

# O CULTO A DAN: O CANDOMBLÉ JEJE-MAHI EM PERNAMBUCO A PARTIR DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX, COM O CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DO CARMO

Diógenes Silva Albuquerque[1]



**Resumo**
O aspecto religioso, historicamente, esteve presente de forma significativa entre os povos fons, conhecidos como jejes, que habitavam a antiga região do Daomé, atual Benim. A religião mantinha-se atrelada ao poder político, por vezes dando validade ao mesmo. Presente nesse contexto estava o culto a Dan, serpente sagrada, divindade (vodum) que representava prosperidade e riqueza, cultuado zelosamente pela linhagem real do antigo reino daomeano. Em território brasileiro, os centros específicos dos cultos jejes vieram a se estabelecer em Salvador e Cachoeira de São Félix, ambos na Bahia, e no Maranhão em São Luiz do Maranhão. Em Pernambuco, o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, como descendente do Seja Hunde um dos terreiros matriz do jeje no país, torna-se o precursor desse segmento religioso afro no estado a partir da década de 1960. O presente trabalho debruça-se em torno da relevância do jeje para a formação do candomblé, assim como os caminhos que acabaram trazendo o culto de Dan, ao estado por meio do Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, e seu fundador Fausto José da Silva. Para alcançar os resultados utilizou-se de pesquisas bibliográficas, fontes documentais, e entrevistas com integrantes remanescentes.

**Palavras-Chave:** Candombl. Jeje-Mahi. Pernambuco.

## Introdução

Através da continuidade das pesquisas realizadas no período de graduação em história, tendo como objeto de estudo o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo como casa de candomblé jeje-mahi em Pernambuco, o presente artigo possui a proposta de realizar um estudo a cerca de algumas características da religiosidade daomeana, tanto em sua área de origem no continente africano que se conhece como a atual República Democrática do Benin, região do antigo reino do Daomé, como as sobrevivências religiosas daomeanas em solo brasileiro. Essas sobrevivências foram estruturadas a partir da segunda metade do século XIX, no

[1] Pós-graduando em História do Brasil / Faculdades Integradas de Patos - Pólo Olinda.
Endereço eletrônico: http://lattes.cnpq.br/5073387739523729
diogenes_albuquerque@hotmail.com





estado da Bahia com o surgimento dos terreiros Zoogodô Bogum Malê Rundó em Salvador e o Kwé Seja Hundé na cidade de Cachoeira de São Félix, e resquícios de alguns aspectos do culto jeje em território pernambucano até o estabelecimento de uma organização de candomblé exclusivamente jeje no estado a partir da segunda metade do século XX, com a fundação por Fausto José da Silva, ou Pai Fausto como era mais conhecido, no município do Jaboatão dos Guararapes do Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, também comumente conhecido entre a comunidade candomblecista, o Xangô de Fausto.

As pesquisas direcionam-se à discussão a cerca do conceito de *vodum*, termo genérico utilizado para se referir às divindades jejes, e a abordagem de *Dan*, vodum que possui como representação a serpente, e que tinha um lugar de importância nos cultos daomeanos, a exemplo do reino de Uidá. Em seguida, coloca-se em evidência a presença jeje e o culto de Dan em Pernambuco, através de resquícios em candomblés de outras nações e da fundação do Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, fazendo-se a ligação de parentesco religioso com uma das casas matrizes do jeje no Brasil, o Kwe Seja Hundé.

Para a realização da pesquisa, foi imprescindível a utilização de depoimentos orais dos antigos integrantes remanescentes do terreiro de Pai Fausto, por meio de entrevistas, de pesquisa bibliográfica sobre candomblé e a religiosidade jeje em África e no Brasil, assim como o levantamento de documentação do senhor Fausto e do seu terreiro jeje-mahi.

