



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ANANINDEUA
FACULDADE DE HISTÓRIA

ADRIANA MOURA SOARES

**DA BAHIA AO PARÁ:
a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú em terras paraenses
(1976-2005)**

ANANINDEUA - PA
2022

ADRIANA MOURA SOARES

**DA BAHIA AO PARÁ:
a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú em terras paraenses
(1976-2005)**

Monografia em História apresentado com requisito de avaliação da disciplina de “Tese de Conclusão de Curso”, da Faculdade de História do Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sidiana Macêdo.

ANANINDEUA - PA
2022

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

S676b Soares, Adriana Moura.
Da Bahia ao Pará : a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú
em terras paraenses (1976-2005) / Adriana Moura Soares. —2022.
56 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Sidiana Macêdo
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade
Federal do Pará, Campus Universitário de Ananindeua, Curso de
História, Ananindeua, 2022.

1. Candomblé Jeje Savalú. 2. História Oral. 3. Memória. 4.
Identidade. I. Título.

CDD 299.673098115

Folha de Avaliação

ADRIANA MOURA SOARES

DA BAHIA AO PARÁ: a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú em terras paraenses (1976-2005)

Monografia em História apresentada como requisito para a obtenção de Graduação em Licenciatura em História pela Faculdade de História do Campus Universitário de Ananindeua da Universidade Federal do Pará.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Sidiana Macêdo (Orientadora)
Universidade Federal do Pará

Prof^a Dr^a Anaíza Vergolino e Silva (Examinadora Externa)
Instituto Histórico e Geográfico do Pará

Prof^a Dr^a Taíssa Tavernad de Luca (Examinadora Externa)
Universidade do Estado do Pará e Universidade Federal do Pará

Dedico este trabalho aos queridíssimos Hungbono Carlinhos e Doné Matilde, e aos savalunos que dão continuidade ao Candomblé Jeje Savalú nestas terras paraenses.

AGRADECIMENTOS

À Mawù Lissà pela existência;

À Togbossí por ser meu tudo, meu colo, minha base e minha felicidade;

À Aganga Otolu pela fatura e por me ensinar tanto;

À Agbè pela proteção de minha cabeça e pelo seu amor;

À Vòdún Lè Bì por todo o cuidado, o acê e a proteção existentes em minha vida;

Aos Encantados por se fazerem minha família, meu colo e meu riso;

À minha mãe Eloisa pelo amor umbilical, pelo cuidado e por sempre ter zelado pelo meu estudo, sem ela não seria possível chegar e concluir mais essa etapa;

À minha irmã Luísa por existir e dar um novo sentido a minha existência;

À minha tia Eliene pelo amor a mim dispensado e pelo acolhimento;

À minha avó Daises por ser o elo e o grande coração pulsante da família, quem entendeu que a educação modificaria a sua vida e a de seus descendentes;

À minha prima Rianne pelo amor regado de saudades e de suas traduções;

À minha família materna como um todo, pois as aqui colocadas são poucas diante de tantos que partilham desse amor comum;

À Mãe Lili de Yemanjá e ao Pai Cesar de Ogum, por tanto, por me apresentarem à Vòdún e me mostrarem onde era o meu lugar, por me dar uma família, por me ensinarem sobre a ancestralidade que me acompanha e por me permitirem a troca dos aprendizados;

Aos meus irmãos do Tò Vòdún Xwé e da Casa do Rei do Ferro, por todo apoio e partilha, por se fazerem minha família;

Ao Pai Wando e ao Pai Neto por confiarem a mim suas pesquisas, pois sem elas não saberia nem por onde começar;

À Doné Matilde e ao Hungbono Carlinhos por confiarem a essa hureté suas memórias e vivências, sem eles esse trabalho não seria possível;

À Universidade Federal do Pará pela educação pública tão valorosa que deveria ser para todos e de todos;

À Capes por promover o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência o qual fui bolsista, e aprendi e pesquisei sobre o ensino de história na educação básica;

Aos meus professores da graduação por todo o esforço e empenho para nossa aprendizagem, mesmo diante da ausência de infraestrutura, agradeço imensamente por cada partilha;

À minha orientadora Prof^a Sidiana Macêdo por todo acompanhamento, apoio e incentivo à minha pesquisa;

À banca de examinadoras, às Prof^{as} Anaíza Vergolino e Prof^a Taissa Tavernad pelas pesquisas que tanto somaram e por aceitarem fazer parte deste processo;

Aos meus amigos da graduação e a todos aqueles que contribuíram durante esses anos, por toda a troca, os aprendizados e a convivência que tornaram esses anos mais leves e esta caminhada que embora sozinha, não se fez solitária;

Ao meu companheiro Carlos Gatinho pela parceria de anos, acompanhada de afeto, paciência e compreensão;

Aos meus amigos Ana Paula Alencar, Amanda Carvalho, a Isis Liz, Janieire Mota, Laís Cabral, Renato Torres pela amizade, carinho e empatia compartilhados;

A mim, diante das diversas temporalidades em que construí esse trabalho, à Adriana do passado, do presente e a que virá, a que insistiu nesta pesquisa e em aprender história. Por fim, entendo que o que sou agora e o que resulta esta pesquisa é porque todos nós somos.

Vòdún Pá Ó Ná Dejí!

“Os orixás dançavam e dançavam e dançavam.
Os orixás podiam de novo conviver com os mortais.
Os orixás estavam felizes.
Na roda das feitas, no corpo das iaôs,
eles dançavam e dançavam e dançavam.
Estava inventado o candomblé.”

REGINALDO PRANDI

RESUMO

Mediante a percepção de que o Candomblé Jeje Savalú se faz recente dentro da localidade paraense, tendo em vista que seu primeiro contato tenha ocorrido apenas nos últimos 50 anos, a problemática surge de forma a tentar compreender como ocorreu sua chegada. Visto que embora hodiernamente haja a presença de poucos trabalhos que abordem o Savalú, seus enfoques não se tratam de explicar como ocorreu a chegada, tampouco a instalação desta religião. Sendo assim, a proposta deste estudo é explanar por meio de quais sujeitos e em qual ocasião se propicia a sua chegada, e ainda quais os desdobramentos necessários por manter e instalar o Candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará. Pretende-se ainda, a partir desta pesquisa, proporcionar visibilidade a este acontecimento, assim como gerar um registro que pontue os sujeitos que propiciaram a chegada e instalação do Candomblé Jeje Savalú no Pará. Para abordar essa temática serão mobilizados os conceitos de memória e identidade, os quais serão trabalhados por meio das fontes orais produzidas a partir das entrevistas realizadas com os sujeitos que participaram deste processo e que através de suas falas capacitaram este estudo.

Palavras-Chave: Candomblé Jeje Savalú; História Oral; Memória; Identidade.

ABSTRACT

With the comprehensive knowledge of the African origin religions in the state of Pará, it can be seen how recent Candomblé Jeje Savalú has been practiced within this locality, bearing in mind that its first contact took place in the last 50 years. Since, there are works dedicated to this matter, however, their approaches are not about explaining how this arrival took place, nor the installation of the religion. Therefore, the purpose of this study is to explain through which subjects and on what occasion their arrival is provided, and what are the necessary developments to maintain and install Candomblé Jeje Savalú in Belém do Pará. It is also intended, from this research, to provide visibility to this event, as well as to generate a record that points out the subjects who propitiate for the arrival and installation of Candomblé Jeje Savalú in Pará. To address this theme, the concepts of memory and identity will be mobilized, which will be presented through oral sources produced from interviews with the subjects who participated in this process and who through their speeches enabled this study.

Keywords: Candomblé Jeje Savalú; Oral History; Memory; Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1: Árvore Genealógica Do Terreiro De Kpò Eji (relação religiosa).....	21
FIGURA 2: Fotografia de Doné Tança.....	22
FIGURA 3: Fotografia de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos no Candomblé em Comemoração aos 40 Anos de Iniciada de Doné Matilde (08 de fevereiro de 2022).....	26
FIGURA 4: Fotografia de Doné Pureza e Doné Guiomar.....	32
FIGURA 5: Fotografia de Neli de Oyá e seu esposo.....	34
FIGURA 6: Árvore Genealógica de Doné Pureza e Doté Cicero (relação religiosa).....	35
FIGURA 7: Transmissão do cargo do Karê Lewì ao Hungbono Carlinhos (dezembro de 1985).....	37
FIGURA 8: Árvore Genealógica dos Savalunos Paraenses Após o Falecimento de Doté Cicero.....	39
FIGURA 9: Fotografia da Aula na Casa do Rei do Ferro (02 de junho de 2022).....	46
FIGURA 10: Fotografia da Aula na Casa do Rei do Ferro, participação de Mãe Lili (02 de junho de 2022).....	47

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 DA ÁFRICA AO BRASIL.....	15
1.1 Os Jejes.....	15
1.2 Do Calundu ao Candomblé.....	18
1.3 O Candomblé Jeje Savalú.....	20
2 DA BAHIA AO PARÁ.....	23
2.1 Do Terreiro à Pesquisa.....	23
2.2 A Trajetória e a Instalação do Candomblé Jeje Savalú no Pará	31
2.2.1 A Bahia se Expande.....	31
2.2.2 A Bahia encontra o Pará.....	33
2.2.3 O Pará encontra a Bahia.....	33
2.2.4 A Instalação do Candomblé Jeje Savalú nas Terras Paraenses.....	39
3 DO TERREIRO À ACADEMIA, DA ACADEMIA AO TERREIRO.....	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	49
REFERÊNCIAS.....	51
APÊNDICE A – Material Didático da Aula.....	54

INTRODUÇÃO

A partir da diáspora africana para as Américas, através dos sujeitos que vieram desembarcaram também no território brasileiro elementos culturais e identitários desses povos, trazendo consigo seus cultos e divindades. Por meio da união e aproximação entre diferentes povos, resultaram no Brasil as religiões afro-brasileiras, como o candomblé, o tambor de mina, a umbanda, o xangô pernambucano e o batuque do sul. No norte do país, desde a Belle Époque, devido a forte presença indígena já havia ritualísticas como a pajelança cabocla, pena e maracá e o bate folha¹ (SANTOS, 2012, p. 61). Atualmente, nesta mesma região, dentre os que constam maior número de adeptos encontram-se Candomblé Angola, Candomblé Jeje, Candomblé Ketu, Mina-Nagô, Pajelança e Umbanda, também nesse contexto amazônico, aqui tendo como enfoque a capital paraense Belém (SANTOS, 2012, p. 67).

O presente trabalho surge de uma inquietação pessoal enquanto praticante do Candomblé Jeje Savalú² no Pará, visto que pertença à família religiosa do *Tò Vòdún Xwe* fundado por Mãe Lili de Yemanjá, filha de Hungbono³ Carlinhos de Oxum⁴. Sendo assim, ao procurar entender como foi o processo para a chegada desta nação de candomblé no Pará, bem como sua instalação, pude perceber pelos que me relatavam o desencontro das explicações sobre a temática, assim como seu desconhecimento. A partir de uma pesquisa inicial, vi que se tratava de uma história recente para esta localidade e que embora já apresente alguns trabalhos acadêmicos, ainda é notória a ausência de estudos que se debrucem sobre este processo. Aqui procuro trabalhar em uma perspectiva histórica a fim de possibilitar os registros de fontes orais a partir dos sujeitos vivos e participantes dessa trajetória, ávidos

¹ Ver também Aldrin Figueiredo, Seth e Ruth Leacock.

² A designação “Savalú” é ligada a localidade que deu origem ao culto, cidade na atual República do Benin, no continente africano – a qual possui culto voltado aos três voduns dados como patronos da atual nação de Candomblé, sendo estes *Nàná, Sakpatá e Bafonnú Deká* (AMARAL, 2016, p.40).

O caso de Savalú merece especial atenção, já que o termo aparece como etnônimo no Brasil a partir do século XVIII e ainda hoje designa uma das “subnações” do Candomblé jeje. Savalú é, na atualidade, a cidade mais importante da região Mahi, e a família Gbaguidi tem sido o clã dirigente desde provavelmente finais do século XVII. (PARÉS, 2018, p. 40)

³ Nomenclatura fongbé para designar o cargo proferido ao pai de santo cujo Vòdún é relacionado às águas.

⁴ Embora existam nomenclaturas em fongbé para designar os Vòdún, o contato com o ioruba fomentou seu uso dentro dos terreiros, de modo a ocupar e tomar lugar diante do fongbé, sendo assim aqui será retratado de acordo com as correspondências iorubanas. Consoante a esta questão, as pesquisas de Hungbono Carlinhos e Hungbono Neto para retomar a cultura jeje encontram-se em constante processo, por essas razões e por questões de padronização aqui será colocado ao invés de Lissá (fongbé) será usado Oxalá (ioruba) e assim com os demais casos ligados aos orixás.

para contarem suas memórias. Dessa forma, tem-se por intuito preservar este passado com a prerrogativa de salvaguardá-lo e dar subsídios para o que se refere a compreensão da identidade local dos savalunos paraenses.

Ao partir deste princípio, para a realização da pesquisa, foi necessário ir diretamente aos envolvidos, visto que não se encontram em arquivos ou jornais as narrativas do povo de terreiro. Sendo assim, com a premissa de registrar estas memórias e acontecimentos, utilizou-se da produção de fontes orais dos sujeitos que vivenciaram esse processo de importação e instalação do Candomblé Jeje Savalú.

Dessa forma, por meio de estudo bibliográfico que perpassa essa temática, pude identificar três sujeitos, sendo eles: Hungbono Carlinhos de Oxum, Doté⁵ Cicero de Ayrá⁶ e Doné⁷ Matilde de Oxalá. O Doté Cicero, de acordo com o que se tem registrado, foi o primeiro savaluno a iniciar paraenses no Candomblé Jeje Savalú, uma de suas primeiras filhas de santo em Belém foi Matilde de Oxalá, atualmente conhecida por Doné Matilde de Oxalá, fundadora do *Hunkpamè Abuke Xwê*. Já o Hungbono Carlinhos de Oxum, enquanto era vodunsi⁸, acompanhou Doté Cicero em sua primeira vinda a Belém, foi responsável pelos cuidados do barco de Doné Matilde, de quem após o falecimento de Doté Cicero, assumiu suas obrigações. Sendo assim, as fontes orais deste trabalho foram produzidas a partir das memórias e vivências do Hungbono Carlinhos e de Doné Matilde diante deste assunto. Sendo assim, o período que compreende o trabalho é pautado entre o ano em que Doté Cicero vem ao Pará até o momento em que se é inaugurado o *Hunkpamè Abukè Xwê* de Doné Matilde em Belém.

