

Mercado Encantado:

trocas, memória
e encantamento
no comércio
afro-religioso do
mercado municipal
de Aracaju-SE

— Breno Loeser —





UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE – UFS
PRO-REITORIA DE POS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MERCADO ENCANTADO:
Trocas, memória e encantamento no comércio
afroreligioso do mercado municipal de Aracaju-SE

Breno da Costa Loeser

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, como requisito para defesa do Mestrado em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Luís Américo Silva Bonfim

Coorientadora: Profa. Dra. Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa

Coordenador: Prof. Dr. Glaucio Jose Couri Machado

SÃO CRISTÓVÃO-SE
2022

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

L826m	Loeser, Breno da Costa Mercado encantado : trocas, memórias e encantamento no comércio afroreligioso no mercado municipal de Aracaju-SE / Breno da Costa Loeser ; orientador Luiz Américo Silva Bomfim. – São Cristóvão, SE, 2022. 164 f. : il. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Sergipe, 2022. 1. Religião e cultura. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Comércio – Aracaju (SE). 4. Mercados. 5. Superstições. I. Bomfim, Luiz Américo Silva, orient. II. Título. CDU 259.4:394.6(813.7)
-------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE – UFS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Breno da Costa Loeser

MERCADO ENCANTADO:
Trocas, memória e encantamento no comércio
afroreligioso do mercado municipal de Aracaju-SE

APROVADA EM: ____/____/____

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

Prof. Dr. Luís Américo Silva Bonfim (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião / UFS

Prof. Dr. Luiz Rufino Rodrigues Júnior
Departamento de Ciências e Fundamentos da Educação / UERJ-FEB

SÃO CRISTÓVÃO-SE
2022

*Aos meus ancestrais e ao meu avô,
Jaime Arcanjo da Costa (in memoriam),
que graças ao seu trabalho no mercado,
não permitiu que a fome chegasse.*

Oja oja ni awon mejeji.
(A banca do mercado tem dois lados) ¹

¹ Conceito formulado pelo Prof. Dr. Babalorixá Sidnei Barreto Nogueira. (WILLIAM, 2019, p. 83)

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço aos meus ancestrais que me possibilitaram chegar até aqui, apesar dos desafios e dificuldades. A todos aqueles que antes de mim, cruzaram os mercados e feiras trocando e sobrevivendo. Aos orixás, em especial Exu, divindade potência das transformações, a antítese das antíteses. Sem ele e sua aprovação para eu continuar essa pesquisa, ela sequer existiria. Exu me inspirou e me inspira em toda jornada em que me lanço. Ele tornou possível esse trabalho assim como todas as conquistas de minha vida. À Logunedé e Xangô, divindades ancestrais que me guiam, orientam e cuidam. Foi com Logun e Xangô que pude aprender a paciência, ponderação e estratégia para alcançar meus objetivos e sonhos, então, se hoje arte habita em mim, foi Logunedé que a caçou e Xangô que me presenteou. Agradeço aos meus guias que me seguraram e mantiveram minha cabeça erguida: Maria Padilha, Tranca Rua, Zé Firmino, Maria Navalha das Encruzilhadas, Cabocla Flor de Lis, Caboclo Jaraguara, Pai Joaquim da Calunga e muitos outros. Aos familiares sanguíneos, minha mãe, Jandira Costa e meu pai, Adilson Loeser por possibilitar uma base para eu construir meus sonhos. À minha irmã, Brenda Loeser, pelo apoio fundamental, além de longas horas de correções e incentivo. A meu noivo, Albert Barbosa, por me incentivar e estar presente nas horas difíceis onde a desistência parecia ser o melhor caminho. Dedico um agradecimento especial a minha prima Michelle, por sempre acreditar em meu potencial desde a minha infância. Aos familiares espirituais, pelo ensino e valores civilizatórios do culto aos orixás, que moldou minha forma de ver e caminhar neste mundo grande. Em especial aos sacerdotes Vitor Ògún Yande e Akin Cavalcante, pelos cuidados com meu orí, orixás e ancestrais. Aos meus filhos e filhas, amigos e amigas, irmãos e irmãs, pessoas de sabedoria e delicadeza que me ajudam a trilhar um caminho responsável e de muitos sonhos: Tainah Carvalho, Luiza Vidal, Davi Carvalho, Heloisa Santos, Thayná Albuquerque, Bárbara Maria, Pablo Faria, Mirelle Almeida, Luigi Devides, Marina Maia, Vitória Alice, Kevem Araújo e Marcos Roberto. Aos amigos de coração, que possibilitaram esse trabalho existir através de muito apoio e luta: Márcia Oliveira, Gutemberg Coelho, Marina Viana, Carina Tavares, Yuri Calaglin e Yuri Magalhães. Aos amigos do trabalho, pelas longas horas de risadas e apoio na profissão que escolhi, afinal sem isso não haveria saúde mental para conseguir construir esse projeto em um momento tão difícil de pandemia: Gabi Rodrigues, Bia Queiróz, Rafa Bastos, Ana Bezerra, Paulo Oz, Pri Lopes, Dani Moritz, Yassanã Mattos e Vanessa Costa. Aos professores Luís Américo, Germana Araújo e Marina Correa, pela base sólida de conhecimento, política e acima de tudo respeito pelo outro e pelo livro que pesa em nossas mãos.

RESUMO

Este trabalho propõe uma análise das relações de troca de saberes e produtos concatenados às práticas e crenças afrorreligiosas dentro do complexo de mercados do centro de Aracaju-SE. Ao considerar os mercados como o cenário central deste trabalho, foi preciso uma aproximação das relações de troca daqueles que transacionam objetos, insumos e saberes afro-brasileiros, a fim de compreender como as trocas utilitárias e não-utilitárias se manifestam neste espaço, buscou-se também entender como o comércio sagrado se constitui e como contribui para a memória local. Procurou-se, principalmente, compreender a circularidade das trocas e dos saberes afrorreligiosos no complexo de mercados municipais de Aracaju-SE, analisando-os por um olhar epistemológico que se aproxima das narrativas afrorreligiosas, tendo como referencial as categorias de mito, rito, trocas, sagrado, memória e encantamento para a delimitação do conceito de *mercado encantado*. Interessou-se compreender como o sistema de prestações totais de Mauss (1950) se manifesta no mercado de Aracaju/SE, investigar quais saberes são transacionados, os vendedores, os tipos de produtos afrorreligiosos que são comercializados, os impactos de festividades religiosas para os vendedores e descobrir como se pode se construir a relação entre terreiro e mercado. Metodologicamente, inicia-se esta pesquisa com um levantamento bibliográfico que aborda conceitos pertinentes ao projeto concomitante à pesquisa de campo, onde foram feitas inicialmente observações participantes e anotações preliminares. Realizou-se, preliminarmente, um procedimento de caráter hipotético-dedutivo a partir dos métodos etnográfico e monográfico, onde foram produzidos fichamentos, identificação de categorias em campo, entrevistas não-estruturadas e, por fim, a própria produção textual. A possibilidade de existência dessa pesquisa se constitui a partir da percepção do orixá Exu, divindade yorubá ligada a trocas e comunicação, e de como suas epistemologias revelam a potência, riqueza e dinamicidade das religiosidades de presença africana dentro dos mercados. Esta pesquisa conclui através do instrumental teórico-metodológico da Ciências da Religião e suas possibilidades interdisciplinares, que o mercado-feira é um locus especial de resguardo e sobrevivência das tradições afrobrasileiras, auxiliando na preservação de ritos e memória através do combate ao desencantamento do mundo, pois no mercado de Aracaju-SE o encantamento se revela enquanto possibilidade das religiões afro-brasileiras preservarem suas tradições e lutarem contra as violências diárias das lógicas acumulativas de consumo e do racismo religioso, herança colonial que até hoje ameaça os povos de terreiro com a anulação de seus corpos e o silenciar de suas vozes ancestrais.

Palavras-chave: Encruzilhadas; Mercado; Religiosidade popular; Sistemas de Trocas.

ABSTRACT

This work proposes an analysis of the exchange of knowledge and products linked to Afro-religious practices and beliefs within the complex of markets in the center of Aracaju-SE. When considering markets as the central scenario of this work, it was necessary to approach the exchange relations of those who transact Afro-Brazilian objects, inputs, and knowledge, in order to understand how utilitarian and non-utilitarian exchanges are manifested in this space, seeking to if we also understand how sacred commerce is constituted and how it contributes to local memory. We sought, mainly, to understand the circularity of Afro-religious exchanges and knowledge in the complex of municipal markets in Aracaju-SE, analyzing them from an epistemological point of view that approaches the Afro-religious narratives, having as reference the categories of myth, rite, exchanges, sacred, memory and enchantment for the delimitation of the concept of enchanted market. It was interested to understand how the system of total benefits of Mauss (1950) and manifests in the market of Aracaju/SE, to investigate which knowledge is transacted, the sellers, the types of afro-religious products that are commercialized, the impacts of religious festivities for the sellers and discover how the relationship between the house of Ashe and the market is built. Methodologically, this research begins with a bibliographic survey that addresses concepts relevant to the project concomitant with the field research, where participant observations and preliminary notes were initially made. Preliminarily, a hypothetical-deductive procedure was carried out based on ethnographic and monographic methods, where records were produced, identification of categories in the field, unstructured interviews and, finally, the textual production itself. The possibility of the existence of this research is constituted from the perception of the orisha Eshu, Yoruba deity linked to exchanges and communication, and from how its epistemologies reveal the potency, richness and dynamics of the religiosities of African presence within the markets. This research concludes, through the theoretical-methodological instruments of the Sciences of Religion and its interdisciplinary possibilities, that the market is a special locus of protection and survival of Afro-Brazilian traditions, helping to preserve rites and memory through the fight against the disenchantment of the world, because in the market of Aracaju-SE, enchantment reveals itself as a possibility for Afro-Brazilian religions to preserve their traditions and fight against the daily violence of the accumulative logic of consumption and religious racism, a colonial heritage that until today threatens the afro-religious peoples with the annulment of their bodies and the silencing of their ancestral voices.

Keywords: Market. Popular religiosity. Exchanges. Crossroads. Magic.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Sacerdotisa de Exu com imagem representativa deste. Fonte: John Pemberton, 1975	41
Figura 2 - Bará do Mercado, localizado ao centro do mercado de Porto Alegre (seta amarela). Fonte: Brasil de Fato.....	44
Figura 3 - Festa do Bembé do Mercado no largo do mercado, em Santo Amaro da Purificação/BA. Foto: Daniel Dórea.....	46
Figura 4 - Pai Pote despachando o padê de Exu no Bembé do Mercado. Fonte: documentário Bembé do Mercado 130 anos (2021).....	47
Figura 5 - (da esquerda para direita) Vendedor de Beijus e Almoço da Peixaria, fotografias que trazem as condições e salubres que os comerciantes enfrentavam no mercado na década de 90. Fonte: Sergival Silva, 1999.....	55
Figura 6 - Mercado de Aracaju nos anos 90: o crescimento desordenado (seta vermelha) trazia complicações para comerciantes, clientes e para a própria estrutura física do mercado. Foto: Lineu Lins, 1992.....	56
Figura 7 - Localização da loja que chamava minha atenção na infância. Foto: Google Maps..	61
Figura 8 – Estátua similar à de exu que eu via na minha infância no mercado. Arte do autor..	61
Figura 9 - Esquema sobre a presença da memória e recordação no Mercado. Arte do autor..	69
Figura 10 - Laboratório Ijó Orixá: (da esquerda para a direita) Mestre Teiú, Bigato e Guto de Oxum. Fonte: instagram.com/Ijoorixa	74
Figura 11 - Imagem de divulgação da oficina (da esquerda para a direita) Mestre Teiú, Guto de Oxum e Bigato. Fonte: instagram.com/Ijoorixa	76
Figura 12 - Mercado de Aracaju antigamente: em primeiro plano o mercado Thales Ferraz e ao fundo o relógio do mercado Antônio Franco. Foto: acervo Pedro Souza.....	77
Figura 13 - Seta apontando a localização provável da parte de religiosidade do Mercado segundo Mestre Teiú (CAT). Foto: Lineu Lins, 1992.....	78
Figura 14 - Seta vermelha apontando a localização provável da parte de religiosidade do Mercado segundo Mestre Teiú nos anos 80 / Seta Amarela marcando onde se concentra os vendedores de artigos religiosos hoje. Foto: Sérgio Andrade, 2006.....	78
Figura 15 - Ilustração simulando como seria o colar das 7 linhas utilizado pelos ogans de candomblé nos anos 80. Arte do autor.....	78
Figura 16 - Visão interna do Templo de Caridade Umbandista Caboclo Pena Branca e Preto Velho Pai Cipriano das Almas. Foto: penabrancaecipriano.com.br	81

Figura 17 - Pai Calixto na frente de seu altar. Foto: do autor, 2022.....	85
Figura 18 - Ilustração do orixá Ogum. Arte do autor, 2022.....	87
Figura 19 - Feira de São Joaquim. Fonte: feiradesaojoaquim.com.....	89
Figura 20 - Reino do Ogum. Fonte: Ricardo Freire, 2011.....	90
Figura 21 - Tranca-Rua no Mercadão de Madureira. Fonte: desconhecida.....	91
Figura 22 - Uma das lojas do palácio dos orixás, localizada no centro de Aracaju-SE. Fonte: Dácio Sampaio, 2021.....	93
Figura 23 - Ogan Marcelo de Ayrá. Foto: Breno Loeser, 2018.....	95
Figura 24 - Mãe Luana de Oxum. Foto: Flor da Lua, 2021.....	98
Figura 25 - Genivaldo Martires ou Dofono, como é conhecido pelos filhos do terreiro Alaroke. Foto: instagram.com/alaroke.	99
Figura 26 - Barracão do Alaroke, local onde acontece as festividades do terreiro. Foto: do Autor, 2017.....	105
Figura 27 - Diagrama representando o sistema de troca-aprendizado entre vendedores e clientes no Mercado. Arte do autor.....	111
Figura 28 - Aracaju Parque Shopping (seta vermelha) e Mercado ao seu lado (seta amarela). Fonte: Governo de Sergipe.....	112
Figura 29- Esquema sobre as relações de aprendizado e manutenção dos cultos onde o filho de santo sendo o condutor da troca: levando e trazendo. Arte do autor.....	114
Figura 30 - “Ylê Axé Oloíá Tassitaòò - Associação Luz do Oriente” localizado na zona norte de Aracaju-SE. Fonte: google.com.....	115
Figura 31 - Mãe Rita e Pai Minajó, lideranças do <i>Ylê Axé Oloíá Tassitaòò</i> . Foto: instagram.com/ileyatassytaooifaenibale.....	120
Figura 32 - Homem entrega acarajés no Mercado Thales Ferraz durante o cortejo de Santa Bárbara de 2014. Ao fundo, com turbante vermelho, vemos Mãe Rita segurando um buquê de flores. Fonte: página do <i>Facebook</i> da Associação Luz do Oriente, 2014.....	122
Figura 33 - Cortejo de Santa Bárbara é recebido com flores na passarela que liga o Mercado Thales Ferraz ao Mercado Antônio Franco. Fonte: página do <i>Facebook</i> da Associação Luz do Oriente, 2014.....	123
Figura 34 - Placa que fica pendurada na banca onde vende Galega das Ervas no Mercado Thales Ferraz em Aracaju-SE.....	133

Figura 35 - Silvaneide Soares ou Galega das Ervas em frente a sua banca encantada. Foto:
Anna Guimarães, 2016.....133

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	10
NOTA SOBRE A LÍNGUA YORUBÁ.....	11
INTRODUÇÃO.....	12
1 AS ENCRUZILHADAS DO MERCADO: A BOCA DA MAGIA DO MUNDO.....	32
1.1 O mercado como <i>locus</i> privilegiado de experiências.....	32
1.2 O mercado sob as trocas de Exu.....	37
1.3 O mercado nos sistemas de prestações totais.....	50
2 A (RE) INVENÇÃO DO MERCADO DE ARACAJU: HISTÓRIA, TROCA E MEMÓRIA..	60
2.1 O Mercado de Aracaju no tempo	60
2.3 As bancas do mercado	70
2.3.1 O Ogan e o Mestre	73
2.3.2 Os caminhos de Pai Calixto.....	81
2.3.3 O Ogan e a Mãe	92
2.3.4 Logunedé vai ao mercado.....	97
2.3.5 A padroeira do mercado.....	113
3 O MERCADO ENCANTADO	124
3.1 O mercado encantado como lugar: o sagrado, o mito, o rito e a troca	124
3.2 Galega das Ervas: uma vida encantando o Mercado	132
CONCLUSÃO	138
REFERÊNCIAS.....	140
FONTES ORAIS	146
ANEXO A – Complexo de mercados municipais de Aracaju-SE	147
APÊNDICE A – Ilustração do orixá Exu.....	148
APÊNDICE B – Projeto “Sergipe Encantado”	149

NOTA SOBRE A LÍNGUA YORUBÁ

As palavras no idioma yorubá serão escritas preferencialmente em sua versão “aportuguesada”, assim como é compreendida popularmente no Brasil, a fim de proporcionar uma leitura dinâmica e fluida. Porém, quando tratarmos de cantigas, ditados ou termos específicos do idioma yorubá, manteremos sua grafia original.

Para auxílio na leitura das palavras sem grafia no idioma yorubá, trago as orientações escritas por Mariana de Lima e Silva (2013, p. 2) para como as palavras grafadas no idioma yorubá devem ser lidas:

- 1 – Acento crescente (´) é um tom acima, como na palavra *orí*;
- 2 – Acento decrescente (`) é um tom abaixo, como na palavra *odù*;
- 3 – A consoante *ş* com marca inferior tem som de *x* ou *ch*, em português, como na palavra *Òşàlá*;
- 4 – As vogais *ẹ* e *ọ*, quando levam marcação inferior, tornam-se vogais abertas, como em *Ọşun*, lê-se em português *Óxum*, senão são fechadas como em *Oşogbo* e *ewé*;
- 5 – Quando as duas vogais, *e* e *o*, não levam marcação inferior o som é fechado como *Éşù*, lê-se em português *Exu*;
- 6 – As palavras escritas com a junção das consoantes *gb* são lidas com o som predominante do *b* e uma sutil pausa como em *ẹgbẹ*.

INTRODUÇÃO

*Ó nṣe ebó, ó tèsù mò,
ó sì n'fẹ́ kí ebó nàà dà?*²

*(Você está fazendo ebó sem dar
nada a Exu e quer ser bem-
sucedido?)*

Neste ponto inicial, é importante compartilhar que minha relação e fascínio pelo mercado municipal de Aracaju-SE começou na adolescência, ou talvez antes mesmo, quando acompanhava meus pais em algumas ocasiões nas feiras do centro da cidade. Meu avô materno, Jaime Arcanjo, também trabalhou no mercado³ de Aracaju em meados dos anos de 1970, assim como meu tio e minha mãe, que o ajudavam em seu ofício. Quando minha jornada se enveredou pelos caminhos da espiritualidade na adolescência, me levando a conhecer e praticar algumas tradições religiosas que fugiam das fronteiras de tradições ortodoxas, o mercado de Aracaju continuava a ser uma peça-chave, elementar para conseguirmos fazer nossas práticas de magia, macumba⁴ e afins. A constatação da materialidade de um espaço que me fornecia elementos para eu dialogar com o invisível me encantava.

Esse encanto perdurou até a fase adulta, alcançando meus novos outros vínculos que se somaram às minhas múltiplas pertencas. Agora como afrorreligioso e pesquisador, o fascínio por esse local sacralizado por aqueles que o movimentam, me alcançou com mais força, me trazendo inúmeros questionamentos sobre a subjetividade e singularidade de um espaço no coração da cidade que, se pudéssemos resumir em uma simples sentença, poderia ser lugar de possibilidades. São anos acompanhando vendedores que saíam e voltavam, diálogos, movimentações de produtos e ouvindo atentamente as mais variadas queixas possíveis. O Mercado e seus vendedores continuavam lá e parecia que, para toda questão que fugia dos moldes aceitáveis da sociedade, ali sempre existiria uma salvação.

Deste modo, adentrar neste Mercado de possibilidades antológicas evoca possibilidades múltiplas para compreendermos as dinâmicas que circulam nesse espaço. A dimensão sagrada

2 Saudação ao orixá Exu. (SÁLÁMÌ, 2015, p. 200)

3Aqui “mercado de Aracaju” ou apenas “Mercado” com a inicial maiúscula será utilizado para nos referirmos ao complexo de mercados municipais de Aracaju-SE.

4 A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 2).

das coisas, aqui, entra como pilar de sustentação base de uma lógica comercial que não se resume somente à compra, venda e lucro, mas também alcança setores variados da vida de indivíduos e grupos, que possuem o sagrado como bússola norteadora para todos os questionamentos ordinários ou extraordinários que surgem na vida de um devoto, ao mesmo tempo em que a dimensão política e de sobrevivências da memória e cultura do povo de terreiro, torna o mercado um *locus* de disputa contra o desencantamento do mundo e (re)existência de corpos.

Esta pesquisa consiste em um estudo no mercado municipal de Aracaju-SE, e busca-se especificamente, compreender a circularidade das trocas e dos saberes afrorreligiosos no complexo de mercados municipais⁵ localizados na região central de Aracaju-SE. Apesar de ser composto por três edifícios, é utilizada a nomenclatura de mercado municipal (no singular) corriqueiramente. As pessoas circulam de um para o outro, mas continuam dizendo “vou ao Mercado” (FILGUERAS, 2019, p. 14).

Antes de nos debruçarmos sobre o mercado de Aracaju, é preciso recordarmos que a representação dos mercados e feiras livres poderia ser considerada um conjunto de espaços potenciais para as relações humanas. Dos seus primórdios na Antiguidade até as lógicas comerciais no mundo moderno, os mercados e feiras chamam atenção por serem uma instituição básica de sobrevivência de muitos grupos. Deste modo, é possível encontrar estudos vastos sobre os aspectos históricos, culturais e sociais envolvendo os mercados nas mais variadas culturas e épocas. Essa pesquisa se atém a um recorte específico do complexo de mercados municipais na capital de Sergipe, com intuito de nos aproximarmos com mais exatidão do nosso objeto científico, o sistema de trocas dentro do campo religioso.

Diante do exposto, me coloco aqui também como um pesquisador cambono, termo cunhado por Rufino e Simas (2018) para designar o pesquisador que não se contenta com uma única resposta, que se permite afetar pelos outros, mas também atua em função dos outros. O cambono dentro de alguns terreiros é um auxiliar, tendo a devida atenção e ajudando para que nada falte e tudo transcorra bem em uma gira⁶, auxiliando os pais e mães de santo, os demais filhos e filhas e consulentes da casa. O pesquisador em atitude de cambono é aquele que se lança na porteira de condição do pleno não-saber, ao mesmo tempo em que se joga na porteira da necessidade e emergência do ato de praticar.

5 O mercado municipal de Aracaju (ANEXO A), é composto por três edificações: o Antônio Franco (1926), o Thales Ferraz (1949) e o Albano Franco (1998), atualmente chamado de Gina Franco (FILGUERAS, 2019, p. 7)

6 Como são chamadas festas e ritualísticas devocionais em alguns terreiros do Brasil, sobretudo os de práticas umbandistas.

Rememorando ainda sobre o ser pesquisador e o transitar dentro do campo religioso, trazemos o pesquisador Rodrigo Portella (2006) quando aborda a importância para o pesquisador da área antropológica e etnográfica de compreender que não se estuda uma sociedade ou comunidade religiosa, mas sim *na* comunidade e *no* campo religioso, para que assim não possamos, apressadamente, delinear perfis de caráter homogêneo em sua totalidade. Realçamos, deste modo, a importância do estudo em pequenas unidades desse grande macrocosmo que é a sociedade a fim de que tenhamos análises coerentes pautadas nas dinâmicas sociais e religiosas. Deste modo, também podemos construir uma ponte entre o pesquisador e o próprio feirante, ambos localizados no meio de um fluxo de informações, dinâmicas e conexões. “ (...) É preciso o *estar lá*, no campo, em observação participante” (PORTELLA, 2006, p. 3) e também o estar munido da empatia para perceber o diferente em profundidade.

Observar mais atentamente as trocas de comunidades religiosas brasileiras de presença africana⁷ dentro desse espaço pode fazer não só ampliar minhas percepções sobre essas relações, mas também, aprender com elas, afinal a banca do mercado tem dois lados, logo precisamos refletir sobre as trocas que se entrecruzam e beneficiam a todos os envolvidos, como ressaltado pelo babalorixá e professor Sidnei Nogueira (2019) em uma entrevista para o site Geledés: “(o mercado) existe para que a chama da troca se mantenha viva. Precisamos aprender mais a trocar do que a comprar. A compra beneficia um. A troca beneficia ambos. Porque a banca do mercado tem dois lados. Ela sempre deve ter dois lados.”

Lembro em conversas com o pai de santo Andson de Oxóssi, sobre o intento de construir essa pesquisa, ele me relatou como o mercado de Aracaju era multifacetado. Seria preciso chegar bem cedo e sair bem tarde para entender um pouco dessa dinâmica. Veríamos o chegar dos produtos junto com o sol nascente, o arrumar dos balcões e o espreguiçar dos primeiros vendedores, passando pelo fervor das vendas ao meio-dia, a pechincha, o barulho e a correria, que com o entardecer se tornava o ânimo para vender rapidamente alguns dos últimos produtos e a vontade de voltar para casa sem mais delongas. Com o anoitecer, os bares ao entorno do Mercado se tornavam mais volumosos, a música mais alta e o comércio do sexo se abria. Partindo de toda essa dinâmica complexa de circulação dentro do mercado, observaremos algumas problemáticas importantes para o ponto de partida desta pesquisa.

7 As religiões brasileiras de presença africana vêm sugerindo várias discussões acadêmicas a partir do ponto de vista de seu significado para a cultura brasileira e da visibilidade que extrapola o universo de seus seguidores (...) Abrangem, para sua definição, expressões religiosas como o candomblé, o toré, o tambor de mina, o xangô, a umbanda entre outras. (SOGBOSI; COSTA, 2008, p. 132)

Procurando compreender como se processa no objeto desta análise, questiona-se: seria o mercado afrorreligioso então uma das vias desse grande mercado-encruzilhada? Como se dá a circularidade das trocas de saberes e produtos afrorreligiosos no mercado municipal de Aracaju-SE? Os vendedores continuam a realizar sua atividade tradicional, transmitida de geração e geração, sem se dar conta da circularidade das trocas e dos saberes afrorreligiosos e da importância desses saberes? Talvez. Com essa pesquisa, buscamos nos aproximar de uma delimitação para entender melhor esse mercado.

Este trabalho também versa sobre uma categoria específica de produtos e saberes dentro desse espaço, são aqueles que atravessam a dimensão do afrorreligioso, que aqui entendemos como todo vínculo de expressão religiosa e espiritual com práticas de presença africana no Brasil, como veremos mais à frente. De todo o modo, é um termo que precisamos ter cuidado, pois as fronteiras determinantes desse tipo de produto são orgânicas. Percebe-se a inclusão ou não de um produto na categoria afrorreligiosa dependente, principalmente, de quem a compra. Um feijão fradinho pode ser tanto para o feijão tropeiro de uma família assim como para o *Omolokun*⁸ de outra. Poderíamos, então, presumir que na venda desses produtos não se trata apenas de uma simples ação comercial, mas também de uma manifestação de uma prática espiritual? Começamos essa pesquisa tendo em mente esse questionamento. Ademais, as casas de produtos religiosos têm público diverso, independente muitas vezes de uma prática religiosa específica. Assim, torna-se um espaço sincrético (SANTOS, 2008). Tal característica peculiar pode favorecer a difusão de conhecimentos e a troca de saberes.

Sendo assim, o objetivo geral dessa pesquisa é compreender as trocas de produtos e saberes afrorreligiosos dentro do mercado municipal de Aracaju-SE e, para conseguirmos, fazem-se necessário outros três objetivos específicos a serem alcançados: a) discutir os conceitos de troca e mercado, segundo perspectivas de teóricos clássicos e teóricos afros referenciados; b) estudar o comércio de produtos também utilizados por adeptos de comunidades tradicionais de terreiro e ou praticantes de religiosidades de presença africana dentro do mercado municipal de Aracaju-SE a partir da perspectiva de seus consumidores e levantar informações sobre a memória, identidade e troca; e, por fim, c) discutir as categorias de mito, rito e troca dentro do mercado, levantar informações sobre os produtos afrorreligiosos que são comercializados e construir um estudo de caso sobre a vendedora de artigos religiosos Galega das Ervas e esboçar o conceito de mercado encantado a partir dos eixos teóricos

8 Comida ritual oferecida para a orixá Oxum.

econômico, culturais, memoriais, das conceituações de troca e mercado sob os vieses de epistemologias afro-brasileiras.

O método de pesquisa que utilizamos é o hipotético-dedutivo, onde são usadas as técnicas de coleta de dados e entrevistas não estruturadas com gravador e somos norteados a partir das problemáticas em compreender como se dão as trocas de produtos e saberes afrorreligiosos dentro do mercado de Aracaju, como as epistemologias teóricas podem auxiliar na compreensão das trocas afrorreligiosas que ocorrem no mercado, como a memória dos mercados podem nos fazer pensar e repensar a importância das narrativas afrorreligiosas dentro desses espaços, além de pensarmos o que não pode ser trocado dentro do mercado encantado e se é possível estabelecer um limite para essas trocas. Para tanto, utilizaremos entrevistas *in loco* divididas em dois caminhos. No primeiro, foi realizada uma entrevista não-estruturada com a vendedora do mercado, Galega das Ervas e no segundo caminho foram feitas entrevistas não estruturadas com seis lideranças de comunidades de terreiro Ogan Mestre Teiú, Pai Calixto, Ogan Marcelo, Mãe Luana de Oxum, Dofono Genivaldo de Logunedé e Iyá Rita Tassitaòò, com faixa etária e gênero variantes tendo como requisitos básicos: a) desempenhar papéis de autoridade e organização dos terreiros dos que fazem parte e b) Terem alguma relação com o Mercado. Também é necessário reafirmar que por comunidades de terreiro compreendemos práticas diversas onde existe a presença de liturgias e crenças relacionadas à cultura e espiritualidade de presença africana e outras raízes.

A escolha de um modelo não-estruturado começou a surgir a partir de meus incômodos, enquanto pesquisador, em buscar maneiras mais intimistas e menos engessadas de diálogo com os sujeitos. Para mim, a proposta de uma série de perguntas já delineadas poderia afastar o dril das vivências trazidas pelos interlocutores. Como Laville e Dione (1999) trazem em seu livro *A Construção do Saber: Manual de Metodologia da Pesquisa em Ciências Humanas*, esse modelo de abordagem pode suscitar novas descobertas e intuições além de trazer olhar do sujeito com mais fidelidade sobre suas próprias crenças e convicções:

(...) Em compensação, sua flexibilidade possibilita um contato mais íntimo entre o entrevistador e o entrevistado, favorecendo assim a exploração em profundidade de seus saberes, bem como de suas representações, de suas crenças e valores (...) O pesquisador deve demonstrar uma grande habilidade se quer levar seu interlocutor ao essencial, preservando a espontaneidade e o caráter pessoal de suas respostas. Mas se ele chega lá, pode obter uma qualidade única de observação sobre uma faceta da realidade dos seres humanos. Essa informação nem sempre será generalizável, senão prudentemente, quando o participante houver sido escolhido em virtude de seu caráter típico (...), Mas ela (a abordagem não-estruturada) poderá sempre abrir o caminho a novos domínios de pesquisa, permitindo descobrir as perguntas

fundamentais, os termos que as pessoas implicadas usam para falar do assunto, etc. (LAVILLE; DIONE, 1999, p.189-190).

Deste modo, um caminho que encontrei adequado para esta pesquisa foi um diálogo mais intimista e sem muitas limitações na fala do entrevistado, pedindo apenas que se apresentassem, contassem um pouco de suas trajetórias na religião e suas relações com o mercado municipal de Aracaju/SE. À vista disso, nessa pesquisa, buscamos uma metodologia que vá além de uma explicação intelectualista de escrivãzinha (p.3) e busque o equilíbrio entre o estar lá e o estar aqui:

O trabalho de pesquisa de cunho sócio-antropológico tem duas vertentes básicas: estar em campo, observando, sentindo, vivendo e dialogando com a realidade do objeto de estudo, ou campo; e o *estar aqui*, assim dito, isto é, o trabalho de, uma vez munido das anotações e memórias, redigir, a partir destas realidades e a dos estudos dos pares na arte das ciências humanas e sociais, o texto que “descreve” e interpreta o estar lá. (PORTELLA, 2006, p.8).

Destacamos também que o pesquisador não deverá ser ingênuo em sua análise, mesmo quando na condição de êmico, pois por mais próximo que se chegue, nunca se será o outro a ponto de “descrevê-lo como ele é” (PORTELLA, 2006, p.9). É preciso que possamos construir uma pesquisa que saiba se desvencilhar dos perigos da objetividade e da construção de um olhar demasiadamente holístico, estático e permanente de um grupo, afinal “todo desenho do tudo será sempre um rascunho. E mesmo o desenho, por mais bem feito que seja, não é a realidade” (PORTELLA, 2006, p.10).

A importância de se aprofundar na temática de trocas existentes dentro do mercado abrange novas possibilidades de diálogo e pode configurar novas construções sociais, auxiliando na compreensão desse espaço e dos grupos religiosos que transitam e interagem com ele. No tocante ao racismo estrutural e ao epistemicídio de saberes e práticas oriundas dos fluxos e refluxos afro-diaspóricos, compreender o espaço do Mercado e como as comunidades tradicionais de terreiro e seus adeptos transitam por ele, pode nos aproximar de novas perspectivas. A historiadora Andrea Filgueiras (2019) em sua dissertação *O Mercado Municipal de Aracaju e seus tempos: princípio, perda e reinvenção (1926-2000)*, também contribui com o pensar do mercado como local de encontros e trocas, quando o caracteriza para além de um espaço coletivo de comercialização, “mas também o local de contatos sociais, onde amizades são construídas, experiências são trocadas e aprendizagens acontecem.” (p. 12). A documentação historiográfica do Mercado feito por Filgueras foi de suma importância para o resgate das fases e conflitos que atravessaram a criação do mercado de Aracaju. Assim, a

compreensão das relações que circulam e atravessam os mercados, possibilita não só repensarmos conceitos, mas também pensarmos em políticas públicas que se adequem a esses modos de viver-ser-estar-trocar dentro dos mercados e feiras.

Refletindo e situando a importância desta pesquisa dentro das Ciências da Religião, é importante destacar o traço da interdisciplinaridade deste campo científico, o que amplia as possibilidades de abordagens e fontes, incluindo também aquelas que atravessam os pensamentos decoloniais. Essa dimensão multidisciplinar acaba por proporcionar diversos modos de estudo acerca da realidade que nos aproxima de diferentes metodologias de investigação científica. Situar esta pesquisa dentro desses pensamentos e de uma grande rede de expectativas, pode nos levar ao encontro de alguns desafios dentro do campo teórico metodológico. Deste modo, proponho aqui algumas reflexões sobre a importância de desenvolver esta pesquisa nas Ciências da Religião a partir da decolonialidade e epistemologias descentralizadas.

É no começo do livro *O que é Ciência da Religião* que Hans-Jürgen Greschat nos diz que a palavra religião é um labirinto (GRESCHAT, 2008, p. 17). É fácil perder-se dentro de um termo que descreve incontáveis possibilidades construídas em torno da fé em diversas sociedades. Quando temos uma religião majoritária como aquelas que se denominam cristãs, por exemplo, o termo religião pode suscitar uma referência no repertório dos indivíduos que a coloca como um sinônimo de suas próprias práticas e crenças. Podemos recordar sobre o ensino religioso nas escolas brasileiras, que muitas vezes parece ser um ensino exclusivo de lições do cristianismo. Recordo-me de meados do ano de 2004, quando eu estava na quarta série do ensino fundamental e durante uma aula de ensino religioso indaguei a minha professora quais as diferenças entre Zeus e Deus, uma pergunta que fora induzida por leituras, dias antes, sobre a religião na Grécia Antiga. A professora, após alguns minutos, disse: “são o mesmo”, me deixando insatisfeito, pois em nenhum momento eu havia lido sobre a presença do deus cristão dentro da mitologia grega. “A forma como observadores reagem ao objeto religião também depende do lugar e da época de suas existências” (GRESCHAT, 2008, p. 22), e este é um fator contribuinte para torná-lo um objeto de estudo fascinante:

Onde há seres humanos, a religião está por perto. Por conseguinte, cientistas que investigam o ser humano, seja como indivíduo, seja como ser social, deparam-se também, mais cedo ou mais tarde, com o objeto religião. Enxergam-no, porém apenas parcialmente, através de janelas separadas que se abrem em direções diferentes, de acordo com as determinadas perspectivas das suas disciplinas (GRESCHAT, 2008, p. 24).

Essa observação de Greschat enfatiza a religião como não somente uma manifestação de uma determinada prática espiritual, mas de um fenômeno que atravessa e se relaciona com muitos elementos em torno do *homo religiosus*⁹. Greschat (2008, p. 24) circunscreve a percepção de como o objeto “religião” é percebido em três sentenças: o objeto religião é visto como uma totalidade, essa totalidade apresenta-se de maneira quádrupla e que essa totalidade é viva e em constante transformação. Diferente das usuais definições de religião, ela enquanto “objeto religião” está presente na realidade externa e concreta, por isso a percepção da religião como totalidade foi tão importante para a disciplina das Ciências da Religião e torna a interdisciplinaridade tão presente e necessária. Compreender a totalidade do fenômeno religioso é nunca perder de vista seu aspecto cambiante, este que se revela na relação constante com diversos contextos como cultura, sociedade, política e filosofia. Mas como poderíamos investigar essa totalidade?

Greschat nos aponta quatro camadas de percepção do objeto religião: como comunidade, como sistema de atos, conjunto de doutrinas ou como sedimentação de experiências (GRESCHAT, 2008, p. 25). Possivelmente, a perspectiva comunitária seja uma das mais nítidas na decomposição do objeto religião, já que podemos testemunhar com facilidade em muitos casos, os fiéis envolvidos na mais constante colaboração para o funcionar de suas instituições. Essa camada possibilita compreendermos quem está dentro e quem está fora dessa organização, assim como pode revelar posturas proselitistas para conversão de não-adeptos. A religião tem a possibilidade de proporcionar o pertencimento, integrando os seres humanos em algo maior e que também acaba por se tornar lentes para os fiéis enxergarem o mundo a sua volta. Quando falamos de religiões de presença africana e ameríndia, por exemplo, não estamos falando simplesmente da manifestação africana e ameríndia dentro das práticas, mas como elas se relacionam entre si e com o meio onde são construídas, tornando essas práticas únicas, singulares e completamente vivas.

Como sistema de atos, percebemos que são os rituais ou resquícios destes que tornam possível o caráter mágico e transcendente da religião. “Atos rituais incluem gestos e termos simbólicos cujo significado torna-se acessível à medida que se conhece o simbolismo da linguagem mitológica” (Ibid, p. 25). Esse simbolismo leva-nos à terceira perspectiva, a doutrina que se torna a “Pedra de Roseta” para decodificarmos o sistema de atos e os princípios éticos presentes em uma religião. Embora, como esta pesquisa é centralizada no universo de práticas

9 (ELIADE, Mircea; FERNÁNDEZ, Luis Gil, 1981, p.16)

afroreligiosas, poderíamos entender a doutrina também como *fundamento*, a partir da observação do cientista da religião e babalorixá Rosa Júnior (2018), ao abordar em sua dissertação *XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé*, “fundamento” como um “termo mais adequado ao candomblé, que tem em sua base um conjunto de mitos fundantes e não um conjunto de regras dogmáticas.” (2018, p. 30). De todo modo, reforçamos que nem tudo será sensorialmente acessível ao pesquisador, há doutrinas, fundamentos e ritos somente acessíveis ao corpo sacerdotal de uma determinada religião.

A quarta camada, e talvez mais embaraçosa, nas palavras de Greschat, seria dedicada à experiência religiosa. “Tal experiência é como uma força vital que anima as religiões, alimentando seus ensinamentos e os ritos transmitidos” (GRESCHAT, 2008, p. 26). Mas como essa experiência, importante para o fortalecimento de uma religião, torna-se o ponto chave de análise, se somente quem experiencia é que saberá como se dá esse processo e “palavras podem matar o sentimento subjetivo” (Ibid, p. 26)?

Cientistas da religião, mesmo que não tenham experimentado algo semelhante, não desistem facilmente. Experiências religiosas são cristalizadas em obras de arte, ritos, mitos e em outras manifestações. Talvez algo visível permita-nos um olhar no invisível, em uma experiência religiosa, (Ibid, p. 27).

Deste modo, como pesquisador êmico e cambono, buscarei dentro do mercado de Aracaju, os “alcos” visíveis que me possibilitam o olhar no invisível das experiências que atravessam, cruzam e circulam nesse espaço. O mundo empírico resguarda todas essas camadas ou vielas, sugeridas por Greschat. Assim, compreendendo a religião como uma construção simbólica feita em torno de crenças e práticas de um grupo, ela foge de uma noção de comprovabilidade, transcendendo qualquer método científico. Cabe a Ciências da Religião, uma investigação empírica a fim de se produzir e aperfeiçoar os conhecimentos acerca da vida religiosa. Dentro da perspectiva de diversidade desta disciplina, é natural delinear como seu perfil se mostra heterogêneo, o que pode nos mostrar tensões dentro da homogeneidade de alguns pensamentos e metodologias acadêmicas, mas é nessa busca de compreensão que novas perspectivas são observadas dentro e fora dos muros da academia.