**Vodum: definição de um conceito**

Bernard Maupoil, etnólogo francês e funcionário do governo deste país no Daomé durante a fase colonial, dentre seus trabalhos produziu alguns voltados à temática cultural religiosa daomeana, onde levantou a discussão a cerca da explicação do termo *vodum*, tanto do ponto de vista linguístico como o significado e sentido que a palavra possuía em algumas sociedades africanas. Sobre esse conceito o mesmo afirmava que:

> A palavra “vodum” designa aquilo que é misterioso para todos, independentemente do momento e do lugar, portanto aquilo que se origina do divino. Dir-se-á, por exemplo, que aquele que morre se tornará um vodum. Isso não significa, em absoluto, que todo mundo



> o adorará, mas simplesmente que ele partiu para um mundo desconhecido e, sem dúvida alguma divino. Traduzir "vodum" para "divindade" é, portanto, correto, mas revela apenas um dos sentidos da palavra, aquele que parece ser o menos impreciso e que mais se aproxima da nossa mentalidade (Maupoil, 2017, p. 75).

Segundo o autor nota-se, talvez, uma certa dificuldade em estabelecer uma conceitualização ao termo pois o mesmo é caracterizado com mais de um significado. Porém mesmo com essa multiplicidade, podemos identificar que a palavra vodum está estreitamente vinculada ao aspecto espiritual, a tudo que não se compreende pelos meios terrenos, materiais e físicos, mas está relacionado a tudo que foge a capacidade do entendimento das pessoas em um âmbito terreno. Então poderia se mencionar vodum ao parente que falecido, se encontraria em um outro mundo, em um plano mágico, além dessa realidade, como também daria nome e sentido a todos os aspectos e divindades que compõem a cosmologia mítica e religiosa daomeana, ou seja, os deuses são voduns.



Fazendo-se uma comparação, a grosso modo, do significado de vodum com a mitologia iorubá e o conceito de *orixá*, pode-se identificar certa diferença entre ambas, pois a palavra iorubana estaria melhor definida como informa Reginaldo Prandi:

> Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofim em Cuba, o Ser Supremo, a incumbêmcia de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. Na África, a marioria dos orixás merece culto limitado a dterminada cidade ou região, enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase toda a extensão das terras iorubás (PRANDI, 2001. p. 20).

Então, ao contrário de vodum, o conceito de orixá estaria melhor explicado e definido, a medida que, a palavra designa os deuses iorubanos que de acordo com sua mitologia teriam sido as criaturas surgidas de um aspecto divino superior, Olodumare, e recebido deste incumbências específicas na criação do mundo e no direcionamento da vida dos seres humanos. Mesmo com toda multiplicidade do termo vodum, levantado por Maupoil, no presente trabalho a palavra será especificamente utilizada para se referir aos deuses daomeanos.





**Dan - o vodum serpente**

Em território do Daomé, reino africano localizado na costa oeste do continente, a sociedade mantinha a religião como aspecto marcante de sua identidade, das relações sociais, no modo de ver o mundo e como interagir com ele, e fator presente das relações de poder dos monarcas desta região (PARÉS, 2016). No interior da crença jeje, nome pelo qual receberiam os daomeanos durante o período do tráfico de escravos para o Brasil, se constataria ao longo de relatos de viajantes e da bibliografia produzida a cerca dessas sociedades, a existência de um grande número de voduns, alguns cultuados de forma particular outros possuindo cultos públicos com financiamentos dos governantes. Dentre esses voduns cultuados publicamente pela sociedade e Estado daomeano estava o de Dan, vodum identificado com a serpente, como demonstra Luis Nicolau Parés:

> Dan é um termo genérico que em fongbe significa cobra ou serpente. [...] Trata-se de uma divindade múltipla e poliforme, adorada sob formas diferenciadas por diversos grupos étnicos. No Brasil, Dan persiste como termo genérico para designar aqueles voduns que se manifestam sob a forma de serpente (PARÉS, 2007. p. 298, 299).

Parés, identifica Dan como vodum com múltiplas características e poliforme, sendo sua principal forma de adoração a serpente. No entanto, o mesmo possui outras formas de representação e adoração, como sua relação com o arco-íris como demonstra Maupoil:

> Afirma-se que Dan Ayidohwédo ou Dan-bada Hwédo (Otchumale em nagô) veicula entre o céu e a terra os projéteis de Hevioço. Denomina-se comumente “serpente (*dan*) ou fetiche arco-íris”. [...] A comparação com o arco-íris apenas dá conta do aspecto sensível desse simbolismo, cuja origem talvez seja solar. Não se diz que Dan faz o sol caminhar? (MAUPOIL, 2017. p. 94).

