendo como base alguidares e, nestes, um pedaço do tronco de alguma

2 Tipo de atabaque utilizado no candomblé de nação nagô egbá e que atualmente também compõe o corpo musical da jurema sagrada: na época das pesquisas desenvolvidas por Mario de Andrade (2015 [1963]) e Câmara Cascudo (1978), o maracá ou maraca, enquanto instrumento musical sagrado, era de uso praticamente exclusivo.

das árvores sagradas para o culto (jurema, angico, aroeira etc.), ladeado por cachimbos de madeira de variados tamanhos, fumo e as bebidas rituais de cada mestre/a. Como o próprio nome sugere, a nomenclatura da prática religiosa da jurema sagrada faz menção a uma homônima árvore da família das leguminosas muito comum na caatinga nordestina: a jurema preta (*Mimosa hostilis*). Apresentando propriedades medicinais, folhas, cascas e raízes da árvore são utilizadas na produção de chás, garrafadas, defumadores e da bebida ritualística homônima, também chamada de vinho de jurema ou, ainda, licor ou adjunto de jurema. Conforme Luiz Assunção:

As primeiras formas de elaboração do culto da jurema foram descritas pelos cronistas e viajantes a partir do século XVI, e mais tarde, pelos holandeses, quando viajando pelo sertão, narraram a vida e a cultura do povo tapuia [...] Essas descrições tratam de rituais em que bebiam, fumavam, manipulavam ervas naturais, invocavam seus antepassados como elementos culturais inseridos nos costumes de práticas vividas coletivamente (Assunção, 2010, p. 75).

O autor também afirma que, a partir da década de 1920, esses rituais passam a ser investigados, sobretudo por folcloristas como Gonçalves Fernandes, Mario de Andrade e Câmara Cascuda, na tentativa de se produzir materiais sobre estas manifestações antes do seu total desaparecimento. Posteriormente, Artur Ramos e Roger Bastide³ estudaram o culto como parte de investigações amplas sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro. Em clássica produção textual, Roger Bastide assinala:

O catimbó é de origem índia. Sem voltar às descrições antigas da pajelança e aos primeiros contatos entre o catolicismo e a religião dos índios, inclusive aqueles fenômenos de “santidade” que conhecemos tão bem através das informações do Tribunal do Santo Ofício, sem tentar traçar a genealogia histórica do catimbó, encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem do Nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao catimbó da Paraíba (Bastide, 2011, p. 146).

A jurema sagrada – que costuma aparecer como sinônimo de catimbó tanto na bibliografia quanto no discurso dos praticantes – é oriunda das tradições indígenas nordestinas e amplamente praticada entre os estados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará; ela se caracteriza pelo culto a entidades de arquétipo indígena chamadas de caboclos/as, além de espíritos que alcançaram no plano espiritual a patente de mestres/as de jurema. No caso da Paraíba, o panteão de entidades cultuadas cresceu pujantemente após a década de 60, período em que a umbanda provinda do Sudeste do país ganha força no Nordeste (Barros, 2017, p. 192). Gradativamente, Exus, Pretos/as velhos/as e outras entidades remanescentes dessa religião vão sendo “incorporadas” ao culto ou cultuadas nas dependências dos terreiros. Para além de uma dicotomia entre o candomblé e a jurema na composição dos “terreiros traçados”, observamos que a própria jurema foi historicamente marcada por uma série de influências históricas que remetem à prática da umbanda – configurando uma jurema cruzada com umbanda (Santiago, 1998) – e do catolicismo.

3 Vale lembrar que o estudo das tradições entendidas como sincréticas em meados do século passado foi desconsiderado em detrimento dos cultos de tradição nagô-quetu (considerados puros). Bastide está entre os pioneiros no “interesse pelo estudo de grupos de outras procedências” (Ferretti, 2013, p. 19).

Diferente da umbanda – cuja formação histórica remonta os processos de modernidade à brasileira na região sudeste das primeiras décadas do século passado (Ortiz, 1991) –, a jurema sagrada aparece como prática dispersa marcada pela impossibilidade de eleição de datas rígidas como marcos temporais. As convergências entre diferentes expressões religiosas afro-ameríndias em Campina Grande costumam ser datadas da segunda metade do século passado, resultantes de dois movimentos por volta da década de 60: a ida para a cidade dos praticantes do candomblé nagô egbá do Sítio de Pai Adão e a expansão da umbanda pelo Estado:

Em meados do século XX, no estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição Juremeira/catimbozeira com a Umbanda sulista trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou Juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação de Cultos Africanos da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da Jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da Umbanda paraibana (Barros, 2017, p. 66 apud Santiago; Peixoto, 2007, p. 7).