No livro *A interpretação das Culturas*, o antropólogo Clifford Geertz (2008) se dedica a um debate acerca dos estudos antropológicos sobre a religião no pós-II Guerra Mundial, e que muito nos interessa enquanto pesquisa que busca dialogar com epistemologias do sujeito subalterno. Para Geertz, grandes mudanças ou progressos não aconteceram tendo como ponto

de partida clássicos como Durkheim, Weber, Freud ou Malinowski, sugerindo um olhar mais metódico sobre as mesmas proposições já bem consolidadas:

(...) uma meticulosidade maior em relação a proposições já bem estabelecidas, como a de que o culto dos ancestrais apoia a autoridade dos mais velhos, de que os ritos de iniciação são meios de estabelecer a identidade sexual e a posição de adulto, de que os grupos rituais refletem oposições políticas ou de que os mitos fornecem os quadros das instituições sociais e as racionalizações dos privilégios sociais, poderá finalmente convencer um grande número de pessoas, tanto dentro como fora da profissão, de que os antropólogos, como os teólogos, dedicaram-se firmemente a comprovar o indubitável (GEERTZ, 2008, p.65).

A ampliação das tradições antropológicas a partir temáticas e teóricas notáveis, como Durkheim e suas discussões da natureza do sagrado, a sociologia interpretativa de Weber, estudos de rituais pessoais e coletivos de Freud e as diferenças entre religião e senso comum exploradas por Malinowski, possibilita um olhar aprofundando sobre o sujeito subalterno e também sua experiência religiosa. Geertz (2008) segue então, continuando a proposta de expansão conceitual e se atém à dimensão cultural da análise religiosa.

O olhar sobre a cultura para Geertz possui um sentido de padrões de significados transmitidos historicamente através de símbolos dentro de um grande sistema, onde os seres humanos se comunicam, perpetuam e desenvolvem o conhecer e o viver. Seguindo os conceitos, os símbolos sagrados teriam como principal função de “sintetizar o *ethos* de um povo (GEERTZ, 2008, p.67), dando consistência para a visão de mundo e ideias sobre todas as coisas que compõem a sociedade.

No Brasil, por exemplo, se antes os estudos de religiões de presença africana poderiam estar sob a atuação de pesquisadores que seguiam uma apologética cristã ou o uso exclusivo de teóricos europeus, na contemporaneidade outros perfis e olhares são aproximados. Num movimento recente, por exemplo, percebe-se pesquisadores de comunidades de presença africana, que adentram a academia dispostos a se aprofundar no campo do estudo de suas próprias tradições. Essa dinâmica torna essa ciência importante em muitos contextos e reafirma seu potencial orgânico e multicultural. É uma necessidade de novas palavras, frente a novas dinâmicas que colocam os cientistas da religião a se defrontarem com o fenômeno da alteridade, esta que “guarda um parentesco profundo com o que também chamamos: simbólico, imaginário, mito, rito e (...) arte e estética; todos passíveis de uma interpretação dentro do campo hermenêutico mais do que uma explicação reducionista.” (CAMURÇA, 2008, p.65).

A religião, para seus adeptos, fundamenta uma natureza da realidade que pode se manifestar em vários níveis. O importante é que toda religião precisa afirmar algo simbolicamente, para que assim uma realidade possa ser construída, vivida e transmutada por seus adeptos. A religião, através de seus símbolos, os auxilia em uma forma de enxergar o mundo:

Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (GEERTZ, 2008, p.77)

O mundo dos símbolos propõe uma perspectiva do ser humano como um animal simbolizante, conceitualizante e pesquisador de significados (GEERTZ, 2008). Essa perspectiva abre um grande leque de possibilidades de estudos acerca da religião e dos impactos dos símbolos no indivíduo. Como diz Geertz (2008), as atividades simbólicas são tentativas de oferecer orientação a um organismo que não pode viver num mundo que ele não pode compreender. Nesse contexto, podemos entender a rica semântica epistemológica que pode se constituir em um grupo, o que nos rememora justamente os aspectos orientadores das atividades simbólicas, buscando também o aprofundamento e o debate científico.

A relevância da epistemologia reside, primariamente, em sua coerência ao ser compreendida como estudo acerca do conhecimento científico e suas manifestações dentre as demais ciências. Para o professor Jeppe Sinding Jensen (2013), a maior parte dos tópicos que fluem a partir das perspectivas epistemológicas são de grande importância para as Ciências da Religião, mesmo que a maior parte dos discursos religiosos sejam impervios perante as interpretações científicas:

Reivindicações religiosas, com referência às verdades ou agentes transcendentais são impossíveis de se validar cientificamente, e a maior parte do discurso religioso é impermeável aos dados, explicações e interpretações das ciências. Dito isto, é igualmente evidente que os assuntos do estudo da religião podem de fato serem estudados como os comportamentos humanos, ideias e instituições, e, nesse aspecto não parece haver problemas específicos sobre reivindicações de verdade. (JENSEN, 2013, p.172).

Compreendendo as ciências da religião como similares às ciências sociais e humanas, é preciso investigar como se desdobra a importância da epistemologia, principalmente nos aspectos das argumentações e das relações com fenômenos não observáveis. Primeiramente, é preciso entender a epistemologia como a teoria do conhecimento, do que este consiste, de como

podemos obtê-lo e como podemos defender e justificar o nosso conhecimento (Ibid, 2013) e suas abordagens: o empirismo, o racionalismo e construtivismo, que iremos nos debruçar a seguir.

Para o empirismo, o conhecimento humano se dá através da experiência mediante os nossos sentidos. Essa experiência norteará decisões, crenças e as mais variadas construções socioculturais. Nessa abordagem, o método indutivo tem grande importância, já que empirismo compreende a experiência sensorial como caminho para se alcançar o conhecimento. Já o racionalismo vai por outro caminho: todas as ideias humanas têm raiz na racionalidade, recusando, inclusive, muitos elementos empíricos. Para os racionalistas também existe uma concepção inatista, onde o conhecimento nasce de impressões inatas que acompanham todos os seres humanos. O construtivismo, destoando-se ainda mais das abordagens anteriores, prega a não-finalizabilidade do conhecimento e como o próprio dependerá da relação do indivíduo com o seu meio. As condições e as forças sociais desempenham aqui um grande papel, já que a busca pelo conhecimento também reside na coerência entre conhecimento, indivíduo, meio físico/social, etc.

Todas as abordagens citadas quando aplicadas ao fenômeno religioso terão suas forças e fraquezas, como, por exemplo, a dubiedade que pode acometer o empirismo em suas nuances, as inclinações ao ceticismo advindas do pensamento racionalista ou suposições relativistas provenientes da abordagem construtivista. Voltando a pensar no papel da epistemologia dentro das Ciências da Religião, uma das questões que mais se destacam é como uma ciência caberia por compreender fenômenos religiosos diversos em culturas completamente distintas, como Jensen indaga, correlacionando os processos de interpretação e explicação de fenômenos religiosos:

A fim de explicar e interpretar um jogo, para torná-lo “simples e claro”, iremos provavelmente começar pela explicação das regras. Por que o mesmo não poderia se aplicar para explicação, interpretação e compreensão da religião e dos fenômenos religiosos? Como entender Karma, Puja, o Hajj, bruxaria Zande e Batismo cristão, se não como parte integrante dos sistemas sociais e culturais? (JENSEN, 2013, p.172).

Enxergar as tessituras humanas como construções semânticas e semióticas torna o papel da epistemologia importante na compreensão dos fenômenos e saberes religiosos como parte de grandes estruturas socioculturais. Os dados, então, são produzidos e ‘peneirados’ a partir dos fluxos de experiência por meio de teorias, conceitos e modelos (Ibid, 2013) e interpretados para a construção dos saberes.

Para o processo de proposição do que poderia ser o *mercado encantado*, foi indispensável evocarmos epistemologias decoloniais para pensá-lo a partir de outros olhares, buscando narrativas subalternizadas ou minorizadas por lentes institucionais, e nos aproximando da lógica mercadológica afrorreligiosa, torna-se indispensável pensadores que dialoguem com essa realidade. Com o auxílio de Ballestrin (2013), Santos (2013) e aproximando-se também de um olhar afro-diaspórico centrado na potência da encruzilhada e do orixá Exu através de Rufino (2019), Simas (2018) e Nascimento (2016), poderemos nos compreender um pouco mais a importância de buscarmos narrativas alternativas sobre espaços como os mercados e feiras.

A decolonialidade busca uma compreensão e olhar político, epistemológico, científico e teórico de uma realidade coletiva e individual influenciada pelos processos colonizatórios e eurocêtricos. Julgo importante para essa pesquisa evidenciarmos que ela se move em um sentido de compreensão que está nas frestas do saberes normativos e constituintes do que compreendemos como Brasil. A decolonialidade é uma das esquinas do campo discursivo da identificação e superação de uma colonialidade do poder e do próprio pós-colonialismo. Essas esquinas podem tomar contornos e detalhes diferentes a partir da compreensão de que dentro da América Latina, por exemplo, são variados contextos políticos, sociais e culturais que se deram os processos colonizatórios e que inclusive esses processos foram tão bem executados que dão certo até os dias atuais, quando ainda temos uma forte centralidade eurocêntrica nos conceitos e modo de ser/ver o mundo. A pesquisadora Luciana Ballestrin (2013) elucida um pouco essa discussão quando nos diz sobre compreensão do pós-colonialismo:

(...) (o pós-colonialismo) diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo— especialmente nos continentes asiático e africano. (BALLESTRIN, 2013, p.90).

O pós-colonialismo, então, acabaria por proporcionar um solo fértil para o desenvolvimento de resgates de narrativas acerca da cultura e história dos povos que eram e continuam sendo subalternizados. Uma das maiores críticas advindas de movimentos pós-coloniais seriam centradas no epistemicídio, conceito elaborado por Boaventura de Souza Santos (1999) e nos fala sobre o extermínio de saberes e lógicas de povos explorados e o estabelecimento de uma racionalidade epistemológica eurocêntrica. A pensar no processo pós-colonial brasileiro não é difícil imaginar como o epistemicídio de saberes e práticas religiosas

afro-diaspóricas foi evidenciado e, nesse sentido, abriram-se novas possibilidades de abordar e compreender os fenômenos religiosos dentro desses contextos.

As religiões, ao estarem inseridas em processos colonizatórios, acabam por se tornar uma ferramenta do colonizador para auxiliar seu *status* de poder sobre os povos, onde processos de conversão são construídos numa tentativa de homogeneizar e desqualificar saberes nativos e religiosos do colonizado. Nessa situação, a vida religiosa do colonizado passa por processos de mudança diante de um cenário hostil, onde, muitas vezes, a própria fé não poderia ser praticada externamente. Quando falamos de um país com o imenso território, podemos refletir sobre quão diferentes se deram esses processos violentos de apagamentos nas mais variadas regiões, todavia, antes mesmo de sequer a academia elaborar o pensar decolonial, os povos do Brasil já estavam no campo de batalha, cuja principal arma de sobrevivência era a reinvenção.

O pensar decolonial surge como leque de possibilidades que se abre para novas observações e estudos acerca de universos que sofreram epistemicídio e tiveram suas lógicas nativas reviradas pelo fator colonial. O pedagogo e pesquisador Luiz Rufino (2019) já nos prepara para o que conjecturaremos sobre o pensar decolonial se aproximando dos mercados:

(...) a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário. (RUFINO, 2019, p.11).

A sobrevivência de um indivíduo, dentro de um agrupamento maior, só seria possível com a existência do mercado, este que acaba por se tornar um *locus* privilegiado onde os laços de sociabilidade são reforçados entre vendedores e clientes, estes últimos que, muitas vezes, buscam na figura do vendedor alguém com saberes que possa dar orientações específicas, uma espécie de permuta de conhecimento e de saberes (SANTOS, 2013). O mercado seria o espaço onde necessidades e encontros se interconectam. Sendo assim, não é difícil imaginar como o mercado está presente em diversos setores da vida humana, como o religioso e o espiritual. Essa pesquisa tem um olhar dedicado às práticas e crenças de povos de terreiro, e, sendo assim, falar de mercado e terreiro é falarmos também do orixá Exu (em yorubá, *Èṣù*), divindade iorubá (vide APÊNDICE A) do movimento, do mercado, da troca e de outros atributos que reforçam a importância deste para a formação cultural, social e política dos terreiros de raiz yorubá no Brasil, pois é importante evidenciarmos que os yorubás que chegaram em solo brasileiro, embora numerosos, não foram os únicos do continente africano a participarem de nossa formação cultural e espiritual. Outros povos e suas divindades também participaram desse processo de reinvenção e sobrevivência, como os Bantus, um conjunto de povos que habitavam

a África Central nas regiões que hoje compreendem Angola, Congo, Gabão e Cabinda (DAIBERT, 2015). A escolha de Exu como orientador dessa pesquisa se dá principalmente a partir da minha familiaridade com essa divindade, cujas epistemes não estão circunscritas em um local estático e, inclusive, dialoga também com diferentes divindades africanas que comungam com os assentamentos da mensagem, da comunicação, das ruas e do movimento.

Exu rege a encruzilhada, a feira, o *Òrun* (mundo espiritual) e o *Àiyé* (mundo físico/material). Toda dinâmica existencial se dá com base na existência de Exu e sua manutenção do mundo e suas multifacetadas realidades. O professor, pesquisador e sacerdote do culto tradicional iorubá Síkírù Sálámi e a pesquisadora Ronilda Iyakemi Ribeiro (2015) nos dizem, em seu livro dedicado ao orixá Exu, o quanto as feiras resguardam uma forte presença desse orixá. É nas feiras que ocorrem as negociações, relações de confiança e desconfiança, parcerias, riquezas e a própria troca, todos esses são domínios dessa divindade. Aqui, Exu, como divindade e orientador das epistemes descentralizadas e subalternizadas, nos dará a oportunidade de cairmos em suas encruzilhadas para percebermos um mercado que pode passar despercebido para os olhares acostumados ao fluxo ordinário da vida.

O orixá Exu, tanto em África como nas Américas, evoca e fundamenta uma ética responsiva que transborda o próprio sentido religioso do ser Exu e o transporta para várias dimensões e as transgride (RUFINO, 2019, p. 19). Exu é o dono da encruzilhada, das múltiplas gramáticas e saberes cotidianos que se encontram, cruzam e se transmutam. Por isso, Olojá¹⁰, Exu como o senhor do mercado, é o responsável pela circulação dos elementos propiciatórios da existência e da troca coletiva, pois, além de favorecer o trabalho e a venda, ele também evoca e favorece os laços de sociabilidade, tão importantes dentro do mercado (NASCIMENTO, 2016, p. 30). Exu, como princípio cosmológico, está presente em todo e qualquer ato criativo, de corporeidade, de som, trânsito, dúvida, conflito e caos, não nos remete puramente a uma simples metáfora de crítica à modernidade e às heranças coloniais, ele também se configura e se movimenta para além disso, tendo a própria modernidade como uma das infinitas ruas por onde anda, corre, brinca e vadeia.

Nos aproximarmos desse olhar epistemológico de Exu dentro do mercado, é um pensar de refluxo, onde repensamos uma base estrutural colonial e aconchegamos um afro-sentido para delinear as mais variadas possibilidades de um território. O olhar de Olojá nos permite enxergar

¹⁰ NASCIMENTO, 2016, p.30.

o mercado como uma grande encruzilhada, um encontro de múltiplas narrativas e trocas, um encontro de universos que coexistem e também se modificam.

A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, possibilidades, invenções, afirmações de vida, e uma perspectiva transgressiva a escassez, desencantamento e monologização do mundo (RUFINO, 2019, p. 13). Pensar no mercado como uma grande trama de encruzilhadas possibilita vermos suas possibilidades de ação como vielas que se cruzam a todo momento. Temos coexistido no mesmo lugar: o mercado das carnes, das frutas e verduras, dos utensílios domésticos, dos cereais, roupas e eletrônicos, mas também poderíamos encontrar neste mesmo espaço o mercado da magia, das ervas de poder, das imagens de Exu, dos insumos mágicos, das apostas e muitos outros aspectos potencialmente marginalizáveis aos olhos das instituições de poder que flertam com um ideal de modernidade, que promove a gentrificação e a limpeza de existências.

Nesse sentido, tentaremos modelar um esboço do que seria o mercado encantado, compreendendo como ele poderia ser introduzido nessa grande amálgama que é encruzilhada-mercado. Inicialmente, a partir do meu trabalho de conclusão da graduação em Design Gráfico, o projeto gráfico *Sergipe Encantado: projeto de um livro sobre práticas mágico religiosas em Sergipe* (LOESER, 2018) (vide APÊNDICE B), trazia o encantado como possibilidade a partir das diversas religiosidades sergipanas. Já aqui, de modo mais aprofundado, o encantado se manifesta como a dimensão do mágico, místico, que objetiva, através de seus elementos, dar sentido, preencher, ressignificar e integrar existências e práticas com um teor vívido do espiritual e do invisível:

(...) A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todos as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade) ... (SIMAS; RUFINO, 2020, p.7).

Deparar-me com o conceito de encantamento abordado no livro *Encantamento: sobre política de vida* despertou não só uma curiosidade epistemológica, como auxiliou a trazer uma corporeidade para minha pesquisa, adicionando mais camadas para a construção da dimensão do encanto. Simas e Rufino (2020) evocam o encantamento como uma capacidade de invocar espiritualidades de cura e batalha, podendo transitar nas inúmeras voltas do tempo através de uma poética que também é política e confronta as limitações de mentalidades ocidentalizadas. O encantamento seria então a resposta de vida frente as lógicas e artimanhas de morte e desestruturação que são implementadas pelas políticas que não dialogam com a realidade de

muitas e muitos brasileiros. O encantamento, a partir de nosso olhar enquanto constituinte de um Brasil profundo e rico de tradições espirituais, não nasceu em berço europeu, tendo seu sentido forjado dentro dos terreiros, nas esquinas, nas matas, nas cachoeiras, no transe e na própria crença de que não somos separados de toda coisa viva sobre a terra, sempre fomos um só organismo.

Rememorando a própria lógica de movimentação que encontramos nos mercados e feiras populares, podemos nos debruçar sobre a sua não-fixabilidade, justamente por sua condição de constante fluxo de trocas. Deste modo, o mercado encantado também poderia ter em sua estrutura um sistema de prestação circulatório. A troca propicia vida e estrutura para esse mercado existir, não somente no aspecto econômico, mas de propósitos existenciais, de alimentar e barganhar com outras dimensões e vivificar ancestralidades.

Ancestralidade aqui é aproximada como um princípio de presença, saberes e comunicações que se manifesta também dentro da noção de encruzilhadas, pois as encruzadas possibilitam a disponibilidade de novas projeções e horizontes, é assim que as ancestralidades reivindicam um mundo plural (RUFINO, 2019, p. 16). Os ancestrais são trazidos para o hoje quando são lembrados através de suas práticas e saberes.

No livro *Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Vogel, Mello e Barros (1993) reservaram um capítulo para abordar sobre a dimensão sociológica e a importância do mercado dentro dos cultos afro-brasileiros. Comparando a chegada no mercado a um processo iniciático, a primeira vez no mercado daqueles que estão iniciando sua caminhada afrorreligiosa, acaba sendo um importante passo sobre o aprender. Deste modo, optei que nessa pesquisa pudéssemos dar mais ênfase no olhar do sujeito, afinal estamos falando sobre vendedores e religiosos que integram esse comércio, sobre ele mesmo e sobre suas próprias concepções de troca. Através da análise desse olhar do próprio sujeito a partir de nossas concepções teóricas, buscamos nos aproximar do papel do neófito, permitindo que o campo fale figuradamente e simbolicamente.

Entender os mercados tradicionais brasileiros como *loci* de trocas e experiências engrena a concepção do mercado como a maior confluência de elementos simbólicos numa configuração sincrônica (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993). Isto é, o espaço compreendido como mercado possui um quantitativo de elementos simbólicos que são transmitidos em diferentes níveis sociais, religiões e *status*, como um microcosmo onde as necessidades de sobrevivência advinda da compra e venda de produtos e serviços, norteia diversos aspectos da vida daqueles que estão nele inseridos naquele momento. Muito do que citamos anteriormente

recai sobre um termo com múltiplas interpretações: troca. Falar sobre troca e mercado afrrereligioso já torna nítida a aproximação de epistemologias de Exu para nossa pesquisa, porém precisamos delinear com cautela a complexidade desse sistema de trocas.

O sociólogo e antropólogo Mauss (1950, p.55), em *Ensaio sobre a Dádiva*, aborda sobre um sistema de prestação em algumas sociedades antigas, discorrendo como as trocas não eram tão simples quanto poderíamos conjecturar a partir do referencial de simples trocas de bens entre indivíduos: “Em primeiro lugar, não se trata de indivíduos, trata-se de coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam”. Após o contato com Mauss, pude ir compreendendo melhor como as trocas podem desempenhar papéis importantes de manutenção de um grupo. Quando ele cita, em referências a sociedades em que estudou os sistemas de prestação, quando não apenas se trata de indivíduos trocando, mas coletividades, ele sugere como o grupo é composto por forças que sobrepõem o próprio indivíduo. Ele ainda acrescenta sobre o que poderia ser trocado dentro desse sistema:

(...) Além disso o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, festins, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras cujo mercado não é senão um dos seus momentos (...) (MAUSS, 1950, p.55).

Deste modo, Mauss (1950) nos sugere o papel importante que as trocas desempenharam em algumas culturas. Não se atendo somente a troca de materiais, mas também de todo um arcabouço cultural, social e político. O indivíduo compõe algo maior, cujas motivações vão além de materialidade, mas de uma manutenção aprofundada para o grupo. Essa manutenção é de um espiritual que transcende as coisas físicas e atravessa as tradições humana, construindo relações que se sustentam e se alimentam dessas trocas. Essa duplicidade no papel das trocas, me remete a um momento do livro *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*, quando Simas e Rufino (2018) refletem sobre encarar o mercado por um viés desencantado:

(...) O mercado encarado sob um viés **desencantado** exalta a obsessão pelas materialidades e por uma forma de economia que desconsidera a complexidade e multiplicidade das possibilidades de troca, sejam elas materiais ou simbólicas. (SIMAS; RUFINO, 2020, p.43).

Ademais, esse trabalho se atém ao cuidado de encarar o mercado e suas trocas por outros vieses, partindo do pressuposto de que as riquezas semânticas que atravessam esse espaço são muitas, nossa proposta é buscar o viés do encantamento, aquele que nos tira do lugar comum e

nos leva até as bordas, que aqui se tornam o centro. Ao decorrer desse trabalho, iremos explorar as perspectivas em torno das trocas afrorreligiosas dentro dos mercados e como podemos percebê-las no mercado municipal de Aracaju-SE.

Para enriquecer esse trabalho, buscamos Marcel Mauss (1950), para nos aproximarmos da compreensão de sistema de prestações e os conceitos de trocas; Santos (2013) e Aleida Assmann (2011), para nos aproximarmos dos conceitos de memória dos locais, além de investigarmos categorias em volta do sagrado e seus desdobramentos nos espaços cotidianos; Vogel, Melo e Barros (2012) e Flávio Gonçalves dos Santos (2013), para uma compreensão de economia afro-brasileira, centrada principalmente no comércio de feiras e mercados; Andrea Filgueras (2019), para a historiografia do mercado municipal de Aracaju-SE, compreendendo suas fases e seu impacto para a cidade; Luiz Simas (2018), Luiz Rufino (2015), Wanderson Flor do Nascimento (2016) e Síkírù Sàlámì e Ronilda Iyakemi Ribeiro (2011), para estudos acerca da decolonialidade e compreensão de epistemologias afro-brasileiras além das narrativas históricas e míticas do orixá Exu.

Dessa forma, o primeiro capítulo intitulado *As encruzilhadas no mercado: a boca da magia do mundo* abordará os caminhos para cruzarmos as significações do mercado na sociedade humana, a compreensão do mercado a partir das lógicas decoloniais e afro-brasileiras do orixá Exu, além de abordarmos sobre o mercado nos aprofundando nos conceitos de sistema de prestação e trocas utilitárias e não-utilitárias e discutimos como esses conceitos se aplicam ou não ao nosso objeto a partir de Mauss (1950). Desta forma, daremos nosso primeiro passo nesta *Oríta mēta*, encruzilhada de três caminhos¹¹, abrindo as possibilidades para discutirmos as trocas afrorreligiosas dentro do mercado municipal de Aracaju-SE.

No segundo capítulo, intitulado *A (re)invenção do mercado de Aracaju: história, troca e memória*, adentramos o recorte empírico do Mercado de Aracaju, conhecendo um pouco de sua história e fases além de abordarmos sobre seus aspectos identitários e culturais, analisada também através das entrevistas com lideranças de terreiro em Aracaju/SE e um aprofundamento nos conceitos de troca em sua dimensão dentro do mercado.

Por fim, após nos debruçarmos sobre a estrutura dessa pesquisa e agora cientes das semânticas em torno das trocas afrorreligiosas e também das perspectivas de afrorreligiosos sobre o mercado, no último capítulo, *O Mercado Encantado*, discutimos o mercado encantado como lugar atravessado pelo conceito de sagrado, mito, rito sob o viés da troca, e ainda aqui

11 SALAMI; RIBEIRO, 2015, p. 457

abordaremos sobre as narrativas de uma das vendedoras mais emblemáticas do comércio afroreligioso do mercado de Aracaju, a Galega das ervas (Silvaneide Soares), através de uma entrevista não-estruturada.

1 AS ENCRUZILHADAS DO MERCADO: A BOCA DA MAGIA DO MUNDO

(...)
*Èṣù ọkùnrin kùkùrú,
 Tí n bẹ l'òṇà ọjà¹²*

*(Exu, homem baixinho, de
 múltipla personalidade,
 Que fica no caminho da feira)*

Neste primeiro capítulo, faremos um breve estudo em três subseções acerca de aspectos historiográficos, culturais, religiosos e antropológicos dos mercados e feiras. Na primeira parte, delinearemos um histórico dos mercados buscando compreendê-los como espaço privilegiado de trocas e manutenção de relações humanas. A segunda parte se dedica a conhecermos os mercados dentro das lógicas afro-brasileiras, onde o orixá Exu se torna o condutor dessa caminhada, e buscamos entender quais aspectos desses mercados africanos se constituíram na diáspora. Na terceira parte, buscamos estudar o mercado como um palco para prestações totais, que envolvem trocas utilitárias e não utilitárias, com as contribuições de Mauss (2003).

1.1 O mercado como *locus* privilegiado de experiências

*Sopre Exu teu hálito
 no fundo da minha garganta
 lá onde brota o
 botão da voz para
 que o botão desabroche
 se abrindo na flor do
 meu falar antigo
 por tua força devolvido
 monta-me no axé
 das palavras.¹³*

Os mercados e as feiras se constituíam espaços de trocas indispensáveis para a existência e progresso do ser humano em comunidade, se adequando a variados contextos culturais e sociais. Guàrdia Bassols e Oyón Bañales comentam em seu trabalho *Los mercados públicos en la ciudad contemporánea: el caso de Barcelona* os impactos e transformações que os mercados geraram em cenário europeu, passando por intensas renovações de seu sistema de organização e manutenção, típicos de meados do século XIX (BASSOLS E BAÑALES, 2007, p. 02, tradução nossa), já que o crescimento populacional e as demandas a partir da urbanidade, sugeriam excessivos reajustes de seus modelos. Esse espaço possibilitaria a troca de alimentos

¹² SÀLÁMÌ (2015, p. 361)

¹³ Padê de Exu libertador – Abdias do Nascimento.

e itens necessários para a subsistência das cidades e povoados permitindo também a construção de um território de sociabilidade popular, que foi e é de fundamental importância para o crescimento de muitas comunidades, ultrapassando a relevância econômica e compreendendo também hábitos alimentares, costumes sedimentados e a própria cultura (ARAÚJO; RIBEIRO, 2018, p. 561).

Os pesquisadores Araújo e Ribeiro (2018) analisaram estudos brasileiros sobre as feiras livres e os feirantes, estudos estes que se tornam extremamente importantes em nossa pesquisa. É evidenciada a importância dessas feiras, que remontam o período colonial, principalmente para a população rural, facilitando o trânsito campo-cidade. Também é realçado o quanto as representações das feiras estão inseridas em manifestações culturais, como em músicas, artes plásticas, filmes e livros. Bassols e Bañales (2007) abordam que, nas cidades de colonização hispânica e portuguesa, a implantação dos mercados seguiu os mesmos padrões das cidades europeias, onde inicialmente tínhamos espaços abertos com múltiplas atividades e que esse modelo passa por transformações quando de meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX, os mercados cobertos passam a assumir o lugar das feiras ao ar livre.

Esta colocação da implementação dos mercados seguindo os padrões europeus suscita alguns incômodos, pois é preciso destacar que a implementação dos mercados e feiras em solo brasileiro também envolveu as mãos e bocas de diversos personagens não-europeus possuidores de suas próprias lógicas de construção e manutenção das feiras. Deste modo, reforçamos que essa implementação de um padrão puramente europeu de feira poderia nos levar ao apagamento e a contribuição de milhares de povos que chegaram ao Brasil, oriundos do continente africano, carregando suas noções e maneiras de se fazer, vender e trocar. É notório que, de fato, no Brasil, a busca por uma organização da feira para atender aos moldes de crescimento urbano exigiu novas adequações.

Nesta pesquisa, para facilitação, iremos propor os mercados municipais como alternativas mais institucionalizadas para as feiras livres. Alternativas essas que sugerem a construção de um *locus* de sobrevivência e, como perceberemos ao decorrer da pesquisa, de disputa. A pesquisadora Silvana Pintaudi (2006) aborda como alguns questionamentos começam a surgir quando o mercado passar a atingir seus limites substanciais em confronto a novos modelos de supermercados modernizados. É o que ela chama de “possibilidades de metamorfose” do mercado público, que nos remete a dois caminhos: o mercado passa a ser apropriado como uma semântica da tradicionalidade e que emerge como *locus* identitário para a sociedade ou simplesmente a extinção desse modelo, dando lugar e espaço para novas alternativas mercadológicas.

(...) o local do mercado, na sua gênese, configura-se como um ponto de encontro no centro das cidades, comandado pelo poder público, organizando e, de certa forma, garantindo o abastecimento urbano. Hoje, do ponto de vista econômico, esse espaço tornou-se desinteressante porque cada vez mais se prioriza a reprodução do capital de maneira privada e suas relações de dominação. O espaço do mercado pertence a um outro tempo social (PINTAUDI, 2006, p.97).

Questionei bastante esse olhar do mercado-feira como desinteressante do ponto de vista mercadológico em comparação ao supermercado, afinal, mesmo o mercado-feira pertencente a outro tempo social ele continua dando espaço para a produção local, além de comércios que provavelmente não teriam espaço dentro dos modernos supermercados, como por exemplo o de imagens votivas e ervas utilizadas em práticas rituais. Araujo e Ribeiro (2018) abordam um fato curioso que ainda toca nessa temática, que é uma controvérsia dos movimentos advindos da globalização, que manifesta uma maior valorização do produto local, principalmente do alimento que se tornam marcas identitárias, geográficas e territoriais (2018, p. 575).

Nos aproximando da região Nordeste do séc. XIX, a Bahia já era um centro comercial e mantinha um intenso movimento de compra e venda com diversas regiões do mundo. A comercialização de objetos, insumos e a profundidade simbólica e cultural da feira acompanhou os povos de diversas regiões da África, que foram trazidos violentamente sob a condição de escravizados. Foram esses povos que também vieram acompanhados de suas divindades, crenças e costumes (SANTOS, 2013; VERGER, 2018).

Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações (...) como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 2018, p.31).

É preciso reforçar que não foram simplesmente indivíduos trazidos a força numa condição de extrema violência, esses corpos carregavam consigo as riquezas das memórias e toda uma existência que, apesar das investidas de autoridades políticas e religiosas, a fé e os costumes permaneceram e se reinventaram para sua própria sobrevivência. A própria ideia da venda de produtos advindos da África é uma prova dessa reinvenção, já que após o fim do comércio de escravizados, os sobreviventes encontraram novas formas dinâmicas de subsistência, inclusive para manter a ponte Brasil-África, que fora bastante abalada com o fim do período escravagista (SANTOS, 2013).

No livro *Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Vogel, Mello e Barros (1993) reservaram um capítulo para abordar sobre a dimensão sociológica e a

importância do mercado dentro dos cultos afro-brasileiros. Comparando a chegada no próprio mercado a um processo iniciático, a chegada daqueles que estão iniciando suas caminhadas por uma senda espiritual mágico-religiosa acaba sendo um importante passo sobre o aprender ou sobre o trocar de experiências, onde diálogos são estimulados pela curiosidade em saber o modo mais correto de usar tal elemento ou ingrediente, como no exemplo a seguir:

Dentre os frequentadores deste mercado destacamos, para nossos fins, uma dupla que é recorrente, formada por um ebônim e um abiã. Um mais velho e um mais novo, nos termos do ritual; um que conhece e um que ignora. Um iniciado e um neófito, portanto. Os dois trazem consigo uma lista que contém itens necessários para o rito de iniciação. Essa lista diz o que é preciso comprar, mas não fornece nenhuma indicação sobre como devem ser, de onde vêm e como foram fabricados os requisitos que devem ser obtidos. Cabe ao mais velho suprir essa deficiência, conduzindo o mais novo aos lugares certos e indicando-lhes as mercadorias apropriadas. Além disso, cabe-lhe a função de apresentar o neófito, preparando-o para outras oportunidades em que terá que fazer aquisições para sua vida-no-santo, sozinho ou acompanhado, por sua vez na qualidade de sênior, um novo iniciando (VOGEL; MELLO; BARROS, 1987, p.3).

É importante essa observação abordada pelos autores citados, já que nossa pesquisa se dedica a troca de saberes e produtos afrorreligiosos, o que também nos leva a pensarmos sobre as tramas que constituem e conectam terreiro e mercado, mas também quando pensamos em supostos neófitos que não dispõem de um orientador, talvez restando o próprio mercado falar e orientar através de seus vendedores. No artigo *A moeda dos orixás* (VOGEL; MELLO; BARROS, 1987), encontramos sobre o caráter *sui generis* dos mercados e feiras. É evidenciado aqui a dinamicidade e multiplicidade de um espaço onde grupos diversos transitam e se articulam. A oralidade dentro desses espaços ganha um destaque, pois nos parece que é também no ardor da negociação que a agitação caótica do mercado se revela.

Existem poucas instituições mais expressivas do caráter peculiar da vida social do que o mercado. Nele se realiza, em grau elevado, toda a diversidade de grupos, atividades, funções e alternativas que os homens são capazes de reunir. Aí se entrecem os diferentes planos de organização social num complexo jogo de articulações. Não encontramos, apenas, vendedores e compradores, empenhados na cansativa tarefa de maximizar recursos através de trocas vantajosas; muitas outras coisas acontecem numa praça de mercado. nela andam juntas, desde sempre a economia, a política, a religião e o prazer. Por isso mesmo podem ser enquadradas na categoria dos fatos sociais totais que, para Mauss, tinham uma dimensão estratégica na elaboração do conhecimento sociológico (VOGEL; MELLO; BARROS, 1987, p.2).

Ao lado da economia, política e prazer, que são elementos presentes no mercado através do comércio, antagonismos em torno das políticas públicas voltadas para esse espaço e

encontros de pessoas para desfrutar do que é vendido nesse espaço, acrescentaríamos um outro elemento que possivelmente torna o mercado como *locus* mais especial em nosso território brasileiro: a magia. Para Mauss e Hubert, em *Esboço de uma teoria geral da magia* (2003), todo rito que não participa de um culto organizado e tende a ser secreto e misterioso poderia ser considerado como um rito mágico, embora nos pareça que as fronteiras dessas duas estâncias sejam mais orgânicas e complexas do que aparentam. A magia, então, operaria por leis e seguiriam critérios específicos de acordo com sua cultura local e influências de seus praticantes. A pensar sobre, começamos a entender o mercado como também um espaço onde a magia ganha destaque e está presente dentro do contexto religioso brasileiro, pensando principalmente a partir das relações e cruzamentos entre práticas religiosas e mágicas advindas da Europa, África e de tradições indígena brasileira. Cardoso, Leite e Nogueira (2012) corroboram com esse pensar quando discorrem sobre a magia como um elemento imprescindível à composição de um quadro da religião dos brasileiros, com seu conjunto de significados e suas implicações na conduta e decisões de cada indivíduo:

(...) há muitos indícios de que a religiosidade dos brasileiros seria, sobretudo, antes de mais nada, mágica. A crença generalizada em praticamente toda a gama de poderes mágicos legados de distintas tradições culturais, além dos inventados e reinventados na modernidade, do patuá ao deus pai, bem como a crença em explicações mágicas para quaisquer tipos de fenômenos, parece ser uma marca de nossa cultura que tem resistido, tanto à empresa ética intermitente das religiões dominantes, quanto a certas consequências esperáveis do processo de secularização, como, por exemplo, a menor recorrência pessoal a explicações mágicas, em função da constante ampliação do campo de explicações técnicas e científicas (CARDOSO; LEITE; NOGUEIRA, 2012).

A citação acima reflete a dinamicidade das práticas religiosas no Brasil: seu caráter mágico e fala de sua resistência em relação às religiões dominantes. Entender os mercados tradicionais brasileiros como *loci* especiais de trocas e experiências, engrena a concepção do mercado como uma grande confluência de elementos simbólicos numa configuração sincrônica (VOGEL; MELLO; BARROS, 1993), isto é, o espaço compreendido como mercado possui um quantitativo de elementos simbólicos que são transmitidos em diferentes níveis sociais, religiões e *status*, como um pequeno microcosmo, onde as necessidades de sobrevivência advindas da compra e venda de produtos e serviços, norteiam diversos aspectos da vida daqueles que estão nele inseridos naquele momento.

1.2 O mercado sob as trocas de Exu

(...)
*Èṣù Èlegbara o o,
 Elépo lènu, pèrò*¹⁴

*(Oh Exu, aquele cujo poder
 torna o ser humano bem-
 sucedido / Que tem dendê
 na boca para harmonizar
 as coisas)*

Quando comecei a escrever esse estudo, uma série de questionamentos surgiram quando pensei em trazer a afro-centralidade de meu trabalho, colocando os iorubás como essa referência epistemológica através do orixá Exu. Sabemos que no Brasil existe uma tendência a esse grupo étnico ter mais relevância comparando a grandes e importantes povos como os bantos, jeje, entre outros. Temendo o que Ivan Poli (2020) nomearia como *nagonomia*, uma aproximação demasiadamente superficial dos aspectos antropológicos e sociológicos em torno da diversificada cultura nagô, busco o devido cuidado na análise da presença de um orixá, cuja importância se torna imensurável: Exu, o senhor dos caminhos do mercado. *Láaróyè!*¹⁵

Os orixás compõem as riquíssimas e diversificadas estruturas dentro dos cultos afro-brasileiros e dos cultos tradicionais iorubás. Para além de seus cultos, se tornam fontes inesgotáveis de saberes, reflexões, orientações e até mesmo ameaça para alguns grupos religiosos cristãos. Com o devido cuidado, peço a permissão para (re)visitar um universo no qual estou inserido.

Para estudarmos o orixá Exu, sua complexidade e relação com o mercado, é necessário entendermos o que seria Axé (em iorubá, *Àṣẹ*) e a noção iorubá de pessoa. Assim, poderemos contemplar dois importantes aspectos da relação das trocas com o mercado e como Exu se manifesta através destas em alguma de suas narrativas míticas.

Axé seria a Força vital, a energia que flui nos planos físico, social e espiritual, constituindo a força máxima para se atingir um objetivo (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 43). O Axé estaria em tudo e todos, podendo ser manipulado através de elementos e rituais específicos. Sua transmissão, talvez, estabeleça um dos aspectos mais importantes da cultura e tradição do

14 (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 351).

15 Aquele que é louvável; Aquele cujo nome é sempre louvado; Aquele que traz sentido à vida (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 143).

culto aos orixás. “Só está vivo o que carrega axé” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 43), portanto, Axé é vida e, como tal, pode proporcionar àqueles que precisam, o necessário para uma existência plena, próspera e longa. Existiriam diversos elementos e qualidades dessa mesma força vital, essa diversidade seria importante para compor o dinamismo e multiplicidade que cada orixá carrega.

A noção iorubá de pessoa segue um modelo rico e sofisticado. Sàlámì e Ribeiro (2015, p. 33) colocam que cada pessoa, enquanto uma organização complexa, tem sua existência transcorrendo no tempo e, assim, sua unidade/pluralidade sujeita a transformações decorrentes dos processos de desenvolvimento. O ser humano é um conjunto de múltiplas partes, o resultado de vários elementos simbólicos e/ou individualizados. Seríamos o resultado de nossa linhagem familiar e clânica em paralelo ao ambiente cósmico, mítico e social em que estamos inseridos. Mesmo diante de tanta pluralidade nessa amálgama vibrante, a identidade pessoal é conservada, embora sujeita as intensas mudanças ao longo da sua existência. A pessoa seria constituída por cinco princípios vitais: *ará* (o corpo físico), *òjìjì* (a representação visível da essência espiritual), *òkàn* (o coração), *ẹmí* (o sopro vital / espírito do ser) e *orí* (cabeça / responsável pelo destino dos indivíduos) (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 34). Entendendo essa amálgama constitutiva podemos compreender a importância desses dois elementos e a ação do orixá primordial Exu.

Lembro que uma das primeiras festividades que presenciei nos terreiros que visitei, os cânticos para o orixá Exu sempre me chamaram a atenção, assim como sua presença manifestada em transe era algo que mexia com todos os presentes. Exu é um orixá de muitas facetas, estas que muitas vezes são mal interpretadas, trazendo um teor demasiadamente cristão ao compará-lo ao personagem cristão, o diabo. Exu é a própria movimentação, o grande fiscalizador dos rituais, mantenedor do axé através do caos e da ordem, senhor da verdade, aquele que está no centro da encruzilhada, o grande mensageiro dos orixás, que torna possível a existência e experiência de ser humano no mundo. Talvez seja por isso que nos terreiros é comum dizer que Exu é o mais humano dos orixás, o que está mais próximo de nossa realidade material.

