

nas margens do atlântico: o comércio de produtos entre a África ocidental e o Brasil e sua relação com o candomblé*

in the margins of the atlantic: the product trade between western africa and brazil and its relationship with *candomblé*

Rodrigo Pereira**

Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O artigo versa sobre a formação de mercados consumidores de produtos da África Ocidental no Brasil atrelados às premissas religiosas do candomblé do século XIX ao XXI. Assim, observaremos como três elementos da cultura material – o azeite de dendê, os moluscos e o pano da costa – prefiguravam nas pautas de comércio entre o Brasil e a África no século XIX. Contudo, após o fim do tráfico e a conseqüente queda nas relações entre as duas margens do Atlântico, outras formas de manutenção desse comércio se desenvolveram no século XX e nas primeiras décadas do XXI. Em especial, em centros de comércio como o Mercado de Madureira (Rio de Janeiro), como espaço de oferta e consumo desses materiais. Tais locais permitiram a perpetuação das crenças e o desenvolvimento de mercados consumidores desses produtos na atualidade.

Palavras-chave: Candomblé. Comércio atlântico. Azeite de dendê. Pano da costa. Moluscos.

ABSTRACT

The article covers the formation of Brazilian consumers markets of Western African products from the 19th century to the 21st century, trade that was related to the *candomblé* religious assumptions. At first, we look the evolution of three fundamentals of material culture – palm oil, shellfish and the *pano da costa* (coastal cloth) – in the foreign trade between Brazil and Africa in the 19th century. However, after the end of the slave trade and the consequent fall in the relations between the two shores of the Atlantic, other forms of trade were sustained and developed in the 20th century and in the first decades of the 21st century. In particular, some trading centers, like the Local Market of Madureira (Rio de Janeiro), became supply and demand areas for these goods. These sites allowed the perpetuation of beliefs and the development of consumer markets for these products until today.

Keywords: *Candomblé*. Atlantic trade. Palm oil. *Pano da costa* (Coastal cloth). Molluscs.

* Agradeço a Frederico Antonio Ferreira pelo incentivo a este artigo e o compartilhamento de ideias para sua elaboração. Agência de fomento: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Submetido: 4 de outubro de 2015; aceito: 20 de janeiro de 2016.

** Doutorando em Arqueologia (Museu Nacional, UFRJ). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre em Arqueologia (Museu Nacional, UFRJ). Bacharel e licenciado pleno em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: rodrigopereira.cso@uol.com.br

Introdução

Um ditado ioruba, amplamente difundido no Brasil, afirma: “cosi ewê cosi orixá” (“sem folha, sem orixá”). Além de aspectos religiosos e cosmológicos, o candomblé possui uma ampla materialidade associada ao culto dos ancestrais africanos divinizados. Os materiais mais utilizados são as plantas, os moluscos, os tecidos, os fios de conta e os objetos de cerâmica em barro e as faianças simples (entre outros). Boa parte dessa cultura material tem seu local de origem na África ou ainda nas diásporas animal e vegetal associadas ao processo de escravização de africanos para o Brasil (Rodrigues, 1964; Costa e Silva, 2012). Ao mesmo tempo, guarda grande relação identitária com o continente negro como reminiscência identitária da terra natal reelaborada no Brasil como uma fronteira interétnica (Parés, 2007). Todos eles possuem o que Pereira (2014a) e Appadurai (2010) indicam ser uma biografia de vida, ou seja, têm a capacidade de guardar em si as relações econômicas de aquisição e também as suas formas de uso ritual, tanto dentro dos terreiros de candomblé, como em suas formas de comercialização.

Autores como Lody (1977, 1979, 1992, 2010), Verger (1995), Barros (2000), Barros e Napoleão (2013) e Pereira (2014b) já atentaram quanto à materialidade do candomblé e seus usos nos ritos desse culto. Por sua vez, Verger (1987), Soares (1988), Costa e Silva (2012) e Cunha (2012), entre outros, já destacaram as relações estabelecidas entre as duas margens do Atlântico, considerando-o “como um rio” (Costa e Silva, 2003).

O presente artigo visa apresentar como, historicamente, os produtos utilizados nos diversos ritos do candomblé têm sido comercializados – desde o século XIX – no Brasil. Analisaremos a formação de fluxos comerciais dessas mercadorias entre a costa ocidental africana e os consumidores brasileiros, bem como a emergência do Mercado de Madureira (grande entreposto comercial do estado do Rio de Janeiro) como *locus* dessas relações de aquisição desses bens no século XX e início do XXI.

Ao mesmo tempo, pretendemos elucidar, como define Lange (1972), as relações sociais de produção e de distribuição de produtos através do tempo, mantendo “íntimas relações – nem sempre suficientemente explícitas – com as disciplinas teóricas de outras ciências sociais como a política, a sociologia, a antropologia e a psicologia social” (Szmrecsányi,

1992, p. 131). Ou seja, para nosso caso é interessante não desvincular os processos de produção e comercialização de aspectos da histórica cultural, social, política e oral como um todo, não como um objeto estanque (Szmrecsányi, 1992).

Para o presente artigo adotamos a perspectiva de Deedtz (1977) para a cultura material segundo a qual o termo corresponde a qualquer segmento do meio físico modificado por comportamentos culturalmente determinados, em que poderemos entender como esses elementos têm sido trabalhados tanto como uma herança africana no e para o culto, como um meio de agência dos participantes do candomblé (na medida em que, pela necessidade do consumo, levaram o Mercadão de Madureira a oferecê-los). Ao mesmo tempo, também compreendemos que os objetos possam ser analisados “[...] como tudo aquilo que é produzido ou modificado pelo homem e que, constantemente, é interpretado pelas pessoas [...]” (Carvalho; Funari, 2010, p. 50).

1. Os produtos africanos no Brasil: usos religiosos

Toda religião precisa de determinados suportes materiais para que suas práticas se concretizem em um determinado tempo e espaço. Marcel Mauss e Henry Hubert, em seu “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício”, indicam a necessidade da transformação do profano em divino durante a realização dos ritos religiosos: “não há oferenda onde o objeto consagrado não se interponha igualmente entre o deus e o ofertante e onde este último não seja afetado pela consagração” (Mauss; Hubert, 2009, p. 149).

Dessa maneira, podemos perceber como determinados objetos do cotidiano dos africanos e de seus descendentes, tanto na África quanto no Brasil, têm uma dupla função: foram considerados materiais da alimentação, vestuário e comércio, mas também possuindo usos religiosos quando colocados nos contextos de suas matrizes cosmológicas.

Para fins deste artigo, focaremos em três segmentos da cultura material presente no candomblé e com relevância para a ilustração das relações comerciais entre a África e o Brasil: o azeite de dendê (proveniente do *Elaeis guineensis Jacq.*), os moluscos e o pano da costa. Os três materiais foram descritos por viajantes no Brasil e na África como elementos do

cotidiano religioso e secular dos povos daquele continente, mas no Brasil tornaram-se elementos ligados à religiosidade dos desembarcados como escravos e de seus descendentes. O uso cotidiano desses materiais pode ser notado, ainda que parcialmente, em obras com as aquarelas de Jean Batiste Debret (1989), para o caso do Brasil, e o relato do viajante português no Reino do Congo e a colônia portuguesa de Angola narrado por Alfredo de Sarmiento (1880), para o caso da África. Contudo, apesar do intenso uso no século XIX, tais produtos mantêm-se até a atualidade intrinsecamente ligados, para o caso do Brasil, aos cultos afro-brasileiros, possuindo um aspecto mais acentuado para fins religiosos do que seculares.

O dendezeiro (*Elaeis guineensis* Jacq.), também chamado de dendê, avoira ou palmeira de azeite, está ligado ao culto de Ogum no Brasil, sendo a árvore totêmica desse orixá. Existe um amplo espectro de uso dessa árvore no Brasil e no candomblé, do qual sete são destacáveis e registrados na história, na antropologia e na arqueologia. Primeiramente, do seu fruto é extraído o azeite de dendê utilizado na culinária dos terreiros e na preparação de alimentos para os orixás. Um segundo uso relaciona-se à confecção do *mariwó*, as folhas desfiadas da árvore que indicam cômodos sagrados nos terreiros de candomblé e são utilizadas na confecção das roupas de Ogum e Ossaim. Um terceiro uso está na produção de fitas, a partir da fibra verde das folhas, para a proteção em ritos mortuários (Pereira, 2015).

Da palha seca da folha é produzida a palha da costa, ou *ikó*, fibras que vestem e protegem Omolu, caracterizando o quarto tipo de utilização do dendê. Também dessa parte são produzidos os instrumentos de Nanã e Omolu, respectivamente o Ibiri e o Xaxará, o que denota a quinta forma de uso. Das amêndoas do dendezeiro processadas temos o sexto uso: a extração de um óleo, o *adí*, utilizado em ritos de Oxalá por ser translúcido (Barros; Napoleão, 2013).

Ainda do dendezeiro se extrai um tipo de vinho, chamado de *emu* ou vinho de palma, apresentando o sétimo uso da árvore. Por fim, Cacciatori (1988) indica um sétimo uso da planta: os frutos secos da espécie *Elaeis guineensis* Jacq. var. *Idolatriza* são utilizados na confecção de um *ifá* (oráculo advinhatório), constituído de cinco ou seis sementes dessa árvore.