Para realização da investigação dos terreiros traçados e suas especificidades, combinamos três exercícios de natureza metodológica: a minuciosa leitura da diminuta bibliografia sobre o tema na cidade e no Estado, que possibilitou confrontar datas e informações fornecidas por interlocutores em investigações anteriores; a observação participante, a princípio na Tenda de Umbanda Rainha das Matas/ Ilê Axé Oyá Gingan, desde o ano de 2014, tendo este contato viabilizado a construção de uma rede de investigação que se expandiu a outras nove casas; a realização de entrevistas⁴ com sacerdotes e sacerdotisas, sendo o critério para eleição destes o acúmulo de narrativas e experiências frente aos exercícios religiosos no município. As interlocuções nas entrevistas sobre o tema se mostraram de importância premente quando da necessidade do acesso a informações que as observações participantes não permitiam captar. As entrevistas foram transcritas e, mediante o retorno para leitura com os interlocutores, alteradas: este processo adequou informações que não ficaram nítidas nas gravações.

O acesso à primeira casa e o contato estabelecido nos proporcionaram uma rede de interlocução com outros nove terreiros totalizando dez espaços, como já citado, e este contingente de amostragem se apresentou como significativo. Com esses dez terreiros, obviamente, não mantivemos o mesmo grau de aproximação. Deles, oito se incluíam na modalidade “traçados” e os outros dois (de candomblé nação ketu) são dirigidos por sacerdotes antigos que podemos adjetivar como bem informados sobre as expressões religiosas locais.

A observação participante, combinada à metodologia da história oral (Voldman, p.33, 2006), desencadeou um processo dialético, uma vez que informações fornecidas

⁴ As entrevistas também não excluíram religiosos/as que apresentaram interesse em colaborar com a pesquisa, mesmo não obedecendo aos critérios citados, a saber, dirigentes de terreiros de candomblé que não praticavam a jurema sagrada e vice-versa ou de outras nações que não o Nagô Egbá.

pelos interlocutores nas entrevistas fizeram atentar a questões costumeiramente despercebidas e estas se tornaram dignas de notas durante as observações de campo. A observação participante, por sua vez, proporcionou a formulação de um corpo de questionamentos debatido junto aos praticantes. Como adensa Nicolau Parés (2018): a combinação entre fontes escritas/orais e análise dos comportamentos rituais, compondo uma interface entre história e etnografia, não é uma metodologia nova, porém utilizada com pouca frequência nos estudos afro-brasileiros.

Os entrecosques de informações nas entrevistas chamaram atenção para o caráter fragmentário das narrativas orais, crítica que é uma velha conhecida, mas aqui não vamos endossar; preferimos reverberar a afirmação de José Jorge de Carvalho (p. 140, 2001), que é enfático ao afirmar que “são justamente esses fragmentos que falam da condição de subjetividade, que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade”.

Memória, história e espacialização: sobre a interseção dos conceitos para adentrar os terreiros

Mesmo sendo instâncias separadas, o exercício de operacionalização da memória é possível graças ao arsenal de métodos e técnicas fornecidos pela história. O historiador das ideias Paolo Rossi (2010) constrói uma verdadeira genealogia da memória no Ocidente, mostrando, entre outras coisas, sua compreensão como arte ou depósito de lembranças. Sobre os comparativos entre história e memória, ele afirma:

A história, afirma corretamente Lowenthal, é ao mesmo tempo mais e menos que passado. E é certamente possível, desse ponto de vista, contrapor a história, que é interpretação e distanciamento crítico do passado, à memória, que implica sempre uma participação emotiva em relação a ele, que é sempre vaga, fragmentária incompleta, sempre tendenciosa em alguma medida. A memória faz que os dados caibam em esquemas conceituais, reconfigura sempre o passado tendo por base a exigência do presente. A história e a memória coletiva podem ser pensadas como as duas pontas de uma antinomia: em que os avanços da historiografia fazem continuamente retroceder o passado imaginário que foi construído pela memória coletiva (Rossi, 2010, p. 28).

Apesar da relação óbvia entre memória e história, a interação da memória com os espaços ainda é um tópico pouco discutido. Simon Schama (1996) postula que a maioria de nossas análises não está atenta à maneira como nossa cultura estrategicamente constrói a paisagem e, junto com ela, os espaços, dando-os um status de “natural” e a consequente função de par duplo explicativo para os processos culturais. Podemos pensar, portanto, que o espaço (tal como a paisagem), se apresenta não somente como objeto possível para a história, mas também como suporte no qual encontramos as marcações da memória, tão caras para entender a construção simbólica da identidade de um espaço.

Na relação estabelecida entre memória e espaço, sacerdotes forjam narrativas de como as religiões estudadas estavam dispostas na cidade antes da chegada do candomblé. Se, por um lado, conseguem apontar temporalmente a chegada do culto dos orixás na cidade, o mesmo não acontece com a jurema sagrada, que se encontrava no município

desde tempos imemoriais. Juremeiros/as antigos, inclusive, apontam no candomblé uma tentativa de legitimação das práticas e afirmam, entre outras, coisas que “a jurema chegou primeiro” ou que “já estava”, que “antigamente sé trabalhava com espíritos” – em alusão às entidades cultuadas – “e dava tudo certo”.