Como base para a produção dessa pesquisa, aponto três trabalhos de fundamental importância, sendo a dissertação de mestrado de Wanderlan do Amaral (2016) que trabalha seu processo iniciático no Candomblé Jeje Savalú por meio de uma auto-etnografia, e para introduzir sua temática aborda o processo de chegada e a trajetória de Doné Matilde. Em consoante relevância, a tese de doutorado de José Luiz Moreno Neto (2017), em que aborda o cuidado dentro do Candomblé Jeje Savalú e antes de adentrar seu objeto de pesquisa, se deteve em apontar uma extensa trajetória de Doté Carlinhos e do terreiro matriz. Por fim, utilizo também os conceitos sobre a nação Jeje, e seus desdobramentos de acordo com sua

⁵ Nomenclatura fongbé para designar o cargo de pai de santo, no iorubá conhecido por babalorixá.

⁶ Qualidade do orixá Xangô.

⁷ Nomenclatura fongbé para designar o cargo de pai de santo, no iorubá conhecido por babalorixá.

⁸ Nomenclatura fongbé para designar o que foi iniciado no candomblé, significa que já passou pela ritualística de iniciação na religião. No iorubá conhecido por iaô.

origem savaluna e seu percurso no Brasil a partir do livro de Luis Nicolau Parés (2018) sobre a formação do Candomblé Jeje na Bahia. Deste modo, essas pesquisas se fazem precursoras do estudo aqui apresentado.

Consoante às questões já apresentadas, a pesquisa foi elaborada durante o período da pandemia da Covid-19, entre os anos de 2020 e 2022, momentos estes em que houve restrições para o encontro de pessoas, assim como o fechamento de espaços físicos em virtude do vírus, de modo que dificultou o acesso a outros sujeitos que pudessem corroborar com este estudo, assim como ao acesso às bibliotecas físicas. Deste modo, o presente trabalho ocorre a partir dos sujeitos que me eram próximos e, portanto, acessíveis; assim como os estudos sobre a temática que pudessem somar e serem encontrados na internet ou serem adquiridos.

Para trabalhar as questões abordadas, a monografia se divide em três capítulos. Sendo o primeiro voltado para a introdução sobre quem eram os jejes, e o processo que culminou com a institucionalização da religiosidade africana, gerando o candomblé, seguido da formação da nação Jeje Savalú. Já o segundo capítulo, procura trabalhar o processo de chegada, apresentando alguns dos sujeitos envolvidos e dos acontecimentos que possibilitaram a instalação do Candomblé Jeje Savalú a partir das fontes orais e da bibliografia que permeia, consoante ao estudo sobre a memória e a identidade. Por fim, o terceiro capítulo trata-se do retorno deste estudo ao povo de terreiro Savalú, através de uma aula ministrada por mim dentro da comunidade de candomblé que pertença, devido entender a importância de que os estudos acadêmicos retornem à comunidade fonte de sua produção como meio de possibilitar o conhecimento sobre o que foi alcançado com a pesquisa, e neste caso estreitar laços com sua história e identidade.

1 DA ÁFRICA AO BRASIL

1.1 Os Jejes

Além do encaixe da África ao Brasil, em suas ligações continentais, a diáspora africana às terras brasileiras reconectou a pangeia dos sujeitos do novo mundo e do continente esquecido através da escravidão e seu tráfico. O uso massivo da mão-de-obra escravizada africana possibilitou desdobramentos para além da esfera do trabalho, viabilizando também a vivência de um grande contingente de africanos escravizados de diferentes povos e suas logísticas de sobrevivência no novo mundo.

O tráfico negreiro português dos diferentes povos africanos escravizados teve sua divisão cronológica estabelecida por Luiz Viana Filho, o qual o divide em três ciclos, sendo o primeiro o ciclo da Guiné que compreende a segunda metade do século XVI, o segundo o ciclo da Angola e do Congo, durante o século XVII e o terceiro sendo o ciclo da Costa da Mina que abrange os três primeiros quartos do século XVIII. Aborda-se, também, o acréscimo de Pierre Verger que inclui a esta cronologia o ciclo da baía de Benim, o qual permeia os anos 1770 a 1850, incorporando também o período do tráfico clandestino (VIANA FILHO apud PARÉS, 2018, p.42) (VERGER apud PARÉS, 2018, p.42).

Assim sendo, para trabalhar estes sujeitos será retomado a divisão cronológica do tráfico negreiro português, aqui será abordado o terceiro e quarto ciclo descritos, ou seja, do início do século XVIII à metade do século XIX, visto que, de acordo com o antropólogo Luis Nicolau Parés (2018), em seu livro sobre a formação do candomblé e a história e ritual jeje na Bahia, compreende ser o período de maior exportação dos africanos jejes trazidos da Costa da Mina e da Baía do Benin para o Brasil, em especial para o estado da Bahia.

De acordo com Parés (2018), a denominação “jeje” enquanto nação trata-se de um processo metaétnico em que os traficantes europeus atribuíram o termo para identificar a origem do escravizado, isto não quer dizer que os africanos se reconheçam dessa forma. Por vezes, a nação que lhes era atribuída tratava-se da localização dos portos em que foram adquiridos, podendo haver mudança da nomenclatura utilizada para definir o mesmo povo em regiões ou épocas diferentes. Sendo assim, aponta:

[...] Cabe reter aqui que o termo “mina”, a partir do século XVIII, abrangia a população africana da Costa dos Escravos ou Golfo do Benim, e dentre esta, muito especialmente, povos do reino de Daomé e de suas imediações, os quais na Bahia foram conhecidos por jejes. (PARÉS, 2018, p.29)

Contudo, os jejes não tratam-se de povos vindos do antigo reino do Daomé, o termo “jeje” originariamente tratava-se de um grupo étnico minoritário, de localização ainda incerta

nas pesquisas realizadas, em que os traficantes de escravizados passaram a atribuir o mesmo termo a povos de outras regiões (PARÉS, 2018, p.30). Sendo assim, entende-se que a denominação dada pelo tráfico circunscreve aos povos gbe-falantes⁹ que cultuavam aos voduns, sendo estes os adja, aizo, fon, gen, gun, hueda, mahi, ouemenu, uatchi e outros a eles ligados (PARÉS, 2018, p.38). Entretanto, a pesquisa sobre o termo “jeje” ainda não teve sua etimologia concluída, como revela Parés (2018):

[...] vemos que o debate etimológico, apesar de não resolver a questão de uma forma conclusiva, parece relacionar a origem da denominação “jeje” com povos capturados na margem oriental do rio Ouémé, seja na área de Adjaché (Porto Novo) ou, mais provavelmente, na área dos idjè, entre Pobé e Ketu. Na primeira década do Setecentos, esses escravos poderiam ter sido vendidos aos portugueses, no vizinho porto de Apa, pelos traficantes fons, os iorubas do reino do Benim, ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados para o Brasil, subsequentemente, ali ou em outros portos, como Uidá, Jakin ou Popo. Com o tempo, o etnônimo idjè, ou o topônimo Adjaché, apropriado e transformado pelos comerciantes baianos sob a forma jeje, passou a denominar, na Bahia, uma pluralidade de povos adjas, enquanto no Benim ficou restrito aos guns de Porto Novo. A outra possibilidade seria que o termo fosse utilizado pelos traficantes baianos para designar escravos embarcados no porto de Uidá. (PARÉS, 2018, p. 52)

O intenso tráfico negreiro do Golfo do Benim, durante o século XVIII, fez com que a Bahia se tornasse um grande receptáculo de africanos gbe-falantes, tendo o porto de Salvador chegado a receber 80% de todos os escravizados provenientes do golfo. O historiador Carlos da Silva Jr (2016) chega a defender que na Bahia e em Minas Gerais havia um interesse especial dos traficantes e dos senhores de escravos em escolher sujeitos pertencentes a área gbe, mesmo que seus valores fossem mais elevados em detrimento de outros escravizados. Ainda assim, os africanos gbe-falantes lhes eram de maior importância, devido principalmente a sua possibilidade de interação entre estes, porque, embora houvesse o perigo em manter etnias homogêneas, a geração de lucro para seus proprietários era ainda maior. (SILVA JR, 2016, p. 7, 14, 23, 26.)

A chegada de escravos gbe-falantes no início do século XVIII, seguido da sua intensificação, no intuito de atender a demanda escravista, gerou contingente populacional capaz de ocasionar uma nova identidade coletiva, que se consolidaria na segunda metade do século enquanto “nação jeje” (PARÉS, 2018, p. 53).

⁹ Vocábulo utilizado pelos povos adja,ewes,fons.(PARÉS, 2018, p.14)

O termo “jeje” começa a ser utilizado nos documentos a partir da primeira década de 1700 no Recôncavo Baiano, já em Salvador sua primeira menção se dá em 1720. Percebe-se que diferente de outras denominações para os escravizados, “jeje” foi um termo usado de modo quase exclusivo da Bahia, visto que seu uso se restringe em especial ao Recôncavo Baiano e a África. Em Salvador, muitos minas e jejes eram tidos como gentios da Costa, sendo jeje um termo mais próprio do Recôncavo (PARÉS, 2018, p.47,67) (SILVA JR, 2016, p.9). Os períodos entre 1750 e 1780 foram o auge da presença jeje no Recôncavo, constituindo 30% da população africana na área fumageira e 40% em área açucareira. (SILVA JR, 2016, p.24)

Embora os africanos não se reconhecessem inicialmente enquanto jejes, a partir do contato mediante a sociedade escravista e dos outros grupos de africanos (como os angolas e os nagôs), passaram a adotar esta identidade como modo de identificar suas diferenças perante aos demais. Essa ação se tornou importante a partir das atividades de grupo por meio de associação, como por exemplo: a integração a irmandades católicas, congregações religiosas em prol do culto de voduns e também grupos de trabalho; o funcionamento destas atividades partia da unidade entre seus pares e do afastamento dos que lhes eram considerados “os outros”, acabaram assim propiciando a consciência de uma identidade coletiva em torno do que era jeje. (PARÉS, 2018, p.81)

Já na segunda metade do século XIX, devido ao fim do tráfico, entra em desuso as denominações étnicas dos africanos pela classe senhorial, contudo, estas ainda se faziam presentes entre os africanos e seus descendentes, como forma de identificação, a partir das redes de solidariedade e das práticas religiosas, sendo forma também de se diferenciar da população negra-mestiça. A ideia de nação passa a ser utilizada de maneira ideológica, como forma de se legitimar socialmente, estabelecendo assim, alianças ou contrastes em relação aos demais. (PARÉS, 2018, p.102)

Antes de evidenciar o processo religioso que permite a formação do candomblé, entendo ser necessário pontuar que as religiões de matriz africana como um todo são produzidas a partir de uma realidade brasileira em contraste com as vivências da escravidão e da coexistência entre os diferentes grupos. Todo este trajeto até então traçado tem por intuito justificar que o processo de formação destas religiões afro-brasileiras se deu de forma complexa e gradual, não ocasionadas apenas por chegadas, convivências e conveniências culturais. Este ocorre, durante séculos, mediante as perdas e ganhos de situações que propiciaram sua realização e institucionalização enquanto religião.

1.1 Do Calundu ao Candomblé

As primeiras referências de atividades religiosas de origem africana partem dos “calundus” na Bahia ainda no século XVII, e posteriormente, no século XVIII, usado nos autos da Inquisição, o termo genérico de origem angola tratava-se especialmente das práticas religiosas africanas. Embora se encontre também termos como “batuque”, para descrever atividades africanas, as danças e tambores neste momento inicial não necessariamente tratavam-se de práticas religiosas. Para os calundus, a funcionalidade é terapêutica e oracular, sendo o “calunduzeiro” tido como um curador ou adivinho (REIS, 1988, p. 62) (PARÉS, 2018, p.113-115).

Mediante as tradições religiosas na Costa da Mina, Parés (2018) defende que foi a partir destas tradições que no século XVIII passaram a se desenvolver em alguns calundus, os rituais que transpassavam a cura e a adivinhação. Dessa forma, retomando através da herança cultural dos cultos africanos que dispunham de um complexo panteão, posições hierárquicas e ritualísticas a serem executadas (PARÉS, 2018, p.116). De acordo com:

Juana Elbein e Deoscoredes dos Santos assim se referem a essas comunidades: “Na diáspora, o espaço geográfico que representava a África nativa e seus conteúdos, foi transferido para os locais onde foram levantados casas, templos ou quartos em cujos recintos se ‘plantaram’, junto com os elementos e símbolos materiais nos lugares de adoração, os poderes dos antepassados e das entidades sobrenaturais que garantiriam, não só a continuidade da existência, mas uma forma de viver.” (ELBEIN; SANTOS apud REIS, 1988, p.75).

Como forma de adaptação, por exemplo, enquanto na África cada vodun/orixá tem seu próprio templo, no Brasil, como forma de sobrevivência dos cultos frente às adversidades, as divindades africanas passam a ser cultuadas em conjunto (REIS, 1988, p. 76). Ou seja, para a permanência do vínculo religioso, foi necessário haver mudanças no culto e em suas regras, visto sua importância para os africanos escravizados. Sendo assim, Parés (2018) aponta que as religiões africanas para além da resistência cultural coletiva funcionaram principalmente com o intuito de auxiliar o enfrentamento de um tempo de experiência difícil, como era o caso da escravidão (PARÉS, 2018, p. 110).

Parés (2018) defende que a institucionalização das organizações religiosas brasileiras ocorreu de maneira processual, tendo começado a partir de pequenos gestos resgatados da cultura religiosa por sujeitos que agiam de maneira individual e independente, em seguida formando-se as congregações religiosas de cunho familiar ou doméstico, inicialmente cultuando apenas uma divindade. Expandindo de modo progressivo até sair do núcleo

familiar, se tornando socialmente mais complexo, mediante a formação de hierarquias e desenvolvimento das práticas ritualísticas, com funcionamento em espaço próprio voltado para o culto das divindades em espaços assentados e sagrados. Sendo assim, o antropólogo entende que apenas a partir do século XIX haveria se consolidado as relações de cunho extradoméstico, que possibilitaram através da quantidade, das redes de apoio e conflito, a formação de uma “comunidade religiosa afro-brasileira”, ocasionando deste modo o surgimento do candomblé (PARÉS, 2018, p. 118-119).

De acordo com João José Reis (1988), o pesquisador Pierre Verger teria sido o primeiro a encontrar o termo “candomblé”, sendo este em um documento de 1826 (REIS, p. 60-61). A partir de Vivaldo Costa Lima (1974) entende-se que:

O termo *candomblé*, abonado nos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área linguística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas de *santos* ou *orixás* e associadas ao fenômeno da possessão ou transe místico. Transe que é considerado, pelos membros do grupo, como a incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-la (COSTA LIMA, 1974, p. 66).