Para os moluscos, Pereira (2014a) indica dois tipos de apropriação: a utilização na composição do oráculo advinhatório do candomblé e as

formas de usos rituais ou como adorno. No primeiro caso, utiliza-se a o búzio, que também é denominado de cauri, caurim ou eyó (*Monetaria moneta*), para a composição do *ifá*.

O Ifá pode ser compreendido como um orixá ligado à adivinhação do futuro e do destino, tendo o babalô como seu sacerdote e dirigente de seu culto. Este oráculo pode ser composto [...] por búzios (*Monetaria moneta*) sendo utilizados 16 ou 32 búzios na sua composição (Beniste, 1999). Conforme Cacciatore (1988, p. 142), ele “[...] é a palavra de Orumilá (um dos títulos do Deus Supremo, como conhecedor do futuro) e assim faz parte da Divindade, da qual é mensageiro da luz [...]”. (Pereira, 2014a, p. 131-132)

Quanto aos usos litúrgicos e de adorno, Lody (2010) e Pereira (2014a) indicam que os moluscos são utilizados na produção dos fios de contas e na elaboração dos assentamentos dos orixás (conjunto material que denota a presença física da entidade no terreiro e que está ligado a cada um dos participantes do culto). Conforme Lody,

a categoria fio de contas é abrangente e generalizadora no imaginário convencionalmente rotulado como afro-brasileiro. Diferentes contas, de diferentes materiais, enfiadas em palha da Costa, cordonê, náilon, cumprem um texto visual de alternância de cores, quantidades, inclusões de outros materiais – *firmas*, figas, bentinhos, fitinhas, dentes de animais encastoados, crucifixos, santinhos fundidos em metal – e uma infinidade de relíquias que circulam pelo sagrado da Igreja e pelo sagrado do candomblé, do Xangô, da Umbanda, do Mina, entre outros. (Lody, 2010, p. 59)

Pereira destaca que

os fios de conta representam a ligação com o orixá de cabeça, com a entidade guia do terreiro ou ainda do dirigente da casa. Além da função religiosa, ele pode ser usado como adereço ou ainda como demarcador de pertencimento a uma “nação”. Em todos os casos, é uma materialização da devoção a determinada entidade. (Pereira, 2014a, p. 135)

O pano da costa, conforme Lopes, consiste em “um xale comprido que integra o antigo traje das mulheres africanas e crioulas na Bahia. Usado a tiracolo, sobre uma das espáduas, com as extremidades cruzadas na frente, ou negligentemente sobre o ombro” (Lopes, 2011, p. 530).

Consiste tanto em adorno de uso cotidiano, como uma das vestimentas necessárias ao culto dos orixás (Bahia, 2009). Para Pereira (2013a), ele ainda é indicativo do *status* da filha de santo dentro de um terreiro ou mesmo de seu prestígio e poder aquisitivo.

Também denominado de alaká (Cacciatore, 1988), o pano é utilizado em associação com colares, patuás e fios de conta, quando compõe o vestuário da baiana. Sua padronagem varia de listrados a cores vivas, liso, bordado ou rendado (Verger, 1987; Landes, 2002). Dentro dos candomblés, “as iaôs usam-nos amarrados ou enrolados sobre os seios, enrolado na cintura, sobre a bata (as ebâmi), às vezes preso ao redor da cintura – e assim também é visto na rua, nas festas do Bonfim ou nas baianas quituteiras – que são geralmente filhas de santo” (Cacciatore, 1988, p. 207).

2. Os fluxos comerciais entre a África Ocidental e o Brasil no século XIX¹

Os usos religiosos que os produtos acima citados têm para o candomblé também eram alvos de comércio entre o Brasil e África Ocidental, até o século XIX. Como afirma Verger (1987) para o caso do golfo do Benim e a Bahia, os dois lados do Atlântico mantinham estreita ligação comercial. Ferreira (2001) destaca, a partir do século XVIII, a fixação do comércio de aguardente e fumo do Brasil e de marfim, copal, azeite de dendê, pano da costa e outros produtos vindos dessa região.

É nesse sistema econômico de compra e venda que poderemos observar como os bens “religiosos” eram, naquele período, artigos comercialmente muito rentáveis ao Império do Brasil e aos reinos africanos, a ponto de serem produtos arrolados nas pautas comerciais de importação e exportação em ambas as margens do Atlântico, entre meados das décadas de 1850 e 1870 (Cunha, 2012).

No Brasil podemos perceber que os produtos vindos da África Ocidental eram comercializados nas regiões portuárias, possivelmente dire-

¹ Os dados trabalhados se restringirão ao comércio praticado na região do golfo do Benim. Contudo, faz-se necessário o aprofundamento dos estudos comerciais e econômicos entre a região de Angola e do Congo com o Brasil.

tamente aos africanos seus descendentes (Verger, 1987), mas também nas casas de quitanda ou zungus, como no caso da cidade do Rio de Janeiro (Soares, 1988). Esses locais, originalmente espaços de comensalidade e sociabilidade, tiveram papel decisivo na manutenção de uma identidade africana em diáspora e auxiliaram na formação de quilombos ou de processos de fuga de cativos negros:

O angu foi sem dúvida o elemento central que levou a criação das casas de angu e zungus. Por meio da alimentação – cujos senhores forneciam de má qualidade ou escassa – os escravos encontravam uma justificativa importante para se encontrarem, se socializarem, trocarem experiências, e, por que não, reabastecerem velhas lembranças da terra natal distante. Não deixa de ser digno de menção o fato de que no tempo que Debret retrata o angu era vendido também em quitandas [...]. Assim vemos como o angu alimento – misturado, mesclado – se torna uma metáfora da cultura popular de origem negra-africana: heterogênea, confusa, dispare, com vários significados – como várias receitas – e que se amolda com qualquer elemento, por mais diferente que seja. Vemos que na cultura escrava urbana de Recife – com uma história mais remota que no Rio de Janeiro, já que foi um dos primeiros pontos na costa brasileira que recebeu africanos escravos – tinha o angu como ponto central no plano alimentar e cultural, centro da culinária, e também da sociabilidade. (Soares, 1988, p. 32, 37)

Correlato a esses zungus, Soares (1988) nos traz uma informação de extrema valia: a presença de comerciantes africanos nessas casas e a venda de produtos do continente negro para escravos e seus descendentes (libertos ou ainda na condição de negros de ganho) em 1831. Popinigis (2013), para o caso de Florianópolis no século XIX (aproximadamente em 1850), além de descrever que essas casas de comércio tinham um caráter indenitário e religioso, destaca a presença de escravas africanas no comando desses locais, em especial de “pombeiros”² (considerados quase exclusivamente comandados por homens e não mulheres). Para a autora, a presença de tais locais de comércio está associada a aspectos de sobrevivência econômica dos próprios negros de ganho e da manutenção dos lucros dos senhores de escravos associados a eles. Popinigis (2013) destaca

² Espécie de mascate de rua vendedor de produtos diversos – de gêneros alimentícios a produtos manufaturados como tecidos.

ainda que esses espaços estariam relacionados a núcleos de resistência à escravidão, como também ao reforço das identidades africanas diaspóricas.

Graham indica que esses comerciantes “pertenciam, autenticamente, ao mundo Atlântico e carregavam, mesmo que de forma fragmentada ou imperfeitamente lembrada, os passados africanos do quais procediam” (Graham, 2012, p. 26). Isso é extremamente relevante para a consideração de que esses espaços de comércio negro vendiam não apenas alimentos necessários à reposição das forças despendidas no trabalho urbano, mas comercializavam produtos que remetiam à identidade africana ou ainda às expressões religiosas que serão denominadas de *candomblés*. Assim, o consumo de produtos da África poderia estar relacionado não apenas à manutenção de uma dieta alimentar, mas à perpetuação de uma identidade religiosa e étnica.

Para o caso de Salvador (BA), além da disseminação de ideias e produtos, os africanos ainda eram responsáveis pelo transporte marítimo desses gêneros entre a baía de Todos os Santos e o Porto de Salvador. Graham (2013) indica a presença de negros como marinheiros e comerciantes na Bahia do século XIX, sendo responsáveis não apenas pelo abastecimento e transporte de alimentos, mas também pela disseminação de ideias (como da Revolta dos Malês) e ainda de produtos vindo da costa africana:

Escravos e negros forros, estes na maioria africanos, faziam frete, viabilizavam a vida comercial da cidade. Como disse um residente: eram eles que moviam tudo: caixas, fardos, pipas, barricas, móveis, materiais de construção. Poderia também ter mencionado alimentos. (Graham, 2013, p. 44)

Dessa maneira, fica claro perceber que havia tanto comerciantes africanos de produtos, como outros afros que vendiam tais mercadorias tanto a uma população livre quanto a escrava. Esses gêneros, brasileiros e africanos, reforçam a assertiva de que havia um mercado consumidor de produtos africanos por africanos e seus descendentes no Brasil do século XIX.