Sacerdotes exclusivamente da jurema sagrada apontam a necessidade, por parte dos pares – dirigentes de casas traçadas –, de corriqueiramente recorrer aos babalorixás e ialorixás recifenses para afirmar seus vínculos ao culto e ao Ilê Obá Ogunté (ao qual se referem como raiz ou casa mãe). O referido terreiro é concebido na memória coletiva dos praticantes do município como referência de um legítimo candomblé pela maneira como os rituais são processados, os cânticos em língua iorubá e a própria genealogia que remonta à diáspora africana e a reminiscências de práticas desse continente no Brasil.

Os sacerdotes não iniciados ou com poucos anos de iniciação no candomblé – que têm suas experiências deslegitimadas pelos mais antigos no culto – lançam mão da argumentação já citada de que a jurema sagrada antecede o candomblé na cidade. Essa retórica apresenta um significativo peso discursivo, uma vez que a ideia de forças ancestrais ligadas a terra (e ao território) é legitimada entre as várias vertentes dos cultos afro-ameríndios.

A memória, então, se manifesta como monumento catalisador de discursos por meio do qual os saberes são disseminados e garantem sua permanência no decurso do tempo histórico. As disputas em torno dos modos oficiais de se processar os ritos na cidade se dão em torno da memória. Nenhuma outra instância de convivência intergrupala permite analisar tão minuciosamente as disputas de memória e a continuação dos saberes nessas religiões como os terreiros. Erroneamente, acreditamos que esses espaços se restringem à experiência religiosa dos praticantes; nas confluências entre cidade e religião, Zeny Rosendahl (2008) destaca que o templo é um elemento de forte conexão entre essas esferas e que, para o entendimento da formação das cidades, é necessário considerar a transformação destas através do seu aspecto religioso.

A invenção histórica dos terreiros traçados

Segundo a narrativa oral das mais antigas líderes religiosas do município, dentre elas Mãe Dé de Iansá e Mãe Carminha de Iansá, a primeira casa com as características que interessam a esta investigação foi estabelecida em meados do século passado pelo Babalorixá Vicente Mariano, ainda hoje em atividade aos quase 90 anos de idade e referenciado pelo considerável número de terreiros originados a partir do seu. A legalização e regulamentação dos terreiros de candomblé e umbanda na Paraíba, através da lei estadual N° 3443, de 1966, se deu em período posterior à abertura do seu terreiro: Vicente Mariano, de quem falaremos melhor adiante, estabeleceu a primeira casa de candomblé da nação Nagô Egbá e jurema sagrada na cidade por volta de 1948 e, assim, deu início a um complexo processo que se seguiria a partir dali, no qual tomaram parte terreiros dedicados unicamente à jurema sagrada e a maior novidade para aquele contexto: a recente prática do chamado candomblé de nação, provindo da capital pernambucana.

O Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin ou, simplesmente, o “Terreiro de Vicente Mariano”, ocupa, na memória dos praticantes de religiões afro-ameríndias da cidade, um lugar de destaque. Tendo Vicente Mariano iniciado no culto dos orixás em Recife (pelas mãos de Lídia Alves da Silva e José Romão da Costa) em 1948 e conduzido neste mesmo ano a primeira mesa de jurema com a presença do seu mestre Antônio Pretinho (LIRA, 2017, p. 95) é consensual entre os religiosos a informação de que essa é realmente a casa mais antiga e em pleno funcionamento.

Um dos sacerdotes com o qual mais mantivemos contato foi Pai Altair de Oyá – que herdou o terreiro do qual hoje é dirigente da falecida Maria José dos Santos: neta de santo da afamada mãe Glauce Mendes. No candomblé, Mãe Glauce era irmã de santo do babalorixá Vicente Mariano, como ela, iniciado por Lídia Alves da Silva, mãe Lídia – interlocutora na cidade de Recife, na década de 1970, de célebres pesquisadores das religiões de terreiro como o antropólogo Roberto Motta. Altair foi iniciado ao culto dos orixás em 2016 já que, quando do falecimento da sua mãe de santo, de quem herda o terreiro, ainda não havia passado pelos ritos de iniciação no candomblé, mas apenas na jurema, precisamente no ano de 1984. Apesar da recente iniciação no candomblé, Altair conduz há 37 anos os trabalhos no Ilê Ty Oyá e relembra a simplicidade que marcava os rituais de jurema à época da sua falecida mãe de santo:

O início foi três tocos de jurema branca, três copos de geleia colombo e uma quenga de coco. Éramos felizes trabalhando um dia com um copo de cristal, um toco de vela e um copo de cana, um cachimbo e um maracá. Pois eu não tinha ganhado dinheiro e mãe Zezé não tinha ganho da lavagem de roupas. Foi incrível, ela cuidando de Sibamba (meu mestre) e eu cuidando de Zé de Santana (o mestre dela). (Medeiros, entrevista pessoal, 2019).