Contudo, o candomblé e sua formação ocorrem de maneira mais complexa, muito além da possessão de orixás ou voduns ou da preparação para recebê-los, este dispõe de práticas religiosas específicas para cada situação, de uma comunidade capaz de desenvolver essas ações, das redes de solidariedade, de um panteão de divindades extenso, de posições hierárquicas entre os sujeitos que o compõe, do compartilhamento de experiências, aprendizados e tradições a serem seguidas, entre outros tantos aspectos que somente foram possíveis a partir das vivências e dos percursos corridos pelos africanos escravizados no Brasil e dos seus legados para seus descendentes.

Deste modo, o candomblé sendo oriundo das redes de solidariedade entre os africanos escravizados, como forma de identificação e legitimação traz consigo o nome das nações daqueles que os compunham originariamente, sendo assim, se tem: o Candomblé Jeje Savalú, Candomblé Jeje Mahi, Candomblé Ketu, Candomblé Angola.

Dessa forma, a nação que antes correspondia à localidade do africano escravizado, agora passa a compor enquanto nação de Candomblé e embora seja relacionada a uma “modalidade de rito”, traduz também em uma identidade coletiva que transpassa os mais longevos alcançando conjuntamente aos mais novos, funcionando até mesmo com caráter político devido às reverberações deste nas dinâmicas de competitividade e solidariedade a partir do posicionamento em relação às demais identidades étnicas (PARÉS, 2018, p.103).

Costa Lima (1974) reitera isto a partir de um estudo de caso:

Percebe-se que tanto a falecida ANINHA como a vodunsi RUNHÓ se nacionalizaram, por assim dizer, por meio do sistema de crenças dominante no grupo em que se integraram. A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. *Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudança nos tempos. (COSTA LIMA, 1974, p. 77).

Dessa forma, a religiosidade africana na Bahia, em seu princípio a partir dos calundus, ao dotar de maior complexidade passa a se compreender enquanto candomblé e utiliza-se das nações africanas ou das nações de origem metaétnicas como forma de se legitimar e se identificar diante da sociedade que o comporta. Assim, entende-se que caso jeje, devido ao seu alto contingente populacional desde o século XVIII, resultado em sua supremacia numérica dentre os libertos no início do século XIX, daria margem para o desempenho da formação do Candomblé neste período, contribuindo para a institucionalização do culto aos voduns (PARÉS, 2018, p.74). Contudo, o candomblé de cunho Jeje Savalú só teve seu início apenas no século XX.

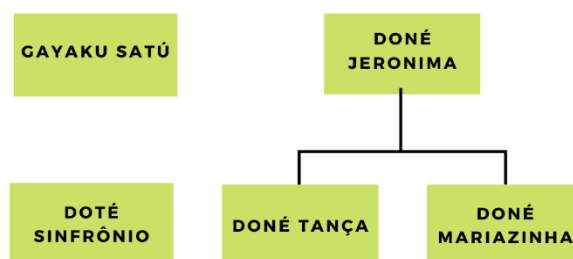
1.3 O Candomblé Jeje Savalú

O Candomblé Jeje Savalú teve seu início com a fundação do terreiro de *Kpo Eji*, no século XX, datado de 06 de janeiro de 1920, em Salvador, por Doté Sinfrônio Elói Pires com o auxílio da africana oriunda de Savé, Gayaku¹⁰ Satu (Marcolina Constância da Silva). O terreiro popularmente conhecido por Cacunda de Yayá, devido o cajueiro de tronco retorcido presente em sua entrada lembrar o formato de uma corcunda (MORENO NETO, 2017, p.28).

Neste primeiro momento, o primeiro núcleo da nação era de cunho familiar, visto que contava com sujeitos como: Doté Sinfrônio de Azansu, Doné Tança de Nàná (Constância da Rocha Pires) esposa de Doté Sinfrônio; Doné Mariazinha, filha biológica de Doté Sinfrônio e Doné Tança; Doné Jerônima, irmã biológica de Doté Sinfrônio, iniciou na tradição Doné Tança e Doné Mariazinha.

FIGURA 1: Árvore Genealógica do Terreiro de Kpò Eji (relação religiosa)

¹⁰ Nomenclatura fongbé para designar o cargo proferido à mãe de santo cujo Vòdún é relacionado ao vento.



Fonte: MOURA SOARES (2022)

Com o falecimento deste, Doné Tança assumiu o Kpó Eji, realizando a feitura de alguns barcos de vodunsi e agregando filhos desertados de outras nações de candomblé. Dentre estes, agregou a família Doné Pureza que havia sido iniciada nas águas do candomblé Ketu por Pai Manoel e dele recebido o deká (cuia sacerdotal), em sua obrigação de sete anos, com o falecimento de Pai Manoel passa para as mãos de Doné Tança com quem dá continuidade em suas obrigações e incorpora à ritualística savaluna (MORENO NETO, 2017, p.45).

FIGURA 2: Fotografia de Doné Tança



Fonte: Acervo Pessoal do Hungbono Carlinhos

A partir do falecimento de Doné Tança, a Cacunda ficou sob a responsabilidade de Doné Mariazinha e Pai Pedrinho. Contudo, com o falecimento destes, as terras pertencentes

ao terreiro foram desapropriadas pela prefeitura de Salvador para utilização do atual Centro Administrativo do Governo da Bahia (AMARAL, 2016, p.40-41).

Apesar de ter sido extinto ainda na década de 90 do século XX, foi a partir deste que se possibilitou a formação da nação do candomblé Jeje Savalú, visto que embora o terreiro *mater* tenha sido fechado, este deixou descendentes, enquanto quatro grandes afluentes, sendo estes: o de Doné Ominibu, o de Doté Amilton de Sogbo, o de Gayaku Hilda Jitolu e o de Hungbono Carlinhos de Oxum, sendo assim expandindo sua tradição tanto no estado da Bahia quanto em outros estados do Brasil, como o Amapá, o Pará e o Rio de Janeiro (MORENO NETO, p. 75).

2. DA BAHIA AO PARÁ

Entre a Bahia e o Pará, os estados que se distanciam geograficamente mantem uma correspondência entre si, seja pelas águas salgadas ou doces que banham as capitais, seja pela Baía de Todos os Santos ou pela Baía do Guajará, das culinárias características, e das religiosidades que se fundem ao cristianismo imposto, nestes se estabelecem proximidades para além dos quilômetros que os atravessam.

2.1 Do Terreiro à Pesquisa

O processo de introdução do Candomblé Jeje Savalú em Belém ocorreu de maneira mais tardia em relação aos de nação Ketu e Angola, enquanto estes chegaram entre as décadas de 1950 e 1970, o caso savaluno só se fez presente a partir de setembro de 1976 (AMARAL, 2016, p.53-54). A identificação deste momento só foi possível através do acesso aos estudos dos acadêmicos da comunidade savaluna, sendo estes: Amaral (2016) e Moreno Neto (2017), e também através da produção de fontes orais com os sujeitos que participaram ativamente deste processo.

Compreende-se a necessidade do estudo em não se resumir às entrevistas, mas também em procurar base documental que possa dialogar diretamente com a pesquisa, seja através de jornais, registros fotográficos pessoais, cartas, entre outros, como meio de relacionar o que foi apreendido por meio das fontes orais. (ALBERTI, 2005, p.158.).

Ao procurar jornais deste período, percebe-se que o espaço no qual os afro-religiosos podiam se fazer presentes era através das páginas policiais, como no jornal O Liberal, em que os afro-religiosos foram evidenciados a partir de termos como “macumbeiro” ou “macumba”, havendo tom depreciativo e de escárnio para retratar estes sujeitos¹¹. Como diz Anaíza Vergolino e Silva (2015):

[...] a forma pela qual a imprensa registra as ocorrências sobre os terreiros é sempre satirizante e se transforma nos títulos ‘kitsch’ dos jornais locais. Por outro lado, essas notícias satirizantes representam uma constante nas páginas policiais e terminam deixando bem claro o descrédito e o cunho de gozação com que os terreiros são visualizados (VERGOLINO E SILVA, 2015, p.47).

Enquanto isto, embora no jornal A Província do Pará já houvesse nos domingueiros um espaço para as diferentes religiosidades, como reflexões a partir do viés da umbanda

¹¹ Ladrão levou jóias do macumbeiro. **O Liberal**: jornal da Amazônia, Belém, Ano XXX, N. 8.617, 01 set/1976, 1º caderno, Caderno Policial, Caderno Policial, p.21.
Macumba contra a Operação Lenocínio. **O Liberal**: jornal da Amazônia, Belém, Ano XXX, N. 8.634, 18 set/1976, 1º Caderno, Caderno Policial, p.22.

cristã, nos artigos do “Mensageiro Eloah”¹², não se tratava de um espaço que possibilitasse o acesso de outros que desejassem compartilhar suas ideias, esta era uma condição privilegiada do mensageiro. Principalmente ao se levar em consideração que a escrita deste mensageiro era culta, denunciando assim uma alta escolaridade, o que fugia da condição da maioria dos afro-religiosos desta época, sendo pessoas de baixa escolaridade e renda. No livro *Tambor das Flores* (2015), Anaíza Vergolino e Silva em seu primeiro capítulo, ao falar sobre “A Cidade Vê os Terreiros” conta que o povo de terreiro, neste período do século XX, no contexto belenense, tratava-se em suma de sujeitos periféricos, à margem da sociedade, visto que se traduziam em pessoas de baixa renda e escolaridade, podendo haver entre estes homossexuais, o conjunto destas condições não eram cabíveis para a burguesia conservadora da cidade, sobretudo durante a ditadura militar.

Através destas considerações, é perceptível a ausência de espaços dentro dos jornais para aqueles que não correspondiam à elite belenense ou a política, sendo assim, se faz compreensivo que este não fosse um lugar a ser ocupado pelos afro-religiosos. Até porque sua exposição poderia repercutir em represálias aos terreiros e aos seus praticantes, a partir de crimes de intolerância religiosa. Dessa forma, entende-se que os jornais belenenses do período não compunham como espaço possível para a exposição de festejos ou de chegadas de pais de santo de Salvador, portanto, tornando improvável a existência desse conteúdo neste tipo de documentação.

Desta maneira, as fontes que costumam ser consultadas pela historiografia, quando se permeia camadas populares, os registros tornam-se mais difíceis de se fazerem presentes, desde os escritos oficiais até os fotográficos. A concepção de registro como forma de perpetuar e dar credibilidade aos acontecimentos que perpassam a história do povo de terreiro ocorreu de maneira recente. A comunidade de terreiro inicialmente envolvia pessoas de baixa renda e baixa escolaridade, não entendendo a necessidade de registros escritos, perpetuando assim a oralidade como forma de transmissão dos conhecimentos e tradições. Sendo assim, fontes como documentos, cartas, diários e fotografias, uma vez que o uso de câmeras fotográficas se resumia a utilização de uma classe social de maior renda e quando seu acesso se tornou mais democrático, enfrentou diretamente a postura das casas de santo em preservar os fundamentos e as ações que ocorriam dentro dos espaços sagrados, havendo resistência dos mais velhos ainda na atualidade. Embora se encontre registros fotográficos dos savalunos

¹²ELOAH, Mensageiro. Revelações da Umbanda Cristã – “Teólogos ateus”. **A Província do Pará**, Belém, Ano C, N. 25.210, 05 set/1976, 3º caderno, p.2.

mais antigos, estas fotos não possuem descrições sobre os sujeitos presentes, circunstância ou período em que foi retirada, dificultando seu valor enquanto registro.

Portanto, onde mais buscar a história dessa comunidade, se não na oralidade e na memória dos sujeitos participantes? A negligência dessa memória mesmo que seletiva e falha, pode resultar na perda da história que abrange a comunidade savaluna paraense como um todo, visto que com a morte dos envolvidos, a sua memória e a história da comunidade seriam conjuntamente sepultadas, restando dúvidas e as introduções das pesquisas já realizadas. Dessa forma, como pontua Portelli (1997):

Fontes orais são condição necessária (não suficiente) para a história das classes não hegemônicas, elas são menos necessárias (embora de modo nenhum inúteis) para a história das classes dominantes, que têm tido controle sobre a escrita e deixaram atrás de si um registro escrito muito mais abundante. (PORTELLI, 1997, p.37)

Deste modo, entende-se a importância destas fontes orais enquanto forma de registro para a história destes sujeitos à margem das classes dominantes. A partir de Paul Thompson (1992) entende-se que a história oral está diretamente ligada com o propósito social da história, sobre isto coloca:

A possibilidade de utilizar a história para finalidades sociais e pessoais construtivas desse tipo vem da natureza intrínseca da abordagem oral. Ela trata de vidas individuais – e todas as vidas são interessantes. E baseia-se na fala, e não na habilidade da escrita, muito mais exigente e restritiva (THOMPSON, 1992, p.41).

Sendo assim, foram realizadas entrevistas com sujeitos que participaram do processo de chegada do Candomblé Jeje Savalú no Pará e de que forma este foi instalado, a fim de compreender as trajetórias desses indivíduos, de modo a analisar suas particularidades individuais e coletivas, resultando na produção de fontes orais sobre o tema como meio de salvaguardar o registro de suas memórias. Deste modo, foram entrevistados dois personagens que participaram ativamente desse processo, sendo estes o Hungbono Carlinhos de Oxum e a Doné Matilde de Oxalá, no dia 10 de fevereiro de 2020, dois dias seguintes à festa em comemoração aos 40 anos de iniciada de Doné Matilde, na sua roça de candomblé, o Hùnkpàmè Abukè Xwê.