A existência do comércio para além dos escravos parece não ter sido algo apenas complementar aos lucros dos negreiros. Para o caso da colônia portuguesa de Angola, José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, considerava que o período que iria da extinção do tráfico negreiro em 1850 até o momento da reabertura do Vice-Con-

sulado em Luanda (na década de 1855) era um momento de decréscimo das relações comerciais e dos contatos entre o Brasil e o continente africano. Para ele, com a diminuição drástica do tráfico de escravos no Atlântico, a produção agrícola na região de Angola crescia e, ao contrário doutros tempos, essa produção seguia para a metrópole portuguesa e de lá era distribuída no mercado europeu e brasileiro (AHI, 238/2/2).

Também Cunha (2012) indica que o comércio entre o golfo do Benim e a Bahia se caracterizava por um incremento de produtos que não apenas os escravos para a agricultura no Brasil. Para a autora, a presença de ex-escravos ou mesmo de populações mestiças retornadas da América após a Revolta dos Malês (1835) aqueceu as transações comerciais entre as duas margens do Atlântico. Assim, além dos comerciantes de almas, outros se instalaram na África, contribuindo para a dilatação da comercialização de outros produtos para os mercados brasileiros e africanos³. Para muitos desses homens, a estada na África significou a ascensão econômica e o *status* social (Marques, 2002).

Além dos comerciantes de cativos, a África Ocidental possuía seus próprios meios de comércio. Conforme nos informa Graham,

as mulheres iorubás, como os homens, se destacavam na manufatura. Elas cardavam e teciam algodão, tingiam pano de riscado azul e vermelho, extraíam azeite de dendê, fabricavam cerveja de milho, faziam jarros de barro e carregavam água, mas, principalmente, vendiam ou trocavam no mercado qualquer excedente, produzido pelos maridos, por outros suprimentos: tecido, sal, ferramentas e tintas corantes. Operavam numa rede de mercados que ia de pequenas vilas a grandes cidades – como o grande mercado de Ilorin, onde os comerciantes lidavam com algodão fino, cavalos árabes, espadas, sal e cativos – e que, ao fim e ao cabo, uniam o interior do território ioruba aos comerciantes árabes que viajavam em caravanas para o sul, desde as margens do Saara até o Sudão Central, canalizando mercadorias para a costa do Atlântico e, mais além, para portos europeus e americanos. (Graham, 2012, p. 42)

Dessa maneira, é possível observar como o comércio entre os dois lados do Atlântico estava colocado e em funcionamento no século XIX.

³ Para o presente artigo, daremos mais ênfase para os fluxos vindos da África Ocidental para o Brasil.

Aventamos que é a partir dele que determinados produtos passaram a ser mais amplamente ofertados e consumidos no Brasil. Como já afirmamos, talvez inicialmente como gêneros alimentícios, manufatureiros ou com conotação identitária, mas que, com o fim da escravidão, tenderam a ser alocados apenas como produtos religiosos ou remissivos à África.

Apesar da proibição do tráfico após 1830 e das dificuldades crescentes que se acumulavam nesse fluxo (principalmente o protecionismo comercial português a suas colônias africanas após a Independência do Brasil em 1822), as fortes relações econômicas construíram intercâmbios pessoais, familiares e de parcerias em diferentes atividades entre os mercados africanos e os mercados brasileiros (Accioli, 2012). Muitas vezes gerenciadas por parentes, ou mesmo por seus cativos, famílias de negociantes se dividiam entre um lado e o outro do Atlântico, mantinham-se em constante tráfego não só de pessoas, mas de notícias, produtos e correspondências (Ferreira, 2013). Assim, uma ponte entre o Brasil e a costa africana estava estabelecida:

Escravos eram comprados, caçados ou capturados na guerra e eram levados a pé por terra ou atravessavam de canoa uma rede de lagunas até os portos, onde negociantes pagavam por eles com sal, peixe e goma, assim como artigos de luxo, tais como tecido, contas de coral, tabaco baiano, búzios cauris usados como moeda, barras de ferro e armas. (Graham, 2012, p. 32-33)

De forma semelhante, Pierson descreve que

os pretos mantiveram durante muito tempo contato com a Costa Oeste da África. Mesmo depois da extinção do tráfico africano, navios transitavam regularmente entre a Bahia e Lagos, repatriando nostálgicos pretos emancipados e voltando com produtos da Costa Oeste, especialmente os utilizados no ritual afro-brasileiro tais como: búzios, sabão da costa, palha da costa e tiras de pano da costa. (Pierson, 1971, p. 276-278)

3. O dendê (*Elaeis guineensis* Jacq.)

Do ponto de vista agrícola-extrativista, há um destaque considerável para o comércio do óleo de palma ou dendê. É interessante observar

que o alvará régio emitido por dom João VI em 1813 isenta de pagamento de taxas alfandegárias o sabão e o azeite de palma vindos do arquipélago de São Tomé e Príncipe (*Collecção das leis do Brazil*, 1891). Com a Revolução Industrial na Grã-Bretanha, o óleo foi utilizado como lubrificante para o maquinário e para a produção de velas (Berger; Martin, 2000). A partir disso, tornou-se um dos produtos africanos com maior aceitação no mercado europeu nas primeiras décadas do século XIX. Tinha como seus principais fornecedores a região do delta do rio Níger, costa do Ouro (atual Gana) e o Daomé (atual Benim). O comércio desse óleo, nos séculos anteriores, também era relacionado ao tráfico de pessoas, porém, com o enfraquecimento deste, passou a ser considerado por britânicos e franceses como a alternativa mais promissora para a economia africana pós-tráfico de escravos (Ajayi, 2010). Para Cunha, o comércio de dendê entre a África Ocidental e o Brasil existia, mas “vegetou enquanto durou o tráfico” (Cunha, 2012, p. 140). O incremento nas transações do óleo na década de 1830 deve-se ao fácil escoamento da produção que se localizava no litoral. Até a década de 1850, o preço manteve-se estável. Contudo, no decênio de 1860, devido à intensificação do uso do petróleo, o dendê tem uma queda de 25% em seu preço. O material antes utilizado como lubrificante foi substituído (Cunha, 2012).

Verger (1987), Costa e Silva (2012) e Rodrigues (1964) são unânimes em afirmar a utilização do óleo na culinária afro-brasileira, bem como nos ritos dos candomblés da Bahia e dos demais estados (Lody, 1992). Contudo, o uso industrial do dendê não é verificado no Brasil devido à precária industrialização no século XIX (Szmrecsányi; Lapa, 1996), o que reforça o argumento do uso dele na comensalidade e religioso do produto.

Enquanto o uso industrial tinha uma queda, a aplicação do material na indústria de sabões e margarina, bem como na ração de gado, tem um acréscimo na década de 1870. Sobretudo a Alemanha passou a comprar a matéria-prima para suas indústrias. A pressão inglesa pelo fim do tráfico levou chefes locais a iniciarem a produção do dendê de forma mais sistemática. É o caso do rei do Daomé, em 1841, que passou a produzir e exportar o óleo com o uso de mão de obra escrava, o que desagradava os interesses ingleses (Cunha, 2012).

Verger (1987) dá o ano 1846 como a primeira data de envio/comercialização do óleo para a Bahia. Conforme Cunha (2012), com o decréscimo do tráfico de escravos alguns negreiros brasileiros passaram a

incluir em seu lastro o dandê, como forma de complementar as rendas para o pagamento das viagens entre as duas costas. Para tanto, comercializavam fumo e aguardente na costa africana para a aquisição de recursos e do próprio óleo para o comércio no Brasil. Conforme Ross (1965), alguns comerciantes de escravos chegaram a se tornar produtores da palma entre as décadas de 1830 e 1860, na África. Contudo, a produção era apenas um apêndice ao tráfico de cativos e um meio de obter produtos para serem comercializados no Brasil.

Para Cunha (2012), com a diminuição paulatina do tráfico de negros, o comércio entre o Brasil e a África Ocidental, em especial o Porto de Lagos (atual Nigéria), que representava 5,5% das entradas brasileiras no local em 1880, cai para 1% após 1981. Na Tabela 1, abaixo, reproduzimos os dados fornecidos pela autora.

Tabela 1 – de comércio entre Lagos e Brasil, na segunda metade do século XIX

ANOS	IMPORTAÇÕES PARA LAGOS VINDOS DO BRASIL (£)	EXPORTAÇÕES DE LAGOS PARA O BRASIL (£)
1851	80.000	–
1869	29.526	9.438
1870	36.026	3.762
1871	17.135	14.179
1872	19.249	–
1877	30.727	10.475
1878	31.436	13.449
1879	28.746	20.218
1880	31.580	20.579
1881	27.177	14.856
1882	16.810	20.027
1883	16.719	6.083
1884	16.978	13.967
1885	19.238	10.764
1886	17.761	6.454
1888	9.483	8.237
1889	10.569	4.316
1904	2.275	507

Fonte: Cunha (2012, p. 144).