Adentrar a questão da formação identitária dos terreiros traçados demanda, entre outras necessidades, o entendimento de que, frente à pujante complexidade das comunidades tradicionais afro-ameríndias, devemos evitar quaisquer generalizações analíticas e problematizar a tentativa de eleger equivalências entre diferentes terreiros a fim de compreender suas dinâmicas. Cada casa possui sua própria historicidade e todo um conjunto de condições de possibilidades que lhe asseguram existência. Se parece impossível buscar unificações entre religiões que se orientam a partir de códigos escritos, a tarefa se torna ainda mais complexa observando aquelas cujos ensinamentos se perpetuam, majoritariamente, pela oralidade. Ao menos duas evidências se mostram comuns – e devem ser pontuadas: são elas as insistentes afirmações, por parte dos sacerdotes e sacerdotisas, de seu múltiplo pertencimento religioso, e a tentativa, por estes de legitimar uma identidade específica para os seus espaços sagrados.

Orgulhando-se do seu pioneirismo e empenho no culto dos orixás na cidade, o babalorixá Vicente Mariano afirma, em entrevista concedida a Larissa Lira (Mariano, entrevistado por Lira, 2015) que a partir do ano de 1948 – quando da sua iniciação e da primeira mesa de jurema realizada no Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin – inicia os intercâmbios dos sacerdotes provindos de Recife à sua casa, acompanhando os rituais e orientando-o na condução dos mesmos.

Mesmo compreendendo que pesquisas anteriores como a de Lira (2015) nos fornecem o ano de 1948 como marco temporal, vale ressaltar que figura entre os nossos

interlocutores e os de Ofélia Barros (2017) a década de 1960 como período da chegada e acomodação dos cultos na cidade. Talvez a assinatura da já citada lei estadual Nº 3443, de 1966, e a própria constatação feita por Assunção (2010) de que a umbanda se expande pelo Estado da Paraíba na década de 1960 possam ser citados como episódios que, no âmbito da memória coletiva, oferecem a esta década um lugar de destaque. Também é importante frisar que, se a pesquisa de Lira (2015) resultou majoritariamente de entrevistas realizadas com o próprio sacerdote mais antigo da cidade, a nossa, como a de Barros (2017), priorizou o estudo em terreiros “descendentes” do terreiro dele, logo, dirigida por interlocutores mais novos – e que, por força da rememoração, fornecem datas mais recentes. Esses desencontros das temporalidades nos fazem enfatizar que “para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível” (Halbwachs, 2003, p. 31).

Se as datações não apresentam uma precisão fechada, o mesmo não pode ser dito sobre o nome dos pioneiros: Lídia Alves, Glauce Mendes e seu Zé Romão – filho biológico de Pai Adão e antecessor sacerdotal de Manoel do Nascimento Costa (Manoel Papai, um dos atuais líderes do Ilê Obá Oguntê) – chegaram inclusive a residir na cidade. As três personalidades, juntamente com Vicente Mariano, figuram na memória dos praticantes do candomblé local como os responsáveis primeiros pela implantação dos terreiros traçados.

Se os anos sessenta na cidade estão marcados, na memória de alguns praticantes, como os de chegada do culto nagô ao município, pai Altair nos fornece datação ainda mais recente para o que compreendemos como uma espécie de efetivação destas práticas. O sacerdote também elucida que pelo menos um dos nomes provindos de Recife, Glauce Mendes, também praticava o culto da jurema:

[...] 1975 e 73, segundo os relatos da minha mãe. Eu tenho fotos dela, de Candomblé, porque ela era filha de Mãe Dé, mas quem fez o primeiro bori dela foi Mãe Glauce... Quem era Mãe Glauce? Raiz do Sítio de Pai Adão e filha de Mãe Lídia de Oxaládei, dentro da Candomblé ela cultuava, tinha um Mestre chamado Bico Preto [...] (Medeiros, entrevista pessoal, 2019).

A afirmação de que o culto denominado jurema sagrada já existia na cidade anteriormente à chegada do candomblé circula entre os terreiros, mas remonta a uma época de que, até o presente momento, não foram encontradas fontes escritas nos arquivos da cidade que permitisse reforçar esse entendimento. A temporalidade – ou seja, os anos que precedem a iniciação do sacerdote mais antigo – configura uma longa duração que também impede a interlocução com testemunhas anteriores a Vicente Mariano, já sendo difícil e escasso o acesso a praticantes contemporâneos a ele. Podemos supor que o que existia eram antigas práticas difusas de reza, benzedura e curandeirismo, que foram gradativamente incorporadas à jurema sagrada na cidade.

A afirmação do próprio Vicente Mariano, de que “esse negócio de jurema, fazer jurema, fazer mestre, fazer caboclo, fazer santo, isso tudo quem trouxe pra Campina foi eu” (Mariano, entrevistado por Lira, 2015) e a informação concedida por Pai Altair de que ao menos uma das sacerdotisas provindas do Recife tinha envolvimento com o culto da jurema reforçam a interpretação de que a participação destes se dá na implantação

do culto pelo menos nos seus moldes mais institucionais. Quando nos referimos a uma “institucionalização”, estamos nos referindo à estrutura de um terreiro enquanto espaço de culto; ao compartilhamento e à transmissão de saberes no âmbito deste espaço e aos ritos iniciáticos evocados na fala do sacerdote através do termo “fazer”.