Exu também é o orixá que desafia todas as lógicas e na reinvenção de corpos e espaços. No livro *Exu e a ordem do universo* (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 141), temos alguns epítetos que realçam importantes características desse orixá. Ele é *Alágbára*, o que é poderoso e influencia a vida das pessoas para que sejam mais fortes. É *Alangajibá*, o que dá suporte, protege e promove o crescimento humano. *Ẹlẹgbà*, aquele cujo poder salva e torna o ser humano bem-sucedido. *Lọ̀ògẹmọ̀ ọ̀run*, aquele que conhece as dinâmicas e torna possível a comunicação

do mundo visível e invisível. É *Olùlàṇà*, dono dos caminhos abertos e *Onílè-Oríta*, guardião das casas e espaços físicos. É bem provável que nos cultos brasileiros tenhamos Exu como pedra primordial, tudo começa com ele, portanto ele tem um lugar privilegiado em nossas portas.

É frequente em muitos mitos de Exu a sua relação intrínseca com o mercado e as feiras livres, que são o palco das mais variadas confusões, encontros, brincadeiras e possibilidades. Aqui destaco um mito de Exu abordado dentro do corpus literário do *Odù*¹⁶ *Òwónrín-Òtúrà* narrado pelo Bàbáláwo Fábúnmi Sówùnmí sobre a importância de Exu para a feira (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 313).

No mito, Atàmájúbà¹⁷ leva sua mercadoria para vender na feira e não consegue nenhum retorno. Por três vezes consecutivas se descola a feira e retorna sem sucesso, com nenhum ganho. Triste, busca os conselhos de um adivinho que recomenda alguns ebós¹⁸ específicos e o culto a Exu. Seguindo as orientações, Atàmájúbà retorna a feira e lá encontra Exu. Exu examina sua mercadoria e, após muito pechinchar, acaba levando tudo que queria pelo valor de apenas 1 búzio. Atàmájúbà não vende mais nada nesse dia, porém permanece paciente e confiante nos ebós e culto que está fazendo. Pois bem, no dia seguinte Exu já a esperava no mercado e lá fez algo pouco usual, disse que a ajudaria. Sentou-se próximo a ela, como vendedor, e todas as vezes que alguém se aproximava, ele cobrava um valor exorbitante comparado ao valor que Atàmájúbà vendia, e já logo dizia que não admitia pechincha. As pessoas estavam inconformadas com o valor das mercadorias, porém sem coragem de pedir desconto frente a intimidação de Exu. No fim das contas, Atàmájúbà vendeu tudo e, ao agradecer a Exu, ele lhe disse que tinha mais a oferecer.

Então, Exu pede que Atàmájúbà vá até a barra de Ajê¹⁹ comprar obi²⁰ sem pagar. Assim ela o fez, mas logo ao retornar Exu pediu que Atàmájúbà voltasse novamente e acusasse Ajê de ser a escrava de seu pai. No meio de toda confusão, Ajê, que não era escrava de ninguém, contestou a acusação. Como orientada por Exu, ela disse que Ajê tivesse uma marca na coxa direita, era o sinal de que Ajê pertenceria ao pai de Atàmájúbà. Ajê, para refutar todas as

16 (...) São poemas que servem de suporte para interpretação oracular. Odù são, simultaneamente, divindades que estabelecem relações hierárquicas entre si (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 448).

17 “Aquele que negocia sem ter feito as devidas saudações” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 314).

18 No candomblé, ebó seria oferenda, sacrifício votivo.

19 “(...) orixá do desenvolvimento, prosperidade, reconhecimento dos esforços e do progresso econômico. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 80).

20 COLA ACUMINATA, Sterculiaceae. Obi, noz de cola. Pequeno fruto de uso alimentar e sagrado (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 448).

acusações, tirou as suas 200 saias uma por uma e quando restava apenas uma, Exu usou seu adô²¹ mágico apontando na direção da coxa direita, marcando-a. No fim das contas, após toda a gritaria da feira, Atàmájúbà ganhou uma nova escrava, além de toda a mercadoria vendida por Ajê. Atàmájúbà se tornou rica e próspera e dançava em alegria a Exu e aos adivinhos. Atàmájúbà tinha ganhado a boa sorte.

Esse mito exemplifica de forma muito ampla a capacidade de Exu em favorecer as trocas dentro da feira. Quando Atàmájúbà, a personagem que representa os comerciantes que não compreendem muito bem a dinâmica do *Qjá*, feira, e possuem sua prosperidade comprometida. A partir do momento em que o vendedor propõe agradar a Exu aceitando sua pechincha, presencia uma mudança em sua sorte. Tornando-se devota de Exu, conseguiu encontrar o caminho até Ajê, divindade que tem como seu domínio a prosperidade e boa sorte advinda do trabalho e esforço. A paciência também é uma das características de Exu, que é *Qba Sùúrú*, o rei da paciência (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 145). A espera até o dia seguinte reforça a lógica cuidadosa de que há o tempo propício para cada coisa e, assim, é nas feiras e mercados onde horários e dias da semana específicos podem refletir mais ou menos vendas.

Buscando entender melhor a presença de Exu nos mercados iorubás, deparei-me com o artigo *Eshu-Elegba: The Yoruba Trickster God*, escrito por John Pemberton (1975), que acabou por sanar algumas dúvidas e ampliar algumas curiosidades sobre a presença deste orixá em solo africano. Pemberton (1975) nos relata um pouco sobre santuários, lugares específicos de culto localizado nas entradas de alguns lugares. São o que ele define como rochas ou um pilar moldado de argila de laterita²² que nos mercados é dedicada a *Eshuoja*, a junção de *Èṣú* + *Qjá*, o Exu da feira/mercado. Exu estaria presente em lugares como encruzilhadas, entradas de alguns lugares, palácios de reis e presidindo sessões de adivinhação com Ifá (p. 22, tradução nossa). O autor também descreve um festival dedicado a Exu na cidade de *Ìlá Òràngún* no estado de *Osun*, Nigéria.

No final de dezembro ou início de janeiro, por dezessete dias Exu é reverenciado seguindo uma série de rituais como lavar uma imagem representativa do orixá (figura 1) com ervas, pinturas, adição de búzios na figura e sacrifícios, além de oferendas que variarão dependendo das condições financeiras daqueles que ofertam, podendo ser animais, obi, inhame, etc. A imagem é então levada na cabeça de uma sacerdotisa de Exu até mercado do rei sob os cânticos:

21 Pequena cabaça para conservação de pós mágicos (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 406).

22 Laterita, em yorubá *Yangí Óta*, Pedra sagrada de Exu. (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 189).



Figura 1 - Sacerdotisa de Exu com imagem representativa deste. Fonte: John Pemberton, 1975

“Gente do mercado, abram caminho!
 Estamos passando pelo portão do mercado.
 Meu Senhor está vindo ao mercado.
 Meu marido, eu cheguei. *Laroye*, eu cheguei.
Baraye, Baraye, Baraye!”

“*Laroye* parece uma coroa graciosa.
 Exu, não me engane e me prejudique; engane outro.
Latopa, me abençoe.
 Exu, me abençoe.
 Bara, me abençoe.
 Exu, me abençoe.”

“Toda a reverência a você, *Latopa*.
 Toda a reverência a você, *Bara*.
Laroye vem, Exu vem.
 Toda a reverência a você, *Lalupon*.
 Toda a reverência a você, *Bara*.”

"Estamos felizes que o festival de Exu tenha chegado.
 Exu, não me machuque. Exu, não me machuque."
 (PEMBERTON, 1975, p. 23, tradução nossa)

Essa cantiga nos mostra a força e importância de Exu dentro desse espaço, que faz parte do circuito sagrado do festival. Muitos pedidos de bênçãos são feitos a Exu, que aqui também é chamado de *Látópá*, como aquele que zela pela obediência e princípios (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2015, p. 143). A arbitrariedade de Exu, talvez não tão bem compreendida por olhares eurocêntricos, aqui também surge quando seus devotos pedem que não os machuquem e os prejudiquem. Aqui nos parece uma compreensão aprofundada da dinâmica imprevisível dos mercados, onde rogar a uma força tão poderosa, constante e responsável por toda organização humana, torna as possibilidades melhores e os caminhos abertos. Deste modo, celebrar Exu é festa, pois, desse modo, celebra-se o ciclo e o bem caminhar de todas as coisas.

A estátua de Exu então chega no mercado, é colocada em uma esteira ao som de cânticos e dança de seus devotos ao ritmo dos tambores, Pemberton (1975) então reforça: mesmo que em festivais de outros orixás também possam ocorrer uma procissão para o mercado, a de Exu é diferente, pois, como reforça seu *oriki*, invocação: "Exu rapidamente se torna senhor do mercado. Ele compra sem pagar" (VERGER, 1957 *apud* PEMBERTON, 1975, p. 23, tradução nossa). Temos outro exemplo de Exu em um mercado na cidade de *Ìbàdàn*, estado de *Oyo* na *Nigéria*:

(...) No mercado *Oje*, de tecidos, em Ibadan, nenhuma compra ou venda pode começar até que o óleo de palma tenha sido derramado sobre o santuário de Exu (santuário do mercado) pelas sacerdotisas e anciãos do mercado. Entre os quatro mercados de Ila, apenas o grande mercado central tem um santuário de Exu que recebe ocasionalmente óleo de palma (dendê) ou ofertas de noz de cola (obi) de várias vendedoras do mercado (PEMBERTON, 1975, p. 23, tradução nossa).

É instigante como essa relação do oferecer a Exu antes de se iniciar algo é similar a presença e culto desse orixá no Brasil. Além do mercado, para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu em primeiro lugar (PRANDI, 2020, p. 45). No mercado de Ibadan, Exu precisa ser bem alimentado com dendê e obi, para assim favorecer as trocas. Pemberton (1975), citando Parkin (1969), dialoga com o quanto Exu é uma divindade ligada a grandes aglomerações, e talvez, isso o torne o mais urbano dos orixás e o aproxime da grande confluência de pessoas que são as feiras livres. De todo modo, ressalta que mesmo sendo um espaço em efervescência, o mercado não se torna necessariamente um lugar caótico:

(...) O mercado, porém, não é caótico. Dentro de seu espaço aberto e multidões de moinhos, há um pedido, pois, os vendedores de vários produtos e outros insumos têm seus lugares atribuídos. No entanto, é um tumulto, um lugar de troca de mercadorias e mudança de fortunas. Sua ordem frágil é capaz de se dissolver rapidamente no caos. (PEMBERTON, 1975, p. 25, tradução nossa)

Um lugar onde se resguarda ordem e caos aparenta ser o espaço perfeito para o estabelecer do culto de uma divindade que rompe com as lógicas ditadas. No mercado, permeia variadas ameaças como o medo de não vender, por exemplo, mas também espíritos de pessoas falecidas pertencentes a outras cidades (BASCUM, 1960 *apud* PEMBERTON, 1975, p. 25, tradução nossa). Deste modo, as feiras parecem ser tão atrativas para os vivos quanto os mortos e Exu aparece, então, como regulador destas e outras realidades que atravessam esse lugar, assim como portões e encruzilhadas, o mercado é uma dimensão marginalizada e diversificada: "(...) o mercado é veiculado como uma metáfora para a confusão e diversidade de forças para

o bem e para o mal, de forças de mudança e transformação - pessoais e impessoais - que permeiam a experiência humana” (PEMBERTON, 1975, p. 25, tradução nossa).

O inesperado é território de Exu e nada mais representativo desse atributo do que os mercados. É na confusão da feira que a ordem e a dinâmica existencial, afinal a sobrevivência emerge dessas trocas. Como Pemberton (1975) descreve, o mercado é uma metáfora para a confusão e diversidade de forças e transformações pessoais e coletivas. É nesse momento marginal comemorado no festival anual de Ifá, por exemplo, quando o ano se inicia, que a consciência do inesperado, do destino, do acidental e do novo se manifesta. Estes são lugares e momentos em que Exu deve ser reconhecido (PEMBERTON, 1975, p. 25, tradução nossa).

Aproximando-nos para a compreensão de Exu e outros orixás nos mercados brasileiros, poderemos encontrar dois casos curiosos. O primeiro, em Porto Alegre/RS, onde encontramos uma notável presença de cultos de presença africana, entre elas o Batuque, prática religiosa que, segundo Ari Oro (2002), possui duas versões recorrentes de seu mito fundador: uma que afirma o Batuque ter sido levado para Rio Grande do Sul por uma africana escravizada vinda de Recife e outra versão que atribui o surgimento do culto a uma contribuição coletiva das etnias africanas que o estruturaram enquanto espaço de resistência simbólica à escravidão (ORO, 2002, p. 349). Importante frisar a diversidade do Batuque, que se divide por nações como: Oyó, Jeje, Ijexá, Cabinda e Nagô.²³ Cada uma possuindo suas características e formas de conduzir as práticas.

Um dos orixás cultuados dentro da estrutura ritualística do Batuque, seria Bará, um orixá primordial que guardaria os atributos similares de Exu, até sendo também chamado de Exu Bará (AGUIAR, 2005, p. 46). Em Sálami e Ribeiro (2011), temos Bará também como um dos epítetos de Exu, significando “Aquele que age rapidamente; Forte e Eternamente vigoroso” (p. 142). Seria o orixá responsável por sustentar a vida e propiciar as boas trocas e a fertilidade. Suas ferramentas seriam a foice, corrente punhal e duas chaves para abrir e fechar caminhos (AGUIAR, 2005, p. 45). O que aproxima essa divindade da nossa pesquisa mais ainda é justamente porque ela se encontra assentada²⁴ no Mercado Público de Porto Alegre. Conheceremos, então, a tradição do Bará do Mercado.

É ao lado da Avenida Borges de Medeiros que, em 1844, surge a primeira edificação do Mercado Público Central de Porto Alegre (AGUIAR, 2015, p. 33), que ao decorrer dos anos passa por inúmeras reformas para comportar a dinâmica de crescimento da cidade assim como

23 Ver, ORO, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. Estudos afro-asiáticos, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

24 “O assentamento geralmente é descrito como receptáculo simbólico, mas também como corpo e boca físicos da própria divindade (CAPPONI, 2017, p.3)

restaurações a partir de incêndios e inundações. Aguiar (2015) ainda aborda sobre o tombamento como patrimônio Histórico e Cultural de Porto Alegre, e, assim, é perceptível a sua importância a nível cultural, histórico e religioso, como veremos a seguir.

Ninguém sabe ao certo quem teria enterrado o assentamento de Bará no centro do Mercado de Porto Alegre (Figura 2), porém, temos duas narrativas construídas em torno desse episódio. A primeira se refere ao momento de construção do mercado, com as mãos e força de homens escravizados, e eles teriam enterrado o orixá lá; e uma outra versão que nos fala que o príncipe africano Custódio teria levado Bará para o mercado a fim de abrir os caminhos para a banca a qual era proprietário (AGUIAR, 2005, p. 47).



Figura 2 - Bará do Mercado, localizado ao centro do mercado de Porto Alegre (seta amarela).
Fonte: Brasil de Fato

De todo modo, o que impera nessas e outras versões é que a presença do Bará dentro do mercado buscava não só propiciar movimentações benéficas e proteção, como torna o espaço do mercado uma dimensão palpável do próprio corpo de Bará. O Mercado Público de Porto Alegre se torna, então, um lugar essencial para preservação da cultura afrorreligiosa e manutenção dos cultos presente na cidade.

Apesar das divergências de quem tenha assentado o Bará, o passeio é um ritual que não existem controvérsias entre os religiosos de Matriz Africana, após cumprir suas obrigações e voltar à vida civil, deve-se fazer o passeio, tendo como primeiro lugar a se visitar o Bará do Mercado, para abrir nos caminhos do novo ciclo que se inicia, para mostrar para a sociedade seus novos sacerdotes, pois conforme sua crença este é um espaço sagrado, um local pertencente aos negros de Porto Alegre e seus ancestrais (AGUIAR, 2015, p.53).

É curioso observar como a presença de um elemento material e visual representando a divindade colabora com o processo de encantamento desse espaço. Marques (2008), por exemplo, nos relata o ritual do “passeio” dentro do mercado para a conclusão de seus ritos iniciáticos. Em dado momento, quatro moedas devem ser jogadas saudando o orixá: “*Alupo*²⁵ Bará, multiplique meu dinheiro” (p. 4), assim como itens devem ser comprados no mercado e levados para casa, para que assim a fartura seja estabelecida. O autor ainda coloca que, embora no senso comum, é possível que o Mercado Público de Porto Alegre seja dessacralizado, mas para os grupos afrorreligiosos, essa lógica se inverte: o mercado se torna também um templo. Um local cuja sacralidade lhe é atribuída através dos valores e força do orixá Bará. Articulam-se mercado e casa-de-religião, de modo que o primeiro se configura como lugar que é suporte de representações, cujo compartilhamento é demarcador de uma identidade de grupo. (MARQUES, 2008, p. 6)

O segundo caso que destacamos aqui se trata do Bembé do Mercado (figura 3), uma festividade que se repete desde 1889 no largo do mercado, em Santo Amaro da Purificação/BA. Patrimônio Imaterial da Bahia desde 2012 e Patrimônio Cultural do Brasil desde 2019, a festa se origina a partir do sentimento comemorativo do controverso fim da escravidão, que ocorrera exatamente um ano antes, em 13 de maio de 1888. No portal do Iphan (2019), temos que a ritualística é dividida em três momentos cerimoniais:

São três momentos cerimoniais: os ritos ligados ao fundamento da festa (as cerimônias para os ancestrais, o Padê de Exu, o Orô de Iemanjá e Oxum); o Xirê do Mercado e a entrega dos Presentes destinados a Iemanjá; e a Oxum. Contudo, sua produção e execução envolvem diversos atores sociais como os comerciantes locais, pescadores, ativistas políticos, brincantes de Maculelê e detentores de bens já registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, sambadoras e sambadores de roda do Recôncavo e capoeiristas (IPHAN, 2019).

O Bembé, para além de uma festividade, precisa ser entendido como uma obrigação²⁶ religiosa, o que para povos de terreiro são sentidos que se convergem. Os ritos se iniciam ofertando a Exu e os ancestrais nas vias de acesso à cidade de Santo Amaro, com objetivos de reverenciar ancestrais e orixás com o intuito de propiciar bons acontecimentos e abrir caminhos (MACHADO, 2009, p.11). Os ancestrais aqui entendemos como termo guarda-chuva que busca

²⁵ Alupo, que em dialeto Nagô tem significado de saudação (CUSTODIO; ZUBARAN, 2017, p. 7).

²⁶ São as oferendas que alimentam as divindades e propiciam axé para os seres. Ver em SANTOS, 2003, p. 2568.

acolher antepassados sanguíneos mas também aqueles cuja linhagem também se estende ao espiritual, sendo também espíritos de pessoas importantes ligadas as religiões e tradições afro-brasileiras. Retornando ao documentário *Bembé do Mercado 130 anos* (2021), descobrimos através do babalorixá Pai Pote, responsável pela realização dos festejos, que Bembé em Santo Amaro é um termo que se refere ao candomblé, sendo então naturalmente um candomblé do mercado, um candomblé de rua. Embora carregue a conotação ritualística, pai Pote também sinaliza que a forma de sentir o orixá é diferente dos cultos dentro dos terreiros, portanto não havendo nenhum tipo de transe, o ato de bater cabeça no chão, dançar descalço, por exemplo.



Figura 3 - Festa do Bembé do Mercado, no largo do mercado, em Santo Amaro da Purificação/BA. Foto: Daniel Dórea

Dessa forma, encontramos no Bembé do Mercado uma das mais notáveis práticas religiosas e festivas envolvendo comunidades de presença africana no estado da Bahia. Embora seja uma festividade de simbologia e rituais amplos, Exu permanece sendo reverenciado primariamente para a boa execução da festa, e como bom guardião, não deixa faltar o axé necessário em uma de suas moradas: o mercado. Nas cenas do documentário sobre Bembé, é marcante o momento em que vemos Pai Pote e alguns membros de sua comunidade despachando o padê de Exu²⁷ (figura 4) enquanto diz “quebra a força dos inimigos”, o que nos faz refletir sobre a simbologia do Bembé contra um dos inimigos mais vis: o racismo religioso.

²⁷ Oferenda votiva do Orixá Exu, tendo como seus principais elementos o dendê e a farinha.



Figura 4 - Pai Pote despachando o padê de Exu no Bembé do Mercado. Fonte: documentário *Bembé do Mercado 130 anos* (2021).

A pesquisadora Ana Rita Araujo Machado traz interessantes contribuições no seu artigo *Bembé do Mercado de Santo Amaro: o patrimônio afro imprime as cores da festa*, aqui temos sobre a origem da festividade:

Segundo a tradição oral, a festa começou em 1889, quando João de Obá – “pai de terreiro” – reuniu filhos e filhas de santo e armou um barracão de pindoba, enfeitando-o com bandeirolas para comemorar o aniversário da abolição. A atitude de João de Obá se relacionava também ao costume dos pescadores em ofertarem flores e perfumes para a Mãe D’água; eles iam de canoas e saveiros enfeitados até São Bento das Lajes para levar presentes para as “águas”. Esse ritual era acompanhado por toques de atabaques. Chegando ao encontro entre o rio e o mar, um pescador experiente mergulhava para entregar as oferendas. Os adeptos dos terreiros de candomblés continuaram realizando os festejos do Bembé (MACHADO, 2009, p.11).

O Bembé leva o terreiro para dentro do mercado, uma festa sagrada que finca raízes no território do mercado-feira para manifestar o contentamento através do culto e ritual. Vale destacar que é uma festividade onde há uma centralidade na orixá Iemanjá (p.11), como podemos ver no documentário *Bembé do Mercado 130 anos* (2021), quando o babalorixá Pai Sérgio explica que o Bembé é uma festa em agradecimento ao mar, pois ele nutriu e sustentou o povo negro em momentos de grande dificuldade.

Deste modo, após passarmos com Exu através dessa breve análise sobre seus caminhos e relações com os mercados e feira podemos comprovar sua influência semântica dentro desses locais, especialmente para aqueles que dialogam e vivenciam as práticas de presença africana. Esse local se torna essencial, tanto do ponto de vista simbólico quanto existencial para a continuidade e circularidade de práticas religiosas, espirituais e mágicas de presença africana.

O mercado é o início obrigatório para o estudo dos cultos afro-brasileiros, incontestavelmente, se considerarmos que o aspirante à iniciação recebe uma lista de todo o material necessário e, sempre acompanhado de um iniciado mais antigo, desloca-se para lá em busca de alguma coisa que para ele, neófito, se constitui em algo incompreensível (PERNAMBUCO, 2019, p.52).

As trocas efetuadas nesses mercados revigoram, afastam e/ou reforçam os laços de sociabilidade de todos que transitam por ele. Desde as de mercadoria até aquilo que diz respeito à vida comum de nosso povo, como intrigas políticas e amorosas, rixas e amizades, encontros, transações, escândalos e novidade, tudo isto significa movimento (PERNAMBUCO, 2019, p. 51), e movimento é a inexorabilidade da existência de todas as trocas. No Bembé e no Bará, assim como no festival de Exu em *Ìlá Òràngún*, encontramos a construção de uma dimensão espiritual que conecta divindades e elementos de presença africana aos mercados e feiras livres. O Bembé do mercado traz a manutenção espiritual da vida através da sacralização do espaço mercado, assim como o Bará em Porto Alegre, cuja presença torna o mercado para além do comum, um espaço encantado que se insere nos corpos litúrgicos de muitas comunidades de terreiro que por ele caminham. E não seriam os únicos exemplos, e, talvez, demandaria uma pesquisa inteira sobre a presença da dimensão espiritual de terreiro presente nos mercados brasileiros.

Um interessante episódio que me recordo envolvendo esses atravessamentos encantados no mercado, está no livro *Pedrinhas Miudinhas*, de Luiz Simas (2013), no capítulo *Casa da curimba* (p. 97), onde narra um encontro inusitado dentro do Mercado de Madureira, em 18 de dezembro de 1954, o próprio Presidente Juscelino Kubitschek durante a inauguração do mercado em seu lugar definitivo recebe a visita, em meio a grande movimentação de pessoas, do espírito de um boiadeiro²⁸ manifestado no corpo de um dos vendedores e, para completar o grande furdunço, o próprio presidente foi ao encontro da entidade, de quem recebeu passe, conselhos e um gole de aguardente, logo após, seguiu adiante o seu percurso, sendo acompanhado pelos jornalistas. Quando estive no Mercado de Madureira em 2021, senti que de fato parecia ser muito mais que um lugar de intenso comércio, seja por me deparar com uma estátua em tamanho real de o exu Tranca-Rua²⁹ e observar certa devoção de alguns transeuntes em torno dela, como também ao me encontrar com um yawô, um iniciado do candomblé, trocando moedas por pipoca, estas que até hoje guardo em um saquinho, com certa devoção. Parece-me que Exu, e muitas outras divindades, espíritos e

28 Boiadeiro é uma classificação recorrente dentro de algumas religiões afro-brasileiras para espíritos ou seres encantados. É possível ver seu culto junto do culto aos caboclos.

29 Tranca-ruas ou Tranca-rua é o nome de uma das entidades mais populares. Diferente do orixá *Êṣù*, os exus e pombagiras são espíritos que trabalham em transe nos seus médiuns, pertencentes ao que muitos chamam de linha da esquerda. Exus e Pombagiras são entidades cultuadas em algumas religiões de presença africana no Brasil.

encantados continuam mantendo bem abertos os caminhos que ligam os mercados e feiras livres aos terreiros do Brasil.

1.3 O mercado nos sistemas de prestações totais

*É nos mercados onde
conhecemos a alma de uma
cidade, o que produz, o que
consome, comercializa,
barganha.*

- Ana Libório ³⁰

Falar sobre mercado também é falar sobre troca. Nesta terceira e última parte, buscaremos refletir a partir de Mauss (2003) sobre a teoria da dádiva e suas interlocuções com as trocas que a partir de estudos sobre sociedades da Polinésia, Melanésia e noroeste americano, destaca um princípio regulador das transações: a obrigação de dar, receber e retribuir. Mauss (2003) aborda como nas economias que precederam os ditames atuais de nossa sociedade, não se observava a simples trocas de bens, de riquezas e de produtos. No decurso de uma noção de mercado para os indivíduos de um determinado grupo, as individualidades na verdade seriam componentes de uma coletividade maior, onde há as pessoas “que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (Ibid p.55). É um sistema incessante de trocas, onde se inserem itens além da representatividade econômica, mas atingem o perímetro dos ritos, festas, amabilidades, serviços militares entre muitos outros, sendo o mercado um dos momentos em que essa circulação de trocas pode ser evidenciada. Esse é o sistema de prestações de totais, o *potlatch*, proposto por Mauss (2003).

E todas estas instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, comida, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e classes, é matéria de transmissão e de entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre clãs e os indivíduos repartidos entre as classes, os sexos e as gerações (SABOURIN, 2008, p.69).

São essas trocas aqui situadas com prestações e contraprestações de forma voluntária, muitas vezes através de presentes que nos parecem constituir um universo de obrigatoriedades sob a pena de duras contendas, como uma guerra (Ibidem, p. 53). Isso já nos rememora o título do trabalho *Ensaio sobre a dádiva*, pois os atores da mesma se manifestam através da circularidade, trocas e acordos mútuos. Para Sabourin (2008), estudioso da obra de Mauss, a

30 FILGUERAS, 2019, p. 101

retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio (Ibidem, p. 132). Esse vínculo ou elo estabelecido aqui como uma força espiritual ou simbólica, que Mauss chamaria de *mana*³¹. Ao refletirmos o texto, nos parece que esses acordos tácitos são os responsáveis pelo estabelecimento e manutenção de muitas sociedades, deste modo, as lógicas de trocas podem diferir das construções ocidentais sobre esta temática.

Mauss identifica nas prestações totais das sociedades antigas ou primitivas uma forma de relação que ele chama de “dádiva-troca” e que se diferencia da troca mercantil, na medida em que associa uma moral, um valor ético, à transação econômica (SABOURIN, 2008, p.132).

Mauss evidencia as disparidades que diferenciam as trocas que estamos acostumados dentro do sistema capitalista. A dádiva-troca teria algo diferente, cuja notoriedade se destacaria a partir das motivações e convenções propostas pela coletividade, nesse processo tudo se mistura: “Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas” (MAUSS, 2003, p. 81). Essa mistura parece muito distante do que aqui chamarei de *trocas da pós-modernidade*, “onde tudo parece passível de ser calculado, quantificado, tendo seu valor traduzido em um preço e podendo ser negociado como uma mercadoria.” (MACHADO, 2004, p. 2)

Os questionamentos que são provocados pela leitura situam-se em que tipo de trocas poderíamos encontrar, principalmente, no âmbito afrorreligioso dentro dos mercados e feiras. Poderíamos encontrar no comércio de mercados e feiras afrorreligiosas um sistema de prestações totais? Quando Santos (2013) nos coloca, por exemplo, a hipótese de que o comércio em torno dos objetos de culto aos orixás foi um dos elementos de manutenção, sustentação e propagação de valores éticos, étnicos e religiosos afro-brasileiros, particularmente os pautados na tradição nagô (p.336), abre possibilidades para pensarmos essa instituição mercado como proponente de uma construção onde os objetos litúrgicos e os saberes trocados nesse espaço são matéria de transmissão e entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo as coisas e os seres humanos (MAUSS, 2003, p. 69). No capítulo *Potlach, don e contra-don*, Santos aborda algumas informações interessantes acerca da troca dentro do Candomblé:

A lógica do candomblé é simples: ganha mais quem dá mais. Em outros termos, é mais agraciado pela simpatia dos orixás quem se sacrifica mais, entendido o sacrifício como toda a energia despendida por um fiel para

31 Ver mais em MAUSS, 2003, p. 60.

honrar a divindade que cultua. Esse sacrifício, no entanto, será reconhecido tanto pelo orixá quanto pela comunidade do santo em que o indivíduo está inserido. Desta forma, ao se despojar abnegadamente, dos recursos materiais que possui para render culto aos seus orixás, o fiel põe em movimento uma poderosa rede de solidariedade que caracteriza as comunidades de santo (SANTOS, 2003, p.2496).

Deste modo, compreendemos que a lógica do sistema de prestações totais surge a partir da espiritualidade contida nas coisas, nesse caso dos objetos e insumos litúrgicos que serão necessários dentro do culto. Santos (2003) nos coloca que, mesmo que as mercadorias sejam mais caras, o adepto sempre terá motivações para realizar as suas devidas obrigações com os orixás. Nesse ponto, também vejo muita similaridade com alguns discursos que presenciei envolvendo as bebidas a serem ofertadas para exus e pombagiras, no sentido de que quanto melhor for a bebida, melhor será a devolutiva desses personagens ao atender às demandas daqueles que os recorrem.

Em ambas as situações, é possível visualizar lógicas de uma compensação de gastos, onde o esforço ao oferecer mais e o melhor dentro dos padrões estabelecidos pelo indivíduo-comunidade, pois dentro das relações de terreiro parece não haver uma separação, parece tornar a obrigação da dádiva do mundo espiritual para o terreno mais evidente. Essa colocação me lembra uma frase que há muito tempo vi e por isso não me recordo em precisão, ela nos dizia que a prática da magia é uma forma do indivíduo pedir ao universo de uma maneira tão única e encantadora que ele não poderá resistir a atendê-lo. Flavio Gonçalves dos Santos (2013) nos diz:

Pode-se encarar, no candomblé, a oferta de prestações totais por dois ângulos: o primeiro (...) ligado à própria estruturação da comunidade de santo e da comunidade onde um determinado terreiro está inserido. O segundo está vinculado à própria relação dos adeptos com os orixás e vice-versa. Assim, no culto aos orixás se apresentariam variados níveis de *potlatch* relacionados com o grau de envolvimento do indivíduo com o culto, com sua posição hierárquica ou com seu prestígio social. Esses níveis não deixam de revelar a natureza das relações e das obrigações contraídas no interior da comunidade de culto e a forma como ela cria as suas redes de prestação de serviços e de solidariedade (SANTOS, 2013, p.2496).

Pensando a partir dessas exemplificações das prestações totais dentro do Candomblé, inclusive da diversidade que o *potlatch* poderia ser observado a depender de cenários e situações estruturados a partir de relações hierárquicas e do próprio tempo dentro do terreiro, afinal dentro de uma comunidade de Candomblé as funções são estabelecidas a partir de recortes de tempo, gênero, ritos de passagem, orixá que rege o indivíduo etc. Nos aproximando do mercado, que

também possui sua centralidade dentro de muitas práticas de presença africana, é possível observarmos também alguns caminhos. O comércio de produtos religiosos é, acima de tudo, um intercâmbio tão importante quando o próprio ato de oferecer as divindades. O acúmulo de axé se dá pela troca, por um intercurso comercial entre os seres humanos, seres humanos e orixás e entre os próprios orixás (SANTOS, 2013, p.2568).

Dentro do mercado-feira, um dos caminhos potenciais para presenciarmos esse sistema de prestações, em parte carregando alguns dos contextos abordados por Santos (2013), é a busca pelo produto ideal para atender as expectativas do mundo espiritual e assim conseguirmos atingir os nossos objetivos. Mas também destacamos que a escolha do vendedor pode estar concatenada a esse processo, afinal aqueles vendedores que possuímos mais afinidade e acreditamos que possui o conhecimento preciso irá ser mais assertivo para conseguirmos o nosso intento. Um vendedor mais antigo e mais experiente poderia ter mais prestígio e, portanto, conquistar maior confiabilidade com seu ofício. Curiosamente, Santos (2013) aborda uma questão muito próxima se tratando dos terreiros de candomblé, onde bons contribuintes de uma comunidade que necessariamente não precisam estar vinculados ritualisticamente a esta, acabam levando prestígio para o grupo, o que acaba por construir um elo entre o contribuinte e o terreiro em questão, como cita o caso de figuras masculinas que conferiam prestígio social e acabavam por receber o cargo de ogan³² em dado momento (p. 2547).

No caso do vendedor do mercado-feira, poderíamos enxergar esse tipo de sistema de prestação, quando, por exemplo, um vendedor oferece seus saberes e conhecimentos litúrgicos e mágicos como orientação para os clientes, o que acaba por atrair o prestígio social para a figura do vendedor e, conseqüentemente, para o próprio mercado. Seria, então, uma troca simbólica paralela a troca comercial e, deste modo, a circularidade é evidenciada. Outro exemplo de troca simbólica evidenciada por Santos (2013, p. 3075) no comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros, de 1850 a 1937, seria a crença em uma maior quantidade de axé em um produto advindo do continente africano:

Nesse sentido, é possível pensar que a crença em um axé maior dos produtos vindos da Costa d'África confere maior eficácia à realização dos rituais, inclusive o de iniciação, e prestígio social dentro da comunidade de santo. (...) é a partir do prestígio social de um adepto que as portas para os conhecimentos rituais são abertas, possibilitando, a ele, a aquisição tanto do conhecimento ritual, quanto da senhoria que lhe permitirá galgar a difícil hierarquia de uma casa de culto aos orixás (SANTOS, 2013, p. 3096).

32 Cargo hierárquico de autoridade dentro dos terreiros de candomblé e outras religiões de presença africana.

A partir dessas observações, podemos pensar sobre a possibilidade de existir intersecções entre troca e dádiva. Se a dádiva implica na preocupação pelo outro em estabelecer e na produção de valores afetivos ou éticos (SABOURIN, 2008, p. 135) e a trocas indo em um sentido contrário, na busca de uma relação de interesses próprios ou apaziguadores de violência, seria possível que no mercado-feira ambos se tornassem presentes? Aqui consta uma dúvida que poderemos buscar desvendar a partir da visita ao campo. Mauss nos diz:

Uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam. Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além do seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero. Restam ainda pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de outrora e quase todos nos curvamos a eles, ao menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões (MAUSS, 2003, p. 175).

Deste modo, é possível que a circularidade presente nos sistemas de prestações existentes no mercado afrorreligioso nos ensine que não há troca sem um encontro com a dádiva, pois ambas circulam nesse espaço e muito provavelmente tenham seus cursos em cruzamento. Ao pensar, por exemplo, nos casos que observei nas idas ao mercado municipal de Aracaju-SE ao longo dos anos, o quanto os vendedores parecem prezar por uma noção de *reciprocidade*, essência da dádiva, quando na falta de algum produto outro vendedor ser recomendado e assim o cliente possa ter sua *troca* estabelecida.

Para podermos compreender melhor como o sistema de prestações totais poderia ser observado nas trocas afrorreligiosas do mercado de Aracaju, iremos observá-lo a partir de quatro instituições: classe social, política pública e família. A história do mercado de Aracaju é marcada, desde os seus primórdios, por uma intensa luta das classes menos favorecidas (que trabalhavam no Mercado) por espaço e condições mínimas de trabalho.

A historiadora Filgueras (2019) traz em seu texto um registro muito interessante para refletirmos a temática de classe social no Mercado. São duas fotografias e um texto da autoria de Sergival Silva e Éden Mendonça, ambos trabalhos premiados que exemplificam a situação vivida nos mercados centrais antes de iniciados os trabalhos de revitalização (ibidem, p. 134). São as fotografias *Vendedor de Beijus* e *Almoço na Peixaria* (figura 5), onde vemos, respectivamente:

o vendedor de beijus, carregando o seu cesto em meio as barracas, andando sobre a lama fétida que ocupava o mercado nos dias de chuva. Muitas mercadorias expostas e outros vendedores aparecem sentados. (...) (em

Almoço na Peixaria) é denunciada a falta de dignidade, quando nos deparamos com a cena de um almoço, no qual uma senhora se alimenta em meio a imundice da barraca de peixes. (FILGUERAS, 2019, p. 134)

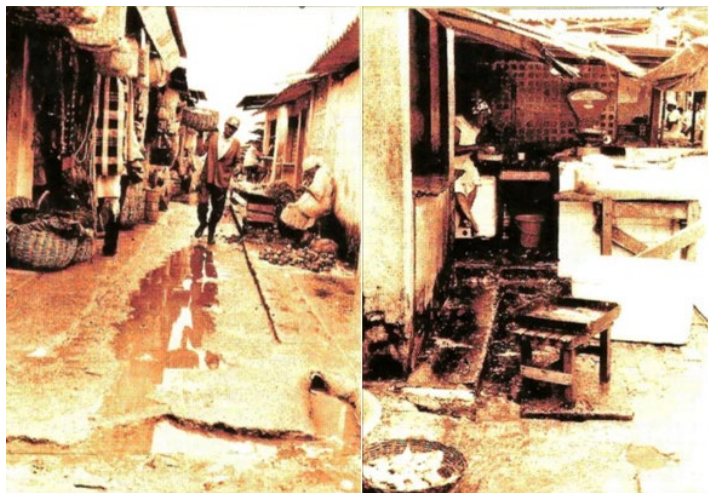


Figura 5 - (da esquerda para direita) Vendedor de Beijus e Almoço da Peixaria, fotografias que trazem as condições e salubres que os comerciantes enfrentavam no mercado na década de 90. Fonte: Sergival Silva, 1999.

As fotografias de Sergival Silva ilustram bem o texto de Éden Mendonça, sendo o texto ainda mais otimista com os ares do século XXI:

Mercado em dia de chuva, céu fechado a refletir-se na lama, retratos da realidade do trabalhador de um país continental, ensolarado, onde grandiosidade e cores são luxo de poucos.

Sem fugir à regra, a despeito da minoria privilegiada, Sergipe “abriga” um povo marcado pelo descaso sociopolítico, que se escraviza pela sobrevivência. Não é justo ou digno ter de contar trocados para comer. Comer em meio à imundice de uma banca de peixes. O cesto de beijus que não garante mais uma refeição.

Difícil que assim sobreviva dignidade, sem que o povo, de qualquer jeito, vive apenas. Cidadania é o pão de cada dia. Só.

Que se perca no antigo milênio, essa miséria. Que 2000 reflita justiça. (Éden Mendonça)³³

O Mercado foi um espaço onde o pobre tinha oportunidade de vender e trocar para a subsistência pessoal e também de suas famílias, a exemplo do meu próprio avô Jaime, que vendeu na feira e até o seu falecimento nos anos 1990, tirava o sustento do comércio para manter a família de 6 filhos e filhas. O texto de Éden aborda a insalubridade dos Mercados pré-reforma dos anos 2000, fala sobre a presença de diversos sergipanos vindo de regiões distantes do estado para vender, sendo também um povo marcado pelo descaso sócio-político

33 Texto encontrado em FILGUERAS, 2019, p. 135.

a ponto que nos leva a refletir sobre a cidadania ser posta somente como oportunidade de sobreviver em condições difíceis, sendo esse o pão de cada dia.

No aspecto sociopolítico, podemos entender que o próprio Mercado também poderia representar uma barganha entre feirantes e o estado. Por um lado, o estado encontraria a possibilidade de um espaço reservado para o comércio, o que reduziria a chance de um crescimento desordenado da feira e problemas de saúde pública que poderiam se tornar maiores sem uma administração minimamente organizada, além do próprio movimento da economia que tornaria uma parcela da população economicamente ativa (comerciantes) e com capacidade de suprir demandas mercantis da cidade e também do próprio mercado enquanto participante do eixo turístico da cidade. Do outro lado da banca, os feirantes teriam a possibilidade de vender seus produtos e estabelecer sua clientela, recebendo um espaço minimamente adequado para que pudessem estabelecer seu comércio e possuísem a visibilidade de estar em um espaço de grande transição e movimentação de pessoas. Mas será que na prática funcionou assim? Filgueras (2019) nos conta que o Mercado do século XX (figura 6) era uma contrarregra dessa hipótese:

O fluxo de pessoas aumentou através da intensificação do comércio popular, mas sem políticas urbanas e investimentos públicos e privados na área central, ocorreu uma degradação e deterioração física e simbólica do espaço edificado, colocando em risco o patrimônio existente. A ocupação da área era total, era impossível a visualização dos prédios históricos. (FILGUERAS, 2019, p. 101)



Figura 6 - Mercado de Aracaju nos anos 90: o crescimento desordenado (seta vermelha) trazia complicações para comerciantes, clientes e para a própria estrutura física do mercado. Foto: Lineu Lins, 1992.