É perceptível no gráfico exposto em seguida que, entre os anos de 1851 e 1880, as exportações de Lagos para o Brasil foram de 13.150 mil

libras, enquanto as importações para Lagos, vindas do Brasil, foram de 33.800 mil libras. Contudo, as exportações africanas cresceram, em média, dentro do período citado acima, foram de 14,30%, enquanto as brasileiras, no mesmo período, obtiveram um decréscimo de, aproximadamente, 11%. Isso demonstra a pujança do comércio entre os dois continentes e a leve vantagem do continente negro.

4. O pano da costa

O pano da costa constituía-se em um tipo de tecido produzido, inicialmente, na África Ocidental e em outras regiões do continente e exportado para o Brasil (Lopes, 2011). Tradicionalmente, fazia (e ainda faz) parte do vestuário dos adeptos das religiões de matriz afro, sendo usado enrolado ao corpo. Caracteriza-se como um costume presente em diversas regiões africanas, como Costa do Marfim, Gana, Nigéria, Congo, Benim e Senegal. Para Cunha (1986), foi o principal produto africano consumido na Bahia, sendo realizado seu transporte por ingleses e franceses e fazendo parte do grande e lucrativo comércio na região.

Segundo Cunha (1986), no ano de 1857, quantidades enormes de panos da costa saíam, principalmente, de Lagos para o Brasil. O deslocamento de populações africanas como escravos para o Brasil e o retorno de ex-escravos para a costa do Benim foram responsáveis pela criação de novos mercados. Nesse mesmo ano, somente de Lagos, saíram cerca de 50 mil panos da costa para o Brasil e 130 mil de outros portos. Para o ano de 1888, Cunha (2012) informa que o valor exportado do tecido era da ordem de 3.367 libras (o que superavam as 2.600 libras vindas do dandê). Para a autora os motivos religiosos e étnicos são os responsáveis pela grande aceitação do produto no mercado brasileiro, pois os negros (escravos e forros) tendiam a reelaborar suas crenças. Na Tabela 2, apresentando as exportações de Lagos para o Brasil em 1889, observar o valor do pano da costa.

De forma semelhante, podemos observar que a tabela informa a presença de produtos de cunho religiosos, o que reforça a teoria de Verger (1987) sobre os fluxos e refluxos entre o Brasil e África quanto a elementos relacionados à religiosidade africana. Por exemplo, podemos ver listados: palha da costa (identificada como “palha”), utilizada como

adorno em roupas de orixás e em locais sagrados do candomblé; cabaças (utilizadas em ritos como o padê); contas (para a elaboração de fios de contas); nozes-de-cola (provavelmente a *Cola acuminata*, (P. Beauv.) Schott & Endl.), também denominada de obi e com usos em ritos de iniciação de neófitos; e sabão (ou mais conhecido como sabão da costa), com utilização em processos de limpeza ritual nos cultos afro-brasileiros).

Tabela 2 – Exportações de Lagos para o Brasil em 1889

PRODUTOS	VALOR (£)
Contas de colar	1
Cabaças	86
Tecidos de algodão	10
Pano da costa	2.306
Armarinhos	4
Nozes de cola	1.107
Azeite de dendê	2.842
Mantimentos	42
Manteiga de carité	283
Sabão	318
Palha ou fibra	97

Fonte: Cunha (2012, p. 151).

5. Os moluscos

Outro produto com grande demanda no mercado africano dos séculos XIX até a atualidade são os búzios. O nome científico da espécie – *Monetaria moneta* – indica seu uso histórico como meio circulante em regiões da África e no subcontinente indiano (Cacciatore, 1988). Sobre esse uso, Sandroni relata a utilização de outro molusco, a zimbo (*Olivancillarianna*), como moeda no Brasil e na África:

Tipo de concha utilizada como moeda durante parte dos séculos XVI e XVII em algumas regiões do Nordeste do Brasil Colônia, como a Bahia e o Maranhão. Prática já existente no passado em regiões africanas (Angola, Moçambique, Gabão, Madagascar, Zanzibar) e trazida para o Brasil pelos escravos. Os índios no Brasil utilizavam o zimbo como ornamento e davam grande valor a sua posse. A concha é semelhante a um búzio e seu nome científico, Olivancillarianna, originou-se de sua semelhança com uma oliva

(azeitona). Outra concha utilizada com o mesmo propósito durante o mesmo período no Brasil era o cauri (*Cipraea moneta*). (Sandroni, 1999, p. 646)

Autores como Lima (2012) indicam que a presença de búzios e outros moluscos é perceptível pelo registro arqueológico em locais com comprovada presença negra no século XIX. No caso do Rio de Janeiro, a região do entorno do Cais do Valongo apresentou esses materiais em contextos religiosos, conforme defende a autora.

Por falta de dados históricos mais precisos, podemos apenas destacar o fato indicado por Pereira (2014a): a maioria das espécies utilizadas no candomblé não possuem origem na fauna brasileira, mas sim provém de região da costa oriental e ocidental do continente africano, bem como zonas do oceano Índico e mar do Caribe (com exceção apenas da *Olivancillarianna*, presente nas duas margens do Atlântico). Na Figura 1, a seguir, reproduzimos o mapa de procedência das espécies malacológicas utilizadas no candomblé e listadas pelo autor.

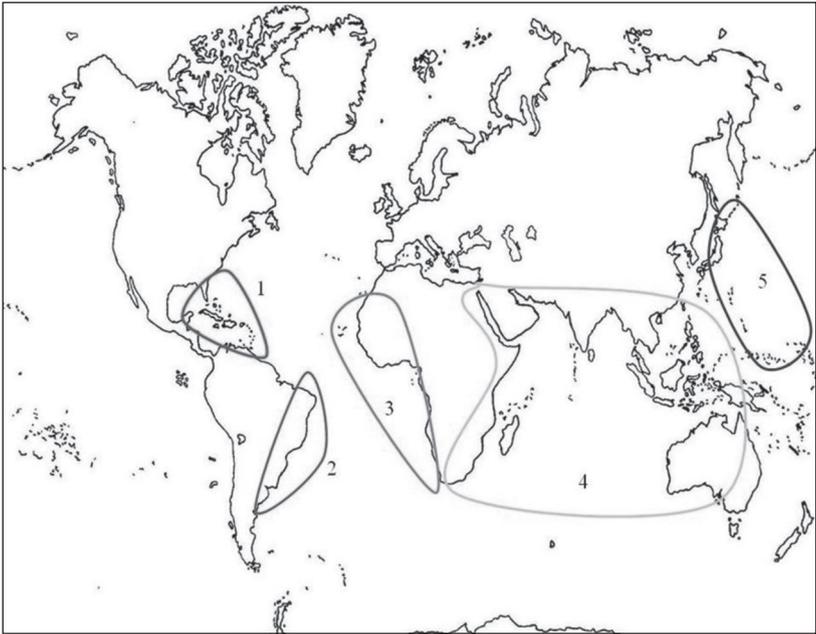
Contudo, Cruz (2010) lança uma luz tanto na procedência de determinadas espécies, quanto no trânsito destas entre a África e o Brasil. Para o autor, o zimbo (*Olivancillarianna*), a única espécie de molusco presente na costa brasileira e africana (atestado também por Pereira, 2014a), chegou a ser cultivado no sul do estado da Bahia, no século XVIII, para a utilização em transações comerciais na África. A hipótese central do autor é de que

a Comarca de Ilhéus não explorava ouro para as transações comerciais, e possuía engenhos que produzissem açúcar para hipotecar a fim de que comprássemos escravos. Então, a compra dos africanos que desembarcaram em Ilhéus durante o período colonial era financiada pela produção de alimentos, a exploração madeireira, dentre outras atividades econômicas, que garantiam a reprodução do escravismo na região. Neste sentido a exploração do zimbo teria sido uma atividade econômica complementar no âmbito da economia regional. (Cruz, 2010, p. 4)

Cruz (2010) registra a coleta e o transporte do molusco entre o sul da Bahia e a África devido à similaridade das espécies africanas e brasileiras. Baseando-se nos estudos de Alencastro (2000) e Costa e Silva (2002), o autor afirma que o molusco coletado no sul baiano era “exportado para as regiões do Congo e Angola” (Cruz, 2010, p. 6) e lá utilizado para

a aquisição de escravos para o sul baiano, tendo em vista que a espécie era considerada moeda na região (Costa e Silva, 2002).

Figura 1 – Mapa das zonas geográficas identificadas para os moluscos analisados



Legenda: 1) América Central, 2) Costa da América do Sul, 3) Costa ocidental da África, 4) Região indo-pacífica, 5) Oceano Pacífico. Fonte: Pereira (2014a, p. 140).