FIGURA 3: Fotografia de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos no Candomblé em Comemoração aos 40 Anos de Iniciada de Doné Matilde (08 de fevereiro de 2022)



Fonte: Acervo Pessoal de Hungbono Carlinhos

O conhecimento desses dois sujeitos enquanto fundamentais para esta pesquisa ocorreu a partir da leitura da dissertação de mestrado de Wanderlan Amaral (2016) que ao introduzir seu estudo enuncia a trajetória do Candomblé Jeje Savalú em Belém e apresenta o Hungbono Carlinhos e a Doné Matilde como participantes desse processo, a escolha destes em detrimento de outros se dá pelo fato de que estes são os únicos vivos que podiam compartilhar essa trajetória já que a vivenciaram diretamente desde seu princípio. Devido o meu pertencimento a família de santo savaluna, contatei a ambos de forma presencial o interesse em se realizar uma entrevista sobre a introdução do Candomblé Jeje Savalú em Belém, durante o festejo. Doné Matilde aceitou mesmo que tenha se mostrado receosa quanto sua fala, por dizer que não era muito boa com as palavras, já o Hungbono Carlinhos prontamente aceitou. Segue então uma pequena biografia dos entrevistados:

- **Matilde de Deus Teles do Nascimento**, popularmente conhecida por Mãe Matilde de Oxalá ou Tia Marta, é natural do município de Acará interior do Estado do Pará, nascida na comunidade quilombola de Itacoã Miri. Proveniente de uma família católica, possuindo nove irmãos, veio para a capital paraense em busca de emprego, tendo trabalhado em uma fábrica e também como doméstica. Casou-se e teve três filhos. Foi uma das primeiras paraenses a serem iniciadas no Candomblé Jeje Savalú em 1980 por Doté Cicero de Ayrá. É a fundadora do Hùnkpàmè Abukè Xwê em Belém do Pará que, atualmente, dispõe de estrutura composta por filhos de santo e autoridades (AMARAL, 2016, p.66).

- **Carlos Alberto de Oliveira Bottas** carinhosamente chamado e conhecido por Pai Carlinhos, é baiano, sendo o segundo filho de Francisco de Oliveira Bottas e Rita Pereira de Oliveira Bottas. É pós graduado em Gestão Pública, trabalhou enquanto funcionário público no Tribunal Regional do Trabalho da 5ª Região da Bahia. Foi iniciado no Candomblé Jeje Savalú por Doné Pureza de Oxum e Doné Tança de Nànà em 1975. Veio a Belém no primeiro momento em que o Candomblé Jeje Savalú alcança a cidade paraense e desde então passa a acompanhar os processos deste na localidade. Com o falecimento de Doné Pureza, assume a roça de sua mãe e passa a iniciar candomblecistas no Pará (AMARAL, 2016, p.61) (MORENO NETO, 2017, p.89).

No momento em que foi gravada a entrevista, a Doné Matilde possuía 85 anos de vida e 40 anos de iniciada e o Hungbono Carlinhos tinha 66 anos de idade e 45 anos de iniciada. As durações das gravações foram, respectivamente, de 23 minutos e 34 segundos, e de 29 minutos e 45 segundos. Embora houvesse pessoas na roça, as entrevistas ocorreram de modo particular e individual.

A entrevista realizada foi do tipo temático, visto que se dispõe do tema da chegada e instalação do Candomblé Jeje Savalú em Belém, questionando a participação desses sujeitos neste acontecimento, perpassando também pelo método biográfico ao ter como eixo a vivência e a experiência do entrevistado (ALBERTI, 2005, p.175) (MONTENEGRO, 1992-3, p.57). De acordo com Alberti (2000):

A ênfase na biografia, na trajetória do indivíduo, na experiência concreta, faz sentido porque a biografia mostra o que é potencialmente possível em dada sociedade ou grupo. Acredita-se que as biografias ilustram formas típicas de comportamento e concentram todas as características do grupo; mesmo as desviantes mostram o que é estrutural e estatisticamente próprio ao grupo - elas permitem identificar as possibilidades latentes da cultura e deduzir “em negativo” o que seria mais freqüente. (ALBERTI, 2000, p.3)

Deste modo, trazer a experiência de ambos os sujeitos confere enquanto possibilidades dentro da trajetória do Candomblé Jeje Savalú no Pará. É evidente que a vivência dos demais participantes nesse processo possa conferir outra realidade, podendo ser até mesmo oposta a essas trabalhadas, no entanto, as memórias de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos permitem a compreensão da trajetória savaluna em Belém mesmo que por um viés micro, até porque trata-se do relato dos sobreviventes diante de um estudo de monografia.

O roteiro para entrevista consistiu em 21 perguntas formuladas para serem realizadas a Doné Matilde e 15 perguntas para Hungbono Carlinhos, a quantidade de questionamentos formulados ocorreram no intuito de tentar evitar o esquecimento de alguma relação que se demonstrasse importante para a pesquisa, contudo, os entrevistados ao contarem em detalhes

suas experiências, por vezes, respondiam antes mesmo dos questionamentos serem realizados. Embora o roteiro tenha sido utilizado e tenha sido respondido, este funcionou apenas enquanto base para a gravação da entrevista, visto que foi dada liberdade aos entrevistados em sua fala, na preferência do que este quer contar, possibilitando o resgate dessa memória, ao que não foi respondido inicialmente, posteriormente foi questionado (PORTELLI, 1997, p.35). Entretanto, na entrevista com Doné Matilde em alguns momentos era preciso pedir explicações ou detalhes de assuntos ao quais ela respondia de maneira objetiva, como sua relação com o Doté Cicero, por exemplo, mesmo que para ela este detalhamento fosse insignificante, conferia importância à pesquisa por trazer a tona um sujeito da história que não pode ser entrevistado (PORTELLI, 2004, p.301).

Sobre a entrevista como produção da história oral Michael Hall (1992) coloca:

A história oral, entretanto, depende de um tipo de fonte – a entrevista – altamente variável por causa do envolvimento do pesquisador no próprio processo de sua produção. Há entrevistados que respondem de maneira diferente segundo a identidade do entrevistador: sexo, idade, classe e outros elementos podem influir significativamente no resultado. (HALL, 1992, p. 159).

Contrário a fontes documentais, a fonte oral tem relação direta com aquele que a estuda, sendo assim, carrega consigo nuances e diferenças a cada entrevista e a cada entrevistador que a realiza. Mediante o presente trabalho ser realizado com candomblecistas, é necessário compreender que os sujeitos de comunidades afro-religiosas são vistos como reservados, no quesito de se falar sobre sua religiosidade e o que a cerca.

Assim, Vergolino e Silva (2015) relata que para a realização de sua pesquisa, ouviu comentários de quem frequentava as casas de culto, contando sobre “gente fechada” e de quem dificilmente obteria algo. Foi inicialmente apresentada como “amiga” ao invés da nomenclatura de “pesquisadora”, isto facilitou sua obtenção de dados, visto que foi por meio de um relacionamento informal entre pesquisador e pesquisado que conseguiu autenticidade nos resultados obtidos. É importante entender que esta troca só foi possível devido à aproximação e intimidade desta com seus entrevistados, pois embora fosse externa ao culto, pode ultrapassar as barreiras impostas por estes.

Trabalho essa argumentação devido à realização das entrevistas ter sido de minha autoria, em que, para além de pesquisadora, me encontro como parte da comunidade Jeje Savalú, desta maneira possuindo maior abertura para alcançar a aproximação e confiança dos entrevistados, visto que sou sujeito interno do grupo. Ademais, por conhecer a realidade ritualística e seus padrões, as perguntas por mim realizadas buscam preencher essas lacunas

sobre as quais não se possui conhecimento, e também há maior predisposição minha enquanto pesquisadora e religiosa em compreender o que os entrevistados me expõem, já que há um dialeto e cultura própria entre os candomblecistas.

Todavia, embora seja do meio estudado, sou uma iniciante dentro religião, sendo assim, a aproximação e a confiança dos entrevistados é maior que se comparado com um entrevistador externo, contudo, diante de um entrevistador interno de maior ligação, os relatos parecem de modo mais livre e desenvolto, se comparado aos por mim realizados. Pode-se perceber a diferença com os autores Wanderlan Amaral (2016) e José Luiz Moreno Neto (2017) os quais abordam os terreiros em que fazem parte e, portanto, possuem maior intimidade com seus entrevistados.

Mediante ambas as entrevistas pode-se perceber a diferença entre a construção da narrativa de Hungbono Carlinhos em comparação com a de Doné Matilde, visto que embora ambos tratem-se de líderes religiosos, Hungbono Carlinhos transpassa maior domínio da sua fala. De acordo com Antônio Montenegro (1992):

Existem diferenças marcantes entre as entrevistas com pessoas comuns e com líderes políticos, comunitários, religiosos, esportivos, estudantis... Entre esses últimos observa-se constantemente uma nítida preocupação em construir um discurso que tenha uma lógica, uma coerência, e que fortaleça a imagem que o entrevistado deseja pública (MONTENEGRO, 1992, p.57).

O Hungbono Carlinhos além de possuir uma educação de nível superior trabalhou enquanto funcionário público do Tribunal Regional do Trabalho da 5ª Região da Bahia o que evidencia maior formalidade em relação à língua, este acaba também por desempenhar uma importante função dentro do Candomblé Jeje Savalú, visto que lidera diversas *ahama*¹³ pelo Brasil, dessa forma, se faz necessário possuir boa eloquência e evidenciar uma postura exemplar a ser seguida por seus filhos.

Em contrapartida, na formalidade encontrada em sua fala existe o fato o qual Alessandro Portelli (1997) alega que a repetição das histórias pode acabar formalizando-as, auxiliando na preservação de uma versão textual de um evento, aqui isto está sendo considerado devido ao fato de que este não foi o único momento em que seu depoimento sobre a sua vivência se fez necessário, uma vez que dentro da cultura de terreiro a transmissão de suas experiências aos seus familiares é algo comum. Assim como, não se trata da primeira entrevista a ser realizada com Hungbono Carlinhos que envolva a sua experiência de vida dentro do candomblé, tanto que já realizou entrevistas que perpassavam esta temática com os

¹³ Nomenclatura fongbé para designar os núcleos familiares que são descendentes do núcleo matriz familiar.

autores Moreno Neto (2017) e Amaral (2016), de modo que é possível que para ele a narrativa já tenha se estruturado em como apresentá-la. A partir de Verena Alberti (2000) entende-se:

Ao trabalhar com história oral, é sempre bom ter em mente que o relato de vida é apenas uma entre muitas possibilidades. O relato de vida costuma ser a apresentação oficial de si, que varia conforme o “mercado” no qual é oferecido – na família, geralmente, o que rege é a confiança; na esfera pública, o relato costuma ser mais formal. Ou seja, em um trabalho de história oral, a biografia, a trajetória individual, não é coisa dada, mas construída à medida mesmo em que é feita a entrevista. Se a pessoa tem o costume de refletir sobre sua vida, provavelmente já tem uma espécie de sentido cristalizado para alguns acontecimentos e percursos e pode preferir relatar esses, em vez de outros. Isso não quer dizer que aquele sentido seja falso ou não tenha relação com a realidade. É preciso ter claro, contudo, que ele não é a única possibilidade (ALBERTI, 2000, p.5).

Sendo assim, diante do que foi exposto, compreende-se que a formalidade na fala, assim como a estrutura desta parte de reflexões do Hungbono sobre suas experiências, fato que pode se intensificar mediante aos seus relatos em diferentes situações. No entanto, embora a entrevista realizada por mim remeta a um tema já trabalhado, Portelli (2004) aponta ser importante à repetição de entrevistas como forma de combater o tempo e de adicionar dados que possam ter sido eventualmente esquecidos.

Diante da questão do discurso, enquanto a narrativa de Doné Matilde falta com a formalidade acadêmica, esta se faz rica na variação de matizes, de entonações, de ritmo e de volume, agregando sentimentos e intenções a fala, fator que se perde nas letras da transcrição, implicando mudanças na interpretação do mesmo objeto (PORTELLI, 1997, p.28-29).

A partir da produção de uma fonte oral, se faz necessário levar em consideração que a história oral trata de sujeitos vivos os quais compreendem sua importância enquanto fonte e permitem compartilhar sua trajetória, contudo, enquanto seres humanos presentes em sociedade é possível que o receio de retaliação ou polêmica entre seus pares encontre-se presente em suas falas, visto que os entrevistados tratam-se de duas lideranças dentro de suas comunidades. Sobre isto Montenegro (1992) coloca:

Permitir-se trazer à tona comportamentos, situações, pontos de vista muitas vezes em completa contradição com valores do presente coloca-se como uma enorme ameaça, pois a imagem social e pública que se tem no presente é muito diferente do passado. Relembrar é projetar publicamente um cenário a que a ótica do presente poderá oferecer inúmeras restrições. No interior deste conflito é que muitas vezes um relato, uma descrição do passado descolam-se dos fatos e se transformam em um discurso, uma fala racionalizada. Produz-se uma representação dissociada do vivido, do sentido. (MONTENEGRO, 1992, p.61)

Deste modo, embora o relato do passado disponha-se de maneira distinta em relação ao vivido, sendo alterado a partir do momento presente de seu relator, este depoimento não

pode ser invalidado, visto que seu acontecimento para o relator e a forma que o compreende é tão verdadeiro quanto o fato histórico, sendo importante levar em consideração seus desdobramentos com o passar das temporalidades (PORTELLI, 1997, p.31-32).

Por fim, para finalizar a explanação sobre a entrevista em história oral e dar seguimento ao estudo, P. Thompson (1992) diz que:

[...] a natureza da entrevista implica uma ruptura da fronteira entre a instituição educacional e o mundo, e entre o profissional e o público comum. Pois o historiador vem para a entrevista para aprender: sentar-se ao pé de outros que provirem de uma classe social diferente, ou por serem menos instruídos, ou mais velhos, sabem mais a respeito de alguma coisa. A reconstrução da história torna-se ela mesma, um processo de colaboração muito mais amplo, em que não-profissionais devem desempenhar papel crucial (THOMPSON, 1992, p.32-33).

A ação colocada por P. Thompson descreve parte do aprendizado nos terreiros, visto que ocorre de maneira oral dos mais velhos contando suas vivências para os mais novos, sendo assim, ao produzir este trabalho, acabo por fundir a minha experiência enquanto candomblecista com o ofício do historiador, dando vazão para que o exercício da memória destes sujeitos não-profissionais possua registro, de modo que alcance a academia, assim como, porventura, chegue aos seus descendentes.

O seguimento do capítulo se estrutura a partir do conteúdo obtido através das entrevistas, consoante aos estudos de Amaral (2016) e Moreno Neto (2017), em busca de formar uma narrativa que preenchesse algumas lacunas sobre a trajetória e a instalação do Candomblé Jeje Savalú em Belém.

2.2 A Trajetória e a Instalação do Candomblé Jeje Savalú no Pará

2.2.1 A Bahia se Expande

Ainda na Bahia, Doné Pureza de Oxum, filha de Doné Tança, agrega a família religiosa o maranhense de Tutoia, Cicero Fernandes de Araújo, mais popularmente conhecido como Pai Cicero de *Ayra*, este foi iniciado no Candomblé Ketu por Iayá, filha de Sabina na Casa de Ayá em São Caetano-BA. No entanto, após tomar o seu *deká*¹⁴, já possuindo seu terreiro Ilê Asé Ayra Jakoberan em Caminho de Areia na cidade de Salvador, por razões desconhecidas, desvincula-se da casa de Sabina. Sendo assim, este recorre a Doné Pureza de Oxum, *etemi*¹⁵ do terreiro Kpo Eji pertencente à nação de candomblé Jeje Savalú, com quem

¹⁴ Obrigação em que se recebe a cuía de acê e assim tendo a liberação para tornar-se pai ou mãe de santo, para fazer seus próprios filhos.