A proposta da arquiteta Ana Libório, responsável pelo projeto de restauro do Mercado, tinha como principal objetivo o resgate da paisagem urbana, contemplando as funções de

Mercado que sempre o caracterizaram (FILGUERAS, 2019, p.106). Isso de fato foi alcançado, além de outros avanços e melhorias na qualidade de vida das pessoas que estavam na condição de feirantes. Porém, um processo de mudança desse porte não seria fácil. Para chegar na nova reorganização das bancas e de quem as ocuparia, alguns obstáculos foram encontrados:

A Gazeta de Sergipe, de 14 de maio de 1999, traz a manchete “Sorteio exclui antigos feirantes – Tumultos e muita pancadaria por parte dos fiscais da Emsurb³⁴ marcaram mais um capítulo da transferência”. A confusão ficou por conta das listagens constando os nomes dos feirantes. Quem foi sorteado não tinha informação de quando seria alojado, os que não foram sorteados queriam entender a situação. De acordo com os feirantes os fiscais da Emsurb usaram violência contra eles (FILGUERAS, 2019, p. 127).

Avançando um pouco no tempo, para a atualidade é perceptível que muitos desses problemas foram sanados. Observei nas muitas vezes que fui ao Mercado enquanto cliente e pesquisador os impactos da reorganização do espaço, e particularmente no Mercado Thales Ferraz onde encontramos de forma mais notável a venda de produtos afroreligiosos, uma reorganização minimamente satisfatória. Galega em entrevista relata que na reorganização das bancas, todos que possuem um ponto pagam taxas à prefeitura. Onde cada box (que representam um espaço que pode ser compartilhado ou não) tem valores diferentes a depender de quantas pessoas o ocupam, quanto mais pessoas no box a prestação é menor. A banca de Galega e das irmãs ocupa seis box, ela paga em torno de R\$ 23 reais em cada um desses, totalizando R\$ 138 reais mensais. Em contrapartida, o Mercado oferece espaço, segurança, limpeza, visibilidade e banheiros para uso dos comerciantes e clientes.

Outra observação, tocando no último ponto desta análise que é a família, percebo o quanto a noção de passagem do ofício é observável: a troca, a tradição e a noção do compartilhar do espaço de trabalho com outros familiares. Como nas palavras de uma vendedora do Mercado cuja presença nesta pesquisa é constante e a quem iremos conhecer melhor no último capítulo deste trabalho, a Galega das Ervas:

(Como a senhora teve contato com as plantas medicinais?) A partir da minha mãe, familiar, tradição. Começou pela minha mãe, eu trabalhava com contabilidade em escritório, aí eu não quis mais trabalhar pra ninguém. Como minha mãe já vendia ervas no mercado, ela comprou um ponto pra mim e eu vim trabalhar. Meu pai era verdureiro e minha mãe trabalhava com ele, ela começou a vender chás na banca boldo, alho, cavalinha, depois partiu para as ervas. Por demanda ela começou a pesquisar mais, ervas doces, camomila, a partir daí a banca foi aumentando. (ACIOLI, 2017)

34 Empresa Municipal de Serviços Urbanos.

Outro vendedor do Mercado, identificado somente como Anderson, também aborda sobre o aprendizado e manutenção familiar da banca:

(Como o senhor teve contato com as plantas medicinais?) Foi através da minha mãe, porque minha mãe começou aqui no mercado trabalhando e estamos há 45 anos trabalhando aqui, inclusive nós já estamos na terceira geração trabalhando com plantas medicinais. Tem eu e minha irmã e tem um sobrinho Júnior, já está na terceira geração essa família, minha mãe, os filhos e agora um neto. Aqui a maioria de quem trabalha com as plantas medicinais são de hierarquia, Reizinho é neto de seu Agenor, foi com seu Agenor que aprendi muitas coisas, ele era um caboclo que vendia plantas aqui no mercado, e já está com ele (Reizinho) a terceira geração, no caso dele houve um pulo do avô para o neto. O maior contato que eu tive foi através da minha mãe, minha mãe tinha na época o que a gente chama de barraca, eu estudava pela tarde, então de manhã sempre vinha para o mercado, aí fui aprendendo, aí depois comecei a entrar na parte técnica, a parte científica do uso da planta. Eu fiz cursos, júnior e Reizinho também, de fitoterapia. Eu era presidente da associação dos comerciantes, fui por 12 anos, nós fizemos uma parceria com a universidade federal e o MOPS (movimento popular de saúde), o melhor curso que fiz foi pela Embrapa³⁵ (ACIOLI, 2017).

Tanto Galega quanto Anderson reforçam a importância do Mercado como ponto que demarcação de suas trajetórias de relações e trabalho influenciadas por familiares. Em ambos os casos, existiu um acordo tácito, no que tangem o aprendizado e, consequentemente, o uso deste como possibilidade de inserção no mercado de trabalho. Mauss em *O Ensaio Sobre a Dádiva* (2018), para poder ser possível, uma sociedade precisa ser construída sob um amálgama de alianças:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais - clãs, tribos, famílias - que se enfrentam e se opõem, seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente, São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (MAUSS, 2018, p. 93).

São as trocas econômicas e simbólicas que não somente refletem o comércio de produtos sagrados no mercado, mas também o dos saberes que são transacionados. Os mercados e feiras são possíveis, pois, são necessárias as trocas entre grupos diversos, é necessário o aprender para difundir, para vender e, conseqüentemente, trocar. Assim, como reforçado por Mauss (2018), o mercado é um momento, um ponto de inflexão, o centro da encruzilhada onde os afetos, conflitos, símbolos, rituais, sabenças e memórias inter cruzam possibilitando o perpetuar de um sistema.

2 A (RE) INVENÇÃO DO MERCADO DE ARACAJU: HISTÓRIA, TROCA E MEMÓRIA

*Santo Antônio de batalha
Faz de mim batalhador
Corre gira pombagira
Tiriri e Marabô.³⁶*

Neste capítulo, dividido em duas subseções, estudaremos aspectos históricos, culturais e religiosos sobre o mercado municipal de Aracaju-SE. Na primeira parte, buscarei fazer um breve estudo historiográfico do mercado e suas fases, tendo como principal fonte de referência o trabalho da historiadora Andrea Filgueras (2019), evidenciando alguns pontos importantes para discutirmos a possibilidade do mercado enquanto espaço de disputas. Aqui traremos também o conceito de memória e sua contribuição para as trocas afrorreligiosas no mercado.

2.1 O Mercado de Aracaju no tempo

Provavelmente eu tinha por volta de 8 anos de idade quando comecei a reparar que em uma das lojas na esquina do mercado Albano Franco³⁷, (figura 6) havia uma estátua mediana de um homem vermelho, de chifres e com uma faca apoiada em suas pernas de gesso (figura 7). Passei anos pensando sobre os motivos daquele vendedor ter o diabo em seu estabelecimento e, já curioso desde infância, concluía que era algum tipo de acordo. A loja vendia animais, então era frequente a presença de bodes e cabras, que completavam o cenário pitoresco que fertilizava minha mente. Mal sabia naquela época que poderia se tratar de uma imagem da entidade exu Tranca-Rua, muito provavelmente um guardião e protetor daquele espaço e seu dono.

³⁶ Ponto de demanda de Exu (SIMAS, 2019).

³⁷ Embora seja referido popularmente com esse nome, em 2017 passou a ser chamado Mercado Maria Virgínia Leite Franco (Gina Franco) devido a questões legislativas que impedem obras públicas de receberem nome de pessoas vivas.



Figura 7 - Localização da loja que chamava minha atenção na infância. Foto: Google Maps



Figura 8 – Estátua similar à de exu que eu via na minha infância no mercado. Fonte: Arte do autor.

Recordo-me das muitas vezes que caminhei da minha residência, na zona Norte de Aracaju/SE, até o mercado municipal, no intuito de fazer feira na companhia de meus pais ou encontrar elementos extremamente precisos como cristais e incensos e outras difíceis de encontrar em meio urbano, como determinados tipos de ervas. Essa caminhada dificilmente seria trilhada se não fosse a existência de um lugar de possibilidades como o Mercado. Comprar certos elementos pela *internet*, para um jovem da periferia, era algo distante. O que eu precisava, necessitava estar ao meu alcance. Hoje reflito com curiosidade sobre a existência de um espaço de múltiplas narrativas espirituais que nasce na turbulência de um mercado assentado em uma cidade inventada para se tornar capital:

Aracaju, tendo um porto, passaria a ter contato com outros portos e haveria um crescimento das importações e exportações, gerando consequentemente riquezas, que levariam ao aumento e melhoramento das construções. Politicamente, a capital poderia aglutinar todos os órgãos da máquina administrativa da Província, favorecendo a dinâmica do trabalho do governo e o seu desenvolvimento (FILGUEIRAS, 2019, p. 24)

Aracaju foi criada oficialmente em 17 de março de 1855. Anteriormente uma vila de pescadores, nasce como símbolo progressista de modernidade. Seu próprio projeto inicial, o Plano de Pirro, foi inspirado em um tabuleiro de xadrez e, desde sua concepção, já despertava conflitos com a decisão da mudança da capital, que anteriormente era em São Cristóvão. Filgueras (2019) também elucida que o historiador Sebrão Sobrinho (1955) já sinalizava que antes desse processo de mudança da capital e de criação oficial da cidade de Aracaju, já existia uma feira, que passou por algumas mudanças de localidade e formato (FILGUERAS, 2019, p. 27).

Pretendia-se acabar a feira, tão somente pelo modo porque era feira, não se permitindo o commercio pelas ruas; eram convidados os pequenos productores a levarem os seus gêneros para um lugar apropriado, arrumando-se com ordem, e concorrendo os compradores a esse lugar, para se proverem do que necessitassem (SOBRINHO, 1955, p. 401).

Veremos mais à frente o quanto a história do mercado-feira da cidade foi marcada por mudanças impactantes no seu modelo e forma de funcionar, sempre em vista de critérios como melhoramentos das condições de insalubridade, mas também questões de políticas e sociais, onde urgia a necessidade de um espaço mercantil que fazia jus a uma cidade moderna:

A área reservada ao mercado já estava aterrada, mas as obras não se iniciavam. De acordo com Lima (2002), o jornal Correio de Aracaju de 06 de julho de 1919, p. 03, criticava o governo pela não utilização de uma quantia de 200 contos de réis que havia sido destinada à construção de um mercado, amplo e confortável, capaz de pôr término ao espetáculo “primitivo”, em que os produtos ficavam estendidos pelas principais ruas da cidade. Verifica-se, portanto, que a construção do Mercado Municipal se tratava, acima de tudo, de um empreendimento higienizador da cidade (FILGUERAS, 2019, p. 31 *apud* LIMA, 2002).

A ideia da primeira versão do mercado público de Aracaju/SE surgiu em torno de 1920, idealizado pelo engenheiro Sebastião Basílio Pirro, que também concebeu a ideia do planejamento da própria cidade. O primeiro mercado de Aracaju, o Mercado Modelo, é elaborado na terceira fase da evolução da capital aracajuana (FILGUERAS, 2019, p. 25 *apud* PORTO, 1991), quando o governo decide fazer investimentos para construção e

desenvolvimento da cidade: água, luz, esgoto, bondes e outra série de aperfeiçoamentos e novidades começam na capital.

O Mercado Modelo, após atrasos e em meio a crises, como movimentos militares e revoltas, surge em 8 de fevereiro de 1926 (FILGUERAS, 2019, p.36), o então conhecido mercado Antônio Franco (1926), que trouxe uma dinamização e organização maior para um espaço disputado de comerciantes. De acordo com o historiador e jornalista Luiz Antônio Barreto (2005), o mercado era de extrema relevância para o povo aracajuano. “O Mercado Modelo foi, por mais de duas décadas, o maior e mais completo centro comercial popular de Aracaju, mostruário da produção do Estado, interiorizando em seus espaços tudo o que uma feira poderia oferecer aos compradores”.³⁸ Mas será que a todos eles?

Pouco tempo após a inauguração, mais precisamente 20 dias, as insatisfações dos vendedores sobre as altas taxas cobradas para locação, resultado dos empréstimos tomados pelos governantes para a viabilidade da obra, o que abalou as estruturas do comércio local: “O Mercado Municipal está sendo chamado de ‘sangue suga’”, devido o valor da locação para uso dos espaços que eram altos e, para conseguir pagar o aluguel, era necessário que os locatários aumentassem os preços dos produtos vendidos ” (FILGUERAS, 2019, p.42). A situação não teve melhora e se perdurou por meses, com outros problemas se somando, já que as mercadorias ficaram mais caras e roubos começaram a acontecer nas bancas à noite. Outras crises surgiriam nos anos posteriores, como a depressão de 1929, a seca de 32 e a Segunda Guerra Mundial, como tempos difíceis para Aracaju, que sofre durante este tempo com a escassez de transporte e mercadorias, com grande declínio nas atividades comerciais (FILGUERAS, 2019, p. 49 *apud* PORTO, 1991).

Na década de 1940, o mercado atingia um patamar insustentável, não conseguindo mais abarcar todos os vendedores, que se espalhavam pelo lado externo em meio a um grande declínio econômico na cidade. Consequentemente, tínhamos diversos problemas sanitários e também sociais, como o aumento da mendicância, que na época era tratada com certa indiferença pelas autoridades locais (FILGUERAS, 2019, p. 51). É nesse cenário que surge a proposta da obra do mercado auxiliar, o Thales Ferraz. Porém, não foi um mar de rosas, já que o prefeito da época, Marcos Ferreira de Jesus, simplesmente resolveu fazer a obra sem a aprovação da Câmara de vereadores, despertando reações arbitrárias.

³⁸ acessado em <http://clientes.infonet.com.br/serigysite/ler.asp?id=11&titulo=Aracaju150anos> em 20 de abril de 2022.

O prefeito já estava na posse de vultuosa importância arrecadada ilegalmente junto aos interessados nos pontos do Mercado. Suspender a obra iria prejudicar os investidores. Diante da situação, votaram para o prosseguimento da obra, deixando claro que o prefeito estava errando centralizando os mercados, quando deveria, para economia e bem-estar do povo, espalhar os mercados pelos bairros como procedem as cidades organizadas e bem governadas (FILGUERAS, 2019, p. 54).

Posteriormente, o mercado Antônio Franco acabou por receber mais dois mercados, o Thales Ferraz (1949) e o Albano Franco (Gina Franco) (1998), ampliando sua capacidade e segmentando seus respectivos focos de comércio: “Mercado Municipal Antônio Franco e o Mercado Auxiliar Thales Ferraz continuavam em pleno funcionamento e a cada época foi aumentando o seu uso, extrapolando os seus limites espaciais e invadindo as ruas em seu entorno (...)” (FILGUEIRAS, 2019, p. 59).

O Mercado, seguindo o caminho dos mercados e feiras populares, crescia conforme a demanda de uma cidade efervescente. Isso modificava a sua geografia planejada, tal qual Exu, que era aquele comia de tudo e tinha uma fome incontrolável (PRANDI, 2011, p. 45). O Mercado tinha fome de movimento e expansão, fugindo dos planejamentos estatais ele transbordava. A jornalista e mestra Najara Lima, comenta a seguir sobre as necessidades que já aconteciam nos primórdios do mercado:

O mercado era, em princípio, um lugar de varejo popular, onde eram comercializados não apenas produtos industrializados, como também carnes, queijos, doces, mandioca, ervas e produtos relacionados aos cultos afro-brasileiros. Dessa forma, o mercado atendia satisfatoriamente à população aracajuana, sendo apenas auxiliado por mercearias localizadas em ruas próximas a ele, até a década de 40 (LIMA, 2010).

Conjecturamos aqui que a possibilidade da compra e venda de produtos tidos como afrorreligiosos em Aracaju não tenha surgido exclusivamente com o mercado Antônio Franco e, pensando que sua existência poderia ter contribuído e facilitado a comercialização dos mesmos, reflito sobre o quanto a modernização da cidade exigiu esse deslocamento e importância do mercado para os terreiros como um caminho aceitável, mas que não deveria ser romantizado em sua totalidade, já que poderia refletir a perda de espaços naturais, por exemplo, tão importantes para muitas práticas, afinal *Kò sí ewé, kò sí òrìsà*³⁹, sem folha não tem orixá.

39 Ditado popular nos terreiros do Brasil, principalmente em tradições de candomblé.

Desde os primórdios dessa pesquisa, eu busquei a construção de um espaço de reflexão, diálogo e escuta, tenho em vista a própria lógica da feira também é difundida na palavra, também quis incorporar esse sentido na escuta das palavras de povos de terreiro e suas conjecturas acerca do meu tema. Foi no artigo *A inserção de terreiros de matriz africana na cidade de São Cristóvão-SE: o papel do lugar na instauração de práticas afro-religiosas*, de Andréa Barbosa (2018), refletindo a inserção e presença dos terreiros de presença africana na cidade mãe de Sergipe, São Cristóvão-SE, a mesma que foi palco de conflitos com a constatação da perda de seu *status* de capital para Aracaju-SE. Foi nesse trabalho que encontrei depoimentos de um sacerdote afrorreligioso do estado de Sergipe, entre eles o babalorixá *Saginandji*⁴⁰, zelador do *Ilé Asé Alaroke Bàbá Ajagunan*, terreiro localizado em uma zona rural de São Cristóvão-SE. Aqui, o sacerdote traz informações sobre seu iniciador, José Augusto dos Santos, Odé Bamirê, popularmente conhecido como José de Obá Kossô (BARBOSA, 2018, p.12):

O pai (de Odé Bamirê) na região era um rezador, curandeiro, fazia beberagem, garrafadas, essas coisas (...). Então meu pai (de santo) já vem com essa carga né? Ele já sabia muitas rezas, muitas coisas. Aí chega em Riachuelo e ele tem contato com o Toré. (...) então, quando vem pra aqui (Aracaju) (...) é iniciado no nagô que é uma iniciação bastante simples, é uma iniciação só com ervas. (...) Os orixás recebem o restante do axé, mas a cabeça não. (..) E aí ele vem pra cá nagô, do nagô ele tem contato com o candomblé. O candomblé do...você conhece a casa da mãe Marizete?⁴¹ Então, candomblé aqui (Sergipe) era ali, era aquele. (...) meu pai foi feito no que a gente chama de angola com um pouco de ijexá e jêje pelo meio, que a angola de lá é assim. E depois de um período aí emendou com umbanda. Então tem elementos desses três segmentos aí. Mas o orixá do meu pai deu o nome de Odé Bamirê. É um nome tipicamente das casas keto. (BARBOSA, 2018, p. 12)

Nessa primeira parte, entendemos um pouco da trajetória dinâmica de Odé Bamirê, que passa a dialogar com diversas práticas afrorreligiosas. Em um determinado momento de sua caminhada, vai para o Rio de Janeiro, onde em 1961 (SANTOS, 2016, p.3) edifica um novo terreiro que prospera e chega a ter mais de três mil filhos (BARBOSA, 2018, p. 13). Sobre a manutenção e diferenças do terreiro construído na cidade do Rio de Janeiro para o terreiro de Aracaju, Saginandji traz uma contribuição interessante para a pesquisa:

(...) Meu pai não tinha esse território que eu tenho... meu pai no Rio de Janeiro, era grande, mas não era uma roça. Era uma casa. Um negócio muito

40 Nome iniciático do pesquisador e babalorixá Juracy de Arimatéia Rosa Júnior, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe.

41 Fundada por Mãe Nanã, sua antecessora e a yalorixá mais famosa de Aracaju. (BARBOSA, 2018, p. 12)

urbano. Para você ver, no Rio de Janeiro para ele fazer *iyawo*⁴² ele tinha que comprar ervas. Em vez de ir para o mato colher, ele tinha que ir para Madureira encomendar. E a maioria das casas no Rio de Janeiro é desse jeito. Não tem aquela coisa de levanta cedinho em jejum, acende vela pra Ossaim... não! É uma lista aqui e vai e compra porque onde é que você vai tirar? (...) Aqueles mateiros que fornecem as ervas são pessoas que conhecem, que já tem aquele trânsito ali naquela comunidade onde colhe. Rio de Janeiro é muito difícil. É impressionante como o candomblé consegue sobreviver ali. (BARBOSA, 2018, p. 12)

É muito curioso observar os contrastes que são evidenciados pelo sacerdote, quando nos faz pensar nas dificuldades de se estabelecer um culto em meio urbano: “É uma lista aqui e vai e compra porque onde é que você vai tirar? (...)” e assim podemos primariamente conjecturar que também os mercados e feiras afrorreligiosas tendem a ganhar maior relevância em meios urbanos, pois, com a carência de espaço físico, muitos elementos necessitam ser adquiridos de outros produtores, como plantas e animais. O babalaxé⁴³ Fernando Aguiar, em entrevista à Florival José Souza Filho (2010) traz algumas preocupações sobre a manutenção do culto do candomblé em meio urbano:

no Siqueira, o Aribé, vai crescendo, vai ocupando espaços e aí também dificulta a questão da manutenção do culto, porque já não tem mais mata, já tem dificuldades de rios, porque muitos dos berços de riachos foram aterrados, alguns braços de rios se transformaram em canais, onde colocar essas obrigações, onde tocar, as matas foram derrubadas, onde tirar folhas para praticar o culto (SOUZA FILHO, 2010, p. 55).

Todavia, a complexidade desta conjectura é que não é somente de elementos cultiváveis e criáveis que o mercado afrorreligioso se estabelece: há elementos naturais, há minerais, há bicho, há roupa, há imagens votivas e muitos outros itens que, mesmo com muito espaço verde à disposição, ainda se faz necessário o comércio da porta para fora. Souza filho (2010) também reforça a importância da existência de espaços de apropriação afro urbana, onde se inserem as lojas no centro de Aracaju-SE que vendem artigos de trabalhos espirituais, voltados ao culto de presença africana. “A presença de lojas especializadas em artigos utilizados no culto afrorreligioso, em alguns casos, tem especificidades marcantes na história da ocupação do espaço pelo candomblé” (SOUZA FILHO, 2010, p. 56). A presença do comércio afrorreligioso no centro também outro elemento importante dos cultos invocado: a memória.

42 Iyawo ou iaô é o nome que comumente designa os iniciados nos terreiros de candomblé.

43 “Pai do axé”, nome de um dos cargos de liderança nos terreiros de candomblé.

2.2 Mercado e memória

*Tem um aviso na porta do meu coração: Quem não dança conforme o ritmo da casa, não perca tempo tocando a campainha.*⁴⁴

Falar sobre a memória que atravessa o Mercado era um dos meus intentos desde os primórdios dessa pesquisa, pois como também afrorreligioso percebo como laços afetivos e conhecimentos podem ser preservados através da memória, para assim se estender para outras gerações. Falar de memória é também falar sobre a importância da oralidade dentro e fora dos cultos afrorreligiosos, é falar sobre terreiro. Foi em 2020 que tive a oportunidade de participar da disciplina “Giro Epistemológico para uma Educação Antirracista: a cabaça-útero-terreiro como fonte dos saberes negros decoloniais no Brasil”, da Unicamp, disciplina ministrada pelas professoras Dra. Gabriela Tebet, *Èkéjì*⁴⁵ e Dra. Ellen Gonzaga de Lima Souza e pelo professor e babalorixá Dr. Sidnei Barreto Nogueira, e tive contato com uma vasta literatura afro referenciada que muito auxiliou no pensar da categoria memória e sua importância para os cultos afrodiaspóricos. Um dos autores que destaco é o etnólogo e filósofo malinês Amadou Hampâté Bâ, um dos maiores pensadores africanos do século XX, que em seu texto *A Tradição Viva*, aborda como a memória é mais desenvolvida dentro da oralidade (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 182), colocando inclusive a tradição oral como a grande escala da vida:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 183).

A tradição oral poderia se revelar como fio condutor de aprendizado nos mercados, assim como nos terreiros do Brasil? É uma questão interessante, pois a palavra é uma das

⁴⁴ Maria Bethânia no show de Drama – Luz da Noite em 1973.

⁴⁵ No candomblé, no Brasil, refere-se à mulher que não entra em transe, mas passa pela iniciação específica para seu cargo (SILVA, 2013, p.261)

principais ferramentas de trabalho dos comerciantes. Entrar em qualquer mercado municipal, por exemplo, é a certeza de encontrar uma profusão de sons. A boca se torna a extensão da banca, e ela se movimenta ora para atrair os fregueses ora para ajudá-los em suas necessidades. É pensando em narrativas como essa que somos transportados até a categoria memória e, em nosso caso, como ela se constitui em torno dos compradores e vendedores de produtos afrorreligiosos, ou mais precisamente, dos compradores e vendedores desse tipo de comércio no próprio mercado de Aracaju-SE. O que poderia motivar as pessoas, praticantes de cultos afrorreligiosos ou não, a buscarem figuras de representatividade e sapiência nos mercados? Poderia ser um desejo não só de ter suas demandas atendidas, mas também, um desejo de memória e uma busca pelas referências que muitas vezes auxiliaram um parente ou um amigo? São muitas questões para solucionarmos, e talvez o espaço dessa pesquisa não seja o suficiente para debatermos em profundidade o papel da memória para o Mercado, seus consumidores e comerciantes, mas tentaremos nos aproximar dessa questão a partir de algumas óticas.

Aleida Assmann, pesquisadora alemã dedicada à pesquisa em antropologia e memória cultural, traz em seu livro *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural* (2011), logo em seu início, partir das reflexões do poeta alemão Friedrich Georg Jünger (1957), qual seria a diferença entre memória e recordação e o conceito de memória como potência:

(Jünger) equiparou “memória” com “coisas pensadas” – ou seja, conhecimentos – e, por outro, associou “recordação” com experiências pessoais (...) “A recordação procede basicamente de forma reconstrutiva: sempre começa do presente e avança inevitavelmente para um deslocamento, uma deformação, uma distorção, uma reavaliação e uma renovação do que foi lembrado até o momento da sua recuperação. Assim, nesse intervalo de latência, a lembrança não está guardada em um repositório seguro, e sim sujeita a um processo de transformação. A palavra “potência” indica, nesse caso, que a memória não deve ser compreendida como recipiente protetor, mas como uma força imanente, como uma energia de leis próprias. Essa energia pode dificultar a recuperação da informação—como no caso do esquecimento—ou bloqueá-la—como no caso da repressão. Porém ela também pode ser controlada pela inteligência, pela vontade ou por uma nova situação de necessidade, e proporcionar uma nova disposição das lembranças. (ASSMANN, 2011, p. 33)

A partir da compreensão de memória como conhecimento e recordação como experiência, podemos entender a memória do Mercado como um reflexo de sua história, esta que também foi formada por milhares de pegadas de seus comerciantes, consumidores e transeuntes, construindo-se a partir da recordação daqueles que fazem do Mercado uma

encruzilhada de reencontros. Nos esquemas que elaborei é possível visualizarmos o Mercado e seus vendedores inseridos na forma circular da memória e a recordação sendo elaborada a partir da recordação (experiência) construída na relação entre os consumidores-vendedores, vendedores-consumidores (figura 9). Como veremos na terceira parte do livro, intitulada *meios*, Assmann (2011) aborda sobre a aura presente nos locais de memória enfatizando que esta não segue normas hermeticamente fechadas e não se apega à cronologia dos fatos, como ela afirma “a memória de uma nação se materializa na paisagem memorativa de seus locais de recordação” (p. 359).

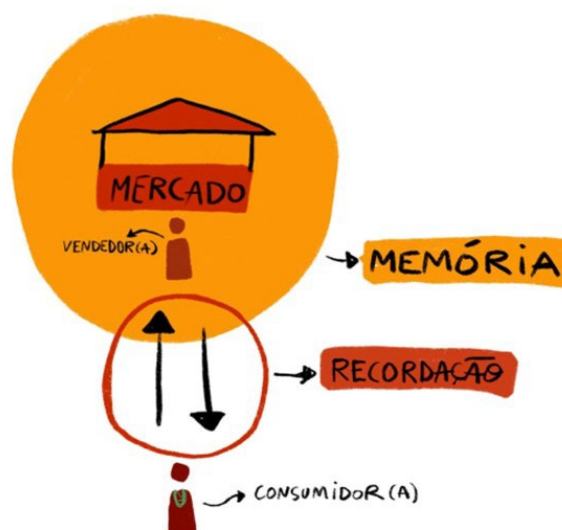


Figura 9 - Esquema sobre a presença da memória e recordação no Mercado. Fonte: Arte do autor.

Os locais de recordação seriam para Assmann (p.360) espaços dúbios, que carregam em si presença e ausência: interliga a presença sensorial daqui e agora com o passado histórico do lugar. Como se dois mercados, o do ontem e o do hoje, coexistissem no mesmo lugar bem conectados, mas com suas fronteiras bem delimitadas, pois, possivelmente, quem vai hoje em busca de um insumo para um determinado ritual, por exemplo, pode saber que não encontrará o mercado do passado, que foi reconfigurado e adequado a novas possibilidades espaciais e culturais, mas sim ao mercado do hoje, carregado de suas memórias e recordações. Poderíamos então compreender o Mercado como também um lugar sagrado, por não somente ser essa ponte as memórias do passado, mas também, como vimos no começo desse trabalho, da relação da divindade Èșù enquanto corpo, presença e voz do mercado:

A magia atribuída aos locais da recordação se explica por conta de seu status de zona de contato. Em toda cultura há registros de locais sagrados que possibilitam uma ligação com os deuses. Os locais memorativos podem ser

vistos como a instituição que os sucedeu; deles se espera que produzam um contato com os fantasmas do passado (ASSMANN, 2011, p. 359).

Assmann também nos diz que a força vinculativa dos lugares se fundamenta de diferentes modos: geracional, memorativos, recordação e traumático (Ibidem, p. 359). Pensando o Mercado, compreendo que a força vinculativa dele se manifesta entre o encontro do **geracional**, pois se manifesta uma cadeia de parentesco entre vivos e falecidos, a ancestralidade do mercado manifesta na tradição da venda e na intersecção de gerações que buscam o mesmo espaço após décadas, do **memorativo**, pois o mercado repousa em diversas narrativas resgatadas e levadas adiante, seja no ofício de venda passada entre familiares como também de sobrevivência de um espaço responsável pela subsistência de diversas populações e, como já comentado, de **recordação**, já que existe um interesse histórico-cultural de preservação do espaço mercado e das experiências que ele transborda, principalmente tratando do seu aspecto religioso e espiritual, afinal, é justamente pela recordação que busquei o mercado como campo de pesquisa.

O aspecto **traumático** não se aplicaria, pois, mesmo o grande acidente da ventania que deixou destruição, mortos e feridos em 17 de junho de 1977, no antigo mercado de verduras⁴⁶, que ficava onde hoje é uma das avenidas de acesso ao mercado, não se torna “uma ferida que não quer cicatrizar” (ASSMANN, 2011, p.359), pois é um fato passado e muitas vezes esquecido, não tendo nenhum tipo de celebração e monumento sobre ele. O mercado, como esse lugar de memória que desperta recordações, é memorativo e geracional, se tornará muito nítido, conforme investigarmos, nas entrevistas dos seus consumidores afroreligiosos, no próximo subcapítulo, e dos vendedores que fazem parte desse comércio, no último capítulo.

2.3 As bancas do mercado

*É numa peneira que ele
transporta o azeite que compra
no mercado; e o azeite não
escorre dessa estranha
vasilha.*⁴⁷

O ato de ir até o mercado, fazer feira ou simplesmente comprar elementos para o abastecimento de rituais e festividades religiosas estabelece um arranjo social complexo e

⁴⁶ FILHO, 2010.

⁴⁷ *Oriki* de Èṣù (VERGER, 2018, p.84)

não-cartesiano. As trocas simbólicas que se estabelecem nesse contexto são responsáveis por reorganizar e possibilitar laços de sociabilidade e a própria sobrevivência dos cultos e dos próprios indivíduos, como veremos no próximo capítulo. Nesta última parte, sairemos momentaneamente do mercado e percorreremos casas e terreiros a fim de colher relatos de personagens que são atravessados pela fé e afro religiosidades.

Ser um pesquisador êmico me possibilitou contatos e proximidades com o campo de um modo natural e esse foi um dos motivos que favoreceu o nascer dessa pesquisa durante um dos piores cenários que a humanidade presenciou: a pandemia do novo coronavírus, declarado como emergência global em 21 de janeiro de 2020⁴⁸. Foram momentos difíceis em diversos aspectos, que se tornam óbvios quando tratamos de um problema de saúde que afetou nossas vidas em escala global. Foi desafiador não ter a oportunidade de encontrar os sujeitos dessa pesquisa dentro do cronograma que estabeleci, preferi esperar até os avanços da vacina para poder dialogar com as pessoas frente a frente. Esta pesquisa é de natureza socioantropológica, disciplinas que atravessam as Ciências da Religião, e eu não aceitaria entrevistar as pessoas através da virtualidade um dispositivo eletrônico, que minaria ou reduziria drasticamente minha percepção, olhar e intuições sobre o campo.

Bertaux (2010), sociólogo francês que aborda o método “Narrativa de Vida” em seus textos, que embora não seja o método aplicado nessa pesquisa também tem sua contribuição sobre a oralidade, nos diz que “recorrer às narrativas de vida não exclui, de forma alguma, outras fontes, tais como estatísticas, textos regulamentares, entrevistas com informantes situados em posição ‘central ou a observação direta dos comportamentos’” (p. 16), portanto, as narrativas orais aqui abordadas são elementos complementares que devem ser analisados em conjunto com as epistemologias e aspectos históricos abordados nesta pesquisa.

Os historiadores José Carlos Meihy e Leandro Seawright abordam em seu livro *Memórias e Narrativas: história oral aplicada* (2020) um estudo aprofundado da memória da expressão oral, uma caminhada em torno do que é sentido e reelaborado a partir da intimidade da memória dos indivíduos, o que me auxiliou na compreensão deste projeto como também um projeto que fala sobre história oral de vida, que se distancia em parte da biografia que é fortemente traçada a partir de acontecimentos notáveis e um empenho em torna-la adequada ao campo da escrita. Para a história oral de vida, a memória e a circunstâncias narrativas podem não obedecer às sequências factuais (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 65), sendo assim as entrevistas ganham contornos poéticos e

48 (STRABELLI, 2020, p. 598)

literários sem cair ou se confundir com o campo da ficção. É um processo de valorização do indivíduo enquanto ser capaz de formular suas próprias experiências sensoriais e narrativas e para isso o pesquisador prezarão por uma entrevista menos fechada e com muitas delimitações:

O importante, então, é situar o colaborador emitente na perspectiva dos leitores. Exatamente para garantir essas dimensões, recomenda-se, o mais possível, certa prática de entrevistas livres ou abertas. Considera-se a espontaneidade acima de eventuais enrijecimentos. Deve-se, com base no exposto, evitar a condução de entrevistas por meio de perguntas fechadas ou diretivas em entrevistas de história oral de vida. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 65)

A pergunta de corte é um recurso que auxilia nas entrevistas com essa abordagem para que possamos ter uma circunstância que conecta a narrativa à questão central da pesquisa:

Todos os projetos de história oral, principalmente quando tratam de segmentos distribuídos por redes ou categorias de entrevistados, devem ter uma pergunta de corte que, afinal, perpassa todas as entrevistas garantindo-lhes uma unidade. A pergunta, de corte funciona como um marcador da narrativa. Derivada da proposta do projeto, relaciona-se com os motivos, os contextos, as razões e as circunstâncias que denotam a comunidade de destino. Escapando-se aos enquadramentos da memória de expressão oral, a pergunta de corte indica elementos identitários, dessemelhanças e diferenças mais agudas do grupo analisado. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 47)

A pergunta de corte utilizada nesta pesquisa foi qual a relação do (a) entrevistado (a) com o mercado de Aracaju-SE enquanto pessoa de religião de presença africana. A partir dessa sentença muitas semelhanças e discordâncias surgiram entre as histórias colhidas. Os estímulos que são propostos através da pergunta de corte possibilitam que o colaborador exerça seu papel de narrador, de dono da própria história (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 63). Para a transposição do áudio em texto, optei pelo recurso de “transcrição em história oral” (ibidem, p.23) já que possibilitou a integração da performance memorativa da oralidade, permitindo um texto fluido de acordo com a narração:

(a transcrição em história oral) É a reinvenção textual da entrevista, condição que a faz integradora dos códigos orais, gestuais, interditos e manifestações performáticas em geral, como silêncios, pausas reflexivas, risos, prantos, gestos, entre outros elementos de fala nem sempre expressos. Nesse sentido, a transcrição parte da insuficiência do dito em sua transposição literal para o escrito, e, ao lançar mão de recursos ficcionais no interior do texto durante a materialização da entrevista, promove recriações, ajustes e outras acomodações de palavras, pontuações, frases e parágrafos que realçam o papel de mediador conferido ao diretor do projeto de pesquisa e. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 47)

As pessoas envolvidas na construção das histórias orais são como uma encruzilhada com possibilidades que são invocadas pela memória e se revelam por meio das histórias orais. Como uma dimensão real da condição humana, a linguagem torna-se um caminho desses caminhos a partir de um diálogo. As entrevistas que analisaremos a seguir, foram parte de um projeto de compreensão e construção das narrativas orais de lideranças de terreiro de Aracaju/SE ou cidades próximas, que entendem o complexo de mercados municipais de Aracaju-SE como caminho e possibilidade de encontro e (re) existência de seus cultos.

2.3.1 O Ogan e o Mestre

*O moleque chegou lá em casa,
Perguntando o que eu ia fazer,
Eu vou no mato, vou pegar
biriba, pra minha viola fazer.*⁴⁹

Foi em meados de novembro de 2021 que conheci o laboratório “Ijô Orixá: a dança dos Orixás” (figura 10) orientados por Mestre Teiú Malandro e Bigato de Oxaguiã, com toque e cânticos, e pelo ator Guto Cesar de Oxum, na dança. Eu estava disposto a entender melhor sobre a expressão do corpo e do canto atravessados pela performance mítica dos ritmos afro-brasileiros, só não esperava que encontraria isso e muito mais. O corpo tem suas resistências, e no meu caso, após dois anos de puro sedentarismo em meio ao *home office* em plena pandemia, sofreu para se reaproximar do bailar dos deuses yorubás. O laboratório acontece todos os sábados pela manhã no “Ylê Axé Yá Ogunté e Odé Igbo” ou “Ylê de Aruanda” localizado na cidade de Nossa Senhora do Socorro/SE, próxima a zona norte de Aracaju-SE.

49 Tim, Tim, Tim, Lá Vai Viola - Mestre Suassuna, cantiga tradicional de capoeira.



Figura 10 - Laboratório Ijô Orixá: (da esquerda para a direita) Mestre Teiú, Bigato e Guto de Oxum. Fonte: [instagram.com/ljoorixa](https://www.instagram.com/ljoorixa)

Lembro que no primeiro dia que fui ao Ijô, o Mestre brincou: “- A família tá completa.” Uma referência a meu orixá, Logunedé, ser filho mítico dos orixás Oxóssi, pai de cabeça de Mestre Teiú, e de Oxum, mãe de cabeça de Guto. O bom humor e experiências ricas traduzidas em causos dos mais variados tipos são parte da marca do mestre no mundo. Foi na manhã do dia 15 de janeiro de 2022, em um sábado quente, que cheguei no terreiro de mestre Teiú, que já estava pronto e ansioso para compartilhar suas vivências. Sentei-me no chão de frente para ele e pedi que me falasse um pouco sobre ele e sobre sua relação com o mercado de Aracaju:

Mestre Teiú: Bom dia, boa noite, boa tarde, que eu não sei que hora que isso vai ser apresentado, mas vamos lá. Meu nome é José Erinaldo Santos Silva, nascido em 27 de outubro de 1970 dentro de uma casa de candomblé da finada Maria José das Areias, a matriarca da nação congo-nagô⁵⁰. Fui suspenso⁵¹ ogan⁵² aos três anos de idade e de lá para cá não parei mais. Fui confirmado pela nação congo-nagô no dia 23 de setembro de 1993 e “reconfirmado”, pois não existe “reconfirmação”, mas sim tomar obrigação, em 06 de janeiro de 2014 na casa de Antônio Kilambodê (...)

Nosso entrevistado nasceu em um terreiro de candomblé, portanto, tendo desde cedo suas relações orientadas por percepções norteadas pelo pensar-viver terreiro. Muito provavelmente sua relação com o Mercado tenha começado cedo, acompanhando pessoas mais velhas.

50 Uma referência a uma tradição de candomblé cuja raiz é do cruzo entre o Congo (a partir de tradições oriundas de africanos da região do Congo) e Nagô (de origem *Yorubá*).

51 Recebeu um cargo de autoridade dentro do terreiro.

52 Posto de confiança no candomblé, atribuído a homens que irão tocar os atabaques e, portanto, idealmente não entram em transe. (SILVA, 2013, p. 167) São cargos de extrema importância, sendo muitas vezes tidos como braço direito do sacerdote/sacerdotisa. Esse termo pode aglutinar funções como *axogun* (responsável pelos cortes) e *alabê* (responsável pela musicalidade), por exemplo.