Mesmo sendo atribuído a Dan, a ideia de uma divindade poliforme, pode-se dizer que suas qualidades e atribuições estão bem definidas. Este vodum seria identificado como uma divindade da mobilidade, do movimento do mundo e dos seres.



> Dan, ou na sua "qualidade" individualizada o vodum Bessen, é equiparado com o orixá nagô Oxumaré, e o inquice angola Angorô. [...] simbolizam a continuidade e a força vital que imprime o movimento ao mundo. [..] Esse "princípio de mobilidade" é expresso num mito cosmológico escutado non Bogun. [...] Dan, a serpente, se enrolou em volta dessa cabaça primordial, e como se fosse a corda de um pião, a fez rodar, gerando o movimento que deu ao mundo e à natureza (PARÉS, 2007. p. 299).



Assim como Parés, Maupoil também localiza esta atribuição de mobilidade, mas também de mantenedor da ordem do mundo ao relatar que "Materialmente, seu papel é garantir a regularidade das forças produtoras de movimento" (2017. p.94). Por movimento, entende-se que existe uma ordem no universo e Dan seria a divindade que a manteria, assim como "a vida é um desses movimentos misteriosos, o movimento por excelência, que Dan tem a missão de manter" (2017. p.94). Portanto, dentre as suas ocupações estaria a de manter a funcionalidade do universo, mas também a de manter o movimento, a renovação dos seres, da vida.

Outra característica de Dan, ou Bessen (outro nome de Dan como nos informa Parés no trecho acima), é que este vodum estaria ligado a riqueza, a prosperidade e a fortuna "Consideram-no o deus da prosperidade: Ele é ouro" (MAUPOIL, 2017). Talvez, esse seja um outro fator que leva-se os monarcas da costa oeste africana a manter o culto de Dan, afim de se preservar a riqueza e desenvolvimento de seus reinos, em face aos povos inimigos, no entanto é uma ideia que ainda necessita de constatação.

**O culto de Dan no reino de Uidá a partir da segunda metade do século XVII**

O culto a serpente sagrada esteve presente em praticamente todo o território daomeano, em Uidá, Aladá, no País Mahi (PARÉS, 2016), porém nesta parte o trabalho se limitará apenas ao Reino de Uidá na segunda metade do século XVII para o XVIII, e como funcionava o culto de Dan nesta localidade, seus aspectos sociais, e sua ligação com o poder político local.

O pesquisador espanhol Luis Nicolau Parés, atualmente professor do departamento de antropologia e história na Universidade Federal da Bahia, em seu livro "O Rei, O Pai e a Morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental" (PARÉS, 2016), cita Willem Bosman nascido em Utrecht, viveu durante quatorze anos na costa africana, período no qual foi diretor da fortaleza São



Jorge da Mina (SILVA, 2012), para indicar que no final do século XVII Dan já havia se tornado uma divindade de importância central em Uidá, sobrepondo o culto das árvores e do mar:

> Na década de 1690, Bosman identificava três divindades públicas principais no reino de Uidá: a serpente, as árvores e o mar. [...] Isso significa que a serpente já tinha virado a divindade suprema em Uidá. [..] Dangbé, nome do vodum associado ao píton real (pythia regia), tinha um amplo leque de atribuições, e era invocado para propiciar a fertilidade agrícola, para controlar a chuva, para favorecer o país na guerra, para curar doenças e febres, entre outras (PARÉS, 2016).



O fragmento demonstra um pouco da importância de se ter Dan como divindade para o reino, pois acreditava-se que a serpente traria uma série de benefícios diversos, como uma vitória militar, uma boa colheita, a resolução de doenças ou pragas, e o controle do tempo climático. No entanto, embora tenha se tornado a divindade central em Uidá, Dan não é um vodum autóctone desta região, mas seu culto provavelmente tenha sido importado a partir do contato dos huedas[2] com outras áreas, provavelmente mais ao norte como indica Parés:

> As narrativas de sua origem são variáveis, mas parecem indicar que foi um culto importado, talvez do norte, embora a possibilidade de uma origem do oeste, na região do Mono, não possa ser descartada. Bosman fala que os huedas "a econtraram há muitos anos, e que por causa da malevolência dos homens ela saiu de um outro país e veio a eles". [...] O anônimo francês comenta que a serpente foi erigida em divindade após uma guerra com Aladá (PARÉS, 2016).