A citada sacerdotisa Mãe Dé de Oyá é referendada na cidade como umas das juremeiras e mães de santo mais ativas, contando 54 anos de iniciada no culto da jurema e 44 anos no culto dos orixás. Ela está à frente de um terreiro com essa dupla pertença religiosa, também é uma das mais antigas filhas do babalorixá Vicente Mariano, mesmo tendo tomado obrigação com Mãe Matilde⁵ antes de passar às mãos do sacerdote. Foi na casa de Mãe Dé que Pai Altair foi iniciado ao culto dos orixás na tradição nagô, em 2016.

Altair explicita o incômodo suscitado em outros sacerdotes da cidade pelo motivo de o mesmo ter conduzido a casa por muito tempo contando apenas com os ritos iniciáticos na jurema. Isso evidencia que a iniciação no candomblé é interpretada como um dispositivo de legitimação. É comum, entre os sacerdotes, não se considerar como terreiro um espaço dedicado exclusivamente ao culto da jurema ou em depoimentos como “a casa de pai Geraldo tem jurema” abrirem espaço para o entendimento de que esse seria um culto agregado, mas insuficiente por si só.

A aproximação entre essas duas religiões – jurema e candomblé nagô – na cidade é tão evidente que, muitas vezes, percebemos o tratamento da primeira como culto congregado ao segundo. “Na casa de Pai Maurício não tem jurema porque a nação de lá é ketu” é uma citação que evidencia pelos menos dois aspectos sobre a maneira de como uma parcela dos adeptos entendem os terreiros traçados: primeiro, os cultos ocupam posições diferentes e o candomblé tende a se sobrepôr; segundo, este candomblé que se “sobrepõe” e “agrega” a jurema é de uma manifestação específica, a nagô egbá. Temos notícias de pelo menos dois terreiros na cidade que congregam a jurema e o candomblé de nação Angola, não sendo comum, para este, a designação de “traçados”. As identidades dos terreiros traçados são forjadas em meio a disputas de memória e representações que nunca são neutras e estão diretamente associadas a interesses desses grupos. Como recorda Roger Chartier:

As representações do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou legitimar ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas [...]. As lutas de representação tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais os grupos impõem, ou tentam impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio (Chartier, 1990, p. 17).

O discurso de legitimação do candomblé perante a jurema também é evidente quando do direcionamento tomado por algumas casas, de não iniciar um neófito no candomblé e posteriormente na jurema, sendo o contrário permitido. O candomblé, para os sacerdotes partidários desse entendimento, é um culto definitivo ou grau maior

5 Mãe Matilde era praticante do omolokô. Para mais informações sobre a prática do omolokô, consultar Silva (1984).

de iniciação, estando “para cabeça⁶ como a Jurema para o corpo”. As opiniões divergem entre os praticantes a esse respeito, alguns compreendendo essas como religiões autônomas e desconsiderando a obrigatoriedade de uma ordem na iniciação; eles afirmam que são cultos independentes e que, por possuírem um corpo ritualístico complexo, podem ser praticados individualmente. Os discursos dos que fazem essa interpretação reverberam em uma valoração da jurema, mesmo por praticantes também do candomblé. Afirmando que os cultos remanescentes da pajelança indígena já estavam no Brasil anteriormente à chegada dos cultos africanos, conseguem apontar a importância do respeito e legitimação da jurema.

Outra categoria que importa enunciar, quando pensamos nos encontros e nas divergências suscitados nessas práticas, é a “espacialização do sagrado”. As religiões e práticas de religiosidade operam pela significação de ideias, gestos e lugares que subjazem à estrutura de compreensão do mundo. Dessa forma, os lugares onde a ritualística é praticada, os lugares onde os praticantes interagem socialmente e os lugares que sua própria tradição religiosa ocupa na dimensão maior das religiões de terreiro são resultantes de processos de disputa e espacialização.

No caso dos terreiros que atualmente se afirmam traçados, a espacialização atuou de forma aliada à sacralização, sendo comum, no discurso dos sacerdotes, a apresentação dos seus espaços como legítimos e completos no que tange à multiplicidade de práticas. Um terreiro que congrega a jurema e o candomblé é comumente apresentado como dotado de uma qualificação diferenciada: um lugar onde dois cultos distintos convivem dinamicamente dentro de um mesmo espaço pode oferecer uma maior possibilidade de recepção de adeptos e/ou clientes.

Pensamos que as espacializações do sagrado resultam das constantes disputas que caracterizam a vida humana em sociedade, pois, segundo a “geografia cultural das formas simbólicas” de Ernst Cassirer (apud Silva, 2013), uma das expressões da estabilização dessas disputas em torno do símbolo é o surgimento de organizações religiosas que poderiam ser definidas como:

[...] Erigidas no entorno de uma interpretação religiosa, tendo por intento manter e perpetuar-se na tradição ou na inovação. Essa necessidade de proteger a verdade se conforma como um meio de conservação dos símbolos orientadores da vida, pois a negação de sua validade anularia as certezas existenciais de um grupo de pessoas [...]. Assim as organizações religiosas seriam, muito mais que relações hierárquicas, sistemas instituídos para a defesa de um cosmos partilhado solidariamente (Cassirer apud Silva, 2013, p. 62).