Mestre Teiú: (...) Em 5 de outubro de 2014 eu vim morar aqui na cidade de Nossa Senhora do Socorro-SE, no loteamento jardim Mariana, que é justamente aqui onde estamos, casa construída com o dinheiro da venda da minha antiga casa do bairro Ponto Novo, que depois que minha tia, que foi minha mãe de santo durante 22 anos, morreu a casa ficou muito grande para uma pessoa só. Como era um terreno só para duas casas: a casa do candomblé e a casa onde eu morava, ela dividiu, foi sábia, dividiu o terreno da casa em duas partes. Deixou a parte do candomblé para meu irmão e me deu a parte do terreno pura para eu construir meu *canzuá*⁵³(...) Morei muito tempo lá, constituiu família, mas depois que ela (minha tia) faleceu, ficou um negócio muito vazio e senti uma necessidade de procurar outros horizontes e vim morar aqui. Aqui hoje é uma casa de candomblé, o *Ylê*, e uma casa também de cultura afro-brasileira, pois além de ogan de candomblé também sou mestre de capoeira, diga-se de passagem, nas duas vertentes: mestre de capoeira regional em 2011, e mestre em capoeira angola em 2014 no dia 22 de abril, em um evento meu, Mestre Renê Bitencourt, veio pra cá e me intitulou em mestre também.

Aqui, o mestre traz algumas de suas narrativas de vida, que fomentaram sua mudança para a cidade de Nossa Senhora do Socorro-SE, que se diga de passagem, se localiza a 8km do mercado de Aracaju. O *Ylê* do Mestre e Ogan Teiú e sua esposa, a Yalorixá Suely de Ogunté⁵⁴, como ele enfatiza, além de uma casa de ritos e procedimentos litúrgicos do candomblé, também é uma casa de cultura afro-brasileira, um espaço também dedicado a diálogo, musicalidade e performance para além do aspecto espiritual. Lá, encontramos cursos de capoeira, toque e dança de ritmos africanos variados (figura 12), um espaço civilizacional de terreiro.

53 “Terreiro onde se realizam as cerimônias religiosas no candomblé angola e congo” (AULETE, 2021). Sendo aplicado nesse contexto apenas como casa, moradia.

54 Uma das qualidades da orixá Yemanjá no Brasil.



Figura 11 - Imagem de divulgação da oficina (da esquerda para a direita) Mestre Teiú, Guto de Oxum e Bigato. Fonte: [instagram.com/Ijoorixa](https://www.instagram.com/ijoorixa)

Sobre o Mercado, Mestre Teiú começa seu depoimento nos anos 80, narrando as diferenças estruturais, alimentos vendidos e um pouco da relação entre vendedores:

Mestre Teiú: (...) Bom, meados dos anos 80 esse Mercado que a gente conhece hoje não era daquele jeito né, porque antigamente (figura 11) o mercado de Aracaju se concentrava da rua santa rosa, onde a maioria das bancas eram, (...) aquela primeira parte onde hoje é o mercado de artes, ali era o mercado Antônio Franco onde aquela primeira porta tinha um restaurante, naquele entorno onde fica o relógio se concentrava o mercado de cereais, inhame, batata, macaxeira, mandioca e os processados farinha, feijão, arroz, beterraba, intercalando com essas bancas que vendiam esses materiais tinha também uns “restaurantezinhos” onde a pessoa que estava vendendo, não tinha tempo de sair da sua casa de manhã cedo, já tomava o café e fazia parceria com aquele povo lá e em contrapartida já cedia alguma parte do que estava vendendo para aquela pessoa, ou seja, era mais um escambo do que uma venda em si, naquele mercado todo mundo se ajudava.

O relato traz à tona um outro mercado, bem diferente do que conhecemos hoje, pelo menos no que diz respeito a sua organização, com mudanças significativas já que após as reformas do fim do século XX e a construção do mercado Albano Franco (Gina Franco), os três mercados dividiram entre si nichos específicos. **Albano Franco (Gina Franco):** o maior deles, acaba por aglutinar venda de frutas, verduras, cereais, carnes, peixes, e comércio de roupas e objetos no andar superior; **Thales Ferraz:** venda de plantas, ervas, produtos afroreligiosos em geral, doces, queijos, bebidas, objetos decorativos etc.; **Antônio Franco:** produtos variados com foco turístico como roupas, utensílios, lembranças de viagem etc.; e a

passarela das flores, que conecta os mercados Antônio Franco e Thales Ferraz, vendendo uma grande variedade de flores.



Figura 12 - Mercado de Aracaju antigamente: em primeiro plano o mercado Thales Ferraz e ao fundo o relógio do mercado Antônio Franco. Foto: acervo Pedro Souza

Mestre Teiú: (...) Em 1985 a prefeitura, na época o prefeito era Heráclito Rollemberg, fez uma modificação na rua santa rosa, transformando uma rua comercial em uma via de passagem de carros e pedestres, tirou a banca do pessoal que tinha ali e fez uma reforma no mercado Antônio franco e botou o pessoal lá para trás, onde antigamente era a feira das oficinas. Essa feira que se localiza hoje lá onde era antigamente a feira das oficinas, é onde vende (...) onde hoje é localizado aquela “*delegaciuzinha*” que tem, eu digo que chamo delegacia, aquele espaçozinho que tem dentro do mercado, que antigamente ali era o mercado de peixe, vamos dizer que fosse o mercado mais “cheiroso” que tinha no estado de Sergipe (risos) (...) Entre um mercado e outro, onde hoje é a passarela das flores, ali antigamente era um largo, que não tinha e como até hoje não tem nada ali. Ali o que tinha antigamente tinha barraca de madeira com telhado de zinco (...) vamos dizer que a parte de religiosidade do mercado era a parte ali. (Figura 13)

Mestre Teiú reforça os problemas de saneamento básico e higiene que acometiam o Mercado na época, sendo o mal cheiro um dos seus sinalizadores. A parte dedicada a venda de produtos afroreligiosos não seria muito distante do lugar que hoje tem sua presença mais forte.



Figura 13 - Seta apontando a localização provável da parte de religiosidade do Mercado segundo Mestre Teiú (CAT). Foto: Lineu Lins, 1992.

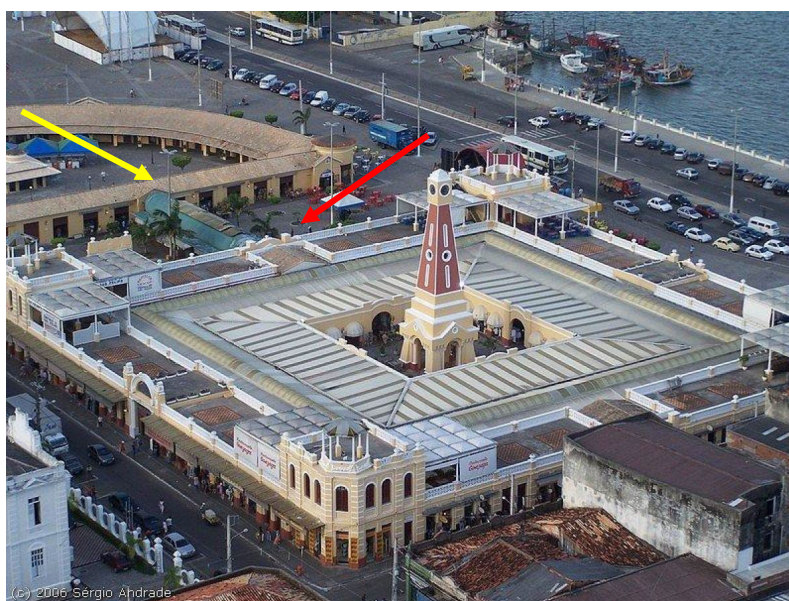


Figura 14 - Seta vermelha apontando a localização provável da parte de religiosidade do Mercado segundo Mestre Teiú nos anos 80 / Seta Amarela marcando onde se concentra os vendedores de artigos religiosos hoje. Foto: Sérgio Andrade, 2006.

A partir desse momento, Mestre Teiú aborda sobre uma figura notável em sua jornada. Um vendedor chamado José Ailton, que vendia produtos voltados para o comércio afrorreligioso:

Mestre Teiú: (...) Tinha um camarada chamado José Ailton, que ele vendia produtos de candomblé, vendia chinelo, incenso, “miçanguinhas” para fazer os fio de conta, vendia livro, vendia anéis, que nunca mais vi desses anéis de aço (figura 14) onde na parte de cima do anel tinha um Selo de Salomão, uma estrela do oriente, tinha um São Jorge, tinha a efigie de um caboclo, pedra azul, pedra vermelha, pedra amarela, anéis de búzio que na época era febre do pessoal do candomblé daqui do estado (...)

A banca de José Ailton parecia atender a um público diverso a partir da quantidade variada de produtos que oferecia. Chama-me atenção um dos produtos vendidos que Mestre Teiú diz que nunca mais viu, já que observei esse mesmo tipo de anel em homens com idade avançada e, muitas vezes, me perguntava se era algum tipo de culto ou um mero ornamento estilístico. Talvez, hoje me questiono, muitos desses homens que vi poderiam ser também adeptos de religião de terreiro. Também ele aborda uma tendência da época, que é o uso de anéis de búzio por babalorixás e iyalórixás de Aracaju/SE. Já os *ogans* tinham outro código de utensílio:

Mestre Teiú: (...) A gente, no caso, minha classe que é do auxiliar (ogan) a gente não usava um anel de búzio, a gente usava um anel ou com a pedra da cor do orixá da gente: azul claro, azul escuro, vermelha, amarela, um cristal amarelo, alguma coisa referente a cor do nosso orixá ou a “pedra” por assim dizer referente ao nosso orixá ou um colar de 7 linhas (figura 15) (...) um colar de aço onde tinha um medalhão de São Jorge na parte de baixo e tinha as 7 ferramentas dos orixás de linha, o machado, o tridente fêmea, o tridente macho, um coração, um leque, um raio e uma espada. Em outros tipos de colar tiravam o tridente fêmea e botava uma adaga que na cabeça dele lá representava as yabás guerreiras (Iansã, Oxum opará, Yemanjá Ogunté e por aí vai).



Figura 15 – Fotografia de um colar que se assemelha ao colar das 7 linhas utilizado pelos ogans de candomblé nos anos 80. Autor desconhecido.

Também perguntei se por acaso existia a noção de um perímetro fixo de venda desses produtos nessa época, assim como é hoje:

Mestre Teiú: (...) Não tinha um ponto fixo porque naquele largo que eu mencionei, ali era um mercado misto, tinha o finado Zé Ailton que vendia os produtos dele, aí mais na frente tinha outra senhora que vendia erva seca e erva verde, aí mais a frente tinha outra que vendia sementes e aí tinha outra que vendia outro tipo de planta, mas o mercado era central, era tudo misturado, aquele centro ali onde é a passarela das flores vendia de tudo, desde comida até produto de origem afrobrasileira.

Breno: Mestre, hoje na atualidade você ainda compra elementos no mercado? Se sim, com qual vendedor?

Mestre Teiú: Sim. Tem Vera, Anderson, Galega, tudo do setor de Ervas!

Dos anos 80 até a atualidade, o mercado de Aracaju continuou sendo um ponto de abastecimento e troca para Mestre Teiú e suas práticas. A partir de seu relato, podemos observar as mudanças na estrutura e organização do Mercado ao longo dos anos e um pouco da relação entre vendedores e as dificuldades enfrentadas por aqueles que lá circulavam. Para o Mestre, um “Ogan de berço”, o Mercado manteve-se, ao longo dos anos, como um ponto comum de sobrevivência. A própria organização do Mercado, que a cada fase carregou mudanças estruturais importantes, tornou-se mais fácil de ser visualizada a partir da prática de convivência e coexistência entre comerciantes e dos saberes e possibilidades oferecidos aos seus compradores. Enxergar a importância de um espaço não é motivo suficiente para poupá-

los das críticas, como Mestre Teiú as fez, pois compreendemos também o Mercado como espaço de reinvenção e furdunço, típicos atributos exuzíacos, que se soma ao mercado da fé, da cura e dos códigos que norteiam tradições.

2.3.2 Os caminhos de Pai Calixto

*Preto Velho tá cansado de tanto trabalhar, Preto Velho tá quebrado de tanto caminhar. Canta ponto, risca pomba que é longa a caminhada. Quem tem fé tem tudo, quem não tem fé não tem nada.*⁵⁵

Eu havia me deparado com o Templo de Caridade Umbandista Caboclo Pena Branca e Preto Velho Pai Cipriano por idade das Almas em 2018, durante as pesquisas de meu trabalho de conclusão de curso da graduação em Design Gráfico. Infelizmente, na época, não consegui a entrevista. Alguns anos mais tarde, cheguei a primeira vez ao terreiro de Pai Calixto, apelido carinhoso que Cristovão Carvalho, 29 anos, recebeu de seus filhos e filhas. Era por volta de 19 h quando bati à porta de metal de um grande espaço localizado no bairro Aruana (figura 16), próximo ao aeroporto de Aracaju-SE.



Figura 16 - Visão interna do Templo de Caridade Umbandista Caboclo Pena Branca e Preto Velho Pai Cipriano das Almas. Foto: penabrancaecipriano.com.br

55 Ponto para Preto-Velho na Umbanda.

Um homem jovem atendeu a porta e me pediu para esperar, que comunicaria que eu estava ali. Meu olhar percorreu o ambiente, já acostumado talvez, não me surpreendi com o casebre vermelho à minha esquerda: casa de exu⁵⁶. Sentei-me em um banco e esperei. Algumas pessoas chegaram logo após, se concentravam no barracão, espaço ritual do terreiro, onde aconteceria uma aula de atabaques. Homens e mulheres já se aprumavam na frente de seu respectivo tambor. O professor acenou para mim, perguntando se eu gostaria de participar, e tristemente acenei a cabeça dizendo que não tinha ido para o curso. O tambor e suas dinâmicas me fascinam, porém, minha necessidade era o encontro com o sacerdote, pai Calixto (figura 17). Por volta de 10 minutos, um rapaz jovem vem na minha direção e após os cumprimentos nos sentamos. Comecei a gravar:

Pai Calixto: Meu nome é Cristovão Carvalho, mas eu fui batizado como Pai Calixto, é uma trajetória meio voltada pro lado do cristianismo, mas eu não perdi essa linha ainda por ser batizado, crismado e outras coisas lá. Minha trajetória começou no espiritismo, depois do catolicismo, onde eu conheci de fato o poder da espiritualidade, aquela energia que estava acumulada dentro de mim e precisava ser “gastada”, foi mais de um ano de caminhada no espiritismo quando recebi o convite de conhecer um terreiro lá no Fernando Collor, um terreiro simples, pequenininho, tinha pouca gente e aí diante a isso eu fui fazer atendimento com uma preta velha e neste atendimento eu fui entender de fato meu caminho no lado da umbanda.

56 É muito comum encontrar em terreiros um casebre à esquerda da entrada, uma pequena casinha dedicada aos exus, entidades que também guardam a porta dos terreiros.



Figura 17 - Pai Calixto na frente de seu altar. Foto: do autor, 2022.

Essa pequena introdução de Pai Calixto já me trouxe uma série de percepções. A relação com o cristianismo é tida como um vínculo com uma linha que ainda não foi perdida, talvez ainda reflita que em sua caminhada um distanciamento maior ou menor possa ocorrer, assim como essa relação com a “linha cristianismo” possa refletir uma presença sincrética e/ou a adesão de valores cristãos incorporados à dinâmica espiritual de sua prática umbandista. A passagem pelo espiritismo antes da aproximação de práticas afrorreligiosas também é um traço que já observei algumas vezes com outros praticantes que encontrei em minha jornada, o que pode ser um reflexo do próprio racismo religioso enraizado no Brasil que torna muitas vezes o primeiro contato com uma espiritualidade branca-europeia (no caso espírita kardecista) mais palatável.

Também chamo atenção para a parte que ele diz que havia uma energia que estava acumulada dentro dele e que ela precisava ser “gastada”, consumida. Sendo o “poder” da espiritualidade, que nesse caso também poderia se correlacionar a mediunidade⁵⁷, uma força que necessitaria ser manipulada para o bem viver do seu possuidor. Esse processo não pareceu

⁵⁷ Capacidade de se relacionar com o mundo espiritual, seja através de transe ou comunicação com espíritos. Termo usado amplamente no Espiritismo.

ser fácil, quando Pai Calixto também aborda das dificuldades desse processo, inclusive no campo da saúde mental:

Pai Calixto: Não foram dias fáceis, foram dias de muitas disputas energéticas, uma “depressãozinha”, que muitos não entendiam que eram essas energias que me acompanhavam, e aí começou minha trajetória. A minha primeira energia, eu lembro como hoje, foi receber a energia de Ogum. Então ele veio mesmo para abrir os caminhos e começar essa trajetória na Umbanda.

É interessante como o termo *energia* aparece com frequência na fala de nosso entrevistado. Aqui ela aparece como uma manifestação da presença de espíritos, mas também do orixá Ogum (figura 17), divindade iorubá do ferro e da tecnologia, cultuado amplamente nos terreiros do Brasil. É possível que “receber a energia de Ogum” não esteja especificamente nos falando de um transe, um estado particular do indivíduo quando se evidenciam modificações psicofisiológicas dentro de um contexto religioso (RIZZI, 1997, p. 80), mas, a aproximação da força do orixá, que poderia ser sentida na pele ou até mesmo de um falangeiro⁵⁸ de Ogum, termo que frequentemente ouvi nos terreiros de umbanda que conheci. Curiosamente, Ogum é o “(...) dono de dois facões, usou um deles para preparar a horta e o outro para abrir caminho. ” Como diz uma das suas tradicionais invocações. Os caminhos de Pai Calixto, então, estavam abertos:

Pai Calixto: Conheci outras casas, passei também um tempo no candomblé, trazendo minha linhagem do meu avô que era de candomblé e o meu terreiro hoje foi construído nesse embasamento. Ele tem alguns aspectos de umbanda e outros de candomblé, pois tenho que trazer a linhagem ancestral de meu avô. Foi um pedido de meu preto velho mesmo, Pai Cipriano das almas, que eu não deixasse a umbanda, que eu poderia fazer minhas ritualísticas do candomblé, mas não deixasse a umbanda. Aí começou novamente a minha questão de correr atrás dos conhecimentos, do estudo, visitar as casas, entender melhor o que se passa nas casas, receber o axé da casa, um conselho, um sermão de um pai e foi quando comecei a estruturar o meu terreiro, foi através dessas bases.

⁵⁸ Falangeiros seriam espíritos representantes dos orixás em muitas umbandas, sendo estes responsáveis por intermediar o contato com os seres humanos.



Figura 17 - Ilustração do orixá Ogum. Fonte: Arte do autor, 2022.

O trânsito de busca e estruturação de culto continua mesmo após a existência de seu próprio terreiro, pois Pai Calixto reafirma diversas vezes a busca por referências e fontes que o ajudem a uma aproximação das raízes ancestrais de seu avô, que era do candomblé. Essa busca foi tão importante a ponto de influenciar a própria construção litúrgica do seu terreiro. A movimentação de busca e por entender seu próprio espaço e espiritualidade também refletiu em sua descoberta do mercado. Pai Calixto afirma que quando “leigo” nos assuntos da espiritualidade, o Mercado foi importante para encontrar os produtos que precisava, mas também conhecimentos, com uma personagem conhecida que também é foco dessa pesquisa:

Pai Calixto: “(...) em questão do Mercado, antigamente como eu era muito leigo, o Mercado era para mim como um shopping. Eu batia o mercado quase todos os dias, comprei imagens no mercado, busquei ervas, busquei conhecimentos com a velha Galega das ervas, uma grande amiga e conselheira também e quando você vai ganhando noção de tempo, espaço e gasto, você vai percebendo que o mercado não traz tanta valorização para o nosso lado religioso porque lá acaba diminuindo os objetos, como é que eu posso falar (...) não tem aquela variedade que a gente precisa, sempre falta algo, e é nesse faltar algo que a gente precisa pagar mais caro pra pegar em outro lugar ou não ter, não fazer aquele axé.”

Esse foi um dos momentos mais desafiadores da pesquisa até então. A partir do momento que eu busquei ampliar minhas percepções sobre o Mercado, busquei pensar em diferentes cenários e possibilidades das relações terreiro-mercado, mas não tinha passado por minhas reflexões e intuições de pesquisa, o Mercado surgiu como um espaço de não valorização da religiosidade afro-brasileira. Aqui me detive a pensar e entender as motivações de Pai Calixto para essa concepção.

A primeira e mais forte é aspecto **financeiro**, já que o pagar caro em alguns produtos de uso ritualístico, esse mesmo aspecto atravessa também a questão de **variedade**, já que ele alega a necessidade de buscar em outros lugares o que precisa. É compreensível que a dinâmica do comércio de objetos litúrgicos não consiga abarcar muitas comunidades e afrorreligiosos e foi conversando com outro entrevistado, Mestre Teiú, que constatamos o quanto tinham surgido terreiros nas últimas décadas e, naturalmente, a demanda por produtos que possam suprir os terreiros aumente. É uma possibilidade que afete o encontrar de alguns produtos, mas também a própria dinâmica da importação de produtos de outros países (como países africanos) e o comércio de outros estados tragam dificuldades para essa variedade.

É preciso destacar também que, através da internet, o comércio de produtos afrorreligiosos atingiu outras possibilidades. Em uma pesquisa rápida no Google por “loja de artigos religiosos”, a tela é inundada de endereços eletrônicos de lojas com venda no atacado e varejo. Embora o foco desta pesquisa se atenha ao mercado de Aracaju, não podemos negligenciar a partir da fala de nosso entrevistado, os impactos nos comércios locais que são dependentes da dinâmica de seus fornecedores para seu abastecimento, mas também do próprio crescimento do *e-commerce*, que, abrangendo variados segmentos, que cresceu 75% em vendas no Brasil em 2020, quando comparado ao ano anterior (TOMÉ, 2021, p. 3). Não é à toa que Pai Calixto compartilha sobre os conselhos que recebeu de ir até uma importante feira de Salvador-BA:

Pai Calixto: (...) E aí que eu recebi conselhos de buscar hoje em dia em Salvador, então o mercado de lá de Salvador, a Feira de São Joaquim (figura 18), é onde é a minha ida. Quando preciso de material lá é o foco, então quando eu vou já trago estoque para 3, 4, 5 meses (...) hoje falta mercadoria para a gente, não é abastecido. É uma caminhada, caminhei bastante lá, trouxe muitos conhecimentos, aprendi o que eu tinha que aprender e hoje eu vejo que lá não traz mais o que a gente precisa, não atende muito as demandas, as solicitações.



Figura 18 - Feira de São Joaquim. Fonte: feiradesaojoaquim.com.

Mesmo tendo como referência a Feira de São Joaquim, em Salvador-BA, pai Calixto explica que ainda frequenta mensalmente o Mercado de Aracaju e nos diz que é compreensível muitas vezes a mudança de preço, por se tratar de dinâmicas de compra e venda, onde muitas vezes o produto já é adquirido pelos comerciantes com um valor mais elevado:

Pai Calixto: (...) Eu vou no mercado de Aracaju uma vez no mês quando é algo, gente, “acabou meu estoque”, coisa simples. Pólvora eu compro a R\$ 1,50 (em Salvador) aqui é R\$ 3,00, vela mesmo eu compro, eu uso muita vela aqui, praticamente lote, porque aqui hoje em dia é R\$ 9 reais, aumentou lá, mas eu estava pegando de R\$ 5 reais quando aqui já estava quase R\$ 9 reais. (...) Ah, posso dizer que tá errado? Não, porque as vezes eles podem pegar o material já com alto custo.

Ainda que a Feira de São Joaquim tenha maior prestígio para pai Calixto, ele ainda afirma que o Mercado desempenha certa importância. Ainda que frise a questão de oscilações de valor, ainda é um local que supre eventuais emergências. Possivelmente, devido à distância de Aracaju a Salvador, em torno de 323,4 km, torna-se insustentável a locomoção para adquirir pequenas compras. Calixto também, ao ser questionado sobre relação com outros vendedores e vendedoras, reafirmou a sua relação com Galega das ervas, mas também trouxe outras lojas que acabavam por auxiliar na manutenção do seu culto:

Breno: Além de Galega, outro vendedor ou vendedora que você teve algum tipo de relação e isso marcou você?

Pai Calixto: Não, era (só) Galega. Antes de conhecer, (...) é que antigamente aqui, salve engano tem aquele *Raios de Sol* que fica ali no corredor das flores, a *Casa de Iemanjá* se não me engano que ficava em frente ao mercado e tinha outra Casa de Iemanjá que fica ali na lateral em frente a Amazonas

decorações, aí em seguida veio o *Palácio dos Orixás* que hoje em dia sou um cliente fiel ainda em algumas coisas e foram aparecendo outros, a Casa Velha.

Assim como o próprio Mercado, o território que o circunda também é solo fértil para o comércio de produtos afrorreligiosos. Pai Calixto destaca algumas lojas na proximidade do Mercado onde encontra também os produtos que busca. Inicialmente, no esboço desta pesquisa, era meu objetivo também incluir o comércio em torno do Mercado, porém a necessidade de uma pesquisa factível dentro do prazo, optei por delimitar para o espaço interno do Mercado. Porém, aqui trago algumas observações sobre alguns desses espaços de comércio próximos ao Mercado. O primeiro deles, que embora não tenha sido mencionado por nosso entrevistado, foi um dos espaços que mais chamou minha atenção na minha adolescência. Uma certa loja de paredes azuis, que ficava em frente ao mercado Antônio Franco, e ostentava em letras garrafais vermelhas os dizeres: “Reino do Ogum” (figura 19). Lembrar de gastar muito tempo do meu dia tentando imaginar o que seria esse reino desse Ogum, que só mais tarde entendi que seria um orixá. Na dissertação *Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público*, de Souza Filho (2010), encontramos algumas informações sobre este local, cuja presença marcava um espaço de apropriação afro-urbana:

A presença de lojas especializadas em artigos utilizados no culto afrorreligiosos em alguns casos têm especificidades marcantes na história da ocupação do espaço pelo candomblé, no centro da cidade. Segundo Leandro, filho-de-santo do proprietário (Pai Nissinho) e atendente dos clientes e fiéis neste espaço: esta loja já existe há dois anos, mas com características que outras não têm como um assentamento do orixá (Ogum Xorokê) realizado em ritual e as terças-feiras oferece-se Inhame para Ogum ou o paliteiro de Ogum. (SOUZA FILHO, 2010, p. 54)

Foi a primeira vez que me deparei com a abordagem de apropriação afro-urbana, que muito, inclusive, se aplica na manifestação do Mercado e das muitas outras lojas do centro que trazem o comércio em prol da manutenção das comunidades de terreiro. Curiosamente, a loja Reino do Ogum, que fechou em meados da década de 2010, também trazia em seu interior alguns elementos que a distinguia, através das palavras do entrevistado Leandro (Ibidem, p. 54) por também agregar em seu interior um assentamento do orixá Ogum e ritualísticas e oferendas feitas semanalmente. Isso reforça nosso pensar de que determinados espaços de apropriação afro-urbana, como lojas de comércios afrorreligiosos, poderiam também ser extensões dos terreiros, carregando em seu interior uma sacralidade não apenas pelo comércio das coisas sagradas, mas também por ser espaço sociabilidade entre o mundo físico, mas também com o mundo espiritual.



Figura 19 - Reino do Ogum. Fonte: Ricardo Freire, 2011.

Foi em uma das andanças e buscas por materiais ritualísticos que fui visitar a loja Casa Velha, que na ocasião funcionava nos fundos de um mercadinho de mesmo nome, e lá também encontrei um ojubó⁵⁹ do orixá Exu em sua entrada. O mesmo se repetiu algumas vezes e era comum encontrar espaços sacralizados dentro das lojas e comércios, com elementos de devoção a divindades como também guias e entidades do plano espiritual. O mesmo encontrei com muita similaridade no Mercado de Madureira, no Rio de Janeiro, onde era frequente observar, em determinados lugares, imagens devocionais com oferendas ou mesmo uma própria estátua em tamanho humano da entidade Exu Tranca-Rua (Figura 20), cujo tridente que segurava ostentava papéis com pedidos dos transeuntes e moedas nos seus pés.

59 Assentamento, lugar de adoração dos orixás.



Figura 20- Tranca-Rua no Mercado de Madureira. Observar os elementos simbólicos que reúne: caveira (relação com cemitério e a morte), capa preta (nome de uma das entidades mas também elemento de ocultação, que o deixa escondido) e colares (tradicionais fios de conta usados pelos adeptos). Fonte: desconhecida.

Retornando para o diálogo com nosso entrevistado, questiono se um dos locais que ele cita, o Palácio dos Orixás (figura 21), possui alguma relevância dentro de suas buscas. A loja, começando com uma unidade e hoje contando com três lojas, é um dos lugares mais recentes a trazer o comércio de produtos afrorreligiosos na cidade e inclusive tendo uma de suas lojas abertas em frente ao mercado Thales Ferraz. Conheço, com certa proximidade, duas das lojas, reconhecendo os vendedores e o proprietário, Dácio Sampaio Tavares, todos prontamente solícitos a me ajudar a encontrar o que eu precisava. Minha pergunta foi específica sobre essa loja por eu enxergar um crescimento exponencial e um aumento da popularidade dela na cidade, tendo muitas vezes ouvido pessoas de diferentes terreiros comentarem: “vou lá no palácio”, quando surgia nas conversas algum assunto sobre compras de itens sagrados.

Breno: O Palácio dos orixás tem uma certa relevância?

Pai Calixto: Palácio dos orixás e Galega que tem uma certa relevância. E com ela também eu aprendi alguns ensinamentos que poderia aproveitar algumas ervas para criação de mudas, então quando eu chegava lá nas quintas-feiras que é o dia que chega ervinha fresca, então eu já aproveitava porque pra sair daqui da Aruana para ir pro Mercado só para comprar ervas (...) Então eu fiz o que: eu tenho quintal grande pra plantação, então eu já fazia uma muda e plantava. Então as ervas de galega já se transformavam em mudas também, em plantação.



Figura 21 - Uma das lojas do Palácio dos Orixás, localizada no centro de Aracaju-SE.
Fonte: Dácio Sampaio, 2021.

Dois aspectos sobressaem na fala final do entrevistado. O primeiro, embora a pergunta se direcione sobre a relevância da loja Palácio dos Orixás, Pai Calixto ainda remete ao Mercado, mais precisamente a figura de Galega das Ervas e seus ensinamentos. Isso reforça o que constatei e veremos no último capítulo, o quanto as pessoas buscam Galega para informações e sabenças, não somente para adquirir o produto em si. Outro aspecto é o da sustentabilidade, já que a disponibilidade do quintal grande permite que Pai Calixto possa fazer suas plantações, até mesmo pela distância do terreiro (zona sul de Aracaju-SE) do mercado (zona norte de Aracaju-SE).

Para Calixto, o Mercado desempenhou um grande papel em sua descoberta do sagrado, e foi lá, através dos laços de sociabilidade com diferentes vendedores e vendedoras, que teve auxílio em sua formação sacerdotal. Porém, isso não poupa críticas sobre o funcionamento do mesmo e da oscilação de valores, embora entendamos que os valores aqui citados são difíceis de serem mensurados e tão pouco têm a ver com o quanto se paga. É evidente que mesmo com a busca em mercados e feiras longínquos, ainda o Mercado mantém sua relevância, pois, algumas coisas nos conectam fortemente a um lugar: a experiência e os laços com aqueles (as) que possibilitam o encantamento.

2.3.3 O Ogan e a Mãe

*Apague a luz, acende a vela
Que a malandragem toma
conta da favela⁶⁰*

Os latidos de Lilo, minha cadela de estimação, anunciaram que havia alguém na porta. Desci as escadas e estavam a minha espera o ogan Marcelo e mãe Luana, duas figuras que já conheço há alguns anos e aceitaram compartilhar um pouco de suas vivências em relação ao Mercado. Neste caso específico, optei por entrevistar os dois juntos, pois gostaria de entender também como ambos abordariam o campo a partir de óticas compartilhadas. A entrevista aconteceria em minha casa, aproveitando que ficava no caminho do trajeto de ambos.

Marcelo Guedes Galingos dos Santos ou ogan Marcelo de Ayrá⁶¹ e devoto de Zé Pilintra, tem 30 anos (figura 22), começa sua jornada no caminho afrorreligioso em 2010, em uma casa Quimbanda, a qual após 5 anos saiu e começou a fazer parte do Centro Cultural Erukerê, casa de culto a orixá localizada na zona de expansão de Aracaju-SE, fundada pelo sacerdote Andson de Oxóssi. O “Erukerê” por alguns anos se identificou como uma casa de umbanda, hoje que prefere se ater à definição de “casa de culto a orixá”. Marcelo alega que foi nesse período que começou a se aproximar do Mercado:

Ogan Marcelo: (...) E nessas compras no Mercado tem muitas coisas interessantes e tem algumas questões que se a pessoa não souber, e for leigo em folhas, acaba comprando ervas pra um banho, que não são ervas de um banho, por isso que é sempre bom estar acompanhado por uma pessoa que conheça as ervas. O que falta no Mercado as vezes são alguns produtos, como produtos de musicalidade, acredito que aqui em Sergipe tenha essa deficiência. Até tem alguns atabaques e agogôs, mas acredito que por não ter uma demanda (variedade) muito grande, não tem e quando tem é muito caro, porque tem que trazer de Salvador ou Rio de Janeiro. Até referente a igbá e a tábuas de jogo⁶², tem gente que encomenda de fora, porque aqui as vezes é muito caro. No mais também tem muitas coisas boas porque você conhece muitas pessoas e vendedores e muitas vezes acaba criando uma amizade. Você vira freguês, muitas vezes, nem por conta do produto, e sim pela comunicação da pessoa mesmo, acredito que seja a comunicação de Exu dentro do Mercado mesmo.

60 Trecho de cantiga para os malandros, grupo de espíritos cultuados em alguns terreiros.

61 Em algumas tradições de terreiro é visto como qualidade de Xangô e em outros como um orixá independente.

62 Tábuas de madeira utilizadas como suporte para consultas oraculares com o jogo de búzios

Marcelo reforça a necessidade de uma expertise e conhecimento prévio para “caminhar” no Mercado e conseguir distinguir o que lhe é interessante ou não, ao mesmo tempo que também traz observações da falta de alguns produtos e, por causa disso, o quanto se torna difícil encontrá-los na cidade por preços mais aceitáveis. Todavia, ele reforça a importância dos laços de sociabilidade que são apoiados pela boa comunicação, um atributo da presença de Exu dentro do Mercado. Logo então questiono sobre essa relação de amizade com algum ou alguma vendedora em específico:

Ogan Marcelo: (...) Eu tenho sim, tem um que é chamado de Seu Régis, que ele vende bode. Tem outro que vende galinha pra mim também. E tem um cara que usa uns dreads, que conheço desde antes de 2015, que tanto eu quanto mãe Luana já comprávamos com ele, ele é uma pessoa bem confiável mesmo, tanto na questão de ervas como também de qualquer produto que ele vende. Ele fica próximo à Galega, ali próximo à parte das flores e também próximo à parte onde vende massa de tapioca.

Breno: Você lembra o nome dele?

Ogan Marcelo: Não lembro o nome dele, mas ele sempre usa os dreads, ou quando não, ele usa uma touca grande que coloca os dreads dentro. Ele é super gente boa. É um estilo que só ele que tem. É a única pessoa do Mercado que só usa essa touca. É bem específico, e é super gente boa. Já comprei coisas com ele, que quando eu comprei um bote de velas e ele me dava um incenso também, ele é super gente boa.



Figura 22 - Ogan Marcelo de Ayrá. Foto: Breno Loeser, 2018.

Posteriormente fui encontrar o vendedor, chamado de Rasta, porém não o encontrei pessoalmente somente a sua banca. Foi me relatado que ele estava em viagem e acordei que

irei visitá-lo quando tivesse oportunidade. Pergunto então sobre a importância do Mercado para eles, para suas práticas e culto.

Ogan Marcelo: A questão é que o Mercado, de 2015 pra cá é muito importante (para mim), porque eu não sabia nem andar no Mercado, só ia lá pra jogar capoeira, embaixo do relógio, e eu não conhecia que existia outro lado do mercado, só existia pra mim aquela parte do artesanato, jogava capoeira embaixo do relógio, e pronto. (...) Porque tem o mercado artesanal, tem a parte das flores, tem a parte que vende carne, não é uma grande estrutura, mas ela atende todo o público sergipano, porque tem gente que vem de fora pra cá. Eu lembro que antigamente, que isso quem contava foram alguns parentes meus, que antigamente vendia animais livremente, e depois com a fiscalização por conta dos maus tratos, só vende em casas específicas, você tem que encomendar antes, pra ser feito o orô⁶³ no terreiro, você tem que encomendar antes pra que depois você vá pegar.

É muito interessante quando nosso entrevistado nos diz que não sabia nem “andar” no Mercado e só após o contato com o terreiro de que faz parte passou a compreender a dinâmica de funcionamento do mesmo. Há muito sobre a possibilidade de múltiplos mercados coexistem no mesmo espaço, se cruzando como uma grande malha de caminhos, sempre se mostrando para aqueles que buscam um mercado específico dentre os mais variados: seja o mercado do axé, seja o mercado que fornece objetos de decoração, seja o mercado que fornece comida ou roupas. O terreiro possibilitou, então, a Marcelo enxergar um desses mercados por onde passava constantemente, mas nunca havia se atentado.

Luana Conceição Bezerra ou mãe Luana de Oxum (figura 23) tem 25 anos e é adepta de uma religião de presença africana há 5 anos no mesmo terreiro que ogan Marcelo, também tendo seu trabalho de costura voltado para roupas usadas por adeptos de terreiro e o Mercado foi importante nesse processo:

Mãe Luana: Eu também sou costureira, entrei no ramo de costura de roupas de religião de matriz africana, e onde eu tirei a ideia, os modelos, e a forma de fazer minhas peças, foi do mercado. Eu visitei, analisei bem as peças que estavam lá pra ter uma dimensão, e a ideia de como eu estaria produzindo as roupas da minha loja, que é a Flor da Lua, que é especializada em roupas para religião de matriz africana.

63 Prática litúrgica.



Figura 23 - Mãe Luana de Oxum. Foto: Flor da Lua, 2021.

Pergunto então sobre a importância do Mercado para seu trabalho e vida religiosa e Luana traz considerações importantes, não somente do que esse espaço pode oferecer, mas também das posturas e atenções que os consumidores precisam ter:

Mãe Luana: Eu vejo muitos atributos no Mercado, porque tem uma grande variedade não só de roupas mas também de produtos para religião de matriz africana que você encontra lá, que não encontra em outros locais, como nos bairros, e por mais que seja um pouco caro, ou as peças não deveriam ser, quando as peças deveriam ser um pouco mais trabalhadas, mas ele (o Mercado) é um ponto onde a gente consegue ter uma ideia de quanto custa, e quanto vale e o que é, mas é preciso ter uma certa sabedoria pra algumas coisas porque a pessoa pode ser enganada, comprando uma coisa que pode não ser. Tem que ter um pouco de malícia e expertise quando for comprar, e ir com uma pessoa que tenha um pouco de experiência, por que acaba que muitas são enganadas, não intencionalmente pelas pessoas que vendem, mas as vezes é com um vendedor que ali quer vender, não tem dimensão do que se trata, mas quer vender. Ali ele joga pra cima, e quem não tem essa expertise acaba comprando achando que é uma coisa e é outra.

Aqui nesse relato, Luana aborda o quanto o Mercado é importante para termos uma dimensão de pesquisa mercadológica por oferecer valores, diversidade de produtos e custos, sendo importante para pessoas que estão adentrando no mercado afrorreligioso. De fato, essa importância parece não diminuir a necessidade de quem percorre os corredores do Mercado, de buscar entendimento e compreensão do que se quer comprar. Essa expertise requerida, inclusive, pode ser de outra pessoa que pode orientar os que tem menos experiência. Esse é um traço comum das religiões de presença africana, onde o mais velho orienta o mais novo

em seus saberes e experiências, não somente no terreiro, mas também fora dele. De todo modo, o Mercado ofereceria valorização do trabalho artesanal, o que o conecta especialmente com mãe Luana, cujo trabalho manual é também um dos seus sustentos:

Mãe Luana: Mas o Mercado é um ponto muito importante aqui em Aracaju porque além de ser um ponto turístico também é um lugar de valorização do trabalho dos artesãos. O artesanato aqui em Aracaju não é valorizado como deveria ser. O trabalho de artesanato é um trabalho tão demorado que a pessoa tem que ter paciência, fazendo detalhe por detalhe, e as pessoas não têm valorização quanto a isso, e deveria ser valorizado, tanto pelas pessoas que moram por aqui mesmo ou pelas pessoas que vem de fora, porque muitas das vezes as pessoas de fora dão muito mais valor do que as pessoas que moram na localidade. Então eu acho que é um ponto importante, quando dos vendedores darem importância de valorizar os seus produtos, como as próprias pessoas darem valor às coisas que têm, porque tem vários locais que não tem o que aqui tem e tem que tá pedindo, importando do Rio de Janeiro e de Salvador, sendo que aqui tem. Lógico que algumas coisas que aqui têm também são exportadas e revendidas, mas já é alguma coisa, porque pelo menos uma pessoa tem o trabalho de procurar um local em outro estado, encomendar, tempo de espera, ter que pagar frete, que muitas vezes é um absurdo de frete, e muitas vezes não compensa como se fosse pra comprar aqui. Então, tem uns pontos negativos e muitos pontos positivos.