¹⁵ Filha(o) mais velho de uma casa de santo.

passa a cumprir suas obrigações. Esta era conhecida por acolher os que apresentavam problemas em sua casa de origem. Dessa forma, Pai Cicero passa a assumir a identidade savaluna em seus rituais, assim como passa a iniciar seus filhos dentro dos preceitos desta nação (AMARAL, 2016, p.10).

FIGURA 4: Fotografia de Doné Pureza e Doné Guiomar



Fonte: Acervo Pessoal do Hungbono Carlinhos

Posteriormente, o caminho de Doté Cicero e Doné Pureza cruza-se com o de Dona Rita e seu filho Carlinhos, que através do término de seu relacionamento, procura uma casa de santo para entender se havia envolvimento de feitiço para o rompimento do seu matrimônio, sendo por meio desta circunstância em que ambos conhecem a Doté Cicero e sua roça de candomblé. Neste mesmo período, com a saída de um barco de vodunsis de sua casa, Doté Cicero os convida para prestigiar a festa, momento em que Carlinhos tem o seu primeiro contato com o Candomblé e Oxum, o qual declara que ali ocorreu um reconhecimento profundo de sua ligação com a entidade.

Já na década de 1970, com a mudança de sua mãe para o Rio de Janeiro, Carlos passou a morar no terreiro de Doté Cicero em Caminho de Areia, Salvador, onde conheceu Doné Pureza, por quem se afeição e se tornou filho de santo. Em 1975, Carlos bola¹⁶ com o Vòdùn na festa de Oxalá de 21 anos de Doné Pureza, em maio do mesmo ano, ele recolhe para sua

¹⁶ Ato de incorporação do vòdùn que resulta em transe profundo, significa que a entidade pede que o processo de iniciação seja feito urgentemente.

feitura. De modo que se tratava do primeiro filho a ser iniciado por Doné Pureza, faz parte da tradição de que seja feito com a co-participação da mãe de santo de sua mãe, ou seja, Doné Tança, sendo assim, pode-se dizer que Carlinhos bebeu diretamente das águas da Cacunda de Yayá.

2.2.2 A Bahia encontra o Pará

De acordo com Amaral (2016), em setembro de 1976, a convite de Pedro de *Corre Beirada*¹⁷ para os seus festejos, vem à Belém, Doté Cicero acompanhado de Doné Pureza, vodunsi Rita de Oyá (que neste ínterim, Dona Rita já havia sido iniciada por Doté Cicero) e vodunsi Carlinhos de Oxum. Através da entrevista em que Hungbono Carlinhos concedeu a mim, conta que a vinda se deu devido ao convite realizado por Pedro que foi prontamente aceito e que nesta primeira vez que veio à capital paraense, passou nove dias, sendo hospedado na casa de Pedro, onde o conheceu, assim como a seus familiares.

O Hungbono conta que foram chamados para conhecer a Mina, e assim como conheceram a Mina, nas terras paraenses também apresentaram um pouco do que era Candomblé. Devido à vinda de Doté Cicero, Hungbono Carlinhos fala que Pedro de Corre Beirada alardeou que viria um pai de santo do candomblé para seus festejos, sendo esse um dos motivos para que muitos se fizessem presentes em sua festa. Dessa forma, se fizeram presentes pessoas da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros (FEUCABEP) como Nenê Gaia, presidente da Federação neste momento, e Cruz, que o Hungbono alega ter conhecido no momento da festividade.

Estes dois sujeitos estão presentes em Tambor das Flores (2015) de Vergolino e Silva, visto que faziam parte da Federação e o livro compreende uma temporalidade próxima a esta relatada, a autora também conta que em Belém neste período pouco se sabia sobre o candomblé, no entanto já aponta a presença de candomblecistas que vinham iniciar mineiros na localidade. Pedro ao organizar sua feitura com Doté Cicero em Salvador, devido à afeição, solicitou que Carlinhos fosse seu pai pequeno em seu processo iniciático, o que ocorreu, o paraense foi o seu primeiro filho pequeno.

2.2.3 O Pará encontra a Bahia

A partir do contato e da aproximação de Pedro de Corre Beirada com Doté Cicero, Pedro vai à Bahia, em 1979, para ser iniciado no candomblé (AMARAL, 2016, p.48). Contudo, em entrevista realizada por mim com Doné Matilde, esta conta que Pedro, a partir

¹⁷ Corre Beirada é um caboclo do Tambor de Mina.

deste momento retratado também pode ser chamado de Pedro de Oxóssi ou de Dofono Pedro devido sua iniciação no candomblé Jeje Savalú, não pôde ficar em Salvador durante seus primeiros meses de preceito devido seu emprego em uma companhia de energia elétrica, sendo então necessário que retornasse a Belém, este devido sua condição de vodunsi recentemente feito volta na companhia de seu pai, Doté Cicero. É neste momento em que a trajetória destes se liga com a de Doné Matilde.

Doné Matilde conta que já enquanto casada, passou a frequentar a Mina o que passou em torno de um ano e meio praticando. No entanto, a partir de uma conversa com sua cunhada, foi levada até a casa de Pedro de Oxóssi, para jogar búzios com o Doté Cícero, momento em que lhe foi dito que era de Oxalá e que deveria ser iniciada imediatamente. Além dela, outras três paraenses, também conhecidas suas, estas eram Marieta, Neli e Vilma, receberam a mesma cobrança naquele momento (AMARAL, 2016, p.54). Sendo assim, se prepararam com o auxílio de seus maridos durante alguns meses, para poderem realizar a viagem à Salvador e serem iniciadas pelo Doté.

FIGURA 5: Fotografia de Neli de Oyá e seu esposo.



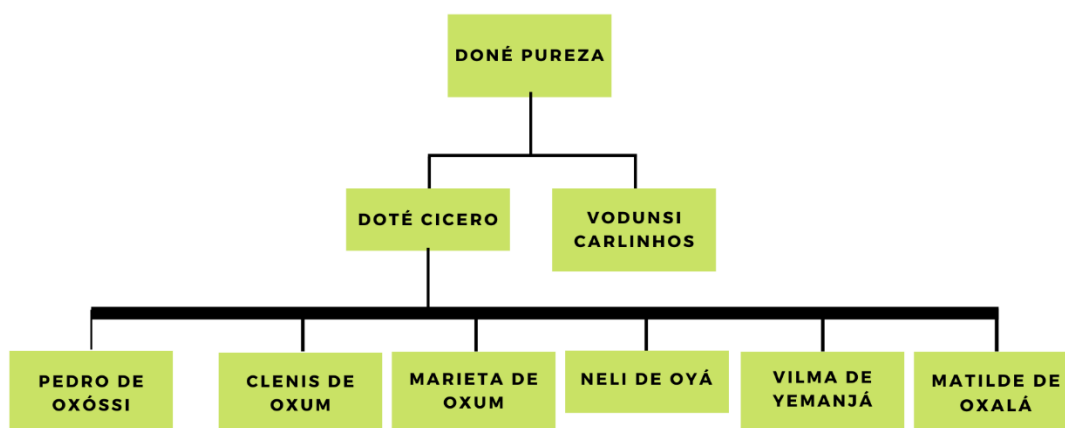
Fonte: AMARAL (2016, p.54)

Desta maneira, Amaral (2016) apresenta que Dofono Pedro ao retornar a Salvador em novembro de 1979, para a retirada do seu kelê¹⁸, leva consigo as quatro paraenses a serem iniciadas por Doté Cicero, neste momento passam a ser reconhecidas enquanto Marieta de Oxum, Matilde de Oxalá, Neli de Oyá, e Vilma de Yemanjá. O barco desta iniciação ficou

¹⁸ Joia ritualística que expressa função de ligação direta do Vódun com o iniciado.

conhecido como “Barco de Belém”, como coloca Moreno Neto (2017); todavia, este não era inteiramente composto por paraenses, tendo como dofona a baiana Clenis de Oxum. A iniciação destas ocorreu na segunda quinzena de janeiro, tendo sua saída em 09 de fevereiro de 1980 (AMARAL, 2016, p.54).

FIGURA 6: Árvore Genealógica de Doné Pureza e Doté Cicero (relação religiosa)



Fonte: MOURA SOARES (2022)

O Hungbono em entrevista quando perguntado sobre a iniciação das quatro paraenses que até então lhe eram desconhecidas, diz:

Assim, filha, é não tem diferença pra nós. Vamos recolher dois yaôs, vamos três yaôs, vamos recolher um yaô, vamos recolher quatro yaôs. A gente já tinha aquela expectativa natural de criar e fazer o melhor por aquele yaô, mas a gente não distinguia, assim, vem do Pará, vem de São Paulo, vem do Rio de Janeiro. Não existia nada a mais ou a menos, só seriam pessoas que iriam ser iniciadas e nós tínhamos de dar o melhor de nós para eles, independente de quem fossem e de onde viessem. Entendeu? (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Hungbono Carlinhos de Oxum)

Ele revela que esta era uma prática comum nesta época, em que se conhecia os obrigacionados já a partir do início de sua obrigação de iniciação, dentro do *hundem*¹⁹, sendo este o momento que eles também os conheciam. Sobre o barco de Doné Matilde especificamente, devido ao fato de que era pai pequeno de Clenis e Marieta de Oxum, acabou por criar o barco e deste modo, zelava por todas, criando afeição pelas paraenses.

Já Doné Matilde conta que durante os meses de suas estadias em Salvador os maridos as enviavam mantimentos. Além disso, quando questionada sobre como foi ir para um terreiro em que não conhecia ninguém além do pai de santo e as irmãs de barco, ela conta que:

Ah, foi bacana, chegando lá foi tão bacana as irmãs lá todinhas, a gente não fazia nada lá, só comia e bebia, comia e bebia. “Não, deixa eu fazer.” “Não. Deixa que a gente faz!” , era, foi muito bom lá, muito

¹⁹ Quarto de recolhimento.

bacana, mas eu tinha uma saudade danada daqui, já pensou 6 meses deixar a casa? (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Doné Matilde)

O questionamento em relação ao que a eles era desconhecido mostra-se mais uma questão da entrevistadora do que dos entrevistados, visto que para eles não há estranhamento desta prática dentro do contexto apresentado, pois o relato de ambos evidencia uma despreocupação e até mesmo naturalização, inclusive sendo algo assentido pelos familiares que diante do que foi exposto por Doné Matilde não apresentam objeções. Contudo, não é possível precisar se corresponde a realidade ocorrida, visto que esta informação dada pela doné é resultado majoritariamente do trabalho da memória em detrimento da experiência direta (HALL, 1992, p. 157).

Após os seis meses em Salvador, em maio de 1980, voltaram para Belém, sendo trazidas também pelo vodunsi Carlinhos. O Hungbono Carlinhos conta que é a partir deste momento que passa a vir com frequência à Belém, e passa assim, a criar um relacionamento de amizade com os familiares das vodunsi Matilde de Oxalá e vodunsi Neli de Oyá, com que passava tempo enquanto estava na localidade. Quando perguntado sobre o contato com elas, ele diz que tinham contato através de telefonemas por telefone convencional.

Na década de 1980, Carlos passa a morar na roça do Cabrito, o Hunkpame Karê Lewí Xwe de Mãe Pureza, no intuito de ajuda-la. Já em 12 de julho de 1984, Doné Pureza falece. De acordo com a tradição afro-religiosa, quando há a perda do sacerdote responsável, ocorre um ano de luto em que o terreiro fica de portas fechadas e seus atabaques calados. Após o luto, o até então vodunsi Carlinhos é escolhido pelo Vòdún para assumir o Hunkpame Karê Lewí Xwê; este recebe seu deká em dezembro de 1985 por sua mãe pequena, Doné Mariazinha (filha carnal de Doné Tança) com o auxílio de Pai Pedrinho. A partir deste evento passa a ser reconhecido enquanto Pai Carlinhos ou Hungbono Carlinhos. (MORENO NETO, 2017, p. 47)

FIGURA 7: Transmissão do cargo do Karê Lewí ao Hungbono Carlinhos (dezembro de 1985)



Fonte: Moreno Neto (2017, p. 47)

Tendo em vista que o recebimento de seu cargo ocorreu em 1985, quatro anos antes do falecimento de Doté Cicero, o questioneei se neste intervalo já havia iniciado ou agregado outros filhos em Belém. A priori este se mostrou confuso diante da temporalidade, é evidente que este é um fator delicado diante da história oral, posto que a memória dos entrevistados possa estar falha em questão de acontecimentos específicos, principalmente sobre sua cronologia e sequência (HALL, 1992, p. 157). No entanto, ao se situar de suas memórias, diz:

Um dia estou lá e um filho²⁰ do finado Cicero daqui de Belém, me procurou lá e ele disse “Olhe, Pai Carlinhos, é... eu estou afastado da casa de meu pai, e eu tô precisando confirmar uns ogans e uma ekedi, e fazer dois yaôs. Gostaria que o senhor fosse me auxiliar.”. Bom, eu vim, né? Vim auxilia-lo, vim pra Belém pra auxiliar. Já estava acostumado a vir pra Belém. Aí vim pra casa desse sacerdote e iniciei três, três, dois ogans e uma ekedi, e auxiliei na iniciação de duas vodunsis. (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Hungbono Carlinhos)

Consoante a essa memória lembrada, o Hungbono conta que para a realização das obrigações em Belém se fazia necessário trazer junto a ele pessoas de sua roça em Salvador visto que precisava de pessoas que conhecessem a ritualística e trabalhassem de acordo. A presença destas era uma forma de tranquiliza-lo, pois tomariam a frente de como fazer e proceder, dentro dos conformes realizados em Salvador, as paraenses iniciadas no “Barco de Belém” diante desses contextos também se faziam presentes. Visto o receio do Hungbono Carlinhos em contar quem seria este sujeito filho de Doté Cicero, procurei por meio de conversas informais com os mais velhos para descobrir quem seria este, se configurando na personalidade de Pai Valmir, no período em que se configura a iniciação do ogan Kewamin e

²⁰ Hungbono Carlinhos optou por não identificar o sacerdote citado por receio de que sua presença neste trabalho acadêmico sem autorização prévia poderia gerar conflitos.

também da iniciação da vodunsi Okeran. No entanto, para preencher a lacuna destes demais sujeitos referidos, é necessário fazer-se outras entrevistas com os savalunos mais velhos para que se possa identificar quem são as personalidades que se fazem presentes nesse primeiro momento.