O autor comenta o conflito ocorrido entre Uidá visando livrar-se do domínio de Aladá. Nesta ocasião o rei de Uidá prometera adotar o culto da serpente em seus domínios caso saísse vitorioso do conflito, o que acabou por acontecer e dessa forma Dan passou a ser adorado como o vodum que havia proporcionado a vitória e a liberdade deste reino.

Após o estabelecimento oficial do culto de Dan em Uidá, o monarca passou a ter e assumir responsabilidades no culto ao vodum, na sua manutenção, oferecendo subsídios financeiros e grandes festas públicas anuais em adoração a serpente:

[2] Os huedas, como grupo etnolinguístico, compunham os habitantes do reino de Uidá. (PARÉS, 2016)



> O monarca era responsável pela manutenção do templo do grande píton, localizado a três quartos de légua do palácio em Savi, e a construção e o reparo das suas dependências eram realizados pelos grupos de trabalho cooperativo que cultivavam as terras do rei (PARÉS, 2016).



Como divindade estatal, havia procissões anuais ao templo da serpente, nessas ocasiões o rei realizava oferendas consideráveis, e presenteava aos homens importantes que o acompanhavam (nobre, chefes de coletividades familiares). O rei também poderia receber presentes de governadores e capitães, em cerimônias públicas, caso alguma de suas filhas tivesse iniciado ao culto da serpente. “Isso sugere uma economia do religioso em que a redistribuição de recursos era acompanhada de uma dinâmica de reciprocidade, estabelecendo uma circulação de bens entre o rei e os membros da elite local” (PARÉS, 2016).

Com isso podemos admitir que a instituição da serpente pode ser vista como um mecanismo de relações sociais entre os representantes do poder local, seja ele político ou religioso, ainda de acordo com o autor, também firmava um pacto social entre as esferas civil e religiosa.

A partir de 1727, Uidá acabou sendo dominada, desta vez pelo rei Agajá do Daomé, mesmo assim o culto à serpente não se extinguiu devido ao costume, das sociedades desta região do continente africano, de assimilar as divindades dos povos vencidos. De acordo com o autor mesmo o culto a Dan tendo sido importado, ele transformou-se em um forte elemento aglutinador nacional, favorecendo a coesão social do reino.

**Sobrevivência do culto de Dan em Pernambuco**

A presença da cultura religiosa dos descendentes de africanos escravizados, principalmente os denominados sudaneses pelos colonizadores, foi, de certa forma, no período colonial e, em particular, no imperial de tal força que culminou na formação de uma sistema religioso organizado e estruturado no Brasil, e que dependendo da localidade recebeu múltiplas designações, como xangô em Pernambuco, tambor de mina no Maranhão, batuque no Rio Grande do Sul, e na Bahia, de forma genérica em todo o território nacional, de candomblé.

Nos grupos afro religiosos em Pernambuco, o pesquisador, professor, sociólogo Waldemar Valente produziu uma obra em 1964, através do Instituto



Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, onde identificava nos candomblés do estado, em particular no que hoje se conhece por região metropolitana do Recife, influências e características da religiosidade daomeana, por meio de análise dos rituais, buscando traços dos povos jejes nas liturgias. Dentre essas influências podemos tomar como destaque a possível presença de Dan em um terreiro de candomblé nagô no bairro de Casa Amarela, onde o dirigente da casa criava uma serpente na qual era utilizada em momentos litúrgicos.



> Análogo vestígio do culto de Dã acreditamos ter descoberto no terreiro "Senhor do Bonfim", do pai de santo Apolinário Gomes da Mota, no Oiteiro, em Casa Amarela, cuja organização religiosa, em linhas mestras enquadra-se no padrão iorubano, [...] Trata-se de uma grande cobra jibóia, ainda nova, de três metros, mais ou menos, de comprimento. O babalorixá consagra-lhe carinho todo especial, como se fôsse realmente objeto de culto. A presença do animal é solicitada no terreiro pelo orixá Ogun [...] Sobre o papel que a cobra desempenhava, limitou-se o pai-de-santo a dizer que se tratava de tradição religiosa e que Ogun gostava muito dela (VALENTE, 1964. p.21).