Pergunto também sobre a relação com algum vendedor ou vendedora do Mercado que ela tem alguma relação de proximidade e o que isso representa para ela:

Mãe Luana: Tenho sim. Tem o rapaz que Marcelo falou, que ele tem uns *dreads*, que na verdade quem conheceu primeiro ele fui eu, logo quando eu comecei a comprar e acompanhar Marcelo no terreiro de Quimbanda. Marcelo entrou na casa se tornou filho de santo, porém eu não entrei, continuei acompanhando-o, mas eu não me senti segura naquele local, apesar de ser um terreiro que era da minha família, foi minha família que tinha me levado lá, minha tia morava lá então eu tinha uma aproximação muito grande com as pessoas, mas não me sentia segura em me tornar filha de santo, então eu só acompanhava meu namorado e hoje meu esposo. Então eu frequentava lá e acabei descobrindo esse rapaz e com o tempo a gente acabou se conhecendo, não lembro o nome dele no momento mas a gente quando se vê se reconhece, ele já deu desconto pra mim quando fui comprar algumas coisas lá, inclusive quando eu fui fazer meu primeiro batismo, aí eu fui comprar algumas coisas no Mercado e ele acabou me dando alguns descontos em alguns produtos na loja dele, e a gente acabou se tornando bem próximos, e então quando a gente vai no Mercado, na maioria das vezes a gente vai mais lá, porque sabe que a gente vai encontrar, mas também tá ajudando alguém que a gente também precisa, e sabe que é um lugar de confiança. Ele é uma pessoa muito acolhedora e amorosa, muito humilde. Uma pessoa maravilhosa, e ele merece esses elogios, porque nunca vi nenhuma pessoa reclamando dele, e eu tenho muitos pontos positivos em relação a ele. Tem vezes que ele não tem o produto e ele indica outra pessoa confiável pra comprar. Ou quando não ele vai na barraca de outra pessoa, traz e vende. Então ele tem esse cuidado de ir ver quem tem pra ajudar. Então

isso é muito importante eu acho que a comunicação que tem no Mercado, e as pessoas têm que se comunicar.

Essa fala valiosa destaca mais uma vez a importância dos laços de sociabilidade entre povos de terreiro e os vendedores do Mercado. Os elos de confiança e comum acordo de uma troca justa são valiosos, tanto para aqueles que precisam encontrar seus produtos e assim possibilitar o realizar de seus cultos, quanto para os vendedores e vendedoras que precisam desse comércio para a sobrevivência. Os laços de sociabilidade também aparecem entre os próprios vendedores, pois na fala de um produto o comerciante se desloca até seus colegas de trabalho para suprir essa demanda. A comunicação, como reforçada por nossa entrevistada, é de extrema importância. Afinal, como diz a sabedoria popular iorubá: *Ohùn rere ní nmú obi làpó*, através da fala doce e respeitosa (palavra sensata), pode-se convencer alguém a entregar o próprio obi⁶⁴. É através da comunicação e do encantamento dos saberes e elementos que os laços são forjados na feira-mercado.

2.3.4 Logunedé vai ao mercado

*Pra você ver a
responsabilidade de ser desse
orixá, eu só quero dizer uma
frase, repetindo minha mãe
Menininha. Ela dizia que
Logunedé é santo menino que
velho respeita.*⁶⁵

Era por volta de 10h30 de um domingo quando cheguei no portão externo de uma propriedade na beira da rodovia João Bebe Água, que liga Aracaju-SE à cidade de São Cristóvão-SE. Uma placa branca anunciava “*Ilê Asé Alaroke Bàbá Ajagunan*”, minha irmã parou o carro e desci para chamar alguém que pudesse abrir o portão. Após algumas palmas e mensagens enviadas pelo celular, o portão se abriu “sozinho”, revelando um aparato tecnológico que facilitaria muito a dinâmica da passagem. Não foi a primeira vez que fiz esse mesmo caminho, em meados de 2017, estive no Alaroke, como é apelidado carinhosamente por sua comunidade, em uma festividade para as yabás⁶⁶. Começando meu caminho de

64 Entregar o próprio Obi no sentido de entregar o ouro, se entregar o que tem de mais precioso. (SALAMI; RIBEIRO, 2015, p. 114)

65 Augusto Cesar Lacerda, babalorixá do Ilê Omorodé Axé Orixá Nilá, em Salvador, Bahia (LOPES, 2002, p. 7)

66 Yabás, Ayabás ou Ìyá-Agbà (Mãe Anciã) é um termo usado para se dirigir as orixás femininas.

pesquisa enquanto estava na graduação em Design Gráfico/UFS, tive a oportunidade através do grupo de pesquisa/CNPq “Observatório Multidisciplinar de Religiões e Religiosidades” (OBSERVARE) de estreitar meu olhar e me aproximar do campo. Lá pude conhecer o babalorixá Juracy de Arimatéia Rosa Júnior, *Saginandji*, fundador do Alaroke, e conhecer também um pouco do candomblé.

Ao adentrarmos com o carro, estacionamos embaixo de uma grande árvore e logo José Genivaldo Martires (figura 24), de 53 anos, apareceu junto de alguns filhos da casa para anunciar quem em breve me atenderia, pois estava concluindo uma das funções⁶⁷ do dia. Sinalizei que tudo bem e sentado observei o espaço, que havia mudado um pouco desde a minha última visita há 6 anos. Novas construções se projetavam ao redor do barracão (figura 25) assim como alguns espaços pareciam ampliados. Durante nosso tempo de espera, alguns erês⁶⁸ manifestos em filhos da casa apareciam pedindo frutas na cozinha, e seriam os mesmos a aparecerem diversas vezes no meio da entrevista, trazendo notas de risos para os relatos de nosso entrevistado.



Figura 24 - Genivaldo Martires ou Dofono, como é conhecido pelos filhos do terreiro Alaroke. Foto: [instagram.com/alaroke](https://www.instagram.com/alaroke)

⁶⁷ Como são chamadas atividades litúrgicas internas dos terreiros.

⁶⁸ Segundo Verger “o Erê é um tipo de entidade infantil que acompanha o dono da cabeça”(VERGER, 1957, p. 53 Os erês seriam a ponte entre os seres humanos e o orixá, sendo uma manifestação infantil como uma criança interior que repousa em cada iniciado. Sendo uma espécie de semi-transe ou transe intermediário.



Figura 25 - Barracão do Alaroke, local onde acontecem as festividades do terreiro. Foto: do Autor, 2017.

Pouco depois, estava sentado em um dos bancos de madeira que circulavam o interior do barracão e começamos a conversar:

Genivaldo: (...) Meu nome é civil, é José Genivaldo Martires. Tenho 53 anos. Nasci na cidade de Itabaiana-SE, a melhor cidade do mundo das pessoas mais inteligentes (risos). Sou professor, professor de história. Sou graduado, tenho uma pós-graduação, mestrado e doutorado em História da Educação. Leciono, vai completar 30 anos esse ano, no Colégio Aplicação da Universidade Federal de Sergipe. É, então, essa é uma visão mais assim sucinta, do eu, do meu eu social, digamos assim. Apesar que não há uma separação, não é? mas só para questão documental. E na questão do Candomblé. Eu sou iniciado no orixá Logunedé. Completo agora, dia 29 de março, 8 anos de iniciado. Mas a minha trajetória, ela vem de alguns tempos atrás. Desde 90, 1990, que eu perambulo pelas casas, fazia visitas, estudos. Tudo era com os outros menos comigo, não é? Adorava ir, mas para um objeto de estudo como objeto de observação, não sabia que já estava entrando no laço.

Destaco no primeiro momento que nosso entrevistado reforça que não há uma separação do eu social e religioso, o que se confirmará em seu depoimento. Enquanto pessoa de terreiro, Genivaldo é atravessado por sua vivência e relação íntima com o sagrado e em momento algum se contrapõe a sua expressão social, mas a complementa. Esse é o entrar no “laço” abordado por ele ao dizer que dentro, de sua realidade, foi envolvido pelo encontro com o sagrado, que observava que um laço foi construído sem que se desse conta, a primeira

estância, tal qual uma canção que nos encanta e quando menos esperamos já aprendemos a cantar.

Genivaldo é também filho do orixá Logunedé, divindade que Nei Lopes (2002, p.27) já anunciava: “depois de Exu, o menos bem compreendido dentre os orixás africanos no Brasil” devido a poucas informações que podem ser encontradas sobre essa divindade, cujas narrativas míticas, itans, narram suas diversas origens, pais, mães e atributos. De modo geral, Logun, como é chamado carinhosamente por seus devotos, é um jovem orixá guerreiro e caçador, um odé, que possui forte ligação com os orixás Oxum e Oxóssi. Talvez, por Logunedé ser também o orixá que rege minha cabeça e por ter utilizado de muitas noites para estudar e pesquisar sobre ele tanto nos cultos brasileiros quando na Nigéria, tenho certa familiaridade com suas narrativas. Foi na última vez que estive no Alaroke, que vi pela primeira vez Logunedé manifestado em um elegun⁶⁹. Fiquei fascinado pelos passos leves e sons de pássaro que esta divindade emitia em conjunto com sua dança elaborada, cuja sofisticação ultrapassava quaisquer definições. Este elegun era nosso entrevistado, Genivaldo de Logunedé.

Genivaldo: (...) e quando em 2012, quando eu vim para cá para o Alaroke, que estava começando (...) Então, No ano de 2012, janeiro 14, janeiro 2012. Eu dei o meu primeiro bori⁷⁰ aqui na casa, não tinha esse espaço, só tinha 2 quartos e os quartos Santos que ainda estavam em construção. E naquele momento, eu já tinha ciência de que o tempo que eu tive de ficar protelando as coisas de orixá já tinha terminado, que eu tinha agora que voltar para essa conexão com a ancestralidade e dar prosseguimento ao que devia ser feito, então, depois de Bori, eu passei 2 anos, em 2014 eu fiz Santo, né? Eu fui o primeiro iaô da casa, que as pessoas chamam de “dofono”. Além de ser dofono, porque no meu barco só tinha eu, o único, eu sou rombono, porque eu sou o primeiro da casa. E de lá para cá, foram agregados informações e conhecimentos etc. e tal. O meu orunkó⁷¹, é *Logun Olwary* e que não tem tradução, é um nome que traz um conceito, um conceito muito forte que tem a ver com a estrutura da casa.

Como primeiro filho de santo iniciado do babalorixá Juracy de Arimateia, Sagnandéji, Genivaldo teve a oportunidade de acompanhar e coparticipar do processo de crescimento do terreiro. Essa pertença enquanto dofono do Alaroke irá também ser um dos fatores de aproximação de Genivaldo da cozinha do terreiro e mercado de Aracaju-SE:

69 Iniciado no candomblé apto a receber os orixás em transe.

70 Ritual propiciatório de alimento para o orí, cabeça. Em muitos terreiros também se torna um ritual que oficializa a entrada de um filho ou filha na casa.

71 Nome iniciático do elegun no candomblé.

Genivaldo: E agora, nos 7 anos, foi confirmado que também eu sou oluwô da casa. O que é o oluwô? (...) aquele que olha, é aquele que joga para ver o futuro e o que vem pela frente, então esse é um dos meus cargos aqui. Então, durante esse período que eu fui abian de 2012 até 2014, depois do abianato, que é o período de iaô, então eu tive que aprender tudo sobre a casa, porque não tinha outras pessoas, só tinha eu e o pai de Santo. Então, para depois repassar para a camada de iaô que foram surgindo, então, por isso o entendimento, o conhecimento sobre as comidas de santo, sobre as principais festas, o que é que vai em cada festa e quais são as comidas que os orixás comem e as suas particularidades, que você pode encontrar dois (orixás) do mesmo tipo, mas que comem coisas diferentes, porque aí depende da particularidade. E aí nesse universo, eu fui conhecendo mais a fundo e me conectando à ancestralidade.

Antes mesmo de receber seu cargo de Oluwô, os aprendizados do Genivaldo sobre as especificidades do culto já haviam começado, durante seu período como iaô. Essa necessidade de aprendizado para também auxiliar seu sacerdote na manutenção do culto e da casa, um aprendizado do encantamento, palavra que está no título deste trabalho e chamou a atenção do dofono:

Genivaldo: Há uma coisa interessante que você me falou nesse sentido no seu trabalho, que é o Encantamento. Encantamento vem de cantar a palavra, o ofô, aquilo que sai da boca. E nas religiões de matriz africana, tem muito disso. Uma planta para qualquer pessoa é uma planta, mas no momento em que eu canto a planta, ela se encanta, ela se transforma. Então é um processo aí de transformação, por isso que está em toda a ritualística, digamos assim, estou botando ritualístico, mas é uma palavra que ainda não é, mas não tem uma outra para colocar no lugar. É, você vai ver que os cânticos, as rezas, os adurás⁷², elas persistem em toda a ritualística. Nessa função de encantamento, de transformação, de consagração, sacralização. Que são outras duas palavras do mundo ocidental cristão, mas que a gente não tem outra para colocar no lugar.

A relação em profundidade do indivíduo com o terreiro necessita de códigos simbólicos e comportamentais. A ritualística está imantada nesses códigos, ela tornará a ida ao mercado, uma atividade aparentemente ordinária em um complexo ritual com etiquetas e orientações que devem ser seguidas. Por um olhar subjetivo dos adeptos de religião de terreiro, qualquer atividade ligada a este por mais simples que possa parecer aos olhos externos, possui sua complexidade a partir do momento que ela se inter-relaciona não somente com esta realidade física, mas também a dimensão espiritual. Deste modo, ir ao mercado comprar itens para uma iniciação, por exemplo, poderia também ser considerado parte da própria iniciação, como citamos no começo deste trabalho sobre o processo de iniciação no Batuque e sua relação com

72 Cânticos ou preces sagradas dos orixás.

o Bará do Mercado. Então, Genivaldo nos traz uma série de informações importantes para entendermos sua trajetória relacionada ao Mercado e sua importância, onde irei destacar os códigos simbólicos em sua narrativa:

Genivaldo: Então o conhecimento sobre cozinha, conhecimento no mercado e tal, quem que ia comprar as coisas para as obrigações? Eu. E aí eu fui aprendendo algumas coisas sobre o Mercado. A primeira coisa que tem que aprender no mercado, é que o mercado tem dono. Nós temos Exu Olojá e Oyá, são os dois donos do mercado. Então eu não entro no Mercado sem fazer reverência a esses dois orixás, se não a coisa não anda. Outra coisa que aprendi logo cedo. E a gente aprende na intuição ou nas dores que a gente vai sofrendo quando a gente não faz a coisa certa. As coisas do mercado têm que ser cedo. Eu não posso deixar o Sol a pino. Só uma necessidade ou algo que não deu certo para isso, mas o correto é ao surgir do dia, pronto! ir ao mercado, fazer as compras, pegar tudo que tiver de melhor, porque é assim que o orixá funciona, não é? A gente já viu coisa que é interessante como uma pessoa de Oxalá no mercado, esqueceu, pegou um garrafão de dendê de cinco litros e imediatamente levou uma topada⁷³, “*você não pode tá pegando isso aqui.*”

Aqui já destaco algumas “obrigações” vitais para o bem adentrar no mercado. A saudação a Exu e também a orixá Oyá é o primeiro passo, pois como donos do mercado são responsáveis pela circularidade e encaminhamento das coisas. Nessa pesquisa, ainda não abordei em específico sobre a relação de Oyá (também conhecida como Iansã) com o mercado, pois será no próximo subtítulo, “A padroeira do Mercado”, que me debruçarei com mais profundidade na presença desta yabá na feira. Todavia, destaco aqui uma passagem do livro *Iansã: rainha dos ventos e tempestades*, de Helena Theodoro, que já nos oferece um adiantamento de sua tamanha importância:

No mercado sua presença se evidencia, porque troca é movimento, e o movimento caracteriza Iansã e Exu. Exu é chamado Olóojà, o dono do mercado, mas Iansã, o vento, representa a mulher guerreira, que diz o que pensa, faz o que tem vontade e lidera os movimentos libertadores. Iansã é a dona do mercado! Iansã é uma representação social de luta e independência. (LOPES, 2003 p. 249)

Reverenciando as forças mandantes do mercado, agora é preciso atentar-se ao horário. O sol do meio-dia também deve ser evitado, o que me faz lembrar das muitas vezes que ouvi pessoas de terreiro comentarem sobre esse interdito, que o sol do meio-dia não faz bem a cabeça. Outro ponto que destaco é a busca por melhores produtos, pois para o orixá assim deve ser oferecido. A troca se estabelece a partir de múltiplas nuances: na reverência, em troca de

73 Em Sergipe topada significa tombo, tropeçar.

proteção; na busca pelo melhor horário para ir ao mercado, em troca de um trajeto tranquilo dentro deste e a busca por melhores produtos, em troca das benesses que os orixás oferecem ao aceitar o que lhe é oferecido. Os interditos também devem ser respeitados para evitar os tombos e tropeços, como no exemplo da pessoa de Oxalá citada pelo dofono: o contato com o dendê para os filhos e filhas destes têm um potencial de desajustar e causar problemas, assim como ocorreu com Oxalá em seus mitos, que devido as peripécias de Exu perde a primazia de criar o mundo. No mercado, nada pode ser negligenciado.

Genivaldo: E o Mercado, quando eu falo de mercado e falo de Aracaju, eu falo de uma localização geográfica basicamente que é o mercado central, não é? Geralmente, as maiores compras da gente são feitas no mercado central e no Ceasa⁷⁴, mas é o mercado central, onde detém a maior parte dos produtos que a gente utiliza. E nesse mercado central a gente tem que ver é a composição. Como que ele foi criado? Foi criado ali na região portuária. Então as mercadorias que chegavam, as mercadorias que eram exportadas para fora de Sergipe, quando tudo se passava naquele centro, é o centro da novidade. É o centro da comunicação, é o centro da mudança, então tudo o que é novo passava por ali. Então nada melhor do que Exu para explicar essa movimentação, essa dinâmica que ocorre no mercado, que até hoje (o mercado central) detém, por mais que você tenha mercados setoriais em Aracaju, um poder muito interessante de aglutinar toda a cidade. Cidades vizinhas também, não é? Então esse é o mercado central que a gente utiliza, uma região que vai não só cruzar caminhos, mas destinar outros caminhos para os alimentos, não é?

Aqui a importância do Mercado é destacada e explicada também a partir de sua localização privilegiada, uma grande encruzilhada que permite a coexistência do novo e do antigo. Essa dinâmica confere ao Mercado o *status* de centro da novidade e de possuir a capacidade de aglutinar diferentes sergipanos em seu espaço. Aqui também ele explica um pouco da organização e divisão interna dos mercados:

Genivaldo: No mercado central, nós temos a parte das frutas, das verduras, dos cereais e tem a parte, é que eu chamo carinhosamente de parte “macumbista”. Que é a parte das folhas, das ervas e ali, quando eu vou ver se o mercado eu tenho assim, coisas muito curiosas. Se você perguntar se a pessoa é macumbeira, ninguém vai dizer que é macumbeira.

Possivelmente, o ato de não se assumir enquanto “macumbeiro” poderia ser uma estratégia de sobrevivência em uma sociedade onde o racismo religioso atinge níveis alarmantes vide notícias recorrentes de violências infringidas contra povos de terreiro. Mesmo

74 Centro Estadual de Abastecimento de Aracaju-SE, que também fica numa região central da cidade localizado no bairro Getúlio Vargas.

os comerciantes que, visivelmente, estão expostos através da leitura social sobre seus produtos à venda e os consumidores que vão em busca dos mesmos, não estão ilesos de ataques. Portanto, o assumir-se enquanto um corpo não-macumbeiro poderia ser uma reação a leitura negativa que a própria sociedade constrói em torno das religiões de presença africana, como Genivaldo continua:

Genivaldo: Não sei se vocês já ficaram mais algum tempo assim na Galega (das ervas), que é bem famosa, é uma estrela global e tudo. Você fica ali um tempinho, você vai chegar e vai ver o povo chegando atrás de alguns produtos de ebós etc. A tal da “limpeza”⁷⁵, mas que as pessoas não dizem que é para limpeza, então, há um preconceito assim, não é nem velado, explícito mesmo de que “ah, isso aqui é coisa de macumba”, isso é coisa ligado ao processo de demonização da religião etc. E tal, então a pessoa fica com vergonha se tiver gente por perto (...) E as lojas dentro da própria da própria geografia do Mercado, as lojas específicas de produtos, ligada a candomblé e umbanda eram poucas ou eram veladas, colocavam os santos católicos na frente.

Outro aspecto destacado na fala do dofono é a apropriação e assimilação de saberes afrorreligiosos pelos próprios comerciantes que nem sempre fazem parte dos cultos:

Genivaldo: E, por outro lado, uma grande parte, se não falha a memória, a maior parte daqueles vendedores fazem parte de cultos, são católicos. Mas se apropriaram de um saber ancestral, inclusive para fazer a venda. Inclusive até para fazer a venda. Se eu chegar na Galega e disser: “eu quero um banho para olhado”. Ela vai dizer: “use isso, isso e isso”. Tudo direitinho. Isso por quê? O saber que foi adquirido ao decorrer dos anos. Que os zeladores e as zeladoras de santo mandavam para lá, as receitas etc. e tal. E as pessoas que foram vendendo, foram se apropriando e ali existe uma cadeia muito interessante do produtor, do atravessador e do vendedor.

A partir dessa fala, podemos visualizar a apropriação de saberes como uma tática de sobrevivência dos comerciantes, pois a partir dessa assimilação de informações eles conseguem entender e aumentar sua bagagem de saberes para serem compartilhados. O caminho não é de mão única, não só os consumidores aprendem com os comerciantes, o contrário também acontece:

Genivaldo: e aí você pergunta ao vendedor, “tem isso?” de forma (discreta), né? ou “tem aquilo?” ou tem pano preto, vermelho e branco, né? (...) No Mercado tem uma Senhora que vende retalhos. Antigamente ela perguntava “para que o pano?” “Para fazer ebó”. Hoje ela não pergunta, ela já sabe. Inclusive ela já corta a metragem já, já assimilou, já tem lá a metragem

75 Limpeza espiritual através de elementos naturais.

todinha do morin, que é outra coisa (importante) (...). O morin é fácil de se decompor na natureza. O cetim, que é usado por muita gente, não (utilizamos) porque é sintético, a gente tem que pensar que natureza é orixá. Orixá é natureza e a gente não pode também estar agredindo de forma pesada a natureza.

Curioso destacar na fala acima o quanto a feirante aprendeu, assimilou as necessidades de Genivaldo, o que revela também a atenção desta para uma lógica de pensar o mundo diferente da sua, nesse caso em específico de um item para ser usado em uma religião diferente, é uma apropriação de saberes que servem aos dois lados da banca. Esse sistema de trocas acaba por construir uma rede que se retroalimenta (figura 26), tornando a feira-mercado possível e útil para os que nela circulam. Todavia, é importante salientar que para os comerciantes, os compradores não são a única fonte de saberes destes, afinal como corpos em trânsito eles também possuem suas narrativas e buscas pessoais, como veremos o exemplo da vendedora Galega das Ervas no último capítulo. Nos parece que o Mercado não só aprende com as vozes que nele ecoam, como também ensina.

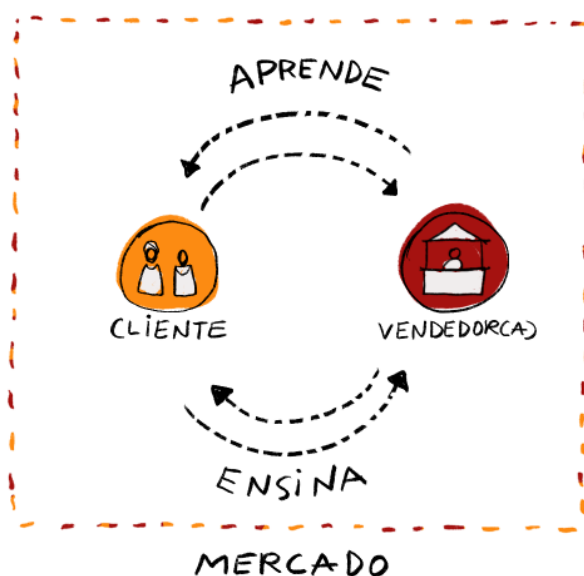


Figura 26 - Diagrama representando o sistema de troca-aprendizado entre vendedores e clientes no Mercado. Arte do autor.

Genivaldo então aborda um olhar crítico sobre um importante produto para o candomblé e suas dificuldades de encontro em Aracaju-SE:

Genivaldo: Até um item que a gente usa aqui muito, que é obi, o obi que faz parte do processo de adivinhação, do oracular, né? Das consultas aos orixás. Aqui em Aracaju é comum onde compramos obi, que eles coloquem no formol e aí descaracteriza o obi. Ele fica muito branquelo e para a gente que a gente come o obi, mastiga o obi, comer esse tipo de obi é complicado. Você não sabe quem foi que manipulou, o que foi que foi colocado naquele naquela água, apesar que todos juram de pé junto que só tem água. E não é, você sabe que não é, porque só água ficaria podre ali, rapidamente. E aí a gente só usa o obi, o fruto, sem ser na água. Tem obi tanto do brasileiro, quanto o africano. O africano demorou muito a chegar aqui em Aracaju, tem coisa de 2 ou 3 anos que ele chegou aqui em Aracaju. Só tínhamos do outro, do brasileiro. O africano, você com uma mão mesmo consegue dividir os 4 gomos, o brasileiro, você tem que pegar uma faca mesmo para cortar, porque ele não é fácil. O brasileiro é maior é bem maior do que o africano. Mas é obi do mesmo jeito. Existia essa dificuldade de encontrar esse obi *in natura* sem ser conserva, (chamo de formol, mas nem sei o que eles colocam). Hoje a gente já consegue. Inclusive naquela parte macumbista das folhas, só tinha uma pessoa que vendia obi dessa forma, que é o Reizinho, hoje em a gente já encontra outras pessoas vendendo e já encontra o obi africano.

A reivindicação de que é preciso saber o que se compra, assim como evidenciado nessa entrevista também aparece nas outras. A necessidade de se entender o que se consumirá dentro do culto é essencial para o bom encaminhamento do mesmo, ou nesse caso, até para a própria saúde biológica do indivíduo, quando certos insumos também são consumidos nos rituais. De todo modo, apesar das intercorrências, reforça como hoje o Mercado tornou mais fácil encontrar determinados produtos que há 8 anos eram raros e necessitavam ir até Salvador para serem encontrados:

Genivaldo: O segmento mais aprofundado de produtos de fundamentos (do candomblé) hoje você já encontra, antes no meu período de “feitorio”⁷⁶ em 2014, eu tive que ir em Salvador para comprar tudo, foi uma leva só lá na feira de São Joaquim, porque é uma feira fantástica. Eu acho que vocês já estiveram, Ela é demais. (...) Eu comprei todos os meus itens lá em Salvador porque aqui não tinha hoje. Hoje, “ah vai entrar um iaô, precisa de tais itens...” eu encontro aqui em Aracaju, é claro, com uma pequena diferença de preço, mas encontro. Mas antes, não encontrava nada. Só Tonho do couro que tinha os igbás caríssimos, um búzio lá, da última vez que eu fui já tem uns 2 ou 3 anos, era um búzio, uma unidade, era 10 reais na época. (...) não tem como vender, muito caro. Então, e os produtos ligados ao culto de matriz africana não são baratos, porque são muitos produtos específicos que só vende quem tem esses segmentos de mercado. (...) Aquela questão da livre concorrência, seria bom, mas aqui não tem muitas lojas, como na Feira de São Joaquim que você pode até barganhar preço, “ não, ali está um pouquinho mais barato”. Não, não tem. (...) Então eu só conheço três lojas deste segmento aqui em Aracaju. Uma que fica nos fundos de um mercadinho (a Casa Velha) que só vai, quem sabe, a Palácio dos orixás e a Casa Yemanjá.

76 Feitorio ou Feitura se refere a iniciação no candomblé.

É curioso observar como a oferta de produtos aumentou nos últimos anos, favorecendo os filhos e filhas de terreiro de encontrarem seus produtos localmente, assim como os preços menores. A pequena quantidade de lojas do segmento, para nosso entrevistado, também é um dos motivos desses valores ainda serem maiores do que em outras feiras. Ele também traz algumas diferenças em comparação a um importante mercado no segmento afrorreligiosos, o Mercado de Madureira, localizado na cidade do Rio de Janeiro:

Genivaldo: É uma energia diferente da feira de São Joaquim e eu achei os produtos da feira São Joaquim bem melhores, né? Em Madureira eu fui em duas ocasiões nessa última que eu fui, acho que foi ano passado. Eu achei bem pior. Antes, ainda tinha mais coisa e um ar mais das religiões afro. Hoje em dia é muito (diferente)... e eu não sei se porque eu fui também na última vez, perto do Dia das Bruxas, só tinha coisa do dia da bruxa, então não tinha mais outra coisa. Quando fui a primeira vez fiquei abismado, “olha aqui até iaô pintado sai daqui” (...) hoje em dia já tá muito mercantilizado e os produtos do Paraguai e os produtos “macumbísticos” são deixados de lado, ou do lado de fora em lojas isoladas lá em Madureira.

E nos conta sobre as especificidades dos produtos para a produção dos fios de conta, também popularmente chamado de “guias” e a necessidade de buscar um dos itens mais populares do culto, as miçangas coloridas, em São Paulo:

Genivaldo: A gente não usa náilon, a gente usa algodão. Então eu já sei qual armarinho vende e a linha que uso, que é a urso. A linha urso, a 00 e a 2.0 tá cara, mas tem resistência porque é o algodão, onde o ejé⁷⁷, o banho (de ervas), entra.⁷⁸ O náilon, ele escorrega e vai embora. Tem isso, as miçangas, a gente não compra aqui em Aracaju, nem Salvador, a gente pede direto lá em São Paulo, na distribuidora, porque sai bem mais barato e de boa qualidade. A jablonex (marca da miçanga), que vem da República Tcheca, que de vez em quando tem uma falta de determinadas cores que não é um produto que tem uma grande rotatividade. (...) mas é bem mais barato (...) digamos, se 1 kg de miçanga aqui custa R\$ 300, lá você encontra de R\$150. Então vale a pena, aí junta e compra.

É instigante observar os trânsitos que os cultos movimentam externamente, porém, embora possa parecer novidade a importação de produtos para os cultos, ela já acontecia desde a chegada de africanos no Brasil, mas que nessas relações, a troca de conhecimentos culturais e religiosos também aconteceram:

⁷⁷ O termo é usado para se referir ao sangue dos animais sacralizados no candomblé.

⁷⁸ O “entrar” é a absorção dos líquidos, portadores de axé, pelo fio de contas utilizado pelos devotos.

As constantes viagens motivadas pelo comércio mantiveram laços e contatos entre os negros baianos e as comunidades da Costa Ocidental da África, proporcionando, além da troca de produtos, a troca de conhecimentos sobre o culto, e fortalecendo vínculos identitários. Um dos exemplos destacados são as ligações entre o Ilê Axé Opô Afonjá e Joaquim Branco, uma das maiores fortunas de Lagos. O autor nos dá também a interessante informação de que Mãe Aninha (Eugênia Ana dos Santos), além de cultivar os orixás com autênticos produtos africanos, também os vendia em sua quitanda na Ladeira do Pelourinho, localizada próximo à Igreja do Rosário dos Quinze Mistérios dos Homens Pretos, da qual era priora. (SANTOS, 2013, p. 159).

Como nas palavras do nosso entrevistado “cada tempo vai ter sua própria característica”, tendo em Aracaju-SE a concepção de um lado afrorreligiosos do Mercado, se constituído de maneiras diferentes de outras regiões e momentos da história:

Breno: Você considera dentro da sua vivência, da sua relação com o Mercado, que ele foi importante?

Genivaldo: Ele é importante, foi e será importante. Sem mercado não existe vida, a vida tá ali. Que é a vida da comunicação, das trocas. Das trocas monetárias, mas também as trocas de axé. Vou dar o exemplo: eu vou comprar massa de acarajé. Lá eu vejo as pessoas que fazem acarajé, que sobrevivem vendendo acarajé. Como foi que aprenderam fazer acarajé? Se não fosse as religiões de matriz africana, não saberia que é uma comida que foi importada da África, e claro, adaptado ao Brasil, e aí tem uma nova configuração, mas a ideia central vem lá das comunidades africanas. Então, se não foi por meio dos cultos afros, essas pessoas não sabiam fazer, não estariam alimentando famílias em casa. Então você vê muito bem isso e vê pessoas do próprio movimento de terreiro lá comprando as coisas. Então tem barracas específico que vende produtos para fazer acarajé, isso é, se você tiver oportunidade de passar um tempinho, você vai ver isso muito bem: as expressões, as pessoas e geralmente aquilo, voltando àquele ponto inicial de ser logo de manhã cedo. Eles estão comprando, quando você tiver a experiência de chegar a barraca abrindo 6:00 horas, 6:15 por aí. E as pessoas lá comprando quilos e mais quilos de feijão fradinho, o camarão defumado, o dendê. É um movimento assim muito interessante.

A ausência de mercado como ausência de vida faz todo o sentido quando pensamos sobre os saberes e tradições que atravessam e circulam este espaço. As feiras e mercados continuam a ser espaços onde se permutam conhecimentos e saberes que ajudam no resguardo de tradições, como o exemplo do próprio acarajé citado pelo entrevistado, e também da sobrevivência até mesmo de comerciantes que não sejam necessariamente de um culto afrorreligiosos, mas aprenderam através da dinâmica do mercado o que precisava ser vendido. Como resposta, laços de fidelidade são construídos pela comunidade de terreiro que fidelizam pontos e mantém a movimentação da compra. Alguns períodos do ano parecem exercer um

grande impacto na venda desses produtos. É o calendário de festividades comuns aos terreiros, cuja força também movimenta a feira:

Genivaldo: A outra coisa que movimenta muito o Mercado é a questão dos carurus de setembro. Os produtos chegam num pico que vocês não acreditam... saco de quiabo, em outro período custa R\$ 70, R\$ 50, no período de caruru vai para R\$ 200, porque é o momento da safra, é um momento que o comerciante diz: “é agora que eu vou lucrar” Quer dizer, se não fosse o culto afro era um produto que passaria despercebido. E você pode ver, pode testar isso de setembro e começo de dezembro, que muitas casas fazem um caruru e os rituais de Oyá, Iansã, porque ela também é mãe dos erês, então entre setembro e dezembro é um período de venda muito forte.

A partir dessa constatação da influência dos ritos afro-brasileiros nas dinâmicas do Mercado perguntei:

Breno: Então a gente pode dizer com certeza, que o calendário litúrgico e ritualístico das casas de candomblé e de algumas umbandas também influenciam fortemente o Mercado?

Genivaldo: Vou dar outro exemplo muito interessante em Salvador-BA. Se eu quero comprar, digamos algo que o meu feitorio, se eu for em fevereiro eu não encontrarei quase nada, porque as grandes casas fazem feitorio em janeiro. Então, os produtos que têm lá vão tudo embora nesse período, então em fevereiro eles estão reabastecendo ainda do que foi levado. Outro exemplo assim bem fácil: flores. Ali na passarela das flores⁷⁹ (...) em 2 de fevereiro você vai encontrar ali um intenso comércio. “Todo mundo é do culto afro?” Não, mas se apropriam desse saber, desse conhecimento e levam lá as suas flores para Iemanjá. (...) No Mercado, não sei se isso é coisa do interior e veio comigo, mas eu sempre gosto de estabelecer parcerias e fidelidade, então flores eu só compro em uma senhora e quando eu passo um tempo sem comprar ela é assim: “porque não veio?” (...) Toda vez que eu compro, eu compro pacote, porque comprando um pacote de flores fica mais barato do que o buquê. Então com um pacote eu faço 4 buquês. Então, com o pacote dá pra fazer quatro boris. (...) Toda vez que eu comprava ela me dava uma rosa vermelha. Eu sabia para que era a rosa vermelha⁸⁰, mas eu me fazia de desentendido: “olha, hoje eu não uso vermelho, eu uso branco”, porque aqui a gente não tem culto aos catiços⁸¹, só tem culto de Exu orixá. As pessoas que têm que catiço, a gente pode até pode dar comida aqui, tudo bem, não tem nenhum problema em relação a isso. Só que a gente não faz gira como se faz e quem tem (catiço), não vai tirar, e se tem é porque é uma dádiva, não é? Não tem nenhum problema em relação a isso. Mas eu sabia

79 Espaço que conecta o Mercado Thales Ferraz e o Mercado Antônio Franco em Aracaju-SE.

80 A rosa vermelha é um dos mais populares agrados para as pomba-gira, espíritos femininos ligados a noite e a magia, fortemente cultuada em muitos terreiros brasileiros.

81 Termo utilizado em muitos terreiros para se dirigir aos exus e pomba-gira.

que toda vez que ela me dava uma rosa vermelha era nessa intenção, pedindo proteção. Então ela estava certíssima. Hoje em dia ela já não dá mais vermelha, me dá branca porquê de tanto eu dizer: “hoje eu vou usar branco, não vou usar o vermelho” porque as flores era pro bori. A gente entendia perfeitamente que esse ato dela era um ato de pedir mais proteção, pedir mais prosperidade.

Alguns importantes pontos podem ser destacados aqui: a influência notável do calendário afrorreligioso nas dinâmicas comerciais, o que também leva os vendedores a se apropriarem e assimilarem alguns saberes afim de conseguirem atender aquela demanda e inclusive lucrar com ela, o que chamarei de códigos de sociabilidade, que são os gestos entre vendedores e clientes que reforçam aproximação entre eles e estabelecem também um outro tipo de troca: nada é oferecido por acaso. Como no exemplo citado da vendedora que cedia uma rosa vermelha, sua intenção era pedir proteção e prosperidade através de um gesto simbólico de entregar a mesma para uma pessoa de terreiro:

Breno: Como se fosse performando uma troca ali?

Genivaldo: Exatamente, então é isso que eu acho. E sem eu falar nada, ela chegava. (...) As pessoas dão já sabendo, o que está sendo dado e para que está dando aquilo. Então isso eu acho isso muito Bonito, eu acho isso fantástico, porque não é uma relação explícita, mas tá tem todo um arcabouço de mentalidade, de identidade, que é camuflado para sobrevivência, para resistência. (...) É a forma que a pessoa encontra e está de bom tamanho, ela não tem obrigação de professar, ela não tem obrigação de participar, mas ela quer continuar os seus cultos, suas devoções e as suas promessas, a gente vai encontrar isso muito. Então o Mercado é elo principal, não só da gente, mas de toda a cidade, não tem pra onde correr. Porque quando construíram o shopping, qual que era a ideia: “Ah, mercado vai a falência” Podem construir 1000 shoppings, não adianta. Não é lá onde está o coração do comércio. Tiraram as linhas do bonde, não adiantou, veio os ônibus. Vocês viram que fizeram um baita de um terminal do lado? As pessoas: “Ah, mas é para favorecer o shopping”. Será que é? Porque quem vai sair mais beneficiado é o Mercado, então não tem pra onde correr, o shopping é um detalhe (risos).

O mercado, onde está o coração do comércio e é o elo principal de toda cidade, como nas palavras de nosso entrevistado, reforça o pensar em Exu como força motriz da existência e possibilidade da locomoção e ampliação dos sentidos. Mesmo com a inauguração do Aracaju Parque Shopping, praticamente ao lado do Mercado Albano Franco (Gina Franco) (figura 27), que poderia gerar incômodos para comerciantes do centro, para Genivaldo é um mero detalhe. Uma encruzilhada a mais que não altera o *status* privilegiado que seu vizinho.



Figura 27 - Aracaju Parque Shopping (seta vermelha) e Mercado ao seu lado (seta amarela).
Fonte: Governo de Sergipe.

Agora, pensando no Mercado enquanto espaço do aprendizado continuado do terreiro, perguntei se Genivaldo enxergava essa iniciativa para pessoas do candomblé:

Genivaldo: Sim, sim, sim, totalmente espaço de aprendizado. É aprender como comprar, o que comprar, porque comprar. Então como a gente quer o melhor pra gente, o orixá também. Eu não posso comprar qualquer coisa. Tanto no espaço da compra, quanto no espaço do fazer. Então tô comprando aquela mercadoria, estou trazendo para cá, daqui essa mercadoria vai se transformar em comida, também para o próprio orixá, e aí é um processo dinâmico e esse axé vai ser multiplicado na sua vida também. Então é um espaço aprendizado e todos que fazem parte tem que aprender, saber o horário que ir para o mercado, saber o que comprar, onde comprar, onde tem os preços mais acessíveis, isso tudo a gente repassa: “olha, tá ali, ali é mais barato, então já comprei ali. É de boa qualidade” então isso vai sendo transmitido.

Breno: Você concorda que a presença de uma pessoa mais velha no culto que leva mais nova, vai criando também reforça muito isso.

Genivaldo: reforça isso, o aprendizado, tem muito disso aqui. Aqui começou eu fazendo compras de todas as obrigações, todas as festas, hoje em dia, já não preciso fazer isso, já tem pessoas que foram treinadas, já foram instruídas para isso, então já se dividem, já fazem isso perfeitamente e traz tudo de acordo com os requisitos que a gente já tinha elaborado. Mas isso é muito importante e esse aprendizado vai movimentando o nosso axé, o nosso saber que vai passando para outro.

Percebemos, a partir dessa fala, como o *ethos* do candomblé é reforçado na oralidade e relação mútua de aprendizado. O Mercado cumpre, dentro desse sistema (figura 28), um importante papel de continuidade dos aprendizados do terreiro e manutenção do culto a partir dos elementos utilizados. O filho de santo, independentemente de seu *status* hierárquico

desempenharia o papel-chave de ligação entre os dois espaços, levando e trazendo: sendo condutores da troca. Afinal, é também fora dos muros e limites geográficos do terreiro que a compreensão das dinâmicas sociais e culturais são aprendidas e assimiladas. As relações no terreiro de candomblé são marcadas por uma simbiose e cooperação mútua. Essa prática diz respeito ao modo de vida em comunidade, aqui chamada de família de santo (JUNIOR, 2018, p. 31). O próprio movimento dessas relações também movimenta o próprio axé, um fluxo de troca constante, que se torna fundamental para a existência e perpetuação das inúmeras tradições de presença africana existentes no Brasil.

