



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1l.4319>

REPENSANDO A CHEGADA DO CANDOMBLÉ EM BELÉM DO PARÁ: A IMPORTÂNCIA DE UM OGAN CHAMADO BANJO¹

*Rethinking the arrival of candomblé in Belém of Pará:
the importance of an ogan called Banjo*

Taissa Tavernard de Luca²
Patrícia Moreira Perdigão³

Resumo: Este artigo objetiva reler a história do candomblé no Pará a partir da biografia do *alabê* baiano radicado nessa capital conhecido como Banjo (Ivonildo dos Santos). Um homem negro que migrou de seu estado de origem, durante a década de 1980, para auxiliar no processo de institucionalização dessa nova matriz religiosa em território amazônico. Sua importância reside no fato de compor a equipe de especialistas com conhecimento teológico capaz de implementar e ensinar uma religião até então desconhecida. O capital simbólico, baseado na profunda competência ritual e na naturalidade soteropolitana, faz desse sujeito um personagem ambíguo que transita entre os cargos da hierarquia do candomblé. Sem ser iniciado para tal, assumiu funções sacerdotais, causando conflito e disputas de poder no interior da comunidade. Diante do exposto, contaremos sua história no intento de, a partir dela, entender o campo afro-religioso local e mapear os conflitos estabelecidos no interior do mesmo. Para tal, realizamos um levantamento da bibliografia africanista local, diagnosticando a ausência de estudos mais aprofundados sobre a temática, e realizamos entrevistas com a comunidade.

Palavras-chave: Candomblé. Campo Religioso. Capital simbólico e conflito.

Abstract: This article aims to reread the history of candomblé in Pará from the biography of the Bahian *alabê* living in this capital known as Banjo (Ivonildo dos Santos). A black man who migrated from his home state, during the 1980s, to assist in the process of institutionalizing this new religious matrix in the Amazon. Its importance lies in the fact that it comprises a team of specialists with theological knowledge capable of

¹ O artigo foi recebido em 03 de maio de 2021 e aprovado em 28 de junho de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Antropologia. Coordenadora do Curso de Licenciatura Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará; professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (UEPA) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (UFPA). E-mail: taissaluca@gmail.com

³ Mestra do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará; professora de Ensino Religioso da Secretaria de Estado de Educação do Pará e da Secretaria Municipal de Educação de Belém. E-mail: ptrc.perdigao@gmail.com

implementing and teaching a religion hitherto unknown. Symbolic capital, based on profound ritual competence and naturalness in Salvador, makes this subject an ambiguous character who moves between the ranks of the Candomblé hierarchy. Without being initiated to do so, he assumed priestly functions causing conflict and power struggles within the community. Given the above, we will tell your story in an attempt to understand the local Afro-religious field and map the conflicts established within it. To this end, we conducted a survey of the local Africanist bibliography, diagnosing the absence of more in-depth studies on the subject, and we conducted interviews with community.

Keywords: Candomblé. Religious field. Symbolic capital and conflict.

Introdução

Este artigo analisa a chegada do candomblé no Pará e discute a bibliografia já escrita sobre a temática⁴, que parte de entrevistas realizadas com os sacerdotes fundadores. O diferencial do mesmo é ampliar o alcance do olhar, incluindo na coleta de dados os precursores desse processo que ocupam cargos periféricos na estrutura organizacional do candomblé. Trata-se de uma nota prévia (iné dita) de uma dissertação, na qual atuamos na condição de orientadora e orientanda.

A bibliografia paraense sobre as religiões de matrizes africanas foi lacônica sobre os estudos de candomblé, pois focou nos estudos da Mina e da Umbanda. A razão desse descaso é o estabelecimento tardio da matriz, datado no final da década de 1970 e início de 1980. Até o início do século XXI, apenas uma autora se dedicara a estudar o candomblé. Trata-se de Marilu Campelo, pesquisadora iniciada no *keto*, professora da Universidade Federal do Pará.

Utilizamos no título deste artigo o verbo repensar pela proposta de estabelecer diálogo com os trabalhos da autora, que, em seus textos, utilizou os relatos de histórias de vida de quatro lideranças paraenses: pai Astianax Barreiro (pai Prego), pai Walmir Fernandes, pai Hyder Lisboa e mãe Oneide Rodrigues (Mameto Nangetu), representantes do candomblé *keto* e *angola*.

Ela apresentou o campo afro-paraense e a história das lideranças precursoras, mapeou as redes de relações estabelecidas entre o *keto* e o *angola*, além de levantar dados sobre os terreiros candomblecistas do Pará. Nossa proposta é olhar o candomblé para além de suas lideranças, realizando o que os historiadores chamam de “história vista de baixo”.

Se os primeiros estudos abordam o campo a partir “dos grandes homens”, nossa perspectiva é a dos subalternizados, que ocupam cargos periféricos, mas de importância dentro dos terreiros. Enfatizaremos a história de vida de um sujeito por vigorar na memória dos candomblecistas como quem propagou a liturgia festiva pelos terreiros paraenses, dando aulas de toques e marcando presença nas *casas de santo*

⁴ CAMPELO, Marilu. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 259-271.

mais tradicionais. O dom musical e o cabedal litúrgico dele serviram para construir a tradição e o nome desses terreiros. Esse indivíduo é Ivonildo dos Santos, *alabê*⁵ baiano, iniciado no terreiro candomblecista soteropolitano de tradição *keto*, denominado *Ilê Axé Jakó Afaberó*, fundado por Pai Cícero.