O terreiro Senhor do Bonfim, ao qual se refere Waldemar Valente, dirigido por Apolinário Gomes da Mota, foi identificado como sendo de ritual iorubano, porém, inserido em sua ritualística própria, estaria presente influências do vodum serpente Dan, divindade central do culto jeje mahi. Em sua pesquisa Valente não identifica nenhum terreiro de candomblé, na área estudada, que se definiria como jeje, tendo como centro um conjunto de divindades características, práticas litúrgicas e descendência familiar no âmbito religioso, com uma genealogia partindo de alguma casa matriz do jeje mahi no Brasil. Todos esses aspectos citados estarão presentes no Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, terreiro de candomblé jeje mahi fundado no município do Jaboatão dos Guararapes por Fausto José da Silva, por volta de 1965.

**O Jeje Mahi em Pernambuco com o terreiro de Pai Fausto**

Para se compreender como um terreiro de candomblé de nação jeje mahi veio a se instalar em território pernambucano, na região metropolitana do Recife, é indispensável o estudo da trajetória de três personagens importantes. Antônio Pinto, mais conhecido no meio candomblecista como Tata Fomutinho, José Gomes de



Lima, popularmente o Zezinho da Boa Viagem, e o senhor Fausto José da Silva, o pai Fausto, fundador do terreiro Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo.

A respeito do senhor Antônio Pinto, natural da Bahia em data desconhecida, pesquisas direcionam que o mesmo foi iniciado no jeje mahi por volta de 1913 em Cachoeira de São Félix, por Maria Agorensi, a então dirigente do Seja Hunde, e que teria sido o primeiro homem a ser iniciado na referida casa (CARVALHO, 2006.p.40). Após certo período de sua iniciação, Tata Fomutinho resolveu por motivo desconhecido mudar-se para outro estado, seguindo então para o Rio de Janeiro onde se estabeleceu e fundou seu próprio terreiro de candomblé, "com apenas 17 anos ele se mudou para o Rio, estabelecendo-se em São João de Niterói, onde iniciou grande quantidade de filhos-de-santo." (PARÉS, 2007. p.246).



Dentre os vários filhos iniciados por Tata Fomutinho, Zezinho da Boa Viagem foi um deles. De acordo com depoimentos dos integrantes remanescentes do Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, pai Fausto e Zezinho foram amigos de adolescência no Recife, onde moravam no bairro de Boa Viagem.

> [...] era amigo íntimo de Zezinho da Boa Viagem, onde freqüentavam um a casa do outro, Zezinho tinha um terreiro que administrava na rua dos tijolos [...] e era amigo (Zezinho) do pai Fausto, ambos nagô na época, tanto o pai Zezinho como o pai Fausto da época eram nagô.[3]

Conforme os relatos recolhidos em entrevistas, com pessoas que eram próximas ao senhor Fausto, tanto filhos de santo iniciados, como amigos, todos apontam para o laço de amizade que existia entre estes dois importantes personagens, como para o fato de que ambos, antes mesmo da iniciação no jeje mahi, já eram de candomblé possuindo terreiros próprios, porém de rito nagô. As entrevistas também deixam claro que pai Fausto foi iniciado no nagô em sua adolescência no bairro do Pina no Recife, por uma africana conhecida como Baiana do Pina.

> Visitei hoje a seita da "baiana do Pina". Esta seita não é registrada na Secretaria da Segurança Pública. Chama-se D. Fortunata Maria da Conceição a sua presidente. [...] É ela natural da Costa d'África, estando já há muitos anos no Brasil, tendo residido no Rio (Morro da

[3] Entrevista feita com o Ogan Pejigan Koy de Oshagyian, realizada no dia 08 de novembro de 2008.