Analisando as fontes citadas pelo autor, chegamos a Alencastro (2000), que afirma que as exportações dos zimbos brasileiros chegaram a causar uma desvalorização durante todo o século XVII e o XVIII, até perder quase todo seu valor comercial na África. Costa e Silva complementa o fato da seguinte forma:

Era o sal, aliás, excelente moeda, e se transportava envolto numa espécie de caixa de bambu, a fim de melhor resistir às viagens de moedas e as grandes distâncias. Ao contrário do que sucedia no Congo e, em geral, ao norte do rio Dande, era a mínima aceitação das conchas como dinheiro. Além disso, o valor delas sofrera e continuava a experimentar desvalorização, pelo continuado acréscimo aos zimbos da ilha de Luanda dos cauris das Maldivas e

dos búzios da foz do rio Caravelas e de outras praias do Sul da Bahia, estes últimos trazidos em enormes quantidades. (Costa e Silva, 2002, p. 326)

Assim, percebemos como os dois lados do Atlântico se mantinham conectados comercialmente não apenas no século XIX, foco maior deste artigo, mas também nos séculos XVII e XVIII, atestando que o comércio de produtos não se relacionava apenas a fatores religiosos ou étnicos, como postula Cunha (2012), mas também a econômicos. Contudo, como aventado, parece-nos plausível que o fim do tráfico pode ter sido um dos fatores que levou à diminuição ou quase extinção de um comércio mais robusto entre a África e o Brasil. Concordamos com Rodrigues (1964), que defende que as relações entre os dois continentes tenham se malgrado devido à interferência britânica e de outros povos europeus, na medida em que estes passaram a ocupar comercialmente e territorialmente o continente africano:

Era melancólico presenciar-se a formalidade desses reconhecimentos e a indiferença com que se assistiu a retalhação em fatias sangrentas, pelas potências europeias, da África, a que fôram ligados por tão firmes conexões [...]. Afastado o Brasil da África, a Grã-Bretanha, a França, a Bélgica e a Alemanha iniciaram a rapina para sua vantagem própria e começaram a preparar a concorrência africana aos nossos produtos tropicais. (Rodrigues, 1964, p. 209)

6. A consolidação do Mercado de Madureira como entreposto de venda de produtos afro-brasileiros nos séculos XX e XXI

Verger (1987) e Cunha (2012) destacam que o comércio entre o golfo do Benim e a Bahia se manteve, sobretudo, ligado a aspectos identitários e religiosos no início do século XX e durante boa parte de seu curso. Ruth Landes (2002), em suas pesquisas na década e 1930, ainda presencia a valorização de produtos africanos para a utilização em terreiros de candomblé. De forma semelhante, Pereira et al. (2012), ao realizar uma série de entrevistas com dirigentes de candomblés cariocas, destaca o apreço que eles ainda têm pelos materiais vindos do continen-

te negro. Cabe-nos, então, perguntar como esses materiais estão disponíveis para a compra.

Para o caso carioca, é possível notar que a abertura e expansão do Mercado de Madureira foi fator decisivo para a manutenção do comércio de produtos africanos em solo fluminense. Conforme Pereira et al.,

de elevada importância para a cidade do Rio de Janeiro o Mercado de Madureira é atualmente um dos comércios populares mais conhecidos e importantes do Brasil. Inaugurado oficialmente em 1914, mas já importante para região desde século anterior quando começara como uma feira livre, o então Mercado de Madureira se tornará até meados do século XX o mais importante polo comercial abastecedor da cidade do Rio de Janeiro, fornecendo inicialmente mercadorias que abasteciam os comércios varejistas e atacadistas de toda a cidade com a oferta de hortaliças, legumes, ervas diversas e animais vivos de variadas espécies. A partir de um quadro de crescente importância, esse centro distribuidor e fornecedor de produtos agropecuários tem acentuada a sua condição de entreposto comercial ao longo das décadas. Em fins da década de 1950, o mercado muda a sua sede deixando de ocupar o galpão onde hoje está situada a Escola de Samba Império Serrano e passa a ocupar outra região do bairro – entre a Avenida Ministro Edgard Romero e a Rua Conselheiro Galvão – ganhando novas instalações e passando definitivamente a ser um símbolo do comércio da cidade. Como consequência todo o comércio local se desenvolveu, a ponto do bairro de Madureira se tornar um dos maiores arrecadadores de impostos do Rio, e o mercado a fazer parte da vida das pessoas de toda a cidade. Mesmo passando por uma profunda crise nos idos da década de 1970, com a concorrência de novos centros distribuidores inaugurados na cidade – como a CEASA e a CADEG – e até um incêndio que o destruiu quase por completo em 2000. Em 2001 sua reconstrução é finalizada e em 5 de outubro suas portas são reabertas. (Pereira et al., 2012, s.p.)

Para a compreensão dessa importância destacada pelo autor, observaremos o desenvolvimento do local no século XX, em especial quanto à necessidade de fornecimento de gêneros alimentícios para a cidade do Rio de Janeiro e, ao mesmo tempo, da cultura material religiosa que passou a ser ofertada no local devido a uma associação entre a diáspora de terreiros para as periferias cariocas e a necessidade de aquisição de produtos que não eram mais produzidos nas dependências das casas de candomblé.

A implantação do Mercado de Madureira dá-se devido a dois fatores: o primeiro relaciona-se à posição do bairro e à formatação da malha ferroviária no Rio de Janeiro e o segundo devido às reformas urbanas do prefeito Pereira Passos no início do século XX. Madureira e bairros arredores (Cascadura e Oswaldo Cruz) caracterizavam-se como um ponto de ligação entre as zonas Norte e Oeste e a cidade do Rio e a Baixada Fluminense, em especial com a implantação, ainda no século XIX, mas expandida no século XX, das estradas de ferro Pedro II e Central do Brasil. Assim, o bairro passou a ser servido de serviços de trem de ambas as linhas, o que permitiu que se tornasse um elo entre diversos pontos da atual Região Metropolitana do Rio de Janeiro (na época Distrito Federal/estado da Guanabara e estado do Rio de Janeiro⁴). Conforme Martins (2009), isso influenciou diretamente a abertura de loja e da prestação de serviços à região em ambos os estados.

Ao mesmo tempo, as reformas urbanas implantadas pelo prefeito do Distrito Federal, Pereira Passos, entre 1903-1906, geraram uma “[...] crise [de alimentos na] área central [...]” (Martins, 2009, p. 40) da cidade carioca, advinda, especialmente, da proibição de feiras livres e de centros de comercialização de alimentos não regulamentados. Com essa crise, incentivou-se, nas periferias do Distrito Federal, a implantação de centros de comercialização e distribuição de alimentos, tal como implantando em Madureira com o seu entreposto comercial em 1914. Dessa maneira,

ao início de 1914, em nova intervenção do Governo municipal no sistema de abastecimento da Cidade [...] [promove-se] a concessão de pequenos mercados varejistas em vários bairros. Para o abastecimento desses varejos, em local atualmente sob as pistas de acesso do Viaduto Negrão de Lima, a Prefeitura, cercando o terreno e abrindo alamedas para a instalação de barracas permanentes, oficialmente [criando] o Mercado de Madureira. (Martins, 2009, p. 46)

⁴ Para uma boa compreensão dessa relação, é válido destacar que a Guanabara foi um estado da Federação existente até o ano de 1975, localizado no atual território do município do Rio de Janeiro. Em sua área, esteve localizado o antigo Distrito Federal. Ao mesmo tempo, o resto do atual estado fluminense denominava-se de estado do Rio de Janeiro, com sede na cidade de Niterói.

Com o advento da Primeira Guerra Mundial, ocorre um grave problema de abastecimento de alimentos para cidade, o que incentiva o governo distrital a revogar a proibição das feiras livres e, ao mesmo tempo, o incentivo à expansão de centros de comercialização de gêneros alimentares, como o de Madureira, “[...] o que em muito trouxe benefícios aos lavradores que no Mercado de Madureira negociavam os seus produtos” (Martins, 2009, p. 47). Assim, ao longo do século XX, o entreposto de Madureira vai se fixando como um grande centro de comercialização de alimentos referencial para o então Distrito Federal e a atual Baixada Fluminense.

Em 1929, constrói-se um primeiro pavilhão com boxes para abrigar os comerciantes do local, conforme indica Martins, o que reforça ainda mais o comércio na região:

Com obras complementares como o melhor calçamento das alamedas internas, mureta e a colocação a sua frente de um desvio das linhas de bonde, nessas novas instalações e com a maior presença do comércio atacadista de grãos, nos anos seguintes o Mercado de Madureira se transformaria no maior centro de distribuição de alimentos do subúrbio. A sua frente e em seu entorno, surgem lojas de comércio complementar e de apoio a sua atividade. (Martins, 2009, p. 52)

Com o advento da industrialização do Rio de Janeiro com a Era Vargas (1930-1945), há uma necessidade de oferta de alimentos, por meio de quitandas e armazéns, à população, o que leva o Mercado de Madureira a se configurar como um grande entreposto de venda a atacado de gêneros alimentares. Devido a isso, o local torna-se extremamente inadequado a esse fim, o que levará a uma reforma efetuada na década de 1940. Contudo, já na década seguinte a demanda por alimentos tornava o local com a mesma inaptidão de espaço observada anteriormente (Martins, 2009).

Assim, ocorre uma ampla reforma que resulta na inauguração do Entreposto Comercial de Madureira em 18 de dezembro de 1959, com a presença de Juscelino Kubitschek. O local fora expandido e construído uma quantidade maior de boxes de comercialização de produtos. Ainda conforme Martins (2009), apesar de eventos de incêndio ocorridos no local, desde a década de 1960 o local permanece como referencial para gêneros alimentares, mas assumiu a comercialização de outros produtos

(como roupas, material escolar e gêneros religiosos) a partir de demandas colocadas aos comerciantes do local. Dessa maneira, podemos associar, agora, o desenvolvimento do comércio de produtos religiosos em meados do século XX até o XXI.