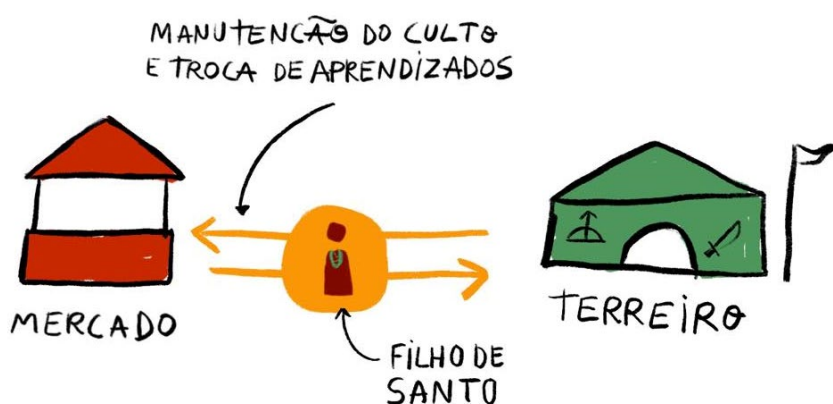


Figura 28 - Esquema sobre as relações de aprendizado e manutenção dos cultos onde o filho de santo sendo o condutor da troca: levando e trazendo. Arte do autor.

Pensando também no calendário de festividades e de ritualísticas que ocorrem dentro dos mercados, como nos exemplos abordados no capítulo inicial deste trabalho, pergunto se isso também ocorreria no mercado de Aracaju-SE:

Genivaldo: Já, já vi e em Aracaju é muito fraco isso. Creio que por preconceito que é muito forte e esse preconceito também tem um “auto-preconceito”, estou até criando um termo acho nem existe isso (risos). Mas assim, um preconceito que a pessoa do próprio culto interioriza, se apropria, que é tudo camuflado. Nós temos em dezembro, é o terreiro de Tassitaó⁸² que faz uma homenagem a Oyá no Mercado. Como ela é patrona também do mercado. Então, antes dela chegar no bombeiro, ela passa por dentro do Mercado, né? Saudando os vendedores e tudo, mas isso a população ainda não comprou essa briga, digamos assim, inclusive a própria população de terreiro. Que ali o que ela está fazendo é algo assim, sublime. Ela está mostrando que quem manda ali é o vento e Exu. (...) Então existe sim essa movimentação e é algo, de uns 10 ou 15 anos. Eu acho que é por aí. A gente poderia enquanto casas e quanto religiões ter um processo mais de diálogo

82 *Ylê Axé Olojá Tassitaòò*, localizado na zona norte de Aracaju-SE.

para isso, né? E isso não tira a identidade de cada casa, não tira a especificidade de cada casa. É um ponto em comum.

Recordo que ao ouvir esse momento da entrevista, minha cabeça deu um pequeno estalo de recordação. Lembrei-me das muitas vezes que quando pequeno vi o anúncio na TV ou no boca a boca sobre o cortejo de Santa Bárbara que acontece na cidade no dia 4 de dezembro e passava pelo Mercado. Questionei-me como pude esquecer um evento tão importante para a comunidade afrorreligiosa sergipana e que passava justamente dentro do Mercado. Santa Bárbara, que no sincretismo afro-brasileiro se aproxima da orixá Oyá, é uma divindade fervorosa no que diz respeito a força e cuidado dos seus filhos:

Assim como Oyá vai para a guerra, protege os seus filhos, lhes dá de comer com as conquistas de mulher do mercado, a mulher do século XXI desbrava novos desafios a cada dia. Ela ocupa o papel de provedora (até então atribuído ao homem): trabalha, vai às compras, paga as contas e sustenta a casa. Não nega sua característica de mãe: cuida do lar e dos filhos. (DA SILVA, 2018, p. 65)

Para entender melhor como foi esse processo de criação do Cortejo de Santa Bárbara e suas motivações de passar dentro do mercado de Aracaju, fui em busca da pessoa que está por trás de toda essa organização, fui entrevistar Rita de Cássia Silva Leite, a Iyá Rita Tassitaó do *Ylê Axé Oloíá Tassitaòò*, como veremos a seguir.

2.3.5 A padroeira do mercado

*Oya, o
Oya aláṣe, Oya.
È dákun, ẹ má fí Oya ṣeré o
Oya rè o, Oya aláṣe, Oya.
Oya a torí ẹnì tí kò sunwòn ẹ,
Oya mà ré, Oya aláṣe o, Oya.*

(Oh Oyá! Oyá, que possui o axé, Oyá. Por favor, não desrespeitem Oyá. Aqui está Oyá! Oyá, que possui o axé, Oyá. Oyá, que melhora o mau orí. Aqui está Oyá. Oyá, que possui o axé, Oyá).⁸³

83 Cantiga a orixá Oyá. (SÁLÁMI, 1991, p.77)

Foi numa quarta-feira, dia da semana também consagrado a Oyá, que fui até a rua Marcelino Procópio, na zona norte de Aracaju-SE, bastante próxima a minha residência. A ida rápida de carro foi o suficiente para lembrar das muitas vezes que me desloquei até essa mesma rua, onde uma tia minha morou por muitos anos. Ao chegar no destino, tive dificuldades de encontrar o terreiro que eu procurava, o *Ylê Axé Oloíá Tassitaòò*. Desci até o fim da rua e arrisquei perguntar a uma casa, cujo portão mostrava que tinham um certo movimento de pessoas lá dentro. Perguntei se conheciam e onde ficava a casa de Iyá Tassitaô e, com olhares atravessados, me responderam negativamente. Já pensando como poderia ocorrer algum tipo de intolerância das pessoas que moravam próximo ao terreiro, pensei em utilizar um termo de mais fácil compreensão: “seria uma casa espiritualista, que pertence a dona Rita. Estou querendo fazer uma pesquisa com ela”. Dessa vez, a postura mudou um pouco e com o dedo estendido, uma senhora de idade avançada apontou para o outro lado da rua, foi lá que enxerguei uma pequena placa de acrílico com os dizeres “Ylê Axé Oloíá Tassitaòò - Associação Luz do Oriente” na frente de uma casa de andar (figura 29).

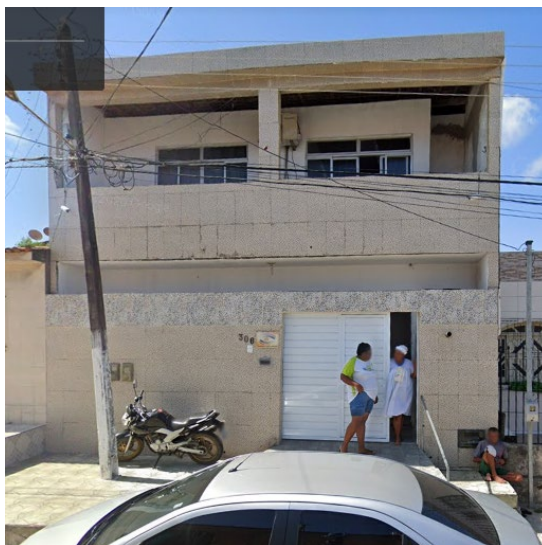


Figura 29 - “Ylê Axé Oloíá Tassitaòò - Associação Luz do Oriente” localizado na zona norte de Aracaju-SE. Fonte: google.com

Logo quando bati no portão, o Sr. José ou também conhecido também como *Minajó*, babalorixá e babakekerê⁸⁴ da casa, me recebeu. Foi com ele que eu havia marcado nosso encontro pelo *Whatsapp*. Passei por uma garagem e em uma pequena sala onde havia muitos objetos e utensílios antigos na parede, que aguardamos Mãe Rita (figura 30) chegar. Pouco

84 Pai pequeno, cargo de autoridade nos terreiros afro-brasileiros.

tempo depois uma mulher calma e usando um turbante chegou e sentou-se em uma das cadeiras de madeira. Devido à distância a qual ficaríamos para a gravação, optei por sentar-me no chão assim como os recém-chegados em um ilê.⁸⁵ Bisneta de africano que chegou na Bahia em condição de escravizado, Rita de Cássia Silva Leite (Mãe Rita ou Tassi) nasceu na cidade de Aracaju-SE em 7 de outubro de 1957 (JESUS, 2012, p.28).



Figura 30 - Mãe Rita e Pai Minajó, lideranças do *Ylê Axé Oloia Tassitaòò*.
Foto: [instagram.com/ileyatassytaooifaenibale](https://www.instagram.com/ileyatassytaooifaenibale)

Mãe Rita: Eu sou Mãe Rita, sou filha de baianos, mas sou natural de Aracaju-SE. Minha mãe grávida veio para aqui, e eu nasci já em Aracaju. (...) Morei muito tempo no Sul (do Brasil), por isso que ainda tenho essas conexões de ir lá e vir cá, mas tenho moradia fixa aqui em Aracaju. Eu sou yalorixá, temos essa pequena casa aqui, para a gente fazer nossos cultos, e temos eventos, na rua e os eventos internos, sendo que eu sou presidente de uma instituição, a “Luz do Oriente”, que nasceu dentro do Axé, e a gente faz de tudo um pouco para demonstrar a riqueza da nossa religião, o que é ser do axé, para que o axé, porque escolher a vida do axé, a necessidade da espiritualidade, de conhecer nossas raízes. Pra mim o axé é o meu respirar, o meu viver, eu nasci pro axé, se eu nascesse desse jeito e não levasse uma vida de axé, eu não sei o que seria.

Breno: É muito bonito e arrepiante ouvir esse relato da senhora e saber o que isso traz pra sua vida. Há quantos anos a senhora está tocando o seu terreiro na sua casa?

⁸⁵ Ilê é o nome dado a um terreiro em língua iorubá, significa “casa”. É costumeiro observar que em terreiros de candomblé, os iaôs ou abians (recém-chegados no culto) sentam-se no chão e dormem nas esteiras.

Mãe Rita: Essa casa na verdade, já seria uma casa de axé (há muito tempo), com menos dimensão, sendo só um quartinho onde a gente vai e faz nossas orações e tal, não me ocorria abrir um terreiro (...). Então a casa já existe há mais ou menos 58 anos. Eu tenho 56 de santo raspado, porque no início eu entrei como abiã, por necessidade de saúde, mas não que eu procurasse, foi alguém que me levou, que foi minha mãe, que não era da religião. Minha mãe tinha muito medo, porque além da família dela ser bíblica, ela não entendia nada, mas também por ser “terra dos outros”, minha mãe veio para cá separada do meu pai, escondida, grávida de mim, tudo aqui assustava muito. Tirando isso as discriminações que ela sofreu muito dentro de Aracaju, porque se hoje Aracaju, nesse século ainda tem essas discriminações loucas, imagine há 70 anos. Ela tinha muito medo, não sabia o que era, quando ela me via passando mal, pegando aqueles “negócios lá”, ela não sabia de que origem vinha, então chegou até a me levar a médicos.

A trajetória espiritual e religiosa de Mãe Rita teve um início difícil devido a muitas questões, principalmente por ser um período em que perseguições religiosas às comunidades de terreiro eram muito comuns, e um reflexo disso são as notícias que podiam ser encontradas no Diário de Sergipe:

O Correio de Aracaju, 29 de novembro de 1950. [...] Outra menor, com sete anos de idade, mais ou menos, que também frequentava o Candomblé, com intuições de vidente, também desaparecera misteriosamente, enquanto a sua mãe, a verdureira enlouquecera, encontrando-se segundo consta e que nos foram prestadas, no psicopata! Senhor Deus, misericórdia!! (MANDARINO, 2007, p. 200)

É nesse cenário difícil que Mãe Rita chega a Aracaju-SE, amparada pela mãe que não conhecia desses fenômenos espirituais e buscava auxílio para entender o “passar mal” da filha. É um reflexo de um momento histórico e social onde as práticas afrorreligiosas ou de cunho espírita, como também é referenciada, eram em sua maior parte secretas ou discretas. Um movimento necessário frente a violência institucionalizada que esses grupos sofriam:

Mãe Rita: Na verdade nós nunca vimos isso, eu porque já nasci aqui, e naquela época não se batia nem uma palma, quando menos se falar em candomblé, candomblé não, espiritismo no modo geral. Hoje cada um é o que quer ser, cada um procura ser, mas nagô⁸⁶ e toré⁸⁷ é coisa da terra de

86 “Na formação do candomblé, estavam etnias como Ifón, Òyó, Ekìti, Ìjèsà, Ifê, Ìlóbú, Ègbá, Èjigbò, Ketú e Savé. Esse grupo étnico era chamado de “Nagô” (ROSA JUNIOR, 2018, p. 14).

87 “O toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas (1). Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política.” (GRÜNEWALD, 2018, p. 43)

Aracaju, sempre foi. Mas não se falava nessas coisas, davam-se aquelas pequenas sessõezinhas, escondido e assim a entidade vinha, falava aquele *zun zun zun*, muito escondido. Eu lembro que na casa da minha primeira mãe de santo ela tinha um altar que era naquela época poderia se chamar de Peji e tinha uma cortina que ela colocava assim da mesma cor da parede, pra disfarçar que atrás daquela cortina tinha o peji. E não se falava alto, e não se batia palma, porque naquela época se descobrisse que *tava* batendo palma, imediatamente o soldado batia na porta perguntando o que houve, o que estava acontecendo ali. Então era uma perseguição muito grande, não que eu seja idosa, mas eu alcancei um pouco dessa parte.

Mãe Rita faz ainda um paralelo com um famoso personagem dos quadrinhos, para explicar como se sentia em relação a uma estranha força que a tomava:

Mãe Rita: Eu lembro até que daquela história do “Incrível Hulk”, eu me assemelho ao início da minha vida espiritual, porque ele se achava diferente, o que era que crescia em mim que tomava consciência, o que era aquilo que descia e falava, eu tinha medo de ser eu, sem saber o que era, e minha mãe muito mais porque não sabia de onde vinha.

A socióloga Izabelle de Jesus, em seu trabalho *Processos identitários da mulher no terreiro “Ilê Axé Olojá Tassitaòò” em Aracaju-SE* (2012), aborda sobre essa necessidade de cuidados espirituais que Mãe Rita precisou ainda jovem e também sobre sua iniciação no Candomblé ainda criança:

(...) passado algum tempo sem resolução do problema, a mãe acatou a instrução de levar a filha até uma mãe-de-santo, que sinalizou a predestinação da menina e recomendou a sua iniciação no candomblé, através da “feitura do santo”. Com isso, Rita foi iniciada no candomblé em 1965 (aos oito anos de idade), como filha de Iansã, pela Yalorixá Mãe “Massu”, líder de terreiro baiano de nação *Jeje*⁸⁸, que se encontrava periodicamente na cidade. Mais tarde (entre os anos de 1968 e 1969), Rita começou a dar consultas espirituais em espaço preparado dentro da própria residência familiar, em que recebia a posseção de um “caboclo”⁸⁹ de nome “Arriêiro” e fornecia orientações e tratamento a seus clientes. No ano de 1975, fundou a Casa-de-culto “Ilê Axé Olojá Tassitaòò”, em funcionamento até os dias de hoje. (JESUS, 2012, p. 30)

88 “Junto com os nagôs, vieram também negros conhecidos como “Jeje”, oriundos do Dahomé.” (ROSA JÚNIOR, 2018, p. 14)

89 Caboclos são entidades cultuadas nos terreiros do Brasil. São em sua maior parte uma manifestação de espíritos de indígenas, considerados ancestrais da terra, dos povos originários. Por ser um termo que possui uma grande diversidade de sentido dependendo de qual religião de presença africana ele se insere, recomenda-se a compreensão de seu sentido dentro da própria comunidade que o adota.

Mãe Rita também cita sua relação com o sacerdote que lhe deu o adeká, titulação sacerdotal que um iniciado pode ou não receber ao concluir suas obrigações de 7 anos, marco que levou até a organização de sua casa:

Mãe Rita: (...) eu tenho 56 de santo raspado⁹⁰, e tenho 25 de adeká, que esse adeká já surgiu na casa de seu Zé (de Obakossô). E com o passar do tempo mantive minha vivência lá, que com os outros pais eu não tinha condições de ter a vivência porque a vida não me deixou, eles morriam muito cedo, acontecia tudo muito prematuro, mas com seu Zé do Obakossô tive uma oportunidade de viver uma vida de axé, dentro da casa dele, correndo contra o tempo, é como se ali eu tivesse pouco tempo, queria tudo ao mesmo tempo, eu saía do hospital já ia correndo pra lá, e saía correndo de lá pro hospital, não perdia tempo de nada, queria estar sempre por dentro de tudo. Nesse período do meu adeká, foi o período que Junior *Saginandji* (Pai Juracy) saiu de lá, que raspou o santo, o tempo que eu tenho de adeká é o tempo que ele tem de raspado. Quando eu fui lá acertar ele tava recolhido, ele saiu numa semana e na semana seguinte eu entrei pra receber o adeká, então foi no mesmo mês, e comecei a iniciar meus filhos (...)

Zé de Obakossô foi uma referência para a continuidade de Mãe Rita e sua relação com o sacerdócio e, como ela citou em alguns momentos de nossa longa conversa, não foi uma intenção sua, pois a necessidade de se tornar ialorixá partiu exclusivamente do mundo espiritual, uma determinação que não pode ser negligenciada. O caminho apontado para Mãe Rita, embora dificultoso também se mostrou próspero, através da vida de filhos e filhas iniciados e cuidados por ela e sua família: Babá Minajó (babakekerê) e seus dois filhos mais novos (um homem e uma mulher), duas netas geradas pela filha, uma neta gerada pelo filho mais novo e outra pelo mais velho - residente em Salvador (BA).⁹¹ Sobre o surgimento do cortejo de Santa Bárbara, aos risos, Mãe Rita compartilhou sua narrativa:

Mãe Rita: (...) aí a gente criou a prova de fogo, o povo diz que a gente não tem juízo, mas a gente tem muito juízo. Temos tanto juízo que a gente nem aguenta, tem que dar um pouco aos outros (risos). Um dia eu falei pra ele (Minajó): “Amor, eu queria fazer um evento” mas um evento como? “Pela rua, estilo uma procissão, era bom que os bombeiros viessem pegar Santa Bárbara” (...) “mas como é que você vai mexer com bombeiro, pra eles vierem buscar essa santa aqui?” Mas aí não me contentei, fiquei ali maquinando, de noite pensando, e pensava e pensava, de que maneira? Se eu ficar quieta ninguém vai saber o que eu quero. Bom ou eles vão dizer não ou vão dizer sim, vou atrás, aí comecei a mexer nessa parte, com os contatos, tinha pessoas que eu poderia conseguir, outras pessoas achavam que era um absurdo, mas depois eu já estava me aborrecendo, de não querer falar que

90 Tempo de “santo raspado” faz alusão a o tempo de iniciação no candomblé, assim como o *adeká* é o processo de receber o sacerdócio ao completar 7 anos como *iaô*.

91 JESUS, 2012, p. 33.

dava certo como eu, e então, conversa como? Conversei com um irmão meu que era bombeiro, então se fizer um ofício, e mandar dizendo tudo, e agora a segunda parte, como será um ofício para esse porte.

Frente as dificuldades institucionais de ter apoio em seu projeto, Mãe Rita insistiu no apoio do Corpo de Bombeiros de Aracaju-SE, cuja sede fica localizada na orla do bairro Industrial:

Mãe Rita: (...) e rasga papel e faz papel, e rascunho e de repente acertamos um (...) ai mandamos o ofício uns 3 meses antes pra eles, pra dizer que eu queria fazer dia 4 (de dezembro de 2007), eles não mandaram resposta, quando estava mais próximo, eu procurei saber, aí eles depois de muita amolação, pelo que eu soube era assim, eles deixavam mas não poderia entrar no quartel, não podia bater palma, e não podia ter canto (...) Aí eu conversei com algumas pessoas do candomblé, e eu queria fazer um evento assim, as que eram mais chegadas né, mas o comandante falou assim, assim e assim, e o povo: ah se eu fosse a senhora não queria, porque é muita desfeita, ele tem que respeitar. E eu falei: Gente ele não tá desrespeitando, lá não é um terreiro de candomblé, é uma instituição, tem comandante, eu tenho que obedecer, e o povo falando que eu tenho que resistir, ai botou pra lá e botou pra cá, e eu falei que aceito, aceitei, e ai foi, me arrumei, me ajeitei, fiz as preparações da casa, da rua, dos caminhos né, e ai quando chegou na hora, o carro do bombeiro veio, ai colocou a santa em cima, e tudo, e eu pensando, meu deus como eu queria que eles abrissem aquela porta, e no mesmo dia eu pensando, eles até podem não abrir a porta mas de qualquer maneira eu vou passar na frente da porta, já é bom pra mim, já tá de bom tamanho, e a minha resistência foi algo fundamental, a minha fê, eu acreditei, porque quando você quer uma coisa, as pessoas te colocam pra baixo, ou então lhe escutam pra te criticar ou fazer aquilo que você tem que fazer. Eu fiquei calada, já não falei nada com ninguém, já fui ali já rezando meu terço, quando chegamos lá pra minha surpresa quando chegamos lá as portas estavam abertas, com a banda de música pra me receber, as minhas lágrimas desciam, e eu já entrei no quartel chorando.

É visível a emoção de Mãe Rita descrevendo como o evento, com todas as dificuldades, aconteceu. Santa Bárbara foi uma virgem mártir que viveu no século III, protetora das tempestades e raios, dentro das narrativas sincréticas afro-brasileiras foi aproximada da orixá Oyá. É perceptível que mãe Rita sabe que Oyá é Oyá e Santa Bárbara é Santa Bárbara, porém são as semelhanças destas que em seu repertório tornam possível Oyá ser reverenciada no cortejo da santa. Aquele foi o início e já estava mais que acordado que Mãe Rita tornaria aquele evento um evento anual do calendário de festividades religiosas de Aracaju-SE. Mas, e como esse cortejo chega no Mercado? Essa foi a questão chave que me levou até Mãe Rita e ela nos explica como suas ideias fizeram os caminhos do seu cortejo de Santa Bárbara, também chamado de Prova de Fogo, cruzar com os caminhos do Mercado:

Mãe Rita: E aí surgiu o evento dessa maneira, e o primeiro ano passou e vão surgindo as ideias, e poxa que vontade de fazer um acarajé dentro do Mercado. Aí ele (Minajó) me disse: “Lá vem você de novo com ideia”, aí minha filha falou assim: “Mainha dorme e se acorda cheia de ideia.” Aí eu falei que tinha que dar o acarajé no Mercado, mas como a gente vai fazer isso? A gente divide, leva uma parte pra dar lá dentro do quartel, e a outra no mercado. Por que o mercado? Eu sinto que minha mãe (Iansã) gosta do mercado, e mercado é o lugar de Exu, e Exu precisava abençoar os nossos caminhos, então tem que ser no mercado! Vamos avisar primeiro a Exu e vamos pro mercado! E aí a gente começou a fazer (figura 31). (...) teve um ano que eu fui pra uma reunião com Jackson, na época que Jackson era governador⁹², e ele me falou: “Olhe eu sei que você faz seus eventos, sei do evento de Santa Bárbara, sei dos eventos do Mercado.” Mas o senhor sabe de tudo? (ele) tava por dentro. Então fui a muitas reuniões assim, das autoridades, falando sobre os eventos que a gente faz, graças a Deus sempre foi muito aceito, mas não aceito financeiramente, porque os cortejos eram todos sob nossas custas, porque se vier é lucro mas até aqui não veio, e eu também não gosto de ficar na mão de ninguém, porque se fui eu que programei o evento, boto a cara na rua e faço, só se Deus e os orixás não quiserem, mas enquanto eles quiserem, eu tô dentro. E outra coisa também, eu faço como se fosse um candomblé profano, porque eu faço aquilo no sentido do orixá, uma festividade de rua, mas no sentido do orixá, todo mundo sabe que Santa Bárbara não é Iansã, mas a gente faz com a ideia de louvar, porque muita gente que são de outras religiões, vê que tem santa bárbara, vai lá pegar uma flor e coloca a mão e se benze, e fica assim pedindo saúde e tal, então pra gente é muito bom.



Figura 31 - Homem entrega acarajés no Mercado Thales Ferraz durante o cortejo de Santa Bárbara de 2014. Ao fundo, com turbante vermelho, vemos Mãe Rita segurando um buquê de flores. Fonte: página do Facebook da Associação Luz do Oriente, 2014.

É muito curioso quando Mãe Rita coloca o cortejo como um candomblé profano, um candomblé de rua. Em certa parte, me remete ao próprio Bembé do Mercado, uma festividade que não somente reverencia os orixás, mas também reforça laços de sociabilidade e combate

⁹² Jakson Barreto, 49º Governador de Sergipe (2013-2018).

a intolerância religiosa, afinal quem está na rua é visto. Esse empoderamento é o resultado de uma luta árdua da ialorixá perante os aparatos institucionais afim de obter a possibilidade de ver sua homenagem em assim como planejou. O processo de levar o cortejo para o Mercado, que poderia ser explicitado por nossa entrevistada como uma inspiração da própria divindade Oyá, também é um local que se torna sagrado ao ser compreendido como espaço que o orixá Exu também habita. Então, foi tido como uma necessidade espiritual o cortejo de alguma forma “trocar” dentro da feira, um lugar especial para Exu e Iansã.

Breno: Iyá, é muito bonito ouvir sua trajetória, que é uma história de muita luta, muitas dificuldades, e muitos bons retornos que os orixás possibilitaram na vida da senhora. Eu queria entender um pouco se, durante sua caminhada espiritual, o mercado de Aracaju desempenhou alguma importância no sentido de elementos que você ia comprar, se tem vendedores e vendedoras que a senhora tem alguma relação importante, e a sua relação e do terreiro com o Mercado. Eu já sei um pouco através da festa de Santa Bárbara, do cortejo, mas outras relações também acontecem?

Mãe Rita: Tem uma vendedora de ervas, que eu conheci ela bem pequena, Galega, e hoje ela já é avó, então quando a gente precisa de ervas sempre vou lá e temos essa ligação muito forte, porque as vezes eu queria Tabatinga⁹³ eu também pego com ela, e outros elementos, e Aracaju ainda tem o Junior, da casa de Yemanjá, que é uma pessoa que é muito importante pra gente que a gente pega lá e pega cá. Hoje já tem o Palácio dos Orixás, hoje a gente já tem uma boa amizade, tirando daquela parte que a gente não encontra, em Salvador, Rio de Janeiro, ou São Paulo, porque tem coisas que realmente a gente não consegue encontrar as vezes nem em Salvador, eu acho no mercado de São Paulo e o do Rio de Janeiro. Ah, tem Rita das Flores, que a gente compra flores com ela, a gente passa por ali na passarela das flores, a gente vai avisar a elas (do cortejo), e elas jogam tantas flores, pétalas e tal, muito bonito (figura 32), que a gente vai e passa pela passarela das flores, pra prestigiar os feirantes, porque Santa Bárbara ela também é protetora dos feirantes, ela protege, então como eu não vou colocar uma comida da protetora para os feirantes comerem?

93 “Tabatinga” é um termo derivado do termo tupi *tobatinga*, que significa “barreira branca, barro branco como cal” (NAVARRO, 2005, p. 118)



Figura 32 - Cortejo de Santa Bárbara é recebido com flores na passarela que liga o Mercado Thales Ferraz ao Mercado Antônio Franco. Fonte: página do *Facebook* da Associação Luz do Oriente, 2014.

Breno: É um partilhar do axé com aqueles que vivem durante o ano inteiro, não é?

Mãe Rita: E ali a gente no passar do tempo também vamos levar feijoada para os feirantes, e pra quem passa, a gente coloca no carro e vai. A gente distribui sopa nas ruas. A casa é pequena, mas tem muito chamego, eu acho que se ela fosse bem maior eu não conseguiria dar conta. Tá no tamanho que dá muito bem pra eu me espalhar. E pra gente hoje Aracaju está muito desenvolvido, que muita coisa você já encontra aqui, muito mais fácil. Mais competitivo, mas a gente vai vivendo.

Percebe-se que a relação com o Mercado que Mãe Rita nos traz não se manifesta somente no cortejo da santa. É nítido o quanto se compreende a importância da troca e o bom estabelecer das relações afetivas com os feirantes, afinal eles são sujeitos de extrema importância para que a troca aconteça. A comida é um dos demonstrativos desse cuidado e manutenção das trocas: “Santa Bárbara ela também é protetora dos feirantes, ela protege, então como eu não vou colocar uma comida da protetora para os feirantes comerem? ”. Oyá como padroeira desse espaço múltiplo, cujo movimento é tão intenso quando os ventos e raios que são mitologicamente associados a ela, permite que a troca só exista pois existem pessoas dispostas a trocar e soprar ventos de sabedoria e cuidado com aqueles que a eles recorrem. É esse “chamego” que também permite que o *Ilê Axé Olojá Tassitaòò*, mesmo sendo uma casa pequena, nas palavras de Mãe Rita, torne-se maior que seus limites físicos, e alcancem também o Mercado, lugar cuja importância transborda qualquer definição, nos bastando observar nos olhares de fé, emoção e contentamento de quem compreende a luta de se chegar (figura 33) onde os ancestrais não conseguiram:

Mãe Rita: os dois eventos⁹⁴ estão muito conhecidos, então no amanhã eu espero que esteja mais ainda, que eles vão ganhando perna pra andar, que Oyá vá aonde minhas pernas não alcançam, onde meus braços não alcançam, que ela vá por mim, aos ventos, eu fiz pra que ela venha, nos ventos de Oyá, que os ventos dela levem nossa religião adiante.



Figura 33 - Cortejo de Santa Bárbara atravessa o Mercado Thales Ferraz, tal evento seria difícil de acontecer nos anos de forte repressão às religiões de presença africana. Fonte: página do *Facebook* da Associação Luz do Oriente, 2014.

⁹⁴ Prova de Fogo – cortejo de Santa Bárbara e o evento Águas de Iyá Orí, organizado também por Mãe Rita e acontece todos os anos no dia 2 de fevereiro, em honra a Yemanjá a mãe de todas as cabeças.

3 O MERCADO ENCANTADO

Mercado Thales Ferraz
Alcides Melo

*Nas docas do porto, nas bocas-de-fumo
nos pratos-dos-dias, das feiras de cais
do Bêco dos Côcos à Ponte do Limo
nos mictórios, nos cabarés: um cheiro de povo
se gruda aos corpos das prostitutas, nas verdureiras,
dos biscateiros e carregadores
dos camelôs e da mendicância
E os pombos brancos são meus irmãos, onde eles dormem eu adormeço
Num céu de estrelas converso com a lua.
Num chão de marquises deito minha alma.
Nas bancas de peixe, nos talhos de carne
eu canto o meu povo do Thales Ferraz.*

Neste Capítulo final, discutiremos e descreveremos os conceitos e as categorias de representação acerca do sagrado, do mito, do rito e das trocas no campo religioso dentro do Mercado de Aracaju/SE. Também será neste capítulo que abordaremos os resultados da entrevista não estruturada com a vendedora do Mercado, Galega das Ervas. Com base nos resultados, iremos esboçar um conceito de *mercado encantado* e assim constataremos os objetivos dessa pesquisa.

3.1 O mercado encantado como lugar: o sagrado, o mito, o rito e a troca

As pessoas não morrem,
ficam encantadas...
a gente morre é para
provar que viveu.⁹⁵

Em “Encantamento: sobre política de vida” (2020), Luiz Simas e Luiz Rufino elucidam que diferente do que o pensamento cartesiano e lógico nos permite refletir, o contrário da vida não seria a morte, mas sim o desencantamento. O desencantamento é um ardiloso plano, uma consequência ardilosa da colonização, movimento que continua a ser retroalimentado por violências diárias, que deixa um rastro de sobreviventes ou nem mesmo chegando a alcançar essa alcunha, afinal em um plano de desencantamento, o apagamento de corpos e memórias é frequente. Mas, se existe encruzilhada, existe possibilidade. Então os mesmos sobreviventes podem ser tornar “supraviventes”:

Aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção

⁹⁵ João Guimarães Rosa em “discurso de posse na Academia Brasileira de Letras (ABL)” em 16/11/1967.

de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 6)

O processo de “supravivência” ou tornar-se um indivíduo que luta pelo encantamento, não é fácil. Uma série de estratégias que transbordam o campo político e econômico são requisitadas, o espiritual também se faz presente como corpo-espaco capaz de aglutinar potências de transgressão e reinvenção da vida.

Imaginar o Mercado como uma extensão desse corpo, ou talvez corpos-espaco é um exercício de que podemos mastigar, verbo apropriado para falar de um território *exusiaco*⁹⁶, durante o percurso deste trabalho. Observar o olhar e como os entrevistados transitavam e tinham suas histórias, o Mercado como cenário marcante de possibilidade foi precioso para entender para onde essa pesquisa caminharia. Exu e sua dinâmica controversa é uma ameaça para aqueles que ignoram a alteridade e para esta pesquisa representa o fio condutor de todas as coisas, conexão primordial que nos mostra que as experiências humanas não se sobrepõem umas as outras.

A vida é um sentido amplo que comunica a vibração do ser em conexão com todas as outras coisas criadas e invisíveis aos nossos olhos (ibidem, p. 9). Exu, enquanto divindade iorubana, mas também um grande raiz-caule-galho metodológico nos faz entender essa amplitude pluriversalizada da vida e o quanto os pequenos atos, gestos, movimentos ordinários das narrativas humanas e dos lugares que carregam importâncias e sentidos que podem passar despercebidos a olhares incautos. O geógrafo sino americano Yi-Fu Tuan (1983), aborda em seu livro “Espaco e Lugar” uma série de análises sobre esses dois conceitos. Sobre Lugar, ele nos diz os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação. (ibidem, p. 2). Esses centros seriam *loci* especiais onde valores são construídos e conexões dão-se através da vivência e da memória afetiva. A construção do lugar é uma característica da espécie humana, que produz símbolos e se apaixona por lugares onde estes se correspondem com seu íntimo, sua ancestralidade, seus sonhos e desejos. A religião também poderia fazer parte desse narrativa vinculativa entre pessoas e lugares? A resposta parece óbvia como Tuan nos diz:

A religião tanto pode vincular uma pessoa ao lugar como libertá-la dele. O culto aos deuses locais vincula um povo ao lugar, estimulando um forte sentido de passado, de linhagem e continuidade, enquanto as religiões universais oferecem segurança através de seus valores eternos e infinitos. Na

⁹⁶ Conceito elaborado por Luiz Antonio Simas. Ver em SIMAS, 2018 ,p. 143.

antiguidade, a terra e a religião estavam tão intimamente associadas que uma família não podia renunciar a uma sem perder a outra. (TUAN, 1983, p. 6)

Deste modo, podemos pensar também no papel vinculativo que as religiões afro-brasileiras reverberam em seus adeptos na construção do Mercado como um lugar dotado de muitos sentidos e por isso, um lugar especial de memória e sobrevivência de suas práticas e ritos. Para compreendermos melhor essa manifestação da dimensão do Mercado enquanto um lugar encantado e possuidor de significados por aqueles e aqueles que lhe atravessam, trago quatro categorias para que possam nos fazer pensar como essa dimensão do encantamento dialoga com o comércio afrorreligioso. As categorias são: o sagrado, com Eliade (1981) como referencial, o mito e rito a partir do olhar de Croatto (2001) e a troca no mercado, temática chave de nossa pesquisa com a ajuda do prof. Dr. Wanderson flor do Nascimento (2016).

Eliade nos diz que o sagrado se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais” (ELIADE, 1981, p. 12). O sagrado seria uma linguagem que sugere tudo aquilo que transborda a realidade natural das coisas, sendo mediada pelo repertório de cada indivíduo dentro de uma sociedade. Porém, para Eliade o ser humano toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta como algo absolutamente diferente do profano (ibidem, p. 13) e como poderíamos saber o que é sagrado e profano dentro da amálgama de práticas e crenças de terreiro? O pesquisador Rosa Junior (2018) sobre a dicotomia entre sagrado e profano no candomblé nos diz:

(...) Posso de imediato dizer que tal separação não existe no candomblé porque a preocupação ritual é não infringir os interditos do ritual realizado. Não há uma preocupação com profanação do sagrado, já que o profano vem da relação dicotômica bem e mal, certo e errado, puro e impuro, assim por diante. (ROSA JUNIOR, 2018, p. 52)

É importante reafirmarmos as diversidades de práticas e crenças, que podem variar muito dentre as religiões de presença africana e suas respectivas tradições e nações. Mas de modo amplo compreendemos que as categorias de sagrado e profano são extremamente complexas de serem delimitadas neste campo. Aqui tentaremos partir do pressuposto onde o sagrado seria uma linguagem mediadora entre os indivíduos e o mundo espiritual, assim conseguiremos entender como esse sagrado pode ser vislumbrado nas relações da feira-mercado.

O sagrado no Mercado poderia manifestar-se de formas variadas, podendo estar inserido nos elementos, que chamarei de **elementos encantados** (ervas, grãos, pós e banhos,

por exemplo), pois eles já carregam em si uma dimensão de poder e força que seria manipulada posteriormente pelo indivíduo religioso ou em determinados **elementos quase-encantados** (estátuas e velas, por exemplo), pois ele passará por processos que irão embutirlos de força, de mana, para assim serem úteis a prática religiosa. Em minhas caminhadas pelo Mercado, em muitas ocasiões pude perceber o sagrado também manifesto nos laços de confiança das pessoas com os vendedores. Geralmente, aqueles que não dispõem de uma comunidade de terreiro, necessitam mais precisamente de orientações para uso da magia e soluções de problemas.

E quanto ao mito e o rito, eles estão no Mercado? Croatto (2001) nos diz em seu livro “As linguagens da experiência religiosa” que o mito ganha sua expressão na linguagem primordial do símbolo, que poderia ser um produto da imaginação e de um estado imperfeito da linguagem, em contraposição à linguagem da ciência (ibidem, p. 182). De modo sucinto Croatto definirá o mito como o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa (ibidem, p. 209) e iremos analisar o mito através das quatro expressões propostas por Croatto, o mito enquanto *relato*, *acontecimento originário*, *os deuses agem nos mitos* e *dar sentido a uma realidade*.

Na primeira expressão proposta por Croatto (2001), *relato*, o mito aparece como relato, como linguagem textual que manifesta algo a ser dito a alguém sobre alguma outra coisa e enquanto uma narração, o mito também carrega em si uma sequência narrativa:

O símbolo é uma coisa, um elemento do cosmo. O mito é um texto. Ele pertence, portanto, à ordem literária e deve ser interpretado como discurso. Como texto, o mito pretende "dizer algo para alguém a respeito de alguma coisa", ou seja, existem quatro elementos em uma súbita interrelação: um emissor e seu destinatário, uma realidade e o que se diz sobre ela, isto é, sua interpretação. O "algo a respeito de alguma coisa", que é a vivência inicial do emissor, é transferido a outros ("para alguém"). Isso manifesta a função social do discurso, bem como de toda palavra humana. (CROATTO, 2001, p. 210)

O mito enquanto relato, elemento dito e repetido, nos faz pensar nas narrativas míticas yorubás, onde as feiras-mercados aparecem como cenários importantes para ensinamentos profundos, assim como vemos no primeiro capítulo, no itan de Exu e Ajê (p. 38). Essa é a função social do discurso, comunicar de forma simbólica através das narrativas como se originou determinada coisa ou se pretende alcançar outra. A feira como local de atravessamentos humanos e de incessantes trocas se torna um importante cenário para o desenrolar de histórias. Os mitos não permanecem no passado, eles são reatualizados e realimentados, como podemos ver nos relatos dos entrevistados no capítulo anterior, um

reverência a determinadas divindades no Mercado poderia ser também uma continuidade de uma relação trazida pelo mito expandido na oralidade.

Em acontecimento originário, Croatto (2001) nos diz que o mito é um relato sobre origens (p.212). Um tempo não cronológico, difícil de ser mensurado por números e lógicas cartesianas. Exu enquanto divindade ligada aos mercados também é uma divindade primordial, que torna possível a humanidade existir a partir das relações de troca:

Exu recebeu como uma de suas atribuições, atuar como uma espécie de vigia, sentinela, que protege a humanidade, mas também cumpre a lei, e pune, se necessário. Além disso, Exu foi incumbido de realizar os acordos com as divindades (CARVALHO, 2019, p. 4 *apud* ABIMBOLA, 1971)

Sendo assim, Exu poderia habitar todas as feiras e ao mesmo tempo seus mitos narram uma feira primordial, um mercado-feira mítico onde as histórias de alguns orixás se desenrolam, com Exu ajudando, mas também atrapalhando aqueles que não o reverenciam.

Na expressão *Os deuses agem nos mitos*, temos as divindades como atores e atrizes principais dos mitos. São eles que desenrolam, motivam as narrativas e podem ser figuras principais de cânticos e invocações que celebram seus feitos e atributos, mas eis uma diferença para o mito, pois neste último temos uma urgência na *ação*, pois o mito quer contar algo, quer ensinar algo:

No mito, os Deuses são atores. Um hino pode celebrar seus atributos, uma doutrina, estabelecer sua natureza, mas o mito ocupa-se do seu agir. Mais uma vez estamos na qualidade "instauradora" que tem o acontecimento narrado pelo mito: tudo o que é instaurado originariamente, o é pela força sagrada de um Deus. (CROATTO, 2001, p. 218)

No caso dos mitos da oralidade yorubá, os mitos não me parecem ocupar somente do agir da divindade, mas seus atributos e natureza estão implícitos em cada ação destes. Nos mitos de Exu no mercado é visível o aspecto pedagógico ação da divindade: aprendemos sobre suas características e sua forma de diálogo com a realidade. No mito “Exu instaura o conflito entre Yemanjá, Oyá e Oxum” (PRANDI, 2001, p. 70), Exu brinca com essas orixás, pois acha o Mercado pacífico demais, precisando plantar uma discórdia. Como orixá do movimento e comunicação, a pacificidade em demasia causa-lhe incômodos. Já em “Exu provoca a ruína da vendedora do mercado” (PRANDI, 2001, p. 58), Exu causa infortúnios a vendedora Abionã por ela ir a feira e ter esquecido de reverenciá-lo, já que ele foi o principal condutor de seu sucesso. As narrativas míticas yorubás muito dizem sobre como as divindades agem e ensina sobre seus cultos, assim como quais lugares estas devem ser reverenciadas.