> Favela), na Baía (Largo do Sapateiro), em Maceió, e enfim no Recife, no Pina. É de nação nagô e adora Sta. Bárbara (MENEZES, 2005. p.52).

Nesta atmosfera juvenil entre as décadas 1940 e 1950, preenchida por uma identificação religiosa em comum, amizade se constrói entre Zezinho e pai Fausto. No entanto, posteriormente, pai Fausto e sua família (mãe e irmã) mudam-se do bairro de Boa Viagem no Recife para o município do Cabo de Santo Agostinho. Ele não passa muitos anos neste município, alterando mais uma vez seu endereço, desta vez para o município do Jaboatão dos Guararapes, no bairro de Prazeres onde viria a fundar o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo. Enquanto ocorre essa alternância de endereço, o seu amigo Zezinho da Boa Viagem faz uma viagem para o Rio de Janeiro, onde acaba fixando moradia, e conhecendo Antônio Pinto, o iniciado no jeje mahi por Maria Agorenci no Seja Hunde.



> Tata *fomotinho* de Oxumila (Oxum) [...] ele se mudou para o Rio, estabelecendo-se em São João de Niterói, onde iniciou grande quantidade de filhos-de-santo. Dentre os mais conhecidos figura Zezinho da Boa Viagem, que por sua vez iniciou alguns dos atuais participantes das festas do Seja Hundé (PARÉS, 2007. p. 246).

Desses contatos Tata Fomutinho acaba por iniciar o senhor Zezinho e introduzi-lo no jeje mahi, onde por sua vez funda o terreiro Nossa Senhora dos Navegantes em São João de Meriti, contribuindo para a disseminar o jeje mahi, não só no Rio de Janeiro, mas também em outros estados.

Já com residência fixa no bairro de Prazeres, o senhor Fausto toma conhecimento de que seu amigo de adolescência não está mais residindo em seu antigo endereço, mas que tinha ido para o estado carioca e que permaneceria morando lá. Com isso, o mesmo se organiza para visitá-lo, o que ocorre por volta de 1963/64.

> Ele foi para o Rio de Janeiro, como quase que a passeio, segundo me consta. Chegando lá, foi época que Zezinho tinha virado pra jeje [...] chegou lá, Zezinho já tinha casa funcionando no Rio de Janeiro. Chegou lá, segundo, não ele, mas pelo que me consta, a Oxum dele arriou e fizeram [...] e recolheram ele e refizeram ele no jeje.[4]

[4] Entrevista feita com o Ogan Pereira, realizada no dia 24 de novembro de 2008.





O resultado dessa visita, foi que indo ao encontro do amigo para revê-lo, Zezinho da Boa Viagem, que já tinha sua própria casa de candomblé funcionando, acabou iniciando o amigo Fausto no jeje mahi.

> [...] essa foi uma missão que o Táta Zezinho deu pra ele por serem muito amigos, por terem passado toda uma vida aqui na juventude, certo, próximo no bairro dos Tijolos (Boa Viagem), então ele recebeu do Táta Zezinho da Boa Viagem tudo que ele precisaria pra dar inicio ao jeje aqui em Pernambuco, [...] tudo o que era necessário pra que ele implantasse o jeje-mahi aqui em Pernambuco.[5]

Após sua iniciação no jeje mahi, pai Fausto, ao contrário do seu amigo, não fica permanentemente no Rio de Janeiro, ele retorna ao estado de Pernambuco. Com essa volta, há uma mudança em toda a sua forma litúrgica no candomblé, que anteriormente estava toda centrada no rito nagô, passando a instaurar a forma de culto dos voduns própria do jeje mahi cachoeirano. Com isso acredita-se que, segundo as fontes orais, em 1965 pai Fausto já se encontrava na Rua Manoel Leitão, número 136, no bairro de Prazeres em Jaboatão dos Guararapes, com seu terreiro jeje mahi em plena atividade, embora no registro da União Espiritista de Umbanda de Pernambuco conste como data de fundação 20 de novembro de 1970, nada impede que ele tenha fundado o terreiro por volta do período acima indicado, e ter só cadastrado seu centro posteriormente.