As ortopráticas sociais na organização dos terreiros traçados

Em muitos elementos cosmológicos e práticos das “casas traçadas” são notórias as influências de configurações culturais agenciando os espaços de culto. Nicola Gasbarro

6 A referência à cabeça (orí) no candomblé diz respeito à individualidade, à parte que se entrega ao orixá quando da iniciação. Fazer a cabeça ou raspar a cabeça (em alusão à chamada catulagem – um dos procedimentos que compõe o processo geral da feitura) são expressões comumente associadas à iniciação no candomblé.

(2006), da Escola Italiana de História das Religiões, interrogando quais seriam as possíveis relações entre religiões “étnicas” e religiões “universais”, alerta para o fato de que os sistemas de crenças que costumam informar as práticas religiosas não dão conta do seu entendimento quando analisados de modo isolado. Em conformidade com a perspectiva da Escola, que percebe a religião e a cultura como eventos indissociáveis, o autor afirma:

A construção histórica da ritualidade sacramental e da “educação cristã” mostra que a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças (Gasbarro, 2006, pp. 70-71).

Para a compreensão das dinâmicas religiosas e da intersecção de elementos que lhes informam, o autor lança a noção de ortopráticas sociais – como alternativa à “ortodoxia” enquanto categoria de análise – que põe em xeque a naturalização do etnocentrismo enraizado no cristianismo. Para ele, o cristianismo se forja enquanto “religião universal” mediante o contato entre diferentes civilizações. As análises das práticas religiosas, portanto, não devem se esgotar nas observações das manifestações, dos princípios que congregam, das representações que os sujeitos fazem do sagrado ou dos modos como se ligam ao que “transcende”, antes, como manifestações culturais moldadas por dinâmicas sociais. A triangulação religião-cultura-sociedade reforça a premissa das ortopráticas que apontam a necessidade de interseccionar tais categorias.

Esse conceito, que põe em questionamento a compreensão do dogma como formulação central e autoexplicativa, nos ajuda a compreender como esses terreiros se configuram a partir da complexidade de dinâmicas que desconfiguram os dogmas (se assim podemos chamar) do Candomblé e da Jurema sagrada. A escolha dessa noção em vez das de sincretismo ou hibridismo religioso é resultado do entendimento de que esses conceitos costumam limitar-se, nos estudos das religiões afro-ameríndias, à análise dos contatos entre práticas religiosas diferentes e as reelaborações gestadas, preocupando-se pouco, ou ignorando por completo, dinâmicas sociais e práticas culturais que interferem na maneira como as religiões se alteram.

No que concerne aos terreiros, é indispensável entender que algumas modificações – como o período de recolhimento nos ritos de iniciação; a utilização de paramentos ditos femininas por homens e vice-versa; a busca por oferendas equivalentes na ausência das mais usuais em determinadas regiões – explicitam os limites de categorias como sincretismo e hibridismo. Autores que usam esses conceitos, comumente adotados na análise da polissemia que marca essas religiões, costumam reforçar a crença em uma espécie de original a priori. A conformação das práticas afro-ameríndias e suas constantes reconfigurações resultam de complexos processos de negociações com o sagrado (que se expressa através de oráculos e outros mecanismos) e de dinâmicas sociais específicas como condições econômicas e geográficas.

Percebemos, na observação do espaço e dos rituais, que o cristianismo e seus símbolos se manifestam nas religiões estudadas de formas distintas. Enquanto no chamado quarto de santo as imagens católicas aparecem quase como adereços, próximas aos orixás que lhe servem de equivalente, na parte do terreiro dedicada à jurema é comum

a prática de rezas, cânticos e louvores, além de constantes menções ao anjo de guarda dos adeptos. Optamos por reforçar a noção de ortopráticas compreendendo que o contato da tradição cristã se deu com a jurema sagrada e com o candomblé a partir de negociações e espacialidades diferentes. Essas observações nos fizeram perceber que as práticas religiosas são modificadas por um conjunto de dinâmicas sociais e não apenas pelas aproximações inter-religiosas.

As ortopráticas sociais têm se apresentado como categoria de análise ao passo que se manifestam nos lugares de culto; na maneira como os símbolos estão dispostos e nas representações que deles os sujeitos fazem. Ressaltamos que a noção foi cunhada para compreender o catolicismo na contramão de entendimentos dicotômicos entre “catolicismo oficial” – legítimo, ligado às fontes oficiais e instituições regulares – e “catolicismo rústico” ou “catolicismo popular”: versão atualizada do catolicismo que mantém pouco contato com as fontes oficiais da Igreja e propensão a credices, superstições e aproximações com outras práticas religiosas. Ao passo que o conceito de ortopráticas não se restringe ao fenômeno religioso, o historiador sublinha que, “ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais” (Gasbarro, 2006, p. 71).