Ivonildo é, sem sombra de dúvida, o mais importante *alabê* que o estado do Pará já conheceu, fundamental para o processo de fundação de casas de candomblé lideradas por paraenses. A biografia de Banjo será contada não como estratégia de exaltação da sua vida pessoal, mas como fio condutor da memória de um grupo social específico; o candomblé na Amazônia. O acento dessa história será posto no processo de fundação, nos agentes legitimadores do grupo e, sobretudo, no jogo de poder que se estabelece durante esse processo. Para tal faremos uso da teoria de Pierre Bourdieu⁶ sobre o conceito de campo religioso e de Georg Simmel⁷ sobre conflito.

O campo religioso afro-paraense

Falar do campo religioso afro-paraense é destacar uma diversidade de matrizes que entram na Amazônia a partir do final do século XIX. O mito da Amazônia indígena impera no imaginário construído sobre a religiosidade local. Os sacerdotes são enfáticos em afirmar que, até o período da economia gomífera, o que existia em Belém era a pajelança, de origem indígena.

Apesar da presença africana na Amazônia datar do século XVII, ou seja, do início do processo de colonização da região, ela se torna invisível nos discursos construídos acerca da religiosidade local. Na memória da comunidade e conseqüentemente para a bibliografia africanista local (Anaíza Vergolino⁸ e Taissa de Luca⁹), o tambor de mina, primeira matriz religiosa radicada na região, teria sido trazido por mulheres negras, migrantes maranhenses, em busca de melhores condições de vida ofertadas pelo ciclo da borracha.

A mina seria um grupo étnico criado a partir do tráfico negreiro. Não existia, no continente africano pré-colonial, nenhum grupo social que se identificasse como mina. Esse nome deriva de um dos mais importantes portos de escoação da mão de obra escrava situado na costa ocidental da África, denominado Porto de São Jorge del Mina.

Os negros-mina entraram no Brasil através do antigo estado do Maranhão e Grão Pará e radicaram-se na capital e em algumas cidades do interior maranhense, onde fundaram diversos terreiros. Essa matriz afro-religiosa caracteriza-se por ser

⁵ Cargo masculino que corresponde ao regente da orquestra sagrada do candomblé. É o *ogan* responsável pelo toque dos tambores.

⁶ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

⁷ SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

⁸ VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, E. J. de O. (Org.). *Contando a história do Pará*. Belém: E. Motion, 2003. 3 v.

⁹ LUCA, Taissa de. *Devaneios da Memória*. 2000. Monografia (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

uma religião sincrética, uma vez que cultua divindades do panteão *jeje e iorubano* bem como entidades mestiças denominadas de “cabocos” e diviniza a realeza europeia que tem correlação com o processo colonial brasileiro. Ela permanece única no campo religioso local até meados da década de 1930, quando uma sacerdotisa dessa religião viajou para o Rio de Janeiro e se submeteu ao “cruzamento de linhas” com a umbanda, trazendo para Amazônia uma nova religião que pleiteia para si o *ethos* de brasilidade na composição do seu panteão.¹⁰

A umbanda, nascida no Rio de Janeiro em 1908, não pleiteia para si o *status* de africanidade, reproduzindo o imaginário da mestiçagem que passa a vigorar no Brasil desde 1922, após a Semana de Arte Moderna. Trata-se de uma religião “antropofágica”, pois constrói sua teologia a partir das características religiosas dos grupos sociais que compõem a chamada “fábula das três raças”: negros, brancos e índios.

O candomblé chega à Amazônia na década de 1960, quando um negro paraense viaja para Salvador em 1952 para submeter-se à iniciação no terreiro do Pai Manuel Rufino de Souza. Trata-se de Astianax Gomes Barreiro, conhecido como Prego, dada a sua estatura alta e longilínea e sua cor negra.¹¹ No ano de 1968, pai Astianax retornou ao Pará, trazendo conhecimentos de uma nova matriz religiosa completamente diferente daquelas praticadas no estado¹² e modificou substancialmente o campo local, não pela institucionalização dessa nova matriz, mas pelas alterações implementadas no tambor de mina a partir do processo sincrético estabelecido entre este e o candomblé. Depois do retorno de Prego, alguns sacerdotes de mina passam a adotar elementos teológicos como o paramento de orixá¹³, a feitura complexa¹⁴, dentre outros.

Apesar de iniciado na nova matriz, Astianax não fundou um terreiro no Pará. Todas as tentativas de fazer isso foram frustradas, culminando com um incêndio no último templo sagrado que ele tentara instaurar. A explicação nativa para esse incidente remete à teologia. Segundo os sacerdotes locais, pai Prego não teria fundado o terreiro, pois teria saído fugido da casa de seu iniciador, que, aborrecido, jogara os “assentamentos”¹⁵ de seus orixás dentro da cachaça, provocando malefícios ao mesmo.