Assim sendo, com o Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, popularmente conhecido como o Xangô de Fausto, Pernambuco passa a ter em sua religiosidade afrodescendente, um representante genuíno do culto jeje mahi tendo como divindade, vodum central, o culto de Dan Bessen.

**Considerações finais**

O candomblé, como objeto de pesquisa, vem sendo estudado sob múltiplos aspectos, por sociólogos, antropólogos, historiadores, profissionais que para compreender cada vez mais a riqueza do culto das divindades africanas no Brasil, procuram realizar uma interdisciplinaridade entre o conhecimento científico de

[5] Entrevista feita com o Ogan Gaimpé Adilson de Ayrá, realizada no dia 08 de novembro de 2008.



diversas áreas, visando obter resultados cada vez mais satisfatórios e positivos para a sociedade civil e a comunidade acadêmica.

Pesquisas que buscam desmistificar antigas verdades construídas através de décadas, e desenvolver novas visões a cerca de um tema pertinente a realidade social e religiosa do brasileiro, a exemplo da influência dos africanos na religiosidade do país, e de que forma essas crenças negras modificaram, influenciaram e (ou) construíram uma identidade social sob o ponto de vista espiritual.



A importância dos povos jejes e de sua espiritualidade para a formação de uma religião organizada no Brasil, vêm sendo pesquisada e observada com bastante atenção pela comunidade científica. Pois esses povos teriam como característica religiosa própria a aglutinação de divindades. Esse aspecto foi abordado por pesquisadores como Vivaldo da Costa Lima e Luis Nicolau Parés, de acordo com o último, os povos daomeanos já teriam em sua organização religiosa o culto a múltiplas divindades, locais ou importadas, esse seria um dos pontos essenciais para compreender a formação do candomblé no país.

Levando-se em consideração essa ideia, os povos jejes em território africano e os terreiros jeje mahi no Brasil, teriam fornecido o modelo de culto que seria utilizado e adaptado por outras nações de candomblé em território nacional para a formação do candomblé brasileiro. O Centro Espírita Nossa Senhora do Carmo, tornou-se o representante desse modelo de religiosidade jeje em Pernambuco, por meio do seu fundador Fausto José da Silva, o estado passou a incluir entre a sua comunidade candomblecista um legítimo representante da devoção a Dan e aos demais voduns daomeanos.

**Referências**

ALBUQUERQUE, D. S. Centro Espírita Nossa Senhora Do Carmo: Memórias de um Candomblé Jêje em Pernambuco. Monografia de Graduação. Recife. Universidade Salgado de Oliveira, 2008.

CARVALHO, Marcos. Gaiaku Luiza e a Trajetória do Jeje-Mahi na Bahia. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CHINOY, Ely. Sociedade: Uma Introdução à Sociologia. São Paulo: Cultrix, 1967.

HERSKOVITS, Melville J. *A arte do bronze e do panno em Dahomé.* In: Estudos Afro- Brasileiros. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana. 1988.



JAGUARIBE, Hélio. Um Estudo Crítico da História - Vol.II. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

MAUPOIUL, Bernard. A Adivinhação na Antiga Costa dos Escravos. Edusp, 2017.

MENEZES, Lia. As Yalorixás do Recife. Recife: Funcultura, 2005.

MOTTA, Roberto. Escatologia e visão de mundo nas religiões Afro-Brasileiras. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). História das Religiões no Brasil – Vol. 2. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

PARÉS, Luis Nicolau. A Formação do Candomblé – História e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PEREIRA, Zuleica Dantas. O Terreiro Oba Ogunté: Parentesco, Sucessão e Poder. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 1994.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, René. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: um estudo do ajustamento social. 2ª Ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a Morte – Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1976.

SILVA, Alberto da Costa. (Org.). Imagens da África: da antiguidade ao Século XIX. 1ª edição. São Paulo: Penguin, 2012.

SOUZA, Marina de Mello e. África e Brasil Africano. São Paulo: Ática. 2008. 2ª edição.

VALENTE, Waldemar. Sobrevivências Daomeanas dos Grupos-de-Culto Afronordestinos. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Recife 1964.

VERGER, Pierre Fatumbi. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos Século XVII a XIX. Editora Corrupio. 4ª ed.

LIMA, Vivaldo da Costa. A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003.