Localizado numa região periférica da cidade, o Mercado inicia suas atividades coincidindo com a expansão dos terreiros de candomblé do centro para bairros da periferia da cidade e os municípios que compõem a região do Grande Rio, devido a perseguições policiais e à busca por espaços maiores para comportar as atividades rituais (Pereira, 2014b) em 1914. Assim, na medida em que mais e mais os terreiros se transferiam para bairros como Madureira, Oswaldo Cruz, ou para municípios como São João de Meriti, Nova Iguaçu ou Nilópolis, o entreposto iniciou a oferta de produtos de cunho religioso afro concomitante com uma de suas primeiras atividades: a venda de animais para a alimentação da população. Na Figura 2, a seguir, adaptamos um mapa fornecido por Pereira (2014a) com os fluxos de dispersão histórica dos terreiros e a localização do Mercado de Madureira, para ilustrar esse fluxo.

Conforme Pereira (2013b), o Mercado era um entreposto que oferecia a possibilidade de aquisição de animais vivos – especialmente aves. Na medida em que os terreiros de candomblé foram se instalando em locais relativamente próximos a ele, dirigentes do culto passaram a utilizá-lo para a aquisição desse tipo de material para a realização de seus cultos rituais. Iniciou-se uma procura por outros elementos para estes, em especial os materiais de barro (alguidares), contas e moluscos (especialmente a *Monetaria moneta*). A demanda levou os lojistas a ofertarem tais produtos, o que foi caracterizando o local como um espaço livre de perseguições às religiões de matriz afro e também um espaço onde era possível adquirir o necessário para a manutenção das cerimônias do candomblé em seus terreiros (Pereira, 2013b).

Ao observarmos a Figura 2, a seguir, constatamos que o Mercado, fundado em 1914, está inserido entre a segunda e a terceira fase de expansão dos terreiros, ou seja, entre os anos de 1940, 1950 e até a atualidade. Assim, fica claro perceber que existe uma relação entre a fixação da oferta de bens de cunho religioso e a expansão dos terreiros para a região que compõe a região do Grande Rio de Janeiro (Pereira, 2013b, 2014b).

Dessa forma, o Mercado de Madureira, ao longo de seu desenvolvimento, passa a ter um cunho religioso destacável. Conforme Pereira et al.,

ao caminhar pelo Mercado de Madureira podemos vislumbrar em muitas lojas esculturas de entes sagrados para as cosmologias dos cultos afro-brasileiros como Tranca Ruas, Maria Padilha, Zé Pelintra, São Lázaro, São Jorge, Cosme, Damião e Doum. O que a princípio parece ser um simples produto a venda, se revela como objeto sacralizado pela fé popular. As imagens em gesso recebem dos passantes mostras de devoção por meio de gestos corporais e retribuição de dádivas. Essas esculturas são guardadas por oferendas como bebidas, moedas, fitas, pedaços de papéis com pedidos, flores e diferentes formas de reverência gestual. Tal fato demonstra a apropriação do espaço do comércio usual, interpretado pelos seus usuários como espaço de celebração do sagrado. Os comerciantes do mercado realizam há nove anos uma carreta devocional a Iemanjá, que percorre a cidade até chegar em Copacabana, reunindo centenas de pessoas em torno da fé ao orixá dos mares. (Pereira et al., 2012, s.p.)

Nas entrevistas realizadas por Pereira et al., temos a seguinte posição de um dos lojistas do Mercado sobre os produtos religiosos:

Essa relação é bem antiga, isso já vem, vamos dizer, há um bom tempo o Mercado é dado como ponto, né [sic] de artigos religiosos. Mas, há um tempo atrás as pessoas que vinhas (sic) nas casas de artigos religiosos elas tentavam se esconder, não gostavam de aparecer... Graças a Deus este tempo foi passando e hoje as lojas de artigos religiosos são bem modernas, bem iluminadas, não é uma caverna, né [sic]. As pessoas entram à vontade, compram à vontade, não tem mais aquela expressão de estar se escondendo, né [sic]. Então eles entram aqui bem e ficam à vontade. Hoje são casas bem bonitas que vende (sic) artigos até para todo tipo de religião. Mas ficou o foco no Mercado de Madureira [como] sendo... é [sic] de artigos religiosos, e há muito tempo... [Hoje] Tem mais de 30 lojas aqui dentro e o tempo foi... é [sic] mostrando isso, e as pessoas depois que começaram a perceber que as lojas de artigos religiosos não é [sic] uma caverna, elas entram, falam, comentam... e aí foi aparecendo mais né [sic]. Mas sempre existiu, [mas] hoje em dia a coisa está mais divulgada, antigamente não. (Pereira et al., 2012, s.p.)

Sobre a realização das festas no Mercado associadas ao público afro-religioso e sobre a relação entre elas e o incêndio que destruiu o local em 2000, o entrevistado relata:

A gente faz a Festa de Iemanjá, mas a gente já apoiou a Festa de Preto Velho, temos um projeto para a Festa de Ogum... [a] alvorada aqui no Mercado. E o Mercado, quando eu falo em Mercado, são os artigos religiosos, os lojistas. E quando a gente fala vamos a tal festa, o pessoal vem, apoia, ajuda, manda algum tipo de brinde, e isso foi crescendo. Então, o Mercado de Madureira, o maior apoio que ele faz, que eles fazem na festa, é o de Iemanjá [que] nós criamos pra [sic] agradecer, na verdade, [pela recuperação do local] [d]o incêndio que destruiu todo o Mercado... a imprensa toda teve aqui dentro pra [sic] mostrar que o Mercado acabou. Mas na hora... 2001, outubro de 2001, que nós abrimos para o público, isso aqui ficou vazio, porque ninguém sabia que tinha voltado. Então era uma maneira da gente agradecer o nosso retorno ao trabalho, mas também divulgar que o Mercado estava, de novo, atendendo a população. (Pereira et al., 2012, s.p.)

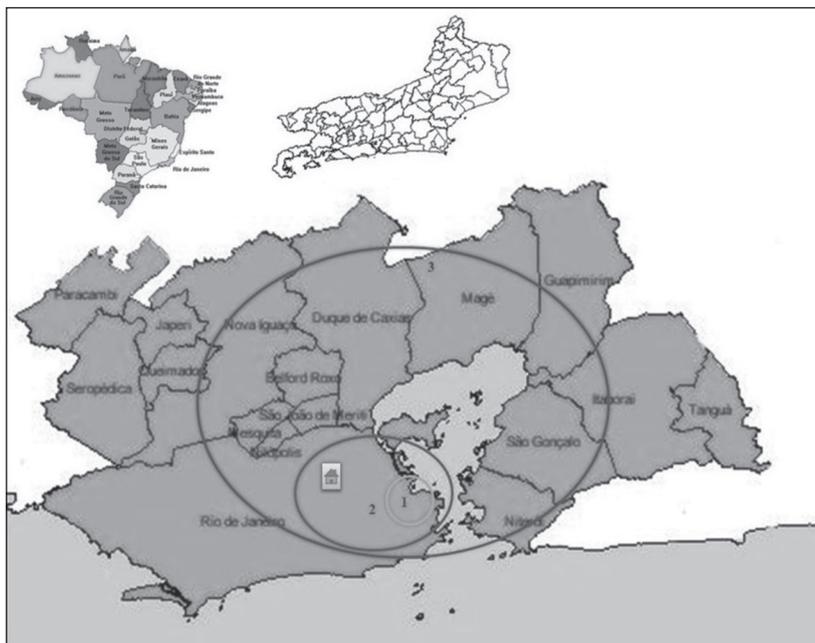
Sobre o referencial que o Mercado de Madureira se configurou entre os adeptos das religiões de matriz afro-brasileiras, o projeto de Pereira conseguiu em suas entrevistas o seguinte dado referente às décadas de 1960 a 1970:

Como a gente não produzia todos os animais e plantas, íamos no Mercado para compras as folhas e os animais. Alguns a gente produzia aqui, mas nem tudo a gente tinha como criar nos fundos do terreiro, aí íamos pra (sic) Madureira e lá comprávamos os bichos e os alguidares que usávamos nas festas. (Pereira, 2015–2018, s.p.)⁵

A partir desse relato oral, podemos observar como o Mercado de Madureira era uma possibilidade de aquisição de materiais quando o espaço disponível nos terreiros não permitia a criação de animais e folhas, além de se configurar como um local onde era (e ainda é) possível adquirir elementos cerâmicos produzidos em torno para os rituais dos cultos afro-brasileiros.

⁵ É importante esclarecer que o referido projeto consiste no doutoramento do autor e encontra-se em desenvolvimento e com previsão de término em 2018, incluindo atividades de escavação arqueológica em um terreiro de candomblé, no município de Duque de Caxias, levantamento de história oral e trajetória de vida do dirigente do local (já falecido) e membros da casa. Em especial, objetiva-se elucidar como ocorre a formação do registro arqueológico em locais de religiosidade afro-brasileira. O projeto realiza-se com o apoio institucional do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ) e a Prefeitura do município de Duque de Caxias (RJ).