Mameto Nangetu, em entrevista realizada em 2019, atribuiu a implementação tardia do candomblé ao fato de que o processo iniciático de pai Prego não o tornou sacerdote. Ele “se iniciou e ficou *iaô*, depois que foi tomar o *kigimbô*”¹⁶ dele”, sendo assim não poderia fundar o seu próprio terreiro. Mameto também dá pistas que nos

¹⁰ LUCA, Taissa de. *Tem Branco na Guma*. Belém: UFPA, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais com Ênfase em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

¹¹ CAMPELO, 2008.

¹² CAMPELO, 2008.

¹³ Vestir os orixás com as cores e adereços próprios da sua identidade.

¹⁴ Processo iniciático que requer reclusão de aproximadamente 21 dias para realização de uma série de rituais secretos que incluem raspagem da cabeça do iniciado, sacrifício de animais quadrúpedes e bípedes e abertura de cortes rituais no corpo do fiel.

¹⁵ Representação do orixá que tem por objetivo guardar a energia vital do mesmo e servir de elo com o iniciado.

¹⁶ Ritual que torna o iniciado no candomblé *angola* um sacerdote.

ajudam na construção do argumento deste artigo destacando o fato de Prego não ter trazido um *ogan* para ensinar a fazer *candomblé*.

Sem desconsiderar a explicação mítica dada pela comunidade para o fracasso da investida do sacerdote pioneiro, defendemos a versão de que pai Astianax sozinho não seria capaz de implementar uma religião tão diferente dada a falta de corpo sacerdotal capacitado a assumir tarefas importantes como as de tocar os tambores. A pesquisa de Campelo¹⁷ revelou que a chegada dessa religião aconteceu em dois movimentos. O primeiro caracterizado por ser uma “iniciativa pessoal” de sacerdotes paraenses que foram buscar iniciação em Salvador, capital da Bahia; o segundo, por meio da vinda de sacerdotes baianos à Belém para iniciar filhos e fundar terreiros, alguns deles fixaram moradia nos mesmos locais e ajudaram a organizar o culto nos moldes baianos.

Os terreiros no Pará não estabelecem relação íntima entre ser negro e ser africano, até porque parte desses sacerdotes é de cor branca. Neste sentido, eles apelam para outros mecanismos de construção da identidade calcada no ser africano puro sem ser negro. Os sacerdotes *candomblecistas* não negros passam a sustentar como bandeira de luta o “mito da pureza *nagô*”.

Conforme explica Dantas, a ideologia da pureza “pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos”, uma espécie de “patrimônio cultural” de etnias africanas, preservado pela memória coletiva do negro, que conferiria aos terreiros os mesmos contornos em termos litúrgicos.¹⁸

No entanto, a pesquisadora revela que os traços culturais considerados como pureza em dois cultos afro-brasileiros que se autodefinem como *nagô*, portanto partilham a mesma matriz étnica africana em Sergipe e na Bahia, são diferentes. Elementos da iniciação que no culto baiano são tidos como característica da pureza, tais como a reclusão para iniciação, raspagem da cabeça e o uso de sangue dos animais sobre a cabeça ou ainda no que se refere ao formato alongado dos atabaques, entre outros elementos, são considerados sinais de mistura no culto *nagô* de Sergipe.¹⁹

Em Belém, à medida que a religião assenta sua identidade, o campo se reconfigura e uma nova disputa pelo monopólio se estabelece. Se, no início, o argumento que sobressaiu foi a ideia de pureza africana, que afirmava o *candomblé* perante a mina e umbanda, depois de consolidado, os terreiros *candomblecistas* se reagrupam em torno de novas identidades étnicas, algumas dessas formadas a partir de um mesmo terreiro soteropolitano, mas fazendo outros recortes, readequações e inserções.

¹⁷ CAMPELO, Marilu. Relatório de Pesquisa I: *Candomblés de Belém – O povo-de-santo reconta a sua história*. 2001. Belém: Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará, 2001.

¹⁸ DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó Nago e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1982. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007>>. Acesso em: 08 jun. 2021.

¹⁹ DANTAS, 1982.

A iniciação no candomblé representava a construção de uma linhagem que remetia à Bahia, ligando-se a terreiros que ascendem à África. A chegada do candomblé mudou o eixo geográfico da tradição que antes era o Maranhão para a mina. A absorção do discurso de pureza africana pelos outros cultos foi responsável pela conversão de vários mineiros e umbandistas ao candomblé.²⁰

Nessa história de linhagens, alguns nomes são citados como precursores, dentre eles destaca-se a baiana mãe *Dewi* e sua irmã *Deremin*, que migraram para a capital paraense e iniciaram diversos nativos. Em entrevista realizada com o baiano Carlos Bottas, este afirma que esteve a primeira vez em Belém enquanto ainda era *iaô*²¹, acompanhando mãe Pureza, sua sacerdotisa, e pai Cícero, em obrigações para a comunidade local. Outros baianos destacados que tiveram influência sobre o campo afro-paraense foi pai Lídio Mascarenhas e pai Jorlando Oliveira.