Ao se levar em consideração que esta informação sobre filhos do Hungbono Carlinhos em Belém antecede o falecimento de Doté Cicero não pode ser encontrada em outra documentação ou estudo até então realizado, se intensifica a importância da preservação dessa memória, como coloca a autora Marieta Ferreira (2002):

Muitas decisões são tomadas através da comunicação oral, das articulações pessoais; o número de problemas resolvidos por telefone ou pessoalmente não para de crescer. Para suprir essas lacunas documentais, os depoimentos orais revelam-se de grande valia. (FERREIRA, 2002, p.324)

Portanto, a realização desta pesquisa já passa a ocupar as ausências documentais mesmo que de maneira diminuta, mas já propiciando o pensamento sobre a expansão, assim como, a instalação do Candomblé Jeje Savalú em Belém e também sobre o trânsito de savalunos entre os estados da Bahia e do Pará.

Em paralelo a esta temporalidade, Doné Matilde conta que cumpriu suas obrigações de um, de três e de sete anos em Salvador com Doté Cicero, contudo sem suas irmãs de barco. A obrigação de sete, que confere a maioridade ao vodunsi, só foi realizada quando esta já possuía oito anos, ou seja, em 1988 (AMARAL, 2016, p.55). Sobre isto diz:

Com sete anos que eu fui receber o meu Deká com oito anos, aí foi que ele já tava um pouco doente. Eu sou a primeira iaô de Oxalá dele, eu era a primeira iaô de Oxalá dele e eu fui a última iaô que recebeu Deká antes dele ir embora. Aí depois que eu recebi o meu Deká, ele já tava um pouco doente, aí ele não deu mais pra ninguém só pra mim. Aí eu vim embora. Ai depois que ele faleceu a minha mãe pequena veio deixar os meus santos aqui. (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Doné Matilde)

Durante seus oito anos de iniciada, Doné Matilde teve seus assentamentos na roça de candomblé que fora feita, ou seja, enquanto esta se localizava em Belém, seus Vòdùn estavam em Salvador, junto com todo o culto que esta professava. Contudo, a doné fala que:

(...) eu continuava com os meus cabocos, meus cabocos, porque eu disse pra ele que eu tinha um altazinho pequeno, eu disse pra ele que eu tinha um altazinho, ele disse “Não mexa. Fique como está! Não vou mexer com os seus cabocos, eu vou fazer o trabalho só pro Orixá.” e aí eu ficava com os caboquinhos, fazendo chamada deles. (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Doné Matilde)

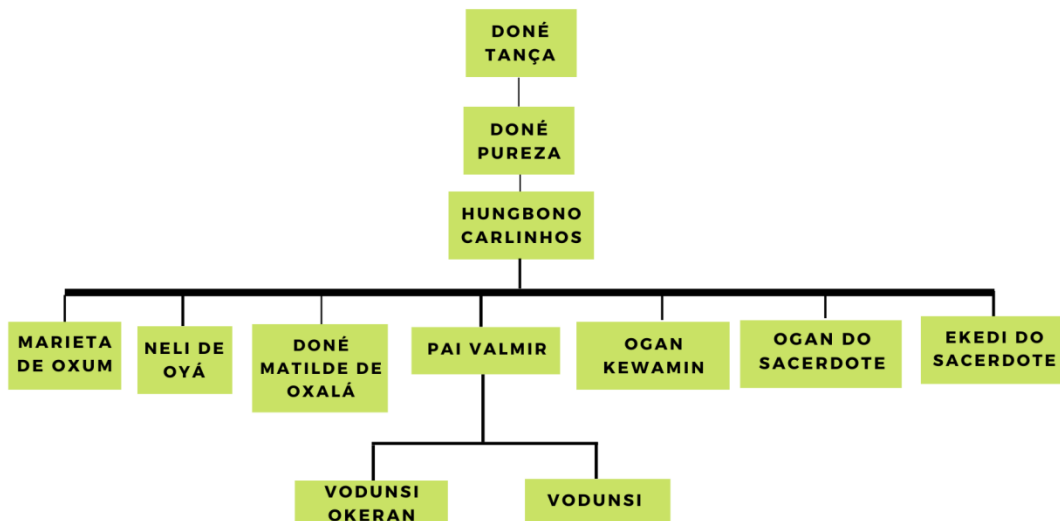
Sendo assim, percebe-se uma prática que alcança os integrantes do Candomblé Jeje Savalú, apresentada ainda no segundo capítulo, visto que além de professarem o candomblé com o culto de orixás e Vòdùn, dialogam diretamente com o Tambor de Mina e a Umbanda ao cultuarem os cabocos. A vivência de Doné Matilde mostra inicialmente o culto à Mina, seguido da iniciação ao Candomblé e sua prática, e por fim, ambos os cultos sendo mantidos em equilíbrio.

Pouco tempo após a entrega do deká a Doné Matilde por Doté Cicero, este falece em 27 de janeiro de 1989. Com o seu falecimento, o Hungbono Carlinhos é chamado para Belém para fazer a retirada da *mão de vumbi*²¹ dos filhos por ele deixado, e passa a cuidar destes. Neste interím, Vilma de Yemanjá iniciada no Barco de Belém já havia falecido, desse modo, lhe sendo desnecessária a retirada de mão de Doté Cicero.

2.2.4 A Instalação do Candomblé Jeje Savalú nas Terras Paraenses

Com o falecimento de Doté Cicero, o Hungbono Carlinhos passa a ser pai de todos os savalunos paraenses, unificando-os em identidade e dando continuidade aos seus terreiros *mater*, a Cacunda de Yayá e ao Karê Lewi Xwê, em solo paraense.

FIGURA 8: Árvore Genealógica dos Savalunos Paraenses Após o Falecimento de Doté Cicero²²



Fonte: MOURA SOARES (2022)

²¹ Mão de morto, ritualística para a retirada das mãos do pai de santo que faleceu da cabeça dos filhos de santo.

²² O momento que circunscreve a árvore genealógica apresentada é após o falecimento de Doté Cicero, ou seja, por volta do ano de 1989. Os nomes presentes na árvore configuram o que foi encontrado a partir da pesquisa.

A fim de compreender os inícios do Candomblé Jeje Savalú em Belém, tais quais suas instalações na região, perguntei ao Hungbono qual tinha sido a primeira casa a ter assentamento savaluno, ele respondeu que foi a casa de Neli de Oyá, no distrito de Icoaraci, a qual embora não fosse uma roça de candomblé era usada para esses fins. Sendo os primeiros assentamentos de Belém realizados nesta casa. No entanto, quando foi gravada a entrevista, Neli de Oyá já era falecida e os entrevistados relataram pouco sobre esta diante do aspecto religioso, prevalecendo à esfera afetiva. Fator este que age enquanto complicador da pesquisa em história oral, pois se entende que para apreender os pormenores ligados aos sujeitos falecidos, se faz necessário aprofundar o estudo, assim como abranger a entrevista a outros que possam responder a estes detalhes; esta situação se repete com as demais paraenses do “Barco de Belém”.

Já diante da trajetória de Doné Matilde, esta conta que seu processo enquanto mãe de santo foi ocorrendo a partir da necessidade, visto que seu intuito nunca havia sido de ter filhos de santo, sendo apenas cultuar aos Vòdùn. Contudo, diz que foi o santo que desejou sua maternidade religiosa, coloca:

É. Não, não fazia questão. É foi aparecendo, a gente não pode dizer não, né? “Ah não, tá tá bom, aí vai ficando”. Mais é parente. (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Doné Matilde)

A roça de Doné Matilde e sua construção como mãe de santo deu-se por meio da necessidade, sendo assim, o terreiro surgiu no âmbito familiar, visto que seus primeiros integrantes e cargos importantes da casa são compostos pelo núcleo familiar de Doné Matilde. Como coloca Amaral (2016):

É um terreiro que fica no centro de uma família, formado majoritariamente por membros da mesma, característica bem própria das primeiras *xwe* de *Djeje* organizadas no Brasil.

Sendo assim, involuntariamente, Doné Matilde através de sua personalidade reproduz em sua casa características pertinentes às primeiras casa de culto de Candomblé Jeje Savalú, o Kpo Eji. Todavia, diferente dessa, em território paraense. De acordo com Amaral (2016), a fundação do terreiro de Doné Matilde se dá em julho de 2005, ou seja, dezessete anos após receber seu deká.

Doné Matilde deu continuidade em suas obrigações de quatorze e vinte e um anos com o Hungbono Carlinhos, este também a tem auxiliado na iniciação de seus filhos de santo e iniciado ogãs e ekedis para seu Vòdún. A primeira a ser iniciada em sua casa, tendo a presença dos savalunos de Belém, foi Maria de Jesus de Yemanjá, conhecida atualmente pela família por Mãe Jeje, sendo a mãe pequena da casa da Doné.

Em paralelo, o Candomblé Jeje Savalú cada vez mais se instalava nas terras paraenses a partir dos sacerdotes que cultuavam o Candomblé Ketu e mudaram de nação, aderindo o Savalú, aqui representados por Hungbono Omineran, Doné Nadir, Gayaku Jokolosy, Doté Oba Tunijalè (AMARAL, 2016, p.52). O Hungbono Carlinhos também conta que com o passar do tempo, com a formação de um contingente de savalunos iniciados e agregados no Pará, a necessidade do trânsito dos savalunos de Salvador para a decorrência das obrigações diminui, tornando a vinda destes às terras paraenses questão de interesse.

É por meio deste longo processo contado, que as quatro paraenses, aqui sendo representadas por Doné Matilde, acabam por ajudar o Candomblé Jeje Savalú a se instalar nas terras paraenses. Ao ser questionada como se sentia em relação a esta posição que ocupa nesta história, ela diz:

Aí, eu me sinto honrada, né? (risos) De ser né? Porque tem muita gente mais velha do que eu aqui, mas é nas outras águas. Aí, eu me sinto feliz, né? (Entrevista realizada em fevereiro de 2020 com Doné Matilde)

Diante dessa fala retomo à P. Thompson (1992) que ao descrever a importância da História Oral aponta:

A história oral é uma história construída em torno de pessoas. [...] Traz a história para dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, e especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes sociais e entre gerações. E para cada um dos historiadores e outros que partilhem das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época. (THOMPSON, 1992, p.44)

Sendo assim, entende-se que as fontes orais trabalhadas conferem o propósito evidenciado por P. Thompson ao emergir as memórias destes sujeitos, validando suas experiências, proporcionando destaque às suas vivências e ações, ao passo que lhe permite compreender seus atos enquanto significativos diante de sua comunidade. Consoante à relação com os entrevistados, a monografia viabiliza a chegada destas vivências aos seus pares, incluindo os mais distantes seja em localidade ou geração, assim como, possibilita-os a conhecer sobre o processo de chegada e instalação do Candomblé Jeje Savalú no Pará através da memória dos que vivenciaram. Para Michael Pollak (1992) a memória trata-se de:

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se

juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. (POLLAK, 1992, p. 2.).

Desse modo, entende-se que a memória torna-se além do indivíduo quando ultrapassa sua importância como sujeito singular e se expande para o contexto coletivo sobre um acontecimento que perpassa toda a comunidade, sendo assim, os entrevistados relataram memórias que embora se encontrem no âmbito individual acabam por contemplar sua comunidade. É preciso se compreender que o povo de terreiro também procura trabalhar o desenvolvimento de uma memória comum no intuito de formar sua identidade (MALUF, 1995, p.42). Todavia, a partir do momento em que esta trajetória se faz distante e desconhecida, as memórias trabalhadas ocorrem a partir da compreensão dos sujeitos que as partilham, realizando então de maneira micro e individualizada, em que sua comunidade e a memória pertencente a ela só se inicia a partir de sua vivência e de seu núcleo. Para Alberti (2005):

A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, passível de ser estudada por meio de entrevistas de História oral. As disputas em torno das memórias que prevalecerão em um grupo, em uma comunidade, ou até em uma nação, são importantes para se compreender esse mesmo grupo, ou a sociedade como um todo. (ALBERTI, 2005, p.167)

Dessa forma, o desconhecimento dessa experiência vivenciada sobre a trajetória do Candomblé Jeje Savalú no Pará ou a seletividade da memória contada, evidencia a quebra da unidade e continuidade enquanto identidade do grupo savaluno, assim como permite a suposição da ausência de trocas sobre suas experiências entre os membros desta comunidade.

Por fim, as memórias de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos apresentam a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú, pois embora sujeitas a falhas, a seletividade e também a reinterpretação a partir do presente, aquelas conferem fatos ocorridos, importantes marcos para a história dos savalunos nas terras paraenses que, de outro modo, se não por meio da história oral, seriam perdidas.

3 DO TERREIRO À ACADEMIA, DA ACADEMIA AO TERREIRO

A academia cercada por sua redoma estrutural e intelectual estabelece barreiras visíveis e invisíveis com a sociedade de seu entorno. A sociedade que embora seja o campo e destino de suas pesquisas, por vezes, se encontra em uma relação de explorações de seu cotidiano sem acatar um retorno acessível de seus resultados.

Tendo em vista que essa relação citada tem uma ocorrência expressiva dentro da academia, o presente trabalho busca uma via que possibilite o retorno da pesquisa em história produzida no terreiro que adentra a academia, possa voltar ao terreiro e agregar aos conhecimentos prévios da comunidade aos alcançados pelo estudo. Deste modo, P. Thompson sobre a história diz:

Toda história depende, basicamente, de sua finalidade social. Por isso é que, no passado, ela se transmitia de uma geração a outra pela tradição oral e pela crônica escrita, e que, hoje em dia, os historiadores profissionais são mantidos com recursos públicos, as crianças aprendem história na escola, florescem sociedades amadoras de história, e os livros populares de história estão entre os mais vigorosos best-sellers. (THOMPSON, 1992, p.20.)