Apropriamo-nos da noção de Gasbarro para compreensão de outras manifestações religiosas que, não sendo o catolicismo, também são social e historicamente reconfiguradas mediante ação dos praticantes. Partindo da noção recorrente de que entre as religiões de terreiro esses lugares são entendidos como vertentes “híbridas” e, portanto, dissidentes da tradição narrada nos terreiros de jurema e candomblé “puros”, tornou-se problemático para nós como se desenvolveram os processos de espacialização que congregam culturas e religiosidades diversas, de modo a compartilhar um mesmo espaço. Assim como, se tornaram passíveis de questionamentos históricos as maneiras como são utilizados e representados esses espaços na vivência cotidiana e nos momentos de culto.

Essa escolha conceitual não está associada ao reforço da suposição de que categorias de análise como o sincretismo estão superadas. Mesmo permanecendo em aberto, o conceito se apresenta como chave analítica de interpretação constantemente revisitada. Na construção de uma genealogia dos usos do termo sincretismo, Sergio Ferretti (2013) nos informa sobre diferenças pontuais presente nas teses da aculturação em Herskovits, no evolucionismo de Nina Rodrigues, no culturalismo em Arthur Ramos e em como o sincretismo foi pensado como conjunto de analogias, correspondências e mediante o princípio de cisão na “sociologia em profundidade” bastidiana.

Investigando a invenção desses terreiros em específico, não podemos deixar de atentar para a dimensão da espacialidade e a possibilidade que esta nos permite: problematizar a construção do “espaço da narrativa” das tradições religiosas estudadas no escopo da historiografia local e brasileira das religiões afro-ameríndias; questionar de que modo os espaços de culto religioso das chamadas “casas traçadas” foram constituídos e as especificidades identitárias que manifestam com relação a outras tradições de terreiro. E em um último nível, mais circunscrito, perguntar sobre os processos de espacialização dentro das “casas traçadas”, mirando as disputas pela memória e as afirmações identitárias que se manifestam na organização desses lugares.

Fundamentamos nossa perspectiva de investigação no pressuposto de que a memória dos espaços religiosos possibilita práticas rituais que conferem sentido às identidades religiosas ali manifestadas e na ideia subjacente de que o espaço é plenamente dotado de historicidade em cada uma das suas dimensões (Albuquerque Junior, 2008, pp. 102-103).

Para sustentar essa concepção, utilizamos a noção de “espaço experiencial” (Tuan, 1983, pp. 6-7) por compreender que a experiência com o espaço denota uma experimentação pessoal e coletiva manifestada nas maneiras como atuam e interagem os sujeitos nos diversos lugares práticos e representacionais. Entendemos também que o espaço não está assentado somente no universo da experimentação imediata, mas também da percepção transversal de temporalidade que conecta de diferentes formas a experiência dos agentes com o espaço físico.

Dessa forma, a história dos terreiros evoca elementos do espaço que vinculam significações e pertencimentos a cada uma das tradições que compõem o conjunto das “casas traçadas” de Campina Grande. Ela mira, da mesma maneira, às atuações, práticas e interações que se desenrolam no espaço-tempo e que constituem os processos de espacialização dos terreiros. A análise histórica das especializações é, portanto, referência para compreender como religiões diferentes encontram possibilidade de compartilhar o mesmo espaço. Para além da acomodação harmônica de “elementos sincréticos”, devemos atentar, portanto, para as disputas, negociações e representações que interferem diretamente no arranjo espacial-representacional dessas casas.

Conclusões

Entendendo que a maioria dessas casas cultuam, nos rituais que compõem a jurema sagrada, entidades – espíritos desencarnados que atingiram certo grau de evolução espiritual e são recorrentemente invocados nos salões – observamos que estas “retornam” ao plano físico e se fazem presentes imbuídas de memórias e vontades que informam as dinâmicas das casas desde a maneira como os rituais devem ser conduzidos à forma como os elementos devem estar dispostos. Mestres, Caboclos, Exus, Pretos Velhos e suas memórias são indispensáveis na organização dos terreiros. A memória que é acionada pelas entidades cultuadas nas casas impede qualquer generalização ritualística de modo que a mesma tradição (no caso a jurema sagrada) é praticada de formas diferenciadas a depender da orientação dos espíritos invocados em mesas de catimbó ou rituais como giras e juremas de chão.

O espaço das casas dedicado ao culto das divindades de origem africana, desde os ritos até os elementos ritualísticos, podem apresentar, por outro lado, certa uniformidade entre diferentes terreiros que se baseia em saberes coletivos ancestrais. Os próprios sacerdotes apontam o caráter mais dinâmico da jurema sagrada e de religiões como a umbanda, que recorrem aos espíritos; este, interferem significativamente no fazer cotidiano, tornando essas religiões ainda mais plurívocas quando comparadas ao candomblé e outros cultos oraculares menos inconstantes.