De acordo com os dados levantados por Campelo²², entre os primeiros paraenses iniciados por baianos, seja na capital paraense ou em Salvador, destacam-se pai Astianax Gomes Barreiro (*keto*), pai Manoel da Jóia (*keto*), pai Walter Cordeiro (*angola*), Cleonice Cordeiro (*angola*), Ester de Oliveira (*angola*), Guilherme Clausell (*keto*), Walmir Fernandes (*keto*), Edson Barbosa (*keto*), Hyder Lisboa (*keto*), Ida Carmen Saíd (*keto/angola*) Haroldo Oneide Rodrigues (*angola*), Consolação Cabral (*keto*), Maria de Nazaré Andrade (*angola*), Rosenildo Ribeiro (*keto*), Salvino dos Santos (*angola*), Altino Teixeira (*keto*), Elizia Palheta dos Santos (*keto*), Antonio Santos (*angola*), Eliana Lima (*keto*), João Ramos (*keto*) dentre outros.

A identidade sustentada pelos mesmos durante a realização da pesquisa de Marilu Campelo entre os anos de 2000 e 2001 variava entre o candomblé *keto* e o candomblé *angola*. No entanto, entre os anos de 2011 e 2012, quando uma das autoras deste texto realizava levantamento de dados para elaboração da monografia de conclusão de curso, a realidade do campo apresentava-se de forma diferenciada. Era possível perceber o surgimento de uma nova identidade, o candomblé *jeje*, que por muitos anos fez-se invisibilizada.²³

Apesar do mito de origem do candomblé *jeje* (mãe Pureza e pai Carlinhos) estar presente no contexto religioso local desde 1978 através de visitas realizadas para fins litúrgicos, essa matriz não foi identificada pelo estudo pioneiro. Uma das possibilidades de explicação era o fato de não ser uma identidade sustentada pela

²⁰ CAMPELO, Marilu. *Pembele à nação angola*. Memórias, histórias e construção do mundo mágico-religioso do Candomblé Angola em Belém (PA). REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13., 2013. Fortaleza. Anais eletrônicos. Fortaleza, 2013. Disponível em: <<http://ienciaparaeducacao.org/eng/publicacao/campelo-m-m-pembele-a-nacao-angola-memoriashistorias-e-construcao-do-mundo-magico-religioso-do-candomble-angola-em-belem-pa-in-iv-reuniao-equatorial-de-antropologia-xiii-reuniao-de-antrop/>>. Acesso em: 09 nov. 2020.

²¹ Nome dado pelas diversas nações de candomblé ao iniciado, que entra em transe e segue carreira até galgar status de sacerdote.

²² CAMPELO, 2001.

²³ PERDIGÃO, Patrícia. *O Candomblé em Cima do Muro: reaficanização ou ressignificação?* 2012. Monografia (Graduação em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2012.

comunidade preocupada na época em se alinhar ao “mito da pureza nagô”, principal capital simbólico que os legitimava diante das religiões precursoras.

Hoje, revisitando o campo, percebemos que muitos dos nomes destacados por Marilu Campelo²⁴ como *keto* se afirmam *jeje*, dentre eles apontamos Maria da Consolação Cabral (*jokolossi*), Altino Augusto Texeira e Rosenildo Ribeiro (*omineran*). Nomes de muito destaque no campo do candomblé em Belém sequer foram mencionados, a exemplo de mãe Matilde Nascimento, mãe Rosalidia Sutelo, mãe Nadir Reis. Núcleos *jejes* estabelecidos em municípios adjacentes a capital como Santa Bárbara, que possui grandes terreiros *jejes* e têm sido locus de encontros da família *jeje* Savalu no Pará foram omitidos dessa história.

Outro elemento a ser destacado é que um mesmo sujeito deu origem a duas linhagens tradicionais no campo local. Pai Cícero Fernandes de Araújo, um maranhense de Tutóia, iniciou pai Walmir Fernandes, ícone do candomblé *keto* em Belém, e mãe Matilde Nascimento, referência mais antiga do *jeje* na mesma capital. Sobretudo é possível destacar a invisibilidade de quaisquer religiosos que não fossem pertencentes à classe sacerdotal. Essa lacuna histórica, pretendemos preencher nos limites deste texto.

Banjo: o regente da história do candomblé amazônico

As histórias de vida utilizadas na investigação que conta pela primeira vez a expansão do candomblé baiano em terras paraenses partem somente dos sacerdotes importantes pela atuação dentro do campo religioso. O que pretendemos demonstrar é que os dirigentes de terreiros, por mais poder que exerçam sobre o seu grupo, não seriam capazes de plantar a religião em solo paraense sozinhos. Para fazer isso foi necessária a ajuda de outros especialistas religiosos atuando em conjunto, o que garantiu o sucesso da empreitada.

Na publicação do artigo “Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense”, em 2008, Campelo enfatiza a importância de Astianax Gomes Barreiro (pai Prego) como marco inicial dos dois movimentos de entrada do candomblé em Belém e como a partir dele o campo religioso paraense se reconfigura. Afirmamos que outro mito de origem é o alabê Banjo, uma vez que é ele quem começa a formar os agentes das orquestras litúrgicas candomblecistas no estado. Cabe destacar também sua atuação no processo de ensino das cantigas e da coreografia dos orixás. Considerando que o canto e a dança exercem função pedagógica dentro dos terreiros, podemos dizer que ele foi figura fundamental para o repasse da mitologia dos orixás contada através da música enquanto ação ritual.