Sendo assim, compreende-se que o dever da história trata-se de sua questão social que permeia diferentes circunstâncias para alcançar seus sujeitos, percorrendo os caminhos da história oficial, da história vista de baixo, entre tantas outras. A história abordada nesta monografia compreende a das classes não hegemônicas, visto que o povo de terreiro encontra-se a margem das classes hegemônicas no país, de modo que a sua existência não perpassa a história oficial, sendo necessária a formulação de legislações²³ que possam dar lugar ao seu ensino dentro da educação básica e ainda assim, se tornar fonte de represálias por tratar-se de um elemento fruto da cultura negra. A partir disso, Kabengele Munanga (2013) coloca:

Ora, a educação habitualmente dispensada aos nossos jovens é focada em geral numa visão eurocêntrica que, além de ser monocultural, não respeita nossas diversidades de gêneros, sexos, religiões, classes sociais, “raças” e etnias. Essas diversidades contribuíram diferentemente na construção do Brasil de hoje, que é um Brasil diverso em todos os sentidos. (MUNANGA, 2013, p.21)

Desse modo, entende-se a importância de se trabalhar a temática do candomblé a partir do ensino de história dentro da sala de aula. Todavia, o assunto da trajetória do Candomblé Jeje Savalú nas terras amazônicas requer uma profundidade para compreendê-lo, principalmente, ao se levar em conta que as religiões de matriz africana, como um todo,

²³ Lei 10.639.

alcançam a sala de aula da educação básica de maneira superficial, costumando serem abordadas dentro da disciplina de ensino religioso.

Sendo assim, que espaço e que público permite com amplitude o debate das questões trabalhadas nesta monografia? Em que circunstância o ensino de história dos conteúdos obtidos na pesquisa permitem o seu aprendizado de maneira significativa? Indagações estas que partem da experiência da graduação em licenciatura em história da Universidade Federal do Pará – Campus Ananindeua, visto que os docentes reforçam a importância dos conteúdos trabalhados na academia possibilitarem caminhos para o ensino de história.

Atravessada por estes questionamentos, assim como, por entender ser necessário o retorno do estudo ao terreiro, o ensino de história em espaços não formais mostrou-se forte aliado ao possibilitar o ensino de história de um conteúdo em sua totalidade para um público capaz de construir uma aprendizagem significativa²⁴ deste. Consoante, a ideia de uma aula parte como forma de retornar a temática do Candomblé Jeje Savalú aos sujeitos que se entendam enquanto savalunos, por conceber que as memórias trabalhadas oferecem um sentido de unidade para estes, assim como proporcionam um sentimento de um tempo contínuo que os compreende (MALUF, 1995, p.43). De acordo com Lima (2007) entende-se que o ensino não-formal:

[...] ao se debruçar sobre a totalidade do sujeito que se relaciona com a construção do seu conhecimento, e deste com o contexto em que vive e que estabelece relações, está-se contribuindo para o desenvolvimento de sua cidadania, bem como contribuindo para a compreensão de sua identidade como ator social e ser histórico, e que pode interferir na construção de uma realidade concreta. Nessa diretriz, entende-se que a Educação não-formal amplia possibilidades da percepção de mundo do ator social, quer criança, jovem ou adulto (LIMA, 2007 apud LIMA; DIAS, 2008, p.159).

Deste modo, essa relação corrobora diretamente com a ideia de Thompson (1997) ao dizer que para as pessoas comuns a história não precisa ser algo dispensável em suas vidas, visto que a partir da compreensão da história que os cerca e de suas identidades, se possibilita

²⁴ De acordo com Marco Antônio Moreira (2003) a aprendizagem é significativa quando novos conhecimentos (conceitos, idéias, proposições, modelos, fórmulas) passam a significar algo para o aprendiz, quando ele ou ela é capaz de explicar situações com suas próprias palavras, quando é capaz de resolver problemas novos, enfim, quando compreende. Essa aprendizagem se caracteriza pela interação entre os novos conhecimentos e aqueles especificamente relevantes já existentes na estrutura cognitiva do sujeito que aprende, os quais constituem, segundo Ausubel e Novak (1980), o mais importante fator para a transformação dos significados lógicos, potencialmente significativos, dos materiais de aprendizagem em significados psicológicos. O outro fator de extrema relevância para a aprendizagem significativa é a predisposição para aprender, o esforço deliberado, cognitivo e afetivo, para relacionar de maneira não arbitrária e não literal os novos conhecimentos à estrutura cognitiva. (MOREIRA, 2003, p.2)

a percepção enquanto ser social e histórico capaz de agir diretamente em sua realidade. No caso aqui apresentado, permite que assim como aprendem sobre as experiências de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos, compreendam que o futuro os envolverá enquanto atores sociais e histórico dentro de sua comunidade religiosa savaluna.

Outra preocupação que favoreceu a proposta da aula foi o fato de compreender também que a presente monografia, enquanto documento escrito, possa ser menos viável ou proporcione menos interesse a pessoas de diferentes níveis de escolaridade. Diante desta problemática, para a realização da aula foi feito um material didático (Apêndice A) para a consulta em outros momentos, e também uma apresentação em slide para facilitar o entendimento a partir da visualização dos sujeitos da trajetória savaluna. Estas preocupações ocorrem devido ao fato de que o aprendizado no terreiro ocorre a partir da oralidade (da troca entre os pares) e da prática. Sobre isto Barroso pontua:

A educação nas nações africanas, portanto, seguem um modelo diferenciado ao moldes europeus, a palavra passa a ser vista como elemento sagrado e um veículo para a transferência dos saberes e as tradições, e os anciãos o seu receptáculo no qual este conhecimento é armazenado. A imagem do ancião é tomada como referência, haja vista que, este sujeito é associado aos conhecimentos pelo tempo de experiência já vivida, e parte dele a transmissão dos saberes a gerações mais jovens por meio da tradição oral. Assim, a educação tradicional na África se caracterizava pela transmissão de conhecimentos veiculados pela tradição oral de geração a geração. (BARROSO, 2016, p. 83-84)

Mediante estas questões em torno da oralidade, da didática e do retorno do conhecimento estudado e o dos mais velhos aos praticantes do Candomblé Jeje Savalú para uma aula, solicitei ao público de savalunos que disponho, de maior acessibilidade. Trata-se do núcleo familiar do qual faço parte, o qual compõe o Tò Vòdùn Xwê fundado por Mãe Lili de Yemanjá e a Casa do Rei do Ferro fundado por Pai César de Ogum. Embora a Casa do Rei do Ferro trate-se do culto ao Tambor de Mina Jeje-Nagô e não se identifique mais enquanto Candomblé Jeje Savalú, o sacerdote responsável Pai César de Ogum foi iniciado também nos preceitos do Candomblé Jeje Savalú, em abril de 2018, fato este que culminou com o seu reconhecimento e o de sua casa enquanto savalunos por volta de quatro anos. O outro ponto que dá vazão à comunhão entre as casas que, mesmo de diferentes cultos, é devido o matrimônio dos sacerdotes responsáveis por ambas, consoante aos relacionamentos estabelecidos entre os filhos de santo.

A aula ocorreu na noite do dia 02 de junho de 2022, na Casa do Rei do Ferro, no bairro do Coqueiro, em Belém. Realizada no salão do terreiro, contou com a presença de seis filhos de santo e dos sacerdotes, em meia lua. O público compreendia pessoas de faixa etária

entre os 20 aos 65 anos, de educação do nível médio ao doutorado, sendo todos os filhos de santo huretés²⁵. A partir do auxílio do Datashow, foram trabalhadas questões abordadas no primeiro e segundo capítulo da monografia sobre a trajetória do Candomblé Jeje Savalú, desde os Jejes na África, a diáspora negra para o Brasil, os desdobramentos da identidade Jeje, o calundu, o Candomblé Jeje Savalú e o Candomblé Jeje Savalú em terras paraenses. A duração da aula foi de 1h 20min.

FIGURA 9: Fotografia da Aula na Casa do Rei do Ferro (02 de junho de 2022)



Fonte: Acervo Pessoal

A dinâmica de aula compreendida no terreiro atua de maneira distinta das salas de aula tradicionais, mesmo que haja a reprodução próxima ao que se concebe no ambiente escolar, embora o papel por mim desempenhado ao realizar a aula evidencie o conhecimento sobre o assunto, diante da hierarquia religiosa me encontro, abaixo dos sacerdotes e igual aos filhos de santo, sendo assim, a relação se manifesta de maneira mais igualitária, proporcionando melhor troca entre os indivíduos, visto que se entende que não há a compreensão de nenhum sujeito dotado de todo o conhecimento. Ademais, a não obrigatoriedade da presença, assim como da participação, propicia o aprendizado daqueles que o desejam.

Embora a aula em sua totalidade não contemplasse as pessoas da Casa do Rei do Ferro, ao trazer as questões sobre os Jejes na África, a diáspora negra para o Brasil e os desdobramentos da identidade Jeje, percorria também parte de sua identidade, visto que se

²⁵ Nomenclatura fongbé, significa que ainda não foi iniciado na religião, não passou pelo processo de iniciação, feitura. Mesmo que abiã.

trata da religião do Tambor de Mina da vertente Jeje-Nagô. Além disso, os debates ligados à questão da pureza da nação tão trabalhados dentro dos terreiros, os desdobramentos que culminaram as religiões afro-brasileiras também os perpassavam, junto ao interesse de compreender um pouco da história que contempla a mãe e os irmãos de santo do Tò Vòdùn Xwê.

FIGURA 10: Fotografia da Aula na Casa do Rei do Ferro, participação de Mãe Lili
(02 de junho de 2022)



Fonte: Acervo Pessoal

Para as pessoas do Tò Vòdùn Xwê buscou-se realizar uma trajetória que os contemplasse dentro das relações estabelecidas, para que entendessem o seu lugar diante da árvore genealógica savaluna. Este é um fator importante, visto que dentro das religiões de matriz africana o reconhecimento da ancestralidade é ponto fundamental. Ao abordar as memórias, experiências e falas de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos, pode-se perceber a identificação dos filhos diante da vivência contada, assim como o interesse de Mãe Lili de Yemanjá em partilhar seus diálogos com o Hungbono Carlinhos, de quem é filha, para acrescentar informações e pontos de vista. Para Bosi (1992), a memória oral é assertiva ao proporcionar um intermédio cultural entre gerações, questão que se apresentou a partir da aula lecionada. De acordo com P. Thompson (1992):

De modo especial, a história da família pode dar ao indivíduo um forte sentimento de uma duração muito maior de vida pessoal, que pode até mesmo ir além de sua própria morte (THOMPSON, 1992, p.21).

Sendo assim, entende-se que estas memórias compartilhadas viabilizam o sentimento de unidade entre os savalunos, assim como possibilitam o sentimento de identidade ao conhecer a experiência de seus antepassados mais recentes aos mais longínquos e perceber o seu lugar diante desta dinâmica. Consoante a esta percepção Ecléa Bosi (1992) coloca:

Daí a importância da coletividade no suporte da memória. Quando as vozes das testemunhas se dispersam, se apagam, nós ficamos sem guia para percorrer os caminhos da nossa história mais recente: quem nos conduzirá em suas bifurcações e atalhos? Fica-nos a história oficial em vez da envolvente trama tecida a nossa frente só nos resta virar a página de um livro, unívoco testemunho do passado (BOSI, 1992, p.145-146).

Desse modo, ao desenvolver uma aula em que fossem trabalhadas as memórias de Doné Matilde e Hungbono Carlinhos, possibilitou-se que para além do documento escrito outros savalunos as salvaguardassem e se apropriassem destas para contar da comunidade e do lugar que os contempla, dando margem para que a história do tempo presente seja contada a partir desta que lhe alcançou, permitindo-lhes um tempo contínuo dentro de sua historicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A monografia, para abordar a chegada e a instalação do Candomblé Jeje Savalú nas terras paraenses, trabalhou desde os Jejes em seu princípio na África, mesmo que a partir das incertezas sobre sua origem. Consoante aos desdobramentos desses africanos dentro da realidade da escravidão no Brasil, enquanto as formas de sobrevivência que culminaram nas primeiras práticas de afro-religiosidade, sendo chamado de “calundu” até o momento em que se formou o candomblé, e foi especialmente retratado o Candomblé Jeje Savalú.

Diante da perspectiva da chegada do Candomblé Jeje Savalú nas terras paraenses em 1976, entende-se ser necessário procurar compreender em futuras pesquisas o cenário afro-religioso paraense, a fim de visualizar de maneira mais ampla sobre que conjuntura e dinâmica foi estabelecida essa nação de candomblé com as demais religiões e nações presentes na localidade.

Entretanto, nesta pesquisa foram amplamente trabalhados os estudos de Amaral (2016) e Moreno Neto (2017), e através destes entendeu-se a possibilidade da produção de fontes orais a partir de entrevistas com a Doné Matilde e o Hungbono Carlinhos, sujeitos que participaram diretamente desse processo. As entrevistas procuravam compreender a partir de suas memórias os principais envolvidos, assim como as circunstâncias que além de sua chegada, proporcionaram sua instalação. Com o trabalho em história oral, obtiveram-se respostas e preenchimentos sobre a história dos savalunos no Pará, que de outro modo seriam dados perdidos, resultando, assim, sua melhor compreensão. Contudo, a memória dos mais velhos acaba também por apresentar lacunas a serem preenchidas. No entanto, ao passo que revela as ausências, mostra também a possibilidade e a necessidade de trabalhá-la em outras circunstâncias, de maneira mais abrangente, ao entrevistar a quem possa acrescentar outras informações sobre os sujeitos que lhes eram próximos, como as filhas de Neli de Oyá contariam sobre ela e as memórias que tem a partir desta, ou a partir dos mais velhos para alcançar os sujeitos que este estudo não foi capaz de identificar. Assim, a monografia dá vazão para trabalhos futuros, visto que tem teor inicial sobre a história dos savalunos paraenses.

Ademais, a experiência ao promover uma aula sobre a trajetória do Candomblé Jeje Savalú gerou resultados positivos percebidos a partir da identificação com os sujeitos retratados, assim como com as partilhas realizadas pelos pais de santo, agregando um conhecimento sobre a memória que os permeia enquanto comunidade e compreensão diante de sua identidade. Sendo assim, ao partir destas premissas se é fomentada a ideia de executar

esta aula em outros terreiros, com outros núcleos familiares savalunos, para trabalhar a trajetória dos Jejes, bem como a chegada e instalação do Candomblé Jeje Savalú no Pará, de modo a abrir espaço e momento propício para que os sacerdotes responsáveis contem suas narrativas, suas memórias diante do que levou ao seu ingresso e permanência na religião. O intuito dessas aulas seria propor um espaço para a troca das memórias, conhecimentos e aprendizados das comunidades savalunas, tecendo através da história sua ligação.

Esta monografia surge enquanto espaço inicial, e se faz propensa para os desdobramentos e caminhos a fim de contar a história do Candomblé Jeje Savalú em terras paraenses.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

BELÉM. BIBLIOTECA PÚBLICA ARTHUR VIANNA (FCP). Hemeroteca. Jornal O Liberal. R. 126. 01 a 16 de setembro de 1976. (microfilme)

BELÉM. BIBLIOTECA PÚBLICA ARTHUR VIANNA (FCP). Hemeroteca. Jornal O Liberal. R. 127. 17 a 30 de setembro de 1976. (microfilme)

BELÉM. BIBLIOTECA PÚBLICA ARTHUR VIANNA (FCP). Hemeroteca. Jornal A Província do Pará. 01 a 16 de setembro de 1976.