Com o candomblé, a jurema sagrada compartilha o espaço do terreiro, mas não observamos influências tão diretas como no caso da umbanda. A isso associamos o

fato da semelhança entre os lugares que o sagrado ocupa: enquanto a umbanda e a jurema sagrada estão mais associadas ao culto de entidades – espíritos desencarnados e/ou encantados – o candomblé volta-se ao culto das divindades ligadas à regência da própria natureza. Orixás (nas nações ketu, nagô-egbá e xambá), Voduns (da nação jeje) e Nkicis (nação angola e congo).

O que deve parecer evidente é que a configuração dos terreiros traçados não resulta de uma amalgama casual de práticas indígenas, africanas e do cristianismo. Os agenciamentos e as dinâmicas sociais que possibilitam aproximações e distanciamentos entre essas não podem ser reduzidas a questões cosmológicas ou litúrgicas. As próprias federações dos cultos conferem legitimidade aos espaços mediante a concessão de alvarás e estes próprios documentos generalizam tais práticas evidenciando que nem sempre a identidade das casas é forjada mediante aproximações arquitetadas pelos próprios praticantes.

A crítica que fazemos à homogeneização de noções como “religiões de matriz africana” ou “afro-brasileiras”, fazendo-nos optar no decorrer do texto por religiões afro-ameríndias, jamais estaria resolvida se apenas elegêssemos “terreiros traçados”, por exemplo, como interlocução investigativa única, pois esta pode configurar mais uma categoria capaz de forjar um entendimento fechado. Pontuamos algumas observações a partir da interlocução com os espaços que, na cidade, apresentam essas características, sem desconsiderar que cada uma delas é marcada por particularidades.

Entendemos, então, que a composição desses espaços está situada num duplo complexo de elaboração: por um lado, percebemos as negociações com as diferentes manifestações do sagrado que se separam e aproximam. Quando pensamos em negociações, nos referimos, por exemplo, à construção de um calendário que intercale os distintos cultos. Por outro, pensamos em dinâmicas sociais como a lei assinada pelo governador João Agripino Maia, que, mesmo não mantendo relação direta com a forma como os praticantes se relacionavam com o sagrado, interferiu de forma direta em suas organizações e agenciamentos.

Referências

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. “O Espaço em Cinco Sentidos: sobre cultura, poder e representações espaciais”. In: Anais do II Colóquio História e Espaços: Historiadores e Espaços, 1, Natal: UFRN, 2007.

ANDRADE, Mario de. Música de feitiçaria no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 [1963].

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

AUGRAS, Monique. O Duplo e a metamorfose: identidades míticas em comunidades nagôs. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BARROS, Ofélia Maria de. Terreiros campinenses: tradição e diversidade. Campina Grande: EDUEPB, 2017.

BASTIDE, Roger. “Catimbó”. In PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/EDUERJ, 1995.

CARVALHO, José Jorge de. “O olhar etnográfico e a voz subalterna”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, julho de 2001, pp. 107-147.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CHARTIER, Roger. “Por uma sociologia histórica das práticas culturais”. In: CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990, pp. 13-28.

FERRETTI, Sérgio. *Repensar o cristianismo*. São Paulo: Edusp: Arché, 2013.

GASBARRO, Nicola. “Missões: A Civilização Cristã em Ação”. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp. 67-109.

GOLDMAN, Marcio. “Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica*, Vol. 10 (1), pp. 161-173, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

LIRA, Larissa Sarmiento. *Trajetória, memória, hierarquia e poder Vicente Mariano e o Terreiro Senhor do Bonfim Ilê Oxum Ajamin*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), UFPB, João Pessoa, 2017.

Negrão, Lísia N.; CONSORTE, Josildeth Gomes. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PARES, Luiz Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2018.

PEREIRA, Zuleica Dantas. *O Terreiro Obá Ogunté: parentesco, sucessão e poder*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

ROSENDAHL, Zeny. “O sagrado e o urbano: Gênese e função das cidades”. *Espaço e Cultura*, UERJ, ed. comemorativa, pp. 67-79, [1993] - 2008.

ROSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios de história das ideias*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

- SANTIAGO, Idalina Maria de L. F. “Umbanda cruzada com Jurema”. Revista da APG, São Paulo, Ano VII, n.13, 1998, pp. 29-37.
- SCHAMA, Simon. Paisagem e memória. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SEGATTO, Rita Laura. Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora da UNB, 2005.
- SILVA, Alex Sandro da. “Religião e Espacialização”. RAEGA, n. 27, Departamento de Geografia – UFPR, Curitiba, 2013, pp. 38-66.
- SILVA, Ornato José da. Culto Omoloko: os filhos do terreiro. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, 1984.
- SOARES, Stênio. “Anos da Chibata’: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações”. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais, v.1, n. 14, João Pessoa, 2009, pp. 134-155.
- TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.
- VANDEZANDE, René. Catimbó: Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de culto mediúnico. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.
- VOLDMAN, Danièle. “Definições e usos”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp 33-41.

Recebido: 15 de março de 2020.

Aprovado: 8 de setembro de 2020.