Ivonildo dos Santos nasceu no dia 19 de julho de 1949, em Acupe, na região do Recôncavo da Bahia. Filho de Elizabeth dos Santos e Augusto Muniz, ambos afro-religiosos. Em Caminho de Areia, um bairro de Salvador, ele conheceu Cícero Fer-

²⁴ CAMPELO, 2001.

nandes de Araújo, *babalorixá* dirigente do terreiro *Ilê Axé Jakó Afaberó*, templo de *Xangô*, orixá para o qual Banjo foi iniciado como *alabê*.

Banjo teve proximidade com a nação *banto* desde a infância, uma vez que sua família possuía relação com a religião. Em entrevista ao Instituto Nangetu no ano de 2008, Banjo contou que foi suspenso na nação *banto* e na nação *iorubá* ainda na infância²⁵. Antes de ser iniciado no candomblé *keto*, ele já tinha desenvolvido as habilidades musicais no município em que nasceu. Sua jornada lhe rendeu conhecimento sobre a festa litúrgica de diferentes nações. Pai Carlos Bottas descreve-o como um “homem inteligente, um homem sedento de saberes do candomblé relacionados a toques e cânticos e [...] ele expressava isso claramente, que ele queria era melhorar, era aprender mais e se especializar nisso” (Entrevista realizada no ano de 2020).

Banjo foi iniciado em agosto de 1977, aos 28 anos, como *ogan alabê* recebendo o nome²⁶ de *Ji Gongoji*. Seu orixá regente era *Omolu*²⁷, que anos depois nomeia o terreiro fundado pelo mesmo em Belém. Apesar de transitar entre as nações, sua identificação estava pautada na matriz iorubana, uma vez que se intitulava de *keto*.

Nidinho era rígido em seu sacerdócio, a busca pela perfeição na execução da orquestra religiosa suscitava interpretações e sentimentos, por vezes ambíguos. Era admirado porque demonstrava muito conhecimento e maestria na execução da sequência de toques e cantigas, respeitado quando exigia que os religiosos respondessem às cantigas em palavras e passos, traduzindo em dança o que ele estava tocando e cantando; mas temido por suas atitudes intolerantes ao erro e a falta de conhecimento.

Nidinho, como também ficou conhecido, tinha pouco estudo e não possuía ocupação formal. Dedicou-se integralmente ao candomblé, de onde retirava, de forma precária, o sustento da família. Era marceneiro de profissão e trabalhava esporadicamente fazendo móveis sagrados e consertando atabaques para terreiros. Tanto em Salvador quanto em Belém, morou por um tempo nos terreiros que serviu, e pela dedicação à rotina de festas do terreiro, tinha comida e moradia sem receber dinheiro como pagamento. Apesar dos ganhos descontínuos com os trabalhos que realizava, andava bem vestido, aparentando pertencer a uma classe acima daquela que realmente ocupou na escala social. Sua personalidade parecia encarnar o arquétipo de *Exú*: ambíguo, vaidoso, brigão, mulherengo, bebedor, boêmio. Transparecia altivez e austeridade, era rude, mas sabia demonstrar sensibilidade e afeto. Muitos informantes referem-se à sua personalidade como “invocado” e “pirraco” em função das dificuldades que enfrentou na trajetória pessoal.

O apelido Banjo originou-se em uma roda de samba na Bahia onde ele cantava. Após desentendimento com o tocador do banjo, bateu no desafeto com o próprio instrumento, que depois disso passou a lhe emprestar o nome. No campo amoroso, assim como no trabalho, não se firmava e ostentava vários relacionamentos, sempre heterossexuais. Desses relacionamentos nasceram 22 filhos. A contar pela quantidade

²⁵ SANTOS, Ivonildo. Entrevista com Nego Banjo. Instituto Nangetu. *Overmundo*, 11 set. 2008.

²⁶ Quando uma pessoa é iniciada nas religiões africanas, ela recebe um nome litúrgico que marca a sua identidade e a identidade de seu orixá.

²⁷ Orixá ligado à vida e à morte, considerado médico dos pobres e ligado aos ancestrais.

de filhos com mulheres diferentes, não resta dúvida de que ele faz jus à fama de mulherengo. Viveu apenas um casamento formal e uma união estável.

Pelas narrativas coletadas sobre o motivo da vinda de Banjo para Belém, é possível dizer que soava como uma oportunidade de melhoria de condições de vida, pois o mercado religioso estava em formação e carente de especialistas para implementação do culto nos moldes baianos com o selo que Augras²⁸ chamou de “padrão nagô de qualidade”. Com o passar do tempo, essa expectativa acabou não se concretizando e, à medida que os religiosos locais absorviam os conhecimentos necessários, menos valorizada a presença de Nidinho se tornava. Outra fonte de renda para Ivonildo eram os cursos ministrados em diversos terreiros de Belém. Durante os mesmos era repassada parte do conhecimento musical através de apostilas e aulas práticas sobre os toques nas diferentes vertentes de candomblé.

O ser baiano lhe empoderou de tal forma que mesmo não possuindo dons mediúnicos e nem sendo iniciado para seguir carreira sacerdotal, Ivonildo fundou terreiro (*Ilê Axé Omolu Sadê*) e iniciou *filhos de santo* na capital paraense, desarrumando a estrutura organizacional dos cargos dentro do candomblé. Enquanto seu capital simbólico – ser baiano – estava subjugado aos sacerdotes paraenses e seus serviços litúrgicos eram realizados de forma subalterna a esses, sua presença era enaltecida, mas quando Banjo recorreu ao mesmo para burlar a rede de hierarquia do candomblé, muitos conflitos se estabeleceram e diversas acusações foram feitas contra sua pessoa, o que será visto no tópico subsequente.