Figura 2 – A dispersão histórica dos terreiros de candomblé no Grande Rio de Janeiro – do século XIX até a atualidade



Legenda: 1) Da segunda metade do século XIX até a década de 1930, 2) Anos 1940, 3) Anos 1950 aos dias atuais. Ícone: localização do Bairro de Madureira e entreposto comercial do Mercado. Fonte: Pereira (2013b, p. 147-148, com adaptações).

Na segunda década do século XXI, o Mercado de Madureira constitui-se, então, em um condomínio de quase 200 lojas, tendo como base o ano de 2014. Dentre estas, 22 dedicam-se a vendas de materiais de candomblé, ou seja, 11% do total. As lojas dedicadas à religiosidade afro-brasileira perdem apenas, em quantidade, para as de brinquedos (47 lojas e 23,5% do total de estabelecimentos). Do exposto, fica clara a identidade comercial correlata às religiões de matriz africana⁶.

Assim, fica claro que, para o Rio de Janeiro, o Mercado de Madureira foi a solução para a aquisição de produtos de origem africana e também um local de religiosidade afro-brasileira. Os produtos que, no século XIX,

⁶ Dados obtidos em consulta ao *site* do entreposto: <<http://www.mercadaodemadureira.com/index13.php>>. Acesso em 6 de março de 2015.

faziam parte da pauta de comercialização entre o Brasil e a África passam a ter um novo polo de venda não mais correlato às regiões portuárias, mas sim interiorizado no município do Rio de Janeiro e longe de possíveis perseguições que ocorreram até meados da década de 1970.

Seria um equívoco pensar em uma continuidade da oferta desses produtos ou apenas a transferência do local de comercialização. Aven-tamos que, de outro modo, as necessidades dos terreiros de candomblé em adquirir determinados produtos tenha incentivado os lojistas do Mercado a ofertarem tais produtos devido a uma demanda do mercado⁷.

Ao analisar os moluscos comercializados no local, Pereira (2014a) informa, por exemplo, que, do universo de 16 moluscos estudados, “dentre as espécies comercializadas no Mercado de Madureira para o período analisado duas são provenientes do litoral brasileiro, uma da América Central, uma da Costa Ocidental africana, dez da região Indo-Pacífica” (Pereira, 2014a, p. 137). O autor indica, como já apresentado na Figura 1, uma prevalência de espécies da região indo-pacífica:

Com base no mapa elaborado a partir das informações sobre a procedência das espécies, podemos descrever sua origem da seguinte forma: Na América Central e Sul temos a *Strombus pugilis*; da costa atlântica da América do Sul, a *Zidona dufresnei*; da costa Ocidental da África a *Pugilina morio*; da região Indo-Pacífica a *Conus figulinus*, a *Conus planorbis* ou *Conus quercinus*, a *Cymbiola vesperilio*, a *Cypraea caputserpenti*, a *Monetaria moneta*, a *Cypraea tigris*, a *Cypraea vitellus*, a *Lambis scorpius*, a *Strombus aurisdiane*, a *Turbo petholatus* e a *Vasum turbinellu*; Da Costa do Pacífico temos a *Strombus aurisdiane* e a *Strombus sinuatus*. (Pereira, 2014a, p. 137)

Assim, para o caso dos moluscos, é possível entender que haja uma entrada de produtos importados no Mercado de Madureira. Contudo, pela própria organização das informações do local, é impossível averiguar a forma e a quantidade comercializadas e trazidas para o Brasil.

Sobre a produção de óleo de dendê, tem-se que a região Norte e Nordeste, em especial Pará, Bahia e Amapá, como principais produtores

⁷ Por mercado é compreendida a relação de compra e venda de produtos e serviços intermediados por um preço pago em moeda corrente, conforme defende Mankiw (2009).

do produto⁸. A produção anual no Brasil gira em torno de 120 mil toneladas entre os anos de 2006–2007 (Nunes, 2007, p. 4)⁹. Contudo,

entre 1996 e 2005, foram registradas importações brasileiras de óleo de palma somente no ano de 1997 e no triênio de 2003–2005. O melhor resultado foi verificado em 2004, quando desembarcou no Brasil um volume de 14,3 mil toneladas, totalizando US\$ 7,4 milhões. O maior volume de óleo de palma importado pelo Brasil refere-se ao óleo refinado [...] As importações brasileiras de óleo de palma em bruto foram originárias, entre 2003 e 2005, de três mercados (Colômbia, Equador e Indonésia), que se revezaram no fornecimento. Em 2003, a totalidade das compras foram efetuadas na Colômbia; em 2004 na Colômbia e na Indonésia e, em 2005, no Equador. (Brasil Export, 2014, p. 5)

Para o caso das religiões afro-brasileiras, podemos entender que seja a produção nacional que abastece locais como o Mercado de Madureira. Os valores de importação, conforme o Brasil Export (2014), têm utilização industrial. Assim, o Mercado de Madureira comercializa apenas o produto produzido no país. Dados etnográficos de Pereira (2013a) indicam que, no caso do Rio de Janeiro, há uma predileção pelo dendê produzido na Bahia, a escolha relaciona-se a fundamentos religiosos, que consideram o referido estado como possuidor de axé (a energia vital que é utilizada nos ritos do candomblé).

Quanto ao pano da costa, sabe-se que sua produção consiste ainda em formas artesanais e em pequena escala. Cunha Junior (2010) destaca que vários terreiros de candomblé e mestres girôs soteropolitanos mantêm a produção de forma tradicional – em teares manuais ou movidos com os pés – para a venda a religiosos do culto ou para fins de adorno a turistas.

⁸ Conforme informa a *Agência EMBRAPA de Informação Tecnológica*. Disponível em <<http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/agroenergia/arvore/CONT-000fbl23vmz02wx5eo0sawqe3valo63n.html>>. Acesso em 6 de março de 2015.

⁹ Infelizmente não encontramos dados mais atualizados disponíveis nos órgãos de pesquisa do governo federal.

Considerações finais

Cabe-nos, por fim, perguntar o porquê da relevância de determinados centros como o Mercado de Madureira na venda de produtos religiosos aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Seria apenas mais cômodo a aquisição à produção própria desses elementos ou existem outros fatores econômicos, geográficos e sociais tencionando o consumo?

Para o caso do Rio de Janeiro, a pesquisa de Pereira (2013b) nos dá uma resposta a esse questionamento. Conforme o autor, diante das perseguições que os terreiros sofreram entre o fim do século XIX e desenvolvimento do XX, várias casas se transferiram para locais mais afastados do centro da cidade em busca de liberdade para suas manifestações. Ao se deslocaram, nem sempre o espaço disponível era suficiente para que houvesse a produção de gêneros como o óleo de dendê, no que ele denominou de “espaço mata” (Pereira, 2013b) – aquele espaço ritual de uma casa de candomblé onde são cultivadas as plantas utilizadas nos ritos dos cultos aos ancestrais africanos. Assim, para o autor, há uma especialização da produção dos vegetais para o candomblé, ou seja, cultivam-se apenas as plantas que são necessárias aos ritos:

[...] Como há um espaço limitado pelo desenvolvimento urbano e populacional no entorno dos axés, as plantas selecionadas e destacadas seriam as únicas possíveis de cultivo se pensarmos nas limitações de crescimento das áreas dos terreiros. Não podemos nos esquecer que a urbanização tem tornado as periferias, onde estão localizados os terreiros, cada vez menos afastadas dos centros econômicos das cidades. O que nos permite pensar que o conceito do que é periférico tem passado por reformulações e tem se tornado menos um valor geográfico e mais um valor econômico e social. (Pereira, 2013b, p. 140)

A especialização leva em consideração que locais como o Mercado de Madureira permitem a aquisição de determinados vegetais não produzidos ou mesmo o óleo de dendê, já que “esta disponibilidade de compra também se relaciona a outras situações advindas da urbanização, em especial a diminuição das áreas de mata e capoeiras onde [...] os vegetais poderiam ser coletados pelos axés” (Pereira, 2013b, p. 140). Assim,

fica claro que o duplo movimento de oferta de plantas e o crescimento urbano estão ligados à diminuição de locais de coleta vegetal. Este fato tem correlação com o espaço mata, sobretudo, resultando em uma especialização do local para comportar traços identitários mínimos que representem o valor da ancestralidade. (Pereira, 2013b, p. 140)

O mesmo princípio de compra aplica-se aos moluscos, pois as praias não teriam esses materiais disponíveis para coleta ou mesmo não permitem que as valvas fossem obtidas naturalmente, pois as espécies utilizadas não são da malacofauna brasileira (Pereira, 2014b). Dessa maneira, o Mercado de Madureira supre uma necessidade religiosa que extrapola a não produção dentro do terreiro, mas relaciona-se a necessidade do uso, quase obrigatório a determinados ritos, de espécies africanas.