Na última expressão do mito, *dar sentido a realidade*, Croatto (2001) nos explica que todo costume que dá sentido a vida ordinária precisa ter uma origem divina:

Em qualquer sociedade há instituições, leis, costumes e figuras que têm especial significação. Em toda cultura humana há lugares, instrumentos, técnicas e elementos da natureza (árvores, rios, sementes, animais ou o que seja) que têm que ver com a vida da comunidade. Há festas e ritos que dão o compasso à vida ordinária, com uma referência ao sagrado. Tudo que é significativo para um povo, precisa ser originado pelos Deuses. (CROATTO, 2001, p. 218)

Se tudo que é significativo para o povo precisaria ter origem através de uma explicação divina, a existência do mercado-feira se daria através dessa forma, sendo originado através da manifestação de Exu em seu movimento de constituição da sociedade. O comércio, o dinheiro, a comida, relações sociais, coletividade, reciprocidade e muito mais, são elementos referentes ao estabelecer de uma civilização e como manifestação do axé:

Detentor do controle sobre energias tais como o movimento, a comunicação e o comércio, Exu é o Orixá que sintetiza a ideia de mercado. É comum encontrar nas iconografias e imagens de Exu a presença de búzios, moeda utilizada por muitos dos povos africanos tradicionais. Saliento, porém, que mercado aqui ocupa um sentido totalmente distinto do mercado capitalista, baseado em exploração, lucro e acumulação de bens. (CARVALHO, 2019, p. 4)

A presença e importância dos mercados e feiras para os povos de terreiro possui um sentido espiritual e sagrado respaldado nas narrativas míticas de suas divindades. Mas também nas narrativas de sobrevivência, quando a memória é preservada nesse espaço e também o sustento que poderia vir da venda neste mesmo espaço. E isso nos leva diretamente ao rito, como diz Croatto (2001) O que o mito "disse", o rito "faz": rito e mito conectam-se, criando uma retroalimentação mútua (p. 10).

O rito é o equivalente gestual do símbolo. Dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação. Portanto, é, assim como o símbolo, uma linguagem primária da experiência religiosa. Em consequência, o rito deveria ser tratado antes que o mito, já que este está para aquele como está para o símbolo: determina-o e especifica-o em sua significação. (CROATTO, 2001, p. 329)

O rito enquanto performance do mito não é algo puramente humano, mas uma reprodução de um movimento divino, de uma ação divina no mundo. O mito recita o que o rito converte em cena, teatraliza (ibidem, p. 331), portanto o rito é uma celebração a memória que o mito evoca, afinal é necessário que através dos símbolos votivos nós, seres humanos, possamos rememorar os feitos das divindades que cultuamos. Por isso, rito e mito se retroalimentam, pois ambos são precisos para a sobrevivência e manutenção do sagrado dentro de um culto.

O rito e a palavra do mito complementam-se mutuamente, sem hegemonia de um sobre o outro. A palavra sozinha, sem mais nada, leva para o intelectualismo, ou à ritualização de coisas secundárias. Apenas o rito, sem mais nada, ou acompanhado de palavras incompreensíveis, degenera em magia, ou perde diretamente seu valor simbólico. (CROATTO, 2001, p. 334)

Se o mito “diz” e o rito se “faz” o que o mito relata (ibidem) poderíamos supor que a troca seria uma forma expressiva do rito? A resposta irá alcançar nossa última categoria, a troca⁹⁷. Croatto (2001) reforça que o rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado (ibidem, p.343):

O culto e o serviço a Deus/aos Deuses não são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais; e, além disso, mesmo podendo ser individuais, sua forma característica é a comunitária. Portanto, sob ambos os aspectos, são essencialmente sociais. (ibidem)

A troca também poderia ser compreendida como uma manifestação dos laços de sociabilidade para a própria existência da civilização, como nos próprios mitos yorubás os orixás recorrem ao mercado para encontrarem o que precisam ou o mercado se torna cenário de encontros e desavenças. As trocas no mercado, para povos de terreiro, representam as relações recíprocas que não ambicionam a acumulação, mas sim a própria circulação.

O conceito de mercado para os povos de origem Ioruba, tem por premissa o respeito pelo trabalho do outro e pelo seu próprio, pois, entende-se que o trabalho realizado não poderá ser restituído, portanto, o valor do trabalho é ressarcido através das trocas. Aqui se evidencia a importância da reciprocidade nessas relações. As trocas funcionam também como fator regulamentador, uma vez que não admitem a acumulação, ponto fundamental para que compreendamos que os sentidos dados à riqueza, preço ou prosperidade têm essencialmente outros sentidos. (CARVALHO, 2019, p. 5)

As trocas representariam, então, um dos pilares mais importantes das religiões de presença africana. É deste modo que as divindades e ancestrais correspondem aos rituais e oferendas. O axé quando acumulado perde sua força, a circulação é um dos fatores que o mantém em atuação. Esse é o mercado-ojá, conceito construído pelo prof. Dr. Wanderson Flor, que nos fala sobre um mercado diferente dos ditames competitivos e acumulativos dos mercados capitalistas:

Este mercado-ojá é regido por Exu – esse senhor das trocas e das comunicações, mas também das tensões e atritos – é um local no qual é imperioso estabelecer proximidades e não competitividades. Este mercado é um sistema de relações sociais, que tem tensões como quaisquer outro. Mas a perspectiva de manutenção mais harmônica da comunidade busca resolver tais tensões fortalecendo os encontros, os laços comunitários e não elegendo a competitividade, disputas,

⁹⁷ Aqui abordaremos a categoria “Troca” de forma mais aproximada das relações entre terreiro-feira.

objetificações como valores de crescimento, desenvolvimento, progresso. (NASCIMENTO, 2016, p. 37)

Uma comunidade precisa funcionar em equilíbrio, são muitos caminhos e encruzilhadas que apontam possibilidades múltiplas. O mercado-ojá revela que as relações dentro da feira nem sempre são harmônicas, como os próprios mitos ensinam, mas munido de sabedoria e respeito conseguimos fazer o axé circular. Nesse mercado, mais uma vez se diferenciando do mercado capitalista, a individualidade é menor que o coletivo, os impactos harmônicos ou tensos sempre irão atingir o grupo. O mercado-ojá é um exercício de sociabilidade e preservação dos valores comunitários e da própria cultura afro-diaspórica:

A regência do mercado-ojá por Exu, lembra que as relações são sempre tensas, mas sempre necessárias. Exu necessita da comunidade funcionando para que as mensagens circulem, para que a pluralidade de caminhos visível nas encruzilhadas faça sentido. Exu encontra –e faz aparecer– nas encruzilhadas, essa confluência de caminhos, uma multiplicidade de possibilidades abertas para o caminhar: nem todas elas harmônicas ou pacíficas, deixando a decisão sobre a circulação do axé nesses gestos do caminhar sob a responsabilidade dos caminhantes, que podem potencializar ou despotencializar o axé. (NASCIMENTO, 2016, p. 37)

O autor deixa claro na citação acima que se o mercado-ojá fosse um coração, o sangue que o faria pulsar seria a comunidade. A circulação incessante de informação possibilita que diversas feiras coexistam dentro de uma só. O mercado encantado, em um leve esboço, poderia ser lido como um mercado de intensa circulação de axé, de magia ou das mais variadas forças que fazem ponte entre as pessoas e o sagrado. Essa construção e passeio no Mercado no leva a refletir sobre importância do patrimônio cultural brasileiro, que Pelegrini (2008) define:

Numa perspectiva valorativa, o patrimônio cultural do país foi definido como conjunto de bens de natureza material e imaterial (tomados individualmente ou em sua totalidade) portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Entre tais bens se incluem: as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; sítios de valor histórico, urbanístico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (PELEGRINI, 2008, p. 152)

Podemos, sendo assim, enfatizar o “lugar” como categoria indissociável do patrimônio imaterial brasileiro, ao apresentar o Mercado de Aracaju como um caso exemplar desse “lugar. É o mercado-feira que também resguarda a sobrevivência de costumes, saberes e práticas, que dependendo das heranças coloniais não seriam possíveis se não estivessem escondidas ou extremamente disfarçadas. É o mercado encantado que também professa a

beleza dos pequenos gestos de fé, das palavras de sabedoria e encantamento das folhas, das flores, da argila, do fumo, da cachaça, fundamentais para a existência do celebrar entre mundo físico e espiritual. No mercado encantado tudo é ritual, toda compra que objetiva a resolução espiritual das demandas cotidianas e extremamente humanas e da reverência aos ancestrais santos e deuses, são rituais que reforçam laços e dão sustentação para uma rede ancestral de colaboração e construção coletiva.

Hoje, frequentar o Mercado de Aracaju e encontrar facilmente bancas de ervas, imagens de santos e deuses, banhos, pós e patuás é um símbolo de resistência para comunidades de terreiro que precisaram por muito tempo se esconder. Mas que ainda é preciso de axé, força, magia e toda sorte de fé e sortilégio para sobreviver nas margens de um país extremamente severo com aqueles que cultuam a fé dos que ajudaram a construir essa nação.

3.2 Galega das Ervas: uma vida encantando o Mercado

Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem festa
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada.⁹⁸

Das centenas de vezes que visitei o Mercado Thales Ferraz não me recordo de uma única vez que eu não tenha sido recebido com o sorriso de uma moça de cabelos loiros e olhar feliz, geralmente andando de um lado para o outro em seu espaço de trabalho. O espaço é simples aos olhos incautos, mas com muitas informações de cores, cheiros e texturas. De longe é possível ver uma grande quantidade de folhas e imagens de santos, da igreja ou do povo, e um grande trânsito de pessoas em sua venda. Uma placa feita manualmente diz: Galega Ervas Medicinais (figura 34). É Galega das Ervas o nome de trabalho, ou talvez espiritual, de Silvaneide Soares (figura 35), personagem que já apareceu algumas vezes ao longo desse trabalho. Entrevistar Galega por si só foi um desafio, pois seu ofício não poderia ficar de lado, então nossa conversa aconteceu em paralelo a atendimentos, vendas e conselhos para seus clientes cativos. A entrevista foi feita em partes ao longo de dias diferentes e a captação constante de nossas conversas também captava seu atendimento, conselhos e brincadeiras. Conheci Galega por volta dos 14 anos de idade, quando em minhas

⁹⁸ Salve as folhas - Gerônimo Santana Duarte.

buscas espirituais tive seu auxílio. O tempo passou, mas a memória de nossos encontros foi preservada, o que facilitou minha aproximação. Em uma das manhãs que conversávamos, Galega até me deixou cuidando de sua banca por um tempo, o que interpretei como um voto de confiança. A quantidade de informação recebida não caberia aqui, assim como algumas outras preferi guardar comigo devido a intimidade de sua vida pessoal, profissional e religiosa.



Figura 34 - Placa que fica pendurada na banca onde vende Galega das Ervas no Mercado Thales Ferraz em Aracaju-SE.



Figura 35 - Silvanaide Soares ou Galega das Ervas em frente a sua banca encantada. Foto: Anna Guimarães, 2016.

Galega, hoje com 52 anos, desde pequena acompanhava a sua mãe, Dona Edilza (Maria Delzuita Soares da Silva) que até hoje possui sua banca de artigos religiosos, a loja Sto Antônio, no Mercado Antônio Franco. A história de superação de Galega é precedida

pela história da sua mãe, como podemos ver nessa pequena passagem do projeto de reportagem interdisciplinar elaborado por estudantes do curso de comunicação social/Jornalismo da Universidade Tiradentes em Aracaju-SE:

Sofrer preconceito, fugir de casa e encontrar no mercado municipal de Aracaju uma forma de melhorar a vida. Com um sorriso no rosto e um olhar sereno, Maria Delzuita Soares da Silva, popularmente conhecida como Edilza, começou sua vida de comerciante cedo. Aos 14 anos fugiu com o namorado, Santiago, com quem construiu uma família e expandiu seus negócios. Hoje, com 50 anos de mercado, Edilza conta com alegria sua história de superação, após trancos e barrancos, para conseguir seu espaço no mundo das vendas. (BOMFIM, 2016)

Nessa mesma entrevista Dona Edilza nos conta que fez um cadastro para ganhar o box do mercado na reforma de 1998 e, conseguindo esse feito, foi lá que iniciou seu negócio das ervas, logo depois passando seu ofício para Galega, que assumiu as vendas no Thales Ferraz. Dona Edilza preferiu a tranquilidade do Mercado Antônio Franco, que fica ao lado. Galega, que faz sucesso no Mercado e que facilmente se encontra reportagens a seu respeito na internet, acompanhou algumas gerações de clientes e explica que é o axé sendo renovado:

Galega: Minha mãe já trabalhava aqui, eu trabalhei em escritório de contabilidade por 5 anos, trabalhei na Água de Cheiro, e minha mãe trabalhava aqui (Mercado), e eu comecei a gostar e aí comecei a ficar com ela, e comprei a primeira loja, no mercado velho, antes da reforma, uma barraquinha com ervas por 32 anos. Tenho clientes que começou a comprar da minha idade, conheço desde garotinha, e compra aqui até hoje. Jovens, que compram comigo, depois uns morrem, vão embora e vão chegando outros, “lembra de fulano que comprou com você, com minha mãe e meu pai”, “conheci você novinha”, os pais foram embora, mas os filhos continuaram comigo aqui, comprando, e o axé sendo renovado. (...) Cheguei aqui com 20 anos, hoje estou com 52. 32 anos de mercado, vai fazer 33 no dia 8 de junho, eu nasci no dia 8 de junho de 1969. Eu lembro dia a hora e tudo quando comecei, na barraquinha desse tamanho, daqui *prai*, de madeira, tinha incensos, defumadores e as arrudas arrumadas em cima do balcão.

Além da sua mãe, outras pessoas da família estão presentes, a qual ela atribui o nome de missão, uma missão abençoada que são as vendas de seus produtos.

Galega: Minha Irmã, minha sobrinha lá a última, a de cá do meio (apontando para as bancas no seu lado direito) também é minha irmã, tem minha mãe e minha irmã lá dentro, tem sobrinho meu aqui me ajudando, é uma corrente aqui abençoada, e aí nós estamos seguindo nossa corrente, em nossa missão.

E também nos conta as dificuldades enfrentadas durante a pandemia do Covid-19, responsável por levar mais de 500.000 brasileiros e brasileiras. Nesse momento a fé em Yemanjá e seus guias foi um importante banho de coragem para a sobrevivência:

Galega: Sofri demais, passou. 5 meses na rua eu fiquei correndo da guarda e da polícia com um cestinho na calçada. Mas nós vencemos, olhe só eu contando a história a você! Só gratidão. Hoje não peço nada ao meu Deus, só gratidão, só em pensar o que a gente enfrentou na rua, com polícia atrás, eu fiquei um mês em casa presa, mas com 5 meses tive que vir pra rua, e graças a deus em minha casa ninguém pegou COVID. E não vai pegar porque Deus é Deus e vai terminar não tendo. Se eu tive não sei, porque não quis nem saber de exame. E se for lá, todo mundo tem covid, então eu não vou lá. Os naturais, erva, chá e lambedor, eu empurrei em todo mundo, oração, proteção aos meus guias, vou nas águas, faço minha prece pra Yemanjá, porque eu sou de Yemanjá com muito orgulho, muito amor, os pretos velhos me acompanham, tem uma velha que me acompanha há muitos anos, que vem da minha família, ela vem sempre, eu amo elas, e chamo elas cada vez mais, eu puxei ela mais pra mim, no pedido na oração, na intenção de ajudar e tudo, então como eu sou do meu santo de Yemanjá, sou de Yemanjá com Xangô, e Oxóssi é meu Juntó⁹⁹, e aí carreguei tudo e tô aí até hoje. Aí é tudo sobrinho olhe (apontando para algumas pessoas que passaram), aí eu arrasto todo mundo pra cá.

O trabalho de Galega é indissociável das relações familiares. O Mercado acompanha as gerações familiares como fonte de renda importante para toda a família. O curioso é que somente Galega se identifica como macumbeira, os demais são católicos. Ela também reforça que na atualidade prefere fazer seu culto domesticamente sem estar vinculada a nenhuma casa:

Galega: Não, todo mundo é católico, macumbeira só tem eu. Quem caiu no santo fui eu. Umas tem uma espiritualidade, mas não quiseram frequentar. Minha irmã de Santa Bárbara¹⁰⁰, precisa cultuar, mas não quer, fui lavada e confirmada, minha mãe de santo já morreu, já *cofou*. Mandeí levantar minha talha¹⁰¹, não quero e não fui mais pra casa de ninguém. Só visitante, até levo na minha casa quando precisa ir lá, quando eu vou lá também, visito. Mas aí eu corro, quando eu preciso ir no mar eu vou, quando eu preciso ir na mata eu vou com eles, aí cuido das minhas coisas, e vou me embora com deus e nossa senhora.

Os saberes são transmitidos e repassados para atender a grande demanda de pessoas de terreiro ou não que circulam nesse espaço. Sobre esse aspecto perguntei sobre a religião de seus clientes e ela me responde:

Galega: Todas as religiões compram com a gente, o evangélico vem atrás de chá, o umbandista vem atrás de tudo né, então tudo vem, não tem pra onde correr, todas as religiões passam por mim. Não adianta correr.

⁹⁹ Juntó ou Adjuntó é um termo usado nos terreiros para denominar o segundo orixá a acompanhar o orixá de cabeça, o orixá pai ou mãe do indivíduo.

¹⁰⁰ No sincretismo afro-brasileiro, Oyá.

¹⁰¹ Talhas são recipientes de barro onde se coloca água e outros elementos para representar o orixá. Nessa fala Galega também deixou explícito que faz seu culto domesticamente.

Pergunto também sobre o retorno de pessoas que buscam sua banca e saberes para resolver questões variadas para agradecê-la pela conquista. Nesse momento seu sorriso se abre mais ainda e quase rindo ela diz:

Galega: Ave Maria! Milhões, milhões! Eu não tenho nem contagem, só gratidão. Vem me agradecer: “Mulher você me curou!” “Quem lhe curou foi deus!” “Não não, eu sei que Deus acima de tudo, mas você é um presente de Deus.”

O retorno das pessoas para agradecer as graças alcançadas também é mais uma atitude comprobatória de uma troca bem estabelecida. Galega se compreende como veículo de força, axé e sabedoria, pois reconhece que a fonte é do espiritual. Ela também aborda sobre o reconhecimento de seu ofício que a deixa feliz, mas não lhe sobe à cabeça, deixando nítido também o quê e com quem não aceita barganhar em sua banca:

Galega: A imagem da Umbanda já é uma imagem criticada, e imagine você levar isso pra outras pessoas. É como aqui, eu sou conhecida no mundo todo, meu nome é no mundo todo, onde você pensar, eu estou mundialmente, porque as pessoas me veem pra fora do país, os turistas chegam aqui e pedem pra tirar foto, me elogiam, então só sucesso, só bênçãos, só gratidão. Não só daqui, mas pro povo lá fora também. Meu nome, não imaginava que esteja correndo tanto. Continuo do mesmo jeito, naquele ritual, principalmente quando a televisão chega, e eles dizem: Galega quero você na televisão. Você sabe que eu vou na televisão direto né, no mercado, mas porque o mercado, mercado é amor pra mim, gratidão, porque é daqui eu como, minha família está aqui, sobrevivo daqui, **porque eu vou sujar a imagem do Mercado? Se for fazer reportagem pra esculhambar, direção, ou outra coisa, não encoste na minha loja.** Nenhum repórter encosta, eu digo na cara deles na hora! “Galega você é rojão!” Sou mulher! Eu pergunto logo: “A entrevista é sobre o que? Sobre gratidão, sobre bênçãos?” Porque daqui eu não posso falar mal do Mercado. Nunca fui pra televisão esculhambar o Mercado. E não vou. Nem de direção, nem de gari, nem os permissionários, sabe por quê? Por que isso? O banheiro está quebrado, vá ali consertar, aí vai pra televisão esculhambar com o nome daqui. Eles ajeitam, mas o povo não quer deixar limpinho, vai lá na porta do banheiro e quebra, pega papel higiênico e joga fora, porque é o prefeito que tem que dar, não faça isso, porque vai prejudicar é a gente. Tem que passar isso pros jovens (...)

Foi nesse momento da entrevista que seu sorriso mudou para fúria. Galega das Ervas jamais aceitaria trocar se lhe fosse oferecido a degradação de seu espaço, da sua feira, do seu mercado encantado. Existem limites orgânicos para as trocas, dentro do Mercado ele pode ter muitos contornos. No caso de Galega, a resposta é não. Não está em cogitação fazer do Mercado palco de ataques ou críticas que destituam sua importância. Tal qual um templo sagrado, todo cuidado é pouco quando é o Mercado e sua reputação que está em jogo. Caminhando para o fim de nossa entrevista, pergunto a Galega se seu trabalho contribuiu com a permanência dos terreiros e dos pais e mães de santo da cidade. Mais uma vez ela volta a sorrir e diz:

Galega: Sim, mando cartões (de visita dos sacerdotes e sacerdotisas), eu digo, “vá lá pra casa de fulano” até hoje eles dizem assim, **você mora aqui no meu coração.** Quando

vou sou bem abraçada, bem recebida. Maravilha ter você aqui com a gente. É isso que eu quero. **Ninguém venha pra cá me pegar com dinheiro não.** Não me conquista assim não. Eu vou no hospital, o povo me para perguntando o que eu tô fazendo ali, e me ajeita, me coloca em um lugar melhor, lá pra dentro, “você não pode sofrer não com a gente aqui”. E minha filha é da área da saúde, formei minha filha daqui. Botei o anel no seu dedo, e hoje ela está aí no Nestor Piva¹⁰² e no HUSE¹⁰³.

Galega representa muitos vendedores e vendedoras que fazem do Mercado seu ponto substancial de sobrevivência. É dele que se sustenta a comida que pesa no prato de suas famílias. Mas o Mercado não pode ser visto apenas por esse prisma. O papel civilizatório desses vendedores ultrapassa os muros do Mercado e alcançam o mundo inteiro. Guardiões da sabedoria popular, da magia e do axé, se tornam quase que uma estrutura sólida do Mercado, um pilar de suma importância. Impossível numerar quantas pessoas passaram por essas bancas ao longo dos anos em busca de cura, vida, renovação, amor, sorte, proteção e as mais variadas demandas de quem sabe que vive em muitas realidades. Imaginar o Mercado sem esses vendedores, sem *Galegas* e *Edilzas*, é muito difícil. Os ofícios são passados e transmitidos para que sempre tenham representantes desses saberes que remontam práticas e cultos ancestrais. A vida no Mercado para Galega não foi fácil, não podemos romantizar todo o percurso de dor e muita luta. Contemplando essas narrativas resguardamos a memória e história das pessoas que ajudaram a tornar possível a fé e a sobrevivência dos mitos sagrados que habitam o solo brasileiro, esse é o mercado encantado.

“Eu acabo até me emocionando porque o Mercado significa tudo pra mim. É uma vida aqui.”

(Galega das Ervas)¹⁰⁴

¹⁰² Hospital Municipal Zona Norte Doutor Nestor Piva.

¹⁰³ Hospital de Urgência de Sergipe Governador João Alves Filho.

¹⁰⁴ Em entrevista concedida ao SE/TV 2ª edição em 08/03/2018.

CONCLUSÃO

Se todas as estradas levassem a apenas um lugar, não haveria a necessidade de encruzilhadas, não haveria a necessidade de Exu.¹⁰⁵

A importância dos mercados e feiras para o estabelecimento das sociedades humanas é difícil de ser mensurada, mas aqui, quando nos aproximamos do prisma epistemológico fornecido pela memória e conhecimentos resguardados e compartilhados pelos povos de terreiro conseguimos compreender um pouco melhor, afinal para nós, afrorreligiosos, a feira tem dono. Exu me forneceu reflexões importantes para observar o Mercado de Aracaju e compreender melhor as narrativas trazidas pelos entrevistados. Por não existir muitas produções bibliográficas sobre a presença afrorreligiosa dentro dos mercados e feiras brasileiras, foi um desafio construir um estudo a partir de algumas festividades e diálogo com lideranças de terreiro, mas que, ao mesmo tempo, trouxe muitas encruzilhadas de possibilidades de futuros caminhos que essa pesquisa pode dar origem.

Enquanto pesquisadorêmico, tive a oportunidade a partir dos pressupostos teóricos e metodológicos de me lançar em novas análises e interpretações, pois mesmo com minha afinidade com o campo, existem sentidos e relações só acessíveis a partir do girar da roda dos saberes. Isto traduz o pensamento e linha de raciocínio de encruzilhada, que indica vários caminhos e possibilidades de interpretação. O exercício de me abrir para “ouvir” o campo e experienciar seus sentidos foi de fato uma gira de acontecimentos e intuições que colaboraram, e muito, para que fosse possível esboçarmos o que seria o encanto que reside no mercado municipal de Aracaju/SE mas que também poderia ser encontrando em muitos mercados e feiras do Brasil. As religiões brasileiras de presença africana são verdadeiros pratos de “alimento de vida”, possibilitando a oportunidade de entendermos o mundo além de óticas monologizantes a qual atribuímos principalmente ao processo de colonização, mas que perdura através de armas como o racismo estrutural e o fundamentalismo religioso. São armas perigosas que enxergam na religião e na espiritualidade oriunda de povos pretos uma ameaça à uma construção de mundo que entende as lógicas embranquecidas e colonizatórias como verdades únicas e absolutas.

¹⁰⁵ NASCIMENTO, 2016, p. 38.

Esta pesquisa buscou compreender a circularidade das trocas e dos saberes afrorreligiosos no complexo de mercados municipais localizados na região central de Aracaju-SE e foi satisfatório entender que as dinâmicas das trocas revelam um sistema complexo de aprendizados, saberes e laços afetivos que perduram gerações. Isto revelou a importância do Mercado de Aracaju/SE para a subsistência dos terreiros de Aracaju e regiões circundantes. Com o crescimento urbano, as feiras ganham a importância de possibilitar os rituais daqueles que não dispõem de espaço para plantio (no caso das folhas), artesãos (para imagens e objetos de culto), ferreiros (elementos de metal), criadores de animais (para bichos que participam dos rituais), entre outros. Além disso, com a ameaça do racismo religioso e o epistemicídio de saberes tradicionais de terreiro, o Mercado também cumpre sua função de mantenedor dessas lógicas encantadas através de seus vendedores e vendedoras. É imprescindível dizer que, diante dos argumentos expostos ao decorrer deste projeto, o mercado-feira precisa ser visto como uma extensão do terreiro, dos cultos afrorreligiosos. Ambos estão juntos, são indissociáveis. A permanência dos saberes e culturas afros diaspóricas, junto de muitos outros saberes tradicionais e originários, é parte de uma grande batalha contra a morte de tradições, apagamento de corpos e silenciar dos cantos de nossos antepassados. É essa batalha diária que torna o Brasil um lugar possível de ser vivido por aqueles que foram obrigados a perecer nas margens.

Diante do exposto, conclui-se que o mercado encantado é aquele onde as trocas possibilitam a movimentação de experiências, o resguardar de memórias e a propiciação de força vital para quem está dos dois lados da banca. Força vital esta, que poderíamos também nomear de axé, que se revela enquanto possibilidade de saúde, prosperidade, amor, boa sorte e proteção através do encontro sagrado entre o corpo físico e o corpo encantado no mundo invisível. Para muitos brasileiros e brasileiras, quando as oportunidades se esgotam e o que resta é a fé, o mercado encantado se torna refúgio e seus feirantes a personificação da esperança. Se não podemos comprovar através de métodos científicos a existência dos planos espirituais e seu desenrolar nas questões humanas, podemos aqui nesta pesquisa testemunhar o quanto um mercado municipal, no coração da capital do menor estado do Brasil, foi indispensável para a (r)existência, permanência e encantamento das milhares de pessoas que buscaram respostas em suas encruzilhadas.

REFERÊNCIAS

- ACIOLI, Gabriel. **Entrevista Galega das Ervas**. Medium, 2017. Disponível em: <https://medium.com/@gabrielacioli00/entrevista-galega-das-ervas-a4a4a89253fd>. Acesso em: 19 abr. 2022.
- ACIOLI, Gabriel. **Entrevista ao Comerciante Anderson**. Medium, 2017. Disponível em: <https://medium.com/@gabrielacioli00/entrevista-ao-comerciante-anderson-824e23de1fbb>. Acesso em: 19 abr. 2022.
- AGUIAR, Patrícia Adorno. **Um passeio por caminhos invisíveis: fontes de informação sobre o Bará do Mercado**. 2015.
- AMARAL, Sharyse Piroupo. **Escravidão, liberdade e resistência em Sergipe: Cotinguiba, 1860-1888**. 2007. 272f. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- ARAUJO, Alexandro Moura; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. **Feiras, feirantes e abastecimento: uma revisão da bibliografia brasileira sobre comercialização nas feiras livres**. Estudos Sociedade e Agricultura, v. 26, n. 3, p. 561-583, out. 2018.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- AULETE, Caldas. Caldas Aulete: **minidicionário contemporâneo da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- BARRETO, Luiz Antonio. **A feira e os mercados da cidade**. Serigy, infonet.com.br, 2005. Disponível em: clientes.infonet.com.br/serigysite/ler.asp?id=11&titulo=Aracaju150anos. Acesso em: 25 jun. 2020.
- BARBOSA, Andréa Rosane Santos. **A inserção de terreiros de matriz africana na cidade de São Cristóvão-SE: o papel do lugar na instauração de práticas afro-religiosas**. Brasília: 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2018.
- BÂ, Amadou Hampatê. **A tradição viva**. História geral da África, v. 1, p. 181-218, 1982.
- BEZERRA, Felte. **Etnias sergipanas: contribuição ao seu estudo**. 2º edição. (Estudos sergipanos VI) . Aracaju, J. Andrade, 1984.
- Bembé do Mercado (BA) ganha reconhecimento como Patrimônio Cultural do Brasil. **IPHAN**, 2019. Disponível em :<http://portal.iphan.gov.br/ba/noticias/detalhes/5127/bembe-do-mercado-ba-podera-se-tornar-patrimonio-cultural-do-brasil>. Acesso em: 25 jun. 2020.
- BEMBÉ do mercado 130 anos**. [Dirigido por] Danillo Barata e Thais Salves de Brito. 17 mar. 2021. 1 vídeo (59 min). Publicado pelo canal Danillo Barata. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tS8bjGhZU8M&ab_channel=DanilloBarata. Acesso em: 25 jun. 2021.
- BERTAUX, D. **Narrativas de vida: a pesquisa e seus métodos**. 2 edições. São Paulo: editora Paulus, 2010

BOMFIM, Katlen. **Edilza das Imagens**. Mercado de Aracaju, 2016. Disponível em: < <https://mercadodearacaju.wordpress.com/2016/11/22/edilza-das-imagens/>>. Acesso em: 27 de abril de 2022.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções**. Paulinas, 2008.

CARVALHO, Priscila Roberta Nunes de. **NA AULA DE HOJE VEREMOS EXU: a boca do mundo como oportunidade pedagógica decolonial**. Revista Encontros, v. 17, n. 32, p. 32-45, 2019.

CAPPONI, Giovanna. **Deuses ou ciborgues? Uma análise multiespécies do conceito de assentamento no candomblé**. Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 3, n. 3, 2017.

CUSTODIO, Simone M.; ZUBARAN, Maria Angélica. **Representações de religiosidades de matriz africana no samba de enredo “Festa de Batuque”**. 7º Seminário Brasileiro de Estudos Culturais e Educação. Rio grande do Sul, 2017.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAIBERT, Robert. **A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial**. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015.

DA SILVA, Tulani Pereira. **Entre búfalos e borboletas: dançando reflexões sobre corpo e gênero no cotidiano a partir da figura de Oyá-Iansã**. Nganhu-Revista NeabiCp2 e Geparrei, v. 1, n. 1, 2018.

ELIADE, Mircea; FERNÁNDEZ, Luis Gil. **Lo sagrado y lo profano**. Barcelona: Labor, 1981.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FILGUEIRAS, Andrea Rocha Santos. **O Mercado Municipal de Aracaju e seus tempos: princípio, perda e reinvenção (1926-2000)** / Andrea Rocha Santos Filgueiras; orientador Eder Donizeti da Silva. – São Cristóvão, SE, 2019.

FILHO, José de Oliveira B. **A tragédia no Mercado**. Aracaju Antiga. Aracaju, 17 de julho de 2010. Disponível em: <http://aracajuantigga.blogspot.com/2010/07/tragedia-no-mercado.html>. Acesso em: 27 jan. 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**- 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUÀRDIA BASSOLS, M. OYÓN BAÑALES, J.L. **Los mercados públicos en la ciudad contemporánea. El caso de Barcelona**. Biblio 3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, Vol. XII, no 744, 25 de agosto de 2007.

JÜNGER, Friedrich Georg. **Gedächtnis und Erinnerung**. Vittorio Klostermann, 1957.

JENSEN, Jeppe Sinding. **Introdução: temas epistemológicos para o estudo da religião.** Tradução por Eduardo Rodrigues da Cruz. Rever, ano 13, n. 2, p. 171-191, jul. /dez. 2013.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** Porto Alegre: Artes Médicas; Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LIMA, Najara. **História do mercado central mostra evolução urbana.** aracaju.se.gov.br. Aracaju: 2010

LIMA, Sidney Matos. **Saneamento e higiene como signos de uma URBS moderna: uma breve leitura da evolução urbana de Aracaju.** TOMO – Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/UFS - São Cristóvão-SE nº V Ano 2002.

LOESER, Breno da Costa. **Sergipe Encantado: projeto de livro sobre práticas mágico-religiosas em Sergipe.** Monografia (Graduação em Design Gráfico) – Departamento de Artes Visuais e Design, Universidade Federal de Sergipe. Aracaju. 2018.

LOPES, Helena Theodoro. **A Sexualidade Nos Cultos De Origem Africana: O Culto De Iansã E A Sexualidade Das Mulheres Negras No Brasil.** Revista Brasileira de Sexualidade Humana, v. 14, n. 2, 2003.

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MARQUES, Olavo Ramalho. **O mercado sagrado: identidade e territorialidade entre afro-religiosos em Porto Alegre/RS.** Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, p. 01-04, 2008.

MAGNANI, J. G. **De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002. MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. 2003. **Esboço de uma teoria geral da magia.** In: Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, pp. 47-181. [1902-3]

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva.** São Paulo: Ubu Editora, 2018. E-book Kindle.

MACHADO, Nílson José. **Notas para uma antropologia da dádiva.** São Paulo, 2004.

MACHADO, Ana Rita Araújo. **Bembé do mercado de Santo Amaro: o patrimônio afro imprime as cores da festa.** A política do intangível, p. 107.

MOTT, Luis. **Sergipe Del Rey: população, economia e sociedade.** Aracaju: Fundesc, 1986.

NASCIMENTO, Wanderson flor do. **Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado.** Das Questões, v. 4, n. 1, 27 set. 2016.

NOGUEIRA, Sidnei. **Os brancos também sabem dançar**. Geledés, 04 de outubro de 2019. Questões de gênero. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/os-brancos-tambem-sabem-dancar/>. Acesso em: 03 de junho de 2021.

ORO, Ari. **Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente**. Estudos afro-asiáticos, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

PARKIN, D. J. Eva Krapf-Askari. **Yoruba towns and cities: an enquiry into the nature of urban social phenomena**. (Oxford Monographs on Social Anthropology.) xii, 195 pp. Oxford: Clarendon Press, 1969. 42s. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, v. 34, n. 1, p. 213-213, 1971.

PELEGRINI, Sandra CA. **A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade**. História (São Paulo), v. 27, p. 145-173, 2008.

PERNAMBUCO, Adalberto Ojuobá. **Da importância dos mercados para as religiões afro-brasileiras**. Debates do NER, v. 1, n. 35, p. 49-53, 2019.

PEMBERTON, John. **Eshu-Elegba: The Yoruba Trickster God**. African Arts. University of California. 1975; 9 (1): 20–92. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3334976>. Acesso em: 06 jun. 2021.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, 2020.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. Leya, 2013.

PORTO, Fernando Figueiredo. **A cidade de Aracaju 1855-1865: ensaio de evolução urbana**. 2ed. Aracaju: Governo de Sergipe/FUNDESC, 1991.

PINTAUDI, Silvana Maria. **Os Mercados Públicos: Metamorfoses De um Espaço na História Urbana**. Revista Cidades, v. 3, n. 5, 2006, p. 81-100

PORTELLA, Rodrigo. **Antropologia e Pesquisa Etnográfica em Religião: uma contribuição teórica ao método**. Sacreilegens, v. 3, n. 1, 2006.

RIZZI, N. D. **Visões do transe religioso**. Plural, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 78-106, 1997. DOI: 10.11606/issn.2176-8099.pcso.1997.75898. Disponível em: www.revistas.usp.br/plural/article/view/75898. Acesso em: 13 mar. 2022.

ROSA JÚNIOR, Juracy de Arimatéia. **XIRÊ: Troca, fluxo e circulação do axé como forma de manutenção da sociabilidade no candomblé**. 2018.

RUFINO, Luiz. **Exu e a pedagogia das encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo**. In: VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação, 2015, Rio de Janeiro. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação, 2015.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese de Doutorado- Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SÀLÁMÍ, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem no universo**. São Paulo: Oduduwa, 2011.

SÀLÁMÍ, Síkírù. **Cânticos dos Orixás na África**. São Paulo: Oduduwa, 1991.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Negros (as) da Guiné e de Angola: nações africanas em Sergipe (1720-1835)**. Tese de Doutorado - Universidade Federal da Bahia, 2014.

SANTOS, B. D. S. **Pela Mãos de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade**. 7º. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros-1850/1937**. Ilhéus: Editora da UESC, 2013. E-book Kindle.

SANTOS, Ivoneide. **Zé D'Obakossô e a "Noite dos Combones": um ritual afro-brasileiro em Aracaju-SE**. In: V Congresso Sergipano de História & IV Encontro Estadual de História da ANPUH/SE. Aracaju. 2016.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros**. MV Serviços e Editora LTDA-Mórula Editorial, 2013.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Editora José Olympio, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Mórula editorial, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: sobre política de vida**. Mórula Editorial, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **Entre O Exusíaco E O Oxalufânico: O Que Fazer?**. Escovar a História a Contrapelo, Aline Natureza; Kamilla Nunes [orgs.] - Desterro [Florianópolis] : Cultura e Barbárie, 2018.

SILVA, Mariana de Lima e. **Omo Mímó, o filho do amor: um estudo sobre os filhos de Lóògùn Ede**. 2013. ii, 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SOGBOSI, Hippolyte Brice; COSTA, Martha Sales. **Religiões brasileiras de presença africana e políticas públicas no Brasil: algumas considerações**. Debates do NER, v. 1, n. 13, p. 131-144, 2008.

SOUZA, Marcos Antônio de. **Memória da Capitania de Sergipe**. Aracaju: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2.ed., 1944 [1808]

SOUZA FILHO, Florival José de et al. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. 2010.

SOBRINHO, Sebrão. **Laudas da História de Aracaju**. Aracaju, Livraria Regina, 1955.

SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STRABELLI, Tânia Mara Varejão; UIP, David Everson. **COVID-19 e o Coração**. Arquivos Brasileiros de Cardiologia, v. 114, p. 598-600, 2020.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Fundação Pierre Verger, 2018.

VERGER, Pierre. **O estado de erê: papel desempenhado pelo o estado de alheamento durante a iniciação de Iyawôs nos cultos de Orisha e Vodun**. Anais da segunda reunião de antropologia, Bahia, 1955. Salvador, sociedades artes gráficas, 1957

VOGEL, Arno; SILVA MELO, Antonio; PESSOA DE BARROS, José Flávio. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

VOGEL, Arno; SILVA MELO, Antonio; PESSOA DE BARROS, José Flávio. **A moeda dos orixás**. Religião e Sociedade, v. 14, n. 2, p. 5-17, 1987., 1987.

VOGEL, Arno; SILVA MELO, Antonio; PESSOA DE BARROS, José Flávio. **A Galinha-d'angola**. EDUFF, Rio de Janeiro, 1993.

TOMÉ, Luciana Mota. **Comércio eletrônico**. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, ano 6, n.205, dez. 2021 (Caderno Setorial Etene)

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**. São Paulo: Difel, p. 01-22, 1983.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

FONTES ORAIS

- Entrevista não-estruturada com Ogan Mestre Teiú (José Erinaldo) realizada em 22/01/2022 Entrevista não-estruturada com Pai Calixto (Cristovão Carvalho) realizada em 17/02/2022. Gravação em mídia digital.
- Entrevista não-estruturada com Ogan Marcelo de Ayrá (Marcelo Guedes Galingos) e Mãe Luana de Oxum (Luana Bezerra Santos) realizada em 19/02/2022. Gravação em mídia digital.
- Entrevista não-estruturada com Dofono Genivaldo de Logunedé (José Genivaldo Martires) realizada em 20/03/2022. Gravação em mídia digital.
- Entrevista não-estruturada com Mãe Rita de Oyá (Rita de Cássia Silva Leite) realizada em 23/03/2022. Gravação em mídia digital.
- Entrevista não-estruturada com Galega das Ervas (Silvaneide Soares) realizada em 28/02/2022. Gravação em mídia digital.

ANEXO A – Complexo de mercados municipais de Aracaju-SE

Fonte: Google Maps, 2021.

APÊNDICE A – Ilustração do orixá Exu



Fonte: arte do autor, 2020.

APÊNDICE B – Projeto “Sergipe Encantado”



Fonte: Breno Loeser, 2018.