O candomblé como campo de conflitos

Para entender os conflitos estabelecidos no candomblé paraense, especialmente aqueles que envolvem o *ogan* baiano que é ego deste trabalho, faz-se necessário definir o conceito de campo e aplicá-lo à realidade religiosa paraense. O sociólogo francês Pierre Bourdieu, em seu livro “Questões de Sociologia”²⁹, define campo como:

Campo se refere aos diferentes da vida social ou da prática social que possuem estrutura própria e relativamente autônoma. Um campo se forma, entre outras coisas, através da definição de objetos de disputa, de interesses específicos que são irredutíveis aos interesses próprios de outros campos [...]³⁰.

A chegada do candomblé divide mais ainda o campo religioso local e estabelece conflitos com as lideranças das vertentes de culto já estabelecidas. O capital simbólico sustentado por essas vertentes – antiguidade, senioridade e brasilidade – não legitimam os sacerdotes candomblecistas que buscam no mito da africanidade e na rede de relações construídas a partir do acesso a cidade de Salvador sua principal fonte de poder.

²⁸ AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. *Revista do Patrimônio*, n. 25, p. 43-50, 1997.

²⁹ BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

³⁰ BOURDIEU, 1983, p. 89.

Uma das expressões do estabelecimento do conflito nas religiões afro-brasileiras é o que Anaíza Vergolino³¹ chamou “nhigrinhagens”. Trata-se de uma palavra nativa que significa fofoca. Baseada na teoria antropológica inglesa de Max Gluckman, a autora destaca a fofoca como fonte de apontamento de sujeitos providos de poder dentro de um grupo social. É ela que delimita quem possui capital simbólico dentro de um determinado grupo.

O alcance das “nhigrinhagens” incidiu diferentemente sobre as pessoas, pois algumas foram apenas referidas e outras foram visadas constantemente e, finalmente, algumas pessoas foram anônimas diante dos comentários “nhigrinhagens” [...].³²

A autora afirma que ser alvo de comentários, mesmo que depreciativos, é ser importante no contexto do grupo. Ser esquecido marca a insignificância social. Ao mesmo tempo em que destaca os conflitos existentes dentro do candomblé no Pará, a fofoca delimita sujeitos e valores sociais importantes no interior desse campo. Sem sombra de dúvida, o baiano Banjo, aqui biografado, foi um dos indivíduos icônicos nos comentários proferidos dentro desse universo.

Toda comunidade religiosa afro-paraense tinha conhecimento da existência do “Nego Banjo”. Seus amigos sacerdotes exaltavam sua competência enquanto dirigente da orquestra sagrada nas festas religiosas e silenciavam sobre seus defeitos como pessoa, marido e pai. Banjo era, indubitavelmente, um dos personagens apontados como pontos referenciais da memória do candomblé no Pará.³³

Como construção narrativa realizada pelos informantes, a partir de seleção de fatos considerados importantes, a memória joga para o esquecimento aquilo que não se quer lembrar. O silêncio possui a função de proteger a imagem de um sujeito considerado ícone e, portanto, construir sua biografia de forma a exaltar seus pontos positivos e omitir as informações que poderiam ferir sua imagem. De acordo com Michael Pollak, “existem nas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, ‘não ditos’”³⁴.

As duas companheiras entrevistadas constroem discursos diferenciados sobre sua atuação de marido e pai. Mãe *Oji*, única esposa oficialmente casada com Banjo, descreve-o como um homem mulhengo que comumente mantinha relacionamentos extraconjugais, não vivenciava o cotidiano doméstico em função de sua vida boêmia nem ajudava no sustento da filha do casal. A outra companheira entrevistada, conhecida como Maiume, que vivia em união estável com o mesmo no momento de sua morte, referia-se a ele como alguém que mudou com sua gravidez e o nascimento do último filho, assumindo a responsabilidade de sustentar e educar o mesmo. Considerava-o um marido presente e fiel.

³¹ VERGOLINO, Anaíza. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará*. Belém: Pakatatu, 2015.

³² VERGOLINO, 2015, p. 62.

³³ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

³⁴ POLLAK, 1989, p. 8.

Na perspectiva de sua relação com o candomblé, todas as referências são positivas. Seu potencial como *alabê* era conhecido na comunidade paraense e baiana. É mencionado como alguém que “tinha o dom para a música”, exímio conhecedor dos toques, chegando a classificá-lo como “um baú de cantigas”, pois sua qualidade musical era considerada perfeita.

Sua capacidade e o capital simbólico amealhado pela baianidade, pelos anos de experiência religiosa e pelo trânsito nas mais diversas *casas* e *nações* tradicionais do candomblé de Salvador lhe conferiram uma autoestima que, por vezes, lhe rendia o adjetivo “nego boçal”. E o conhecimento técnico tornou-o um professor exigente e ríspido, cuja pedagogia não agradava a todos os aspirantes a *alabês*. Mediante tantos elementos, cabe questionar de que forma a fofoca dá vazão aos conflitos do campo afro-paraense e da participação de Banjo no mesmo.