O pano da costa segue a mesma tendência, diferencia-se historicamente por ser um bem produzido de forma manual e vendido a adeptos dos cultos. Ao contrário do dendê e dos moluscos em que se criaram mercados consumidores desses elementos, a produção do pano da costa sempre esteve ligada a processos de comercialização entre seus produtores e consumidores.

Assim, longe de descaracterizar as atividades rituais historicamente desenvolvidas nos terreiros, a possibilidade de aquisição de determinados materiais, associada à ação dos dirigentes das casas de candomblé, gera, conforme Pereira, uma unicidade ao local:

Por outro lado, conforme Santos (1988, p. 13), “quanto mais os lugares se mundializam, mais se tornam singulares e específicos, isto é, únicos”. Assim, se por um lado existem soluções adotadas quanto à vegetação a ser utilizada – especializando-as – mais singulares se tornarão os terreiros. Isso possibilita um maior “capital cultural” (Bourdieu, 1996) para os locais, na medida em que cada arranjo de espaço, seja ele o mata ou ainda os edifícios, o torna único em sua constituição. (Pereira, 2013b, p. 141)

Conclusivamente, percebe-se, então, que a oferta de produtos africanos em mercados como o de Madureira tende a se caracterizar duplamente como uma resposta mercadológica a uma necessidade de consumo e, ao mesmo tempo, um modo de perpetuação das formas de religiosidade desenvolvidas no candomblé e que possuem estrita ligação com a utilização de produtos africanos.

Sendo economicamente viáveis à oferta e procura, locais como este suprem uma lacuna que, no século XIX, foi preenchida pelo trânsito entre os dois lados do Atlântico e conecta, na atualidade, sob novas formas e em novas perspectivas, os mercados africanos e brasileiros. Esperamos, portanto, ter deixado claro que havia e ainda há uma ligação comercial entre pontos da África e do Brasil para alguns produtos utilizados nos candomblés no país. Se o fim do tráfico levou a um decréscimo das transações, a perpetuação das religiões de matriz africana conseguiu gerar no mercado meios e locais de manterem a comercialização de produtos considerados essências para a realização de seus ritos e adorações a seus espíritos ancestrais.

Fontes documentais

ARQUIVO Histórico do Itamaraty, 238/2/2.
COLLEÇÃO das leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891 (1808-1889).
Disponível em <<http://www2.camara.gov.br/internet/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao1.html>>. Acesso em 17 de janeiro de 2015.

Referências bibliográficas

- ACCIOLI, Nilma Teixeira. *José Gonçalves da Silva à nação brasileira*. Disponível em <http://www.bn.br/portal/arquivos/pdf/nilma_accioli_pnap.pdf>. Acesso em 20 de julho de 2012.
- AJAYI, J. F. A. de. África no início do século XIX: problemas e perspectivas. In: AJAYI, J. F. A. de (org.). *História geral da África*. VI: África do XIX à década de 1880. Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-27.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: UFF, 2010.
- AZEVEDO, André Nunes de. A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. *Revista Rio de Janeiro*, n. 10, p. 39-79, maio-ago. 2003.
- BAHIA. Governo do Estado. *Pano da costa*. Bahia: Governo do Estado/Secretaria de Cultura/Fundação Pedro Calmon, 2009.
- BRASIL Export. Guia de Comércio Exterior e Investimento. *O mercado brasileiro para óleo de palma (azeite de dendê) equatorial*. Brasília: Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento/Ministério das Relações Exteriores/Ministério do Desenvolvi-

- mento, Indústria e Comércio Exterior, 2014. Disponível em <<http://www.brasi.lexport.gov.br/sites/default/files/publicacoes/PSCI/PSCIEquadorOleoP.pdf>>. Acesso em 6 de março de 2015.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrisà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- BENISTE, José. *Jogo de búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BERGER, K. G.; MARTIN, S. M. Palm oil. In: KIPLE, Kenneth K.; ORNELAS, Kriemhild Coneè (orgs.). *The Cambridge world history of food*. V. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 388-396.
- CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CARVALHO, Aline Vieira; FUNARI, Pedro Paulo A. Discussões recente sobre a cultura material e o patrimônio científico. *Revista Paradeshã*, p. 49-52, maio 2010.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.
- COSTA E SILVA, Alberto da. *Imagens da África: da Antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin, 2012.
- CRUZ, Ronaldo Lima da. Conchas valem dinheiro, escravos são como zimbos: a efemeridade da extração do zimbo no sul da Bahia. *Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama*. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), ano I, n. 1, p. 1-13, ago. 2010.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CUNHA JUNIOR, Henrique. *Tecnologia africana na formação brasileira*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.
- DEBRET, Jean Batiste. *Viagem pitoresca e histórica do Brasil (1834-1839)*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- DEETZ, James. *In small things forgotten: the archaeology of early American life*. New York: Anchor Books, 1977.
- FERREIRA, Roquinaldo. Dinâmica do comércio intracolônial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 223-378.

- FERREIRA, Roquinaldo. Biografia como história social: o clã Ferreira Gomes e os mundos da escravização no Atlântico Sul. *Vária História*, v. 29, n. 51, p. 679-719, 2013.
- GRAHAM, Richard. *Alimentar a cidade: das vendedoras de rua à reforma liberal* (Salvador, 1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GRAHAM, Sandra Lauderdale. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista Afro-Ásia*, n. 45, p. 25-65, 2012.
- ISAACMAN, Allen F. Os países da bacia do Zambeze. In: AJAYI, J. F. A. de (org.). *História geral da África*. VI: África do XIX à década de 1880. Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 211-247.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- LANGE, Oskar. A economia marxista e a moderna teoria econômica. In: HOROWITZ, David (org.). *A economia moderna e o marxismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- LIMA, Tania Andrade. Arqueologia da diáspora africana, Rio de Janeiro, século XIX: o cais do Valongo. COMUNICAÇÃO FEITA À 4ª REUNIÃO DA SAB SUDESTE: NOVOS PROBLEMAS, NOVOS ENFOQUES, NOVOS RESULTADOS. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 5 a 7 de novembro de 2012.
- LODY, Raul. *Pano da costa*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.
- LODY, Raul. *Santo também come: estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.
- LODY, Raul. *Tem dendê tem axé: etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- LODY, Raul. *Joias de axé: fios de conta e outros adornos do corpo – A joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- LOPES, Neil. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MANKIW, N. Gregory. *Introdução à economia*. 5. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2009.
- MARQUES, João Pedro. Tráfico e supressão no século XIX: o caso do brigue *Veloz Africana Studia*, n. 5, p. 155-179, 2002.
- MARTINS, Ronaldo Luiz. *Mercadão de Madureira: caminhos de comércio*. Rio de Janeiro: Condomínio do Entrepósito Mercado do Rio de Janeiro, 2009.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: MAUSS, Marcel. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009 (1899), p. 141-227.
- NUNES, Sidemar Presotto. Produção e consumo de óleos vegetais no Brasil. *Boletim Eletrônico – Conjuntura Agrícola*. Brasília, Departamento de Estudos Socioeconômicos Rurais, n. 157, p. 1-10, 2007.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
- PEREIRA, Rodrigo. *No reino das duas senhoras: etnografia do rito do axexê no Ilê Omô Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro)*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013a (Dissertação de Mestrado).

- PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em casas de candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013b (Dissertação de Mestrado).
- PEREIRA, Rodrigo. Do mar aos axés: o uso dos moluscos nas religiões afro-brasileiras como exemplo da diáspora negra. *Revista Outras Fronteiras*. Cuiabá, v. 1, n. 2, p. 120-143, jul.-dez. 2014a.
- PEREIRA, Rodrigo. Formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. *Revista Bilros*. Fortaleza, v. 2, n. 3, p. 125-152, jul.-dez. 2014b.
- PEREIRA, Rodrigo. A morte ronda a casa: etnografia do rito do axexê. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn (orgs.). *Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Mauad, 2015, p. 103-125.
- PEREIRA, Rodrigo. *Projeto de pesquisa arqueológica no Terreiro da Gomeia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia/Prefeitura Municipal de Duque de Caxias, 2015-2018.
- PEREIRA, Rodrigo et al. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas, 2012.
- PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1971 (Coleção Brasileira, v. 41).
- POPINIGIS, Fabiane. Mulheres africanas e o pequeno comércio em desterro, século XIX. *ANAIS DO 6º ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, p. 1-13.
- PRANDI, José Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. 2. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- ROSS, David A. The career of Domingo Martínez in the Bight of Benin, 1833-1864. *Journal of African History*, v. 1, I, p. 79-90, 1965.
- SANDRONI, Paulo (org.). *Novíssimo dicionário de economia*. São Paulo: Best Seller, 1999.
- SARMENTO, Alfredo. *Os sertões d'África (apontamentos de viagem)*. Lisboa: Editora de Francisco Arthur da Silva, 1880.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, 1988.
- SZMRECSÁNYI, Tamás. História econômica, teoria econômica e economia aplicada. *Revista de Economia Política*, v. 12, n. 3 (47), p. 130-136, jul.-set. 1992.
- SZMRECSÁNYI, Tamás; LAPA, José Roberto do Amaral (orgs.). *História econômica da Independência e do Império*. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 1987.
- VERGER, Pierre. *Ewê: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.