BELÉM. BIBLIOTECA PÚBLICA ARTHUR VIANNA (FCP). Hemeroteca. Jornal A Província do Pará. 17 a 30 de setembro de 1976.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUESSY, H. *Legbá e a dinâmica do panteão Vodun no Daomé*. Afro-Ásia, Salvador, n. 10-11, 1970. DOI: 10.9771/aa.v0i10-11.20757. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20757>. Acesso em: 8 abr. 2022.

ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da História*. In: Carla Bassanezi Pinsky (org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, pp:155-202.

ALBERTI, Verena. *Indivíduo e biografia na história oral*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000, 5p.

ALBERTI, Verena. *Tratamento das entrevistas de história oral no CPDOC*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2005. 11p.

AMARAL, Wanderlan Gonçalves do. *Ritos de Passagem: uma análise auto-etnográfica da iniciação no Candomblé da nação Djeje Savalu em Belém do Pará*. Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação. Belém, 2016. p.161.

BARROSO, Gisele Nascimento. **Educação e tradição de crianças e adolescentes praticantes de candomblé Ketu, os èwe do Ofá Kare**. 134 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Pará. 2016.

BOSI, Ecléa. *Memória da cidade: lembranças paulistanas*. In: O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, pp. 145-149.

CAMPELO; DE LUCA. *As Duas Africanidades Estabelecidas no Pará*. Revista Aulas. N. 4, abr-jun/2007, pp.1-26.

CHAGAS, Manoel Roberto Ferreira. *O Sagrado Ecológico: relação entre o homem e a natureza no Candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação. Belém, 2014. p. 130.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p.262.

DINIZ, E. S. *Um "Terreiro" de Umbanda em Belém do Pará*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 17, p. 7-17, 1975. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69896>. Acesso em: 13 abr. 2022.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, Tempo Presente e História Oral*. Topoi, Rio de Janeiro, v.3,n.5,p.314-332,Dec.2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237101X2002000200314&lng=en&nrm=iso. Acesso em: Agosto/2019.

FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA. *Alguns Elementos Novos para o Estudo dos Batuques de Belém*. Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica. Vol. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro, Conselho Regional de Pesquisas Rio de Janeiro, 1967, p. 101-122.

HALL, Michael. *História Oral: os riscos da inocência*. In: O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: DPH, 1992, pp. 157-160.

LIMA, Paulo Gomes; DIAS, Izabel de Carvalho Gonçalves. Educação não-formal: um intertexto sobre sua caracterização. *Revista de Ciências da Educação – UNISAL*, Americana/SP, Ano X, N. 19, 2º Semestre/ 2008, p. 141-173.

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de "Nação" nos Candomblés da Bahia*. Revista Afro-Ásia, 1974. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774/13377>. Acesso em 11 abr 2022.

MALUF, Marina. *Memória sagrada, história profana*. Ruídos da memória. São Paulo: Siciliano, 1995, pp. 41-45.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História Oral entre Reflexões e Memórias: revisitando o percurso de Antônio Torres Montenegro e suas trilhas metodológicas do fazer histórico. Entrevista concedida a Cavalcante, Soares. *Revista Observatório*, Palmas, vol. 2, n. especial 1, mai/2016, pp.426-446.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História oral, caminhos e descaminhos*. Revista Brasileira de História, vol. 13, n. 25/26 (1992-1993), pp. 55-65.

MOREIRA, Marco Antonio. *Linguagem e aprendizagem significativa*. In: Conferência de encerramento do IV Encontro Internacional sobre Aprendizagem Significativa, Maragogi, AL, Brasil. 2003.p.17.

MORENO NETO, José Luiz. *O cuidado nos Candomblés Jeje Savalú*. Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, 2017. p. 267.

MUNANGA, Kabengele. *Educação e Diversidade Étnico-Cultural: a importância da história do negro e da África no sistema educativo brasileiro*. In: Relações Étnico-Raciais e

Diversidade. MÜLLER, COELHO (Orgs.). Niterói, Editora da UFF, Alternativa, 2013. pp. 21-33.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3ª ed. Campinas, SP. Editora Unicamp, 2018. 420p.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. *O momento da minha vida: funções do tempo na história oral*. In: Déa Ribeiro Fenelon et al (orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d'Água, 2004, pp. 296-313.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Projeto História, n. 14 (novembro 1997), pp. 25-39.

REIS, João José. *Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785*. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, p. 57-81, 1988.

SANTANA, Laís. Terreiro de Mina Dois Irmãos Completa 131 Anos. *O Liberal*. Belém, 23/08/2021. Disponível em: <https://www.oliberal.com/belem/terreiro-de-mina-dois-irmao-completa-131-anos-1.425814>. Acesso em: 11 abr 2022.

SANTOS, Daniela Cordovil C dos. *Religiões de Matriz Africana no Pará: entre a política e o ritual*. Revista Eletrônica Paralellus. Ano 3, n. 5, jan-jun/2012. Recife, p. 59-73.

SILVA JR, Carlos da. *Ardas, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”*: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. *Almanack*, Guarulhos, n.12, jan-abr/ 2016, p. 6-33.

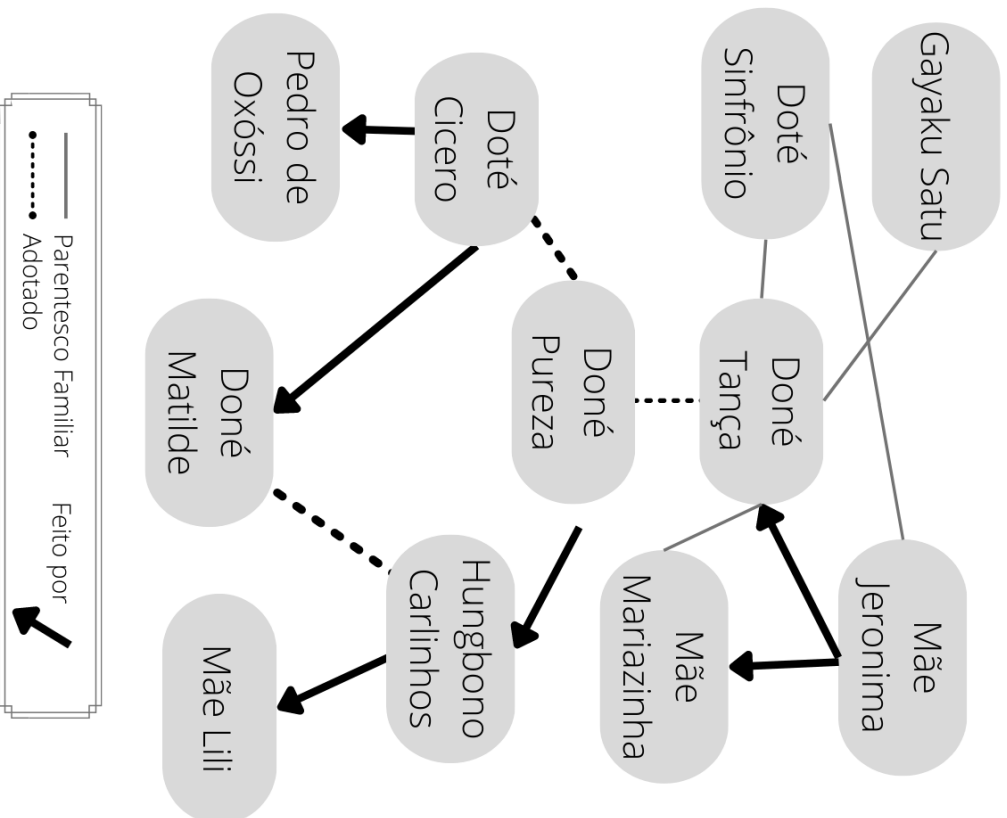
SILVA, Anaiza Vergolino e. *O Tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Belém, PA. Paka-Tatu, 2015, p.326.

SOUZA, Franciliete. *Vodun Também Come: educação e saberes da comida de santo em uma roça Jeje Savalú na Amazônia*. Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Pará, Centro de Ciências Sociais e Educação. Belém, 2018. p. 167.

THOMPSON, Alistair. *Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias*. Projeto História, n. 15 (abr/1997), pp. 51-84.

VERGER, Pierre. *Uma Rainha Africana Mãe de Santo em São Luís*. Revista USP. Jul-Ago/1990. p. 151-158.

Árvore Genealógica



A Trajetória do Candomblé Jeje Savalú

Profª Adriana Moura

Da África ao Brasil

O tráfico negreiro dos jejes para o Brasil começou a partir do século XVIII e foi até a metade do século XIX.

A denominação "jeje" foi dada pelos traficantes europeus para identificar a origem dos que foram escravizados; isto não significa que eles se reconheciam dessa forma. Por vezes, a nação que lhes era atribuída tratava-se da localização dos portos em que foram adquiridos, podendo haver mudança da nomenclatura utilizada para definir o mesmo povo em regiões ou épocas diferentes. Por exemplo, o termo "mina" foi usado a partir do século XVIII para denominar africanos vindos do Reino do Daomé e imediações, mas na Bahia foram conhecidos por jejes: entende-se que a denominação dada pelo tráfico circunscreve aos povos gbe-falantes que cultuavam aos voduns, sendo estes os adja, aizó, fon, gen, hueda, mahi, ouemenu, uatchi e outros a eles ligados

Mas afinal, quem são os Jejes?

[...] vemos que o debate etimológico, apesar de não resolver a questão de uma forma conclusiva, parece relacionar a origem da denominação "jeje" com povos capturados na margem oriental do rio Ouemé, seja na área de Adjatché (Porto Novo) ou, mais provavelmente, na área dos idjê, entre Pobé e Ketu. Na primeira década do Setecentos, esses escravos poderiam ter sido vendidos aos portugueses, no vizinho porto de Apa, pelos traficantes fons, os iorubas do reino do Benim, ou por outros grupos que ali comerciavam, sendo embarcados para o Brasil, subseqüentemente, ali ou em outros portos, como Uidá, Jakin ou Popo. Com o tempo, o etnônimo idjê, ou o topônimo Adjatché, apropriado e transformado pelos comerciantes balianos sob a forma jeje, passou a denominar, na Bahia, uma pluralidade de povos adjas, enquanto no Benim ficou restrito aos guns de Porto Novo. A outra possibilidade seria que o termo fosse utilizado pelos traficantes balianos para designar escravos embarcados no porto de Uidá. (PARÉS, 2018, p. 52)

Os Jejes no Brasil

Os jejes tem registro em documentações no Recôncavo Baiano na primeira década de 1700, já em Salvador é a partir de 1720.

Embora inicialmente os africanos não se reconhecessem enquanto Jejes, devido o trato da sociedade escravista com eles e a presença de outras nações, estes passaram a se identificar para se diferenciar dos demais. Mesmo com o fim do tráfico o uso da identidade Jeje permaneceu entre seus descendentes para a manutenção as redes de solidariedade e das práticas religiosas.

Calundu

O calundu é um termo genérico de origem angolana utilizado para tratar das práticas religiosas africanas, este começa a aparecer nas documentações ainda no século XVII. O calundu era de funcionalidade terapêutica e oracular, sendo o "calunduzeiro" um curador ou advinho.

Candomblé Jeje Savalú

O candomblé Jeje Savalú teve seu início apenas no século XX, com a fundação do terreiro de **Kpó Eji em 06 de Janeiro de 1920**, em Salvador, por Doté Sinfônio Elói Pires com o auxílio da africana oriunda de Savé, Gayaku Satu. O terreiro foi popularmente conhecido por **Cacunda de Yayá**, devido o cajueiro de tronco retorcido presente em sua entrada lembrar o formato de uma corcunda.

Neste primeiro momento, o primeiro núcleo da nação era de cunho familiar, visto que contava com sujeitos como: Constância da Rocha Pires, conhecida por Mãe Tança de Nãná, era esposa de Pai Sinfônio; Mariazinha era filha de Pai Sinfônio e Mãe Jerônima, que havia iniciado Mãe Tança e Mariazinha, e era irmã de Pai Sinfônio. Com o falecimento deste, Mãe Tança assumiu o Kpó Eji, realizando a feitura

de alguns barcos de vodunsi e agregando filhos desertados de outras nações de candomblé. Este foi o caso de **Doné Pureza**, mãe de Hungbono Carlinhos e Doté Cicero.

A partir do falecimento de Mãe Tança, a Cacunda ficou sob a responsabilidade de Mãe Mariazinha e Pai Pedrinho. Contudo, com o falecimento destes, as terras pertencentes ao terreiro foram desapropriadas pela prefeitura de Salvador para utilização do atual Centro Administrativo do Governo da Bahia.

Apesar de ter sido extinto ainda na década de 90 do século XX, foi a partir deste que se possibilitou a formação da nação do candomblé Jeje Savalú, visto que embora o terreiro mater tenha sido fechado, este deixou descendentes, enquanto quatro grandes afluentes, sendo estes: o de **Doné Ominibu**, o de **Doté Amilton de Sogbo**, o de **Gaiaku Hilda Jitolu** e o de **Doté Carlinhos de Oxum**, sendo assim expandindo sua tradição tanto no estado da Bahia quanto em outros estados do Brasil, como o Amapá, o Pará e o Rio de Janeiro.

Candomblé Jeje Savalú em Belém

O Candomblé Jeje Savalú chegou em Belém a partir de Doté Cicero de Ayrá, sacerdote do candomblé Ketu que foi adotado por Mãe Pureza após sair de sua antiga casa e assim passou a seguir os preceitos savalunos. Doté Cicero vem a Belém em setembro de 1976 a convite de Pedro de Corre Belrada para prestigiar os festejos de sua casa, este vem acompanhado de Doné Pureza, Vodunsi Rita de Oyá e Vodunsi Carlinhos de Oxum.

Quando Pai Cicero retorna com o Vodunsi Pedro de Oxóssi para Belém, conhece e joga búzios para Matilde, Marieta, Vilma e Neli as quais precisariam ser iniciadas aos seus vodun em breve. O conhecido "Barco de Belém" de quem vodunsi Carlinhos cuidava, tem sua saída em fevereiro de 1980, no Ilê Asé Ayra Jakoberan em Caminho de Areia, Salvador.

Com o falecimento de Doné Pureza, Pai Carlinhos herda o Karê Lewí e com o falecimento de Doté Cicero, ele passa a cuidar dos savalunos em Belém, dando continuidade nas obrigações e adotando novos filhos.