O conceito de conflito definido a partir do texto “A natureza sociológica do conflito”, de Georg Simmel³⁵, afirma a importância do conflito como elemento de coesão da estrutura social: “O conflito está [...] destinado a resolver dualismos divergentes”³⁶. O autor pensa o conflito como uma forma de sociação, que mantém coeso um grupo em oposição a outro, no contexto aqui estudado temos: candomblecistas x mineiros e umbandistas; baianos x paraenses; “puros” (africanos) x misturados. Esse jogo de oposição entre “identidades rivais” é a causa do estabelecimento do conflito no campo afro-paraense. Geralmente o conflito é visto como instaurador de uma ruptura, mas o autor classifica essa visão como “trivial” e exalta seu caráter positivo uma vez que “o próprio conflito resolve a tensão entre contrastes”³⁷.

No contexto estudado, percebe-se que, mesmo instaurado, o conflito não ocasiona rupturas permanentes, joga-se com o mesmo de acordo com os interesses dos personagens. No caso de Banjo e as polêmicas que a sua liminaridade sacerdotal provocou, não havia a possibilidade de romper definitivamente as relações entre os indivíduos envolvidos em função da interdependência entre os cargos (sacerdote, *ogans*, *equedis*) e que foi o motivo do adiamento do estabelecimento da matriz religiosa no Pará.

Simmel³⁸ afirma que não existe unidade social sem conflito, mesmo coeso. A ideia de união pacífica é irreal, porque todo agrupamento social constituído a partir de diferenças internas e de interesses divergentes possui divergências abertas ou “consideráveis diferenciações de ânimos”³⁹, que o autor chama de mal-entendido.

Destarte, cabe questionar em que conflitos Banjo estava inserido. De acordo com as narrativas das esposas, muitos estavam relacionados à sua vida afetivo-sexual e de paternidade. Banjo reproduz o arquétipo do malandro, cujas características básicas são a liberdade sexual e o pouco interesse ao trabalho formal. Sua profissão era a festa. Tirava o sustento da família do pouco que ganhava nas *festas de santo*. “Se que-

³⁵ SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.

³⁶ SIMMEL, 1983, p. 122.

³⁷ SIMMEL, 1983, p. 123.

³⁸ SIMMEL, 1983.

³⁹ SIMMEL, 1983, p. 123.

riam um candomblé bonito, tinha que chamar o Banjo”, é o que comumente se ouve dos entrevistados, mas, em troca, dessa força de trabalho musical dificilmente havia uma retribuição financeira a contento que desse conta da subsistência de sua família.

Outro elemento destacado nas fofocas foi o vício da bebida, que por vezes era referido como estratégia de esquecimento da situação de vulnerabilidade social. O vício fazia parte da construção do *ethos* da malandragem bem como foi um elemento utilizado como mecanismo de ataque e desconstrução de seu capital simbólico em situações conflituosas e de disputas de poder.

Para concluir esse tópico, vale destacar que os conflitos que merecem maior destaque são aqueles que envolvem Banjo e sua relação com alguns candomblecistas paraenses. Em se tratando dos grupos contrastantes envolvidos no conflito, destacamos, neste caso, a oposição entre baianos e paraenses. A identidade do candomblé se constrói, conforme já foi mencionado, a partir de uma linhagem que interliga o estado do Pará ao continente africano, tendo como entreposto o estado da Bahia. Ser tradicional significa ser baiano ou ser iniciado por baianos. Entre essas duas categorias existe discrepância de capital simbólico.

Neste caso, afirmamos que os paraenses iniciados em Salvador precisaram de Banjo não só para formar a “equipe” religiosa capaz de solidificar a nova matriz no Pará, mas também para ensinar a liturgia com status de professor emérito dentro de terreiros liderados por sacerdotes desprovidos de legitimidade por sua naturalidade paraense. Todavia, sua função de *alabê* o subalternizava dentro de uma estrutura hierárquica cujo ápice é o ocupado pelo sacerdote.

Na medida em que Banjo foi se empoderando de sua baianidade e utilizando-a como mecanismo de “libertação” nessa estrutura, o conflito passa a ser gerado. Apesar de não entrar em transe, condição no processo de formação de um sacerdote, passa a exercer funções que são próprias desse cargo, a exemplo de abrir e gerenciar o próprio terreiro, jogar *búzios*, *iniciar e pagar obrigações de filhos de santo*. Essa pretensa mudança de categoria alterou substancialmente sua relação com os sacerdotes paraenses.

Se o capital simbólico que ele possuía por ser baiano e pelo trânsito entre as principais casas reconhecidas como tradicionais pelos terreiros de Belém conferiu a ele reconhecimento a ponto de ser chamado pelas lideranças locais – desde a sua chegada em Belém – como “pai”⁴⁰ Nidinho, o mesmo é relativizado no momento em que Banjo assume características liminares pleiteando ocupar papel de sacerdote.

Enquanto o baiano Banjo não ameaçava o status das lideranças paraenses, a alcinha (pai) que lhe foi conferida carregava uma carga afetiva a ponto de seu nome ser proferido no diminutivo. No momento em que ele assume a identidade conferida por esse título, o mesmo, aliado ao capital simbólico da baianidade, passa a significar concorrência. Ele era funcional prestando serviços, ministrando cursos dentro das casas de *babalorixás* paraenses sob a égide da sua liderança religiosa. À medida que fazia o movimento de emancipação, o conflito se instaura, pois o sacerdote negro baiano,

⁴⁰ Destaco que o termo pai é utilizado nas religiões de matrizes africanas para se referir ao sacerdote, liderança de um terreiro.

mesmo destituído de dons mediúnicos, empobreceria o status dos sacerdotes não soteropolitanos e ameaçaria seu poder dividindo um campo ainda não consolidado.

Considerações finais

Temos plena consciência que o tema aqui abordado ainda está longe de ser esgotado. Muitas arestas estão sendo deixadas para futuras produções. A título de exemplo, citamos a construção da identidade *jeje* e o processo de migração de sacerdotes *keto* para esta nação. Os critérios que conferem legitimidade e a construção teológica realizada a partir de pesquisas sobre a cultura dahomeana, o contato com africanos vindos de suas principais cidades de referência e da realização de encontros reunindo a comunidade *jeje* local para discutir as origens da nação, a construção da linhagem, a organização dos terreiros, questões éticas e fundamentos rituais.

Faz-se necessário também averiguar as consequências desse processo migratório para a nação fundante, *keto* e escutar os discursos dos sacerdotes alinhados a essa identidade. Seria interessante definir o que é ser *jeje* e quais as bases teológicas sustentadas por esse grupo que gradativamente busca se desatrelar da mitologia e do sistema organizacional *yorubano*. Também seria interessante mostrar a construção dessa memória realizada a partir de releitura de fatos e pertencimentos identitários.

Conforme já foi referido, outras rupturas incidiram sobre a configuração pioneira deste campo pulverizando-o internamente. Damos destaque a um grupo de iniciados que também deixam a matriz religiosa *keto* se aproximando de nigerianos migrantes da África para o Brasil que trouxeram novos elementos rituais como mercaderia. Esses sujeitos, percebendo a avidez dos brasileiros pela busca da africanidade, ofertam a eles uma nova matriz religiosa denominada de *Ifá*. Radicados na região sudeste, especialmente no estado de São Paulo, esses sujeitos reconfiguram os fluxos geográficos de busca da tradição deslocando o eixo de Salvador bem como modificam o processo pedagógico readequando a estrutura de segredo, resumindo o tempo de formação sacerdotal e tecnologizando o repasse do conhecimento.

Parte dessa formação é feita através da ida de ex-candomblecistas (*keto*) para o estado de São Paulo e parte é desenvolvida de forma digital utilizando a internet como instrumento, mesmo antes do processo pandêmico. Para uma religião na qual o sagrado é imanente e os objetos, ações rituais e as palavras possuem vida (*axé*), essa reconfiguração insuflou diversas críticas, o que talvez tenha provocado um recuo da expansão dessa nova matriz em Belém.

Diferentemente do ocorrido com o *jeje*, o sacerdócio de *Ifá* provoca modificação no *ethos* e na visão de mundo das religiões de matrizes africanas como um todo, fato que talvez seja responsável pela não radicação do mesmo em território paraense, para além de experiências fortuitas e isoladas.

Apesar de representarem processos diferenciados, tanto o *jeje* quando o sacerdócio de *Ifá* mantém o status de pureza e africanidade, outrora sustentados pelo *keto*, através da referência a outros reinos e outras matrizes de culto não valorizados na gênese do campo candomblecista paraense. Neste sentido, é correto afirmar que

se modificaram as memórias e as identidades, mas o capital simbólico sustentado é o mesmo: o acento no ser africano.

Referências

- AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. *Revista do Patrimônio*, n. 25, p. 43-50, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.
- CAMPELO, Marilu. Relatório de Pesquisa I: *Candomblés de Belém: O povo-de-santo reconta a sua história*. 2001. Belém: Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará.
- _____. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Heraldo; VILLACORTA, Gisela (Orgs.). *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008. p. 259-271.
- _____. *Pembele à nação angola*. Memórias, histórias e construção do mundo mágico-religioso do Candomblé Angola em Belém (PA). REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA, 4.; REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE, 13., 2013. Fortaleza. Anais eletrônicos... Fortaleza, 2013. Disponível em: <<http://ienciaparaeducacao.org/eng/publicacao/campelo-m-m-pembele-a-nacao-angola-memoriashistorias-e-construcao-do-mundo-magico-religioso-do-candomble-angola-em-belem-pa-in-ivreuniao-equatorial-de-antropologia-xiii-reuniao-de-antrop/>>. Acesso em: 09 nov. 2020.
- DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó Nago e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279007>>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- LUCA, Taissa de. *Devaneios da Memória*. 2000. Monografia (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém. 2000.
- _____. *Tem Branco na Guma*. Belém: UFPA, 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais com Ênfase em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém.
- PERDIGÃO, Patrícia. *O Candomblé em Cima do Muro: reafrikanização ou ressignificação?*. 2012. Monografia (Graduação em Ciências da Religião) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.
- VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, E. J. de O. (Org.). *Contando a história do Pará*. Belém: E.Motion, 2003. 3 v.
- _____. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Pará*. Belém: Pakatatu, 2015. 320 p.