



**Anderson Rodrigues Teixeira**

**Presente de Iemanjá:  
Devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-  
graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro

Co-orientadora: Profa. Sonia Maria Giacomini

Rio de Janeiro

Setembro de 2021



**Anderson Rodrigues Teixeira**

**Presente de Iemanjá:  
Devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-  
graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio.

**Prof. Felipe Sussekind Viveiros de Castro**

Orientador

Departamento de Ciências Sociais - PUC-Rio

**Profa. Sonia Maria Giacomini**

Co-orientadora

Pesquisadora autônoma

**Profa. Helena Theodoro**

UFRJ

**Profa. Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves**

UERJ

**Profa. Olívia Nogueira Hirsch**

Departamento de Ciências Sociais - PUC-Rio

**Prof. Valter Sinder**

Departamento de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de Setembro de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

## Anderson Rodrigues Teixeira

Graduou-se em Letras - Português e Literaturas de Língua Portuguesa (UNESA-RJ) em 2005 e Interpretação Cênica (UNESA-RJ) em 2000. Possui pós-graduação *lato sensu* em História e Cultura Afrodescendente (PUC-Rio/ 2013) e em Ciências da Religião (FSB-RJ/ 2014). É mestre em Ciências Sociais (PUC-Rio/ 2017). Atualmente está cursando Licenciatura em Ciências Sociais (Universidade Cruzeiro do Sul - UNICID/ 2019-atual). Como pesquisador acadêmico tem interesse nas seguintes áreas: antropologia, religiosidades de matrizes africanas, estudos das performances e corporeidades afrodiaspóricas. Dedicou-se desde 2012 à pesquisa formal das devoções e culturas de matrizes africanas no Brasil.

### Ficha Catalográfica

Teixeira, Anderson Rodrigues

Presente de Iemanjá : devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ / Anderson Rodrigues Teixeira ; orientador: Felipe Sussekind Viveiros de Castro ; co-orientadora: Sonia Maria Giacomini. – 2021.

213 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2021.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais - Teses. 2. Iemanjá. 3. Festa. 4. Mercado de Madureira-RJ. 5. Religiões de matrizes africanas. I. Castro, Felipe Sussekind Viveiros de. II. Giacomini, Sonia Maria. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD:300

Dedico o investimento desta empreitada  
existencial e intelectual  
aos meus ancestrais e descendentes.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À Sonia Maria Giacomini, por acolher-me na PUC como seu orientando desde 2013. Foram longos anos ininterruptos de trabalho intelectual e valiosa amizade. Levarei comigo o aprendizado e o profundo afeto partilhados em nossa inesquecível convivência.

Ao professor Felipe Sussekind, que após a aposentadoria da professora Sonia Maria Giacomini acolheu meu projeto generosamente. Com seu olhar perspicaz e sensível ofereceu-me valiosas contribuições na banca de qualificação.

Às professoras Renata Menezes de Castro (UFRJ/ Museu Nacional) e Jana Bahia (UERJ), que leram meu projeto com acurado interesse na banca de qualificação. Suas considerações, provocações e indicações contribuíram enormemente para a finalização deste projeto e meu amadurecimento como cientista social.

Aos professores do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, pelos ensinamentos que transformaram meu olhar sobre a realidade social tão desigual, violenta e injusta na qual vivemos.

Às secretárias do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio, Aline Selder, Ana Roxo e Mônica Gomes, que sempre me acolheram e auxiliaram com afeto e total presteza.

A cada discente com o qual partilhei momentos de aprendizado e transformação.

À Regiane Augusto de Mattos, professora do Departamento de História da PUC-Rio pelos ensinamentos e estímulos constantes nessa árdua trajetória acadêmica.

À professora Olívia Nogueira Hirsch, pelo estímulo e parceria desde a especialização em História e Cultura Afrodescendente, quando nos conhecemos na PUC-Rio no Departamento de Ciências Sociais. O trabalho prazeroso unindo-se à valiosas amizades suaviza a tão desgastante caminhada intelectual.

Aos queridos Pedro Feres (PPGCIS/ PUC-Rio) e Isla Antonello (PPGCIS/ PUC-Rio), que trabalharam como meus auxiliares de pesquisa. Para além da colaboração na construção de material etnográfico, contribuíram muito com questionamentos e observações significativas para o crescimento da pesquisa. Acredito que juntos aprendemos muito sobre o processo de pesquisa etnográfica.

Aos devotos de *Yemoja* (Iemanjá), que partilharam comigo suas experiências de fé e a alegria do festejar devocional, no Mercado de Madureira-RJ ao longo de minha pesquisa de campo. Sem a participação de vocês esta pesquisa não existiria.

Ao Hélio Sillman, gerente da loja O Mundo dos Orixás no Mercado de Madureira-RJ, que me recebeu generosamente como pesquisador nos bastidores e realização da Festa de Iemanjá de 2017 a 2019. Como criador e organizador da festa, foi o principal interlocutor de minha investigação etnográfica.

Ao querido *Pai* Renato de *Obaluaiyé* (Obaluaiê), *in memoriam*, que conduziu magistralmente por tantos anos a Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira-RJ. Sua interlocução generosa comigo e com os devotos foi fundamental para minha compreensão do contexto festivo estudado.

Aos estimados amigos, que compreenderam e respeitaram minha longa ausência. Muitos nomes deveriam ser lembrados aqui, porém evitando injustiças, opto por abster-me de citações.

Aos meus filhos espirituais (*omó òrìsà*) do *Egbé Ilé Bàbá Jagunjagun Àse Oya Féràn Wa*, por compreenderem minha pertença profissional, que reduziu em certa medida minha disponibilidade sacerdotal por algum tempo. *Mo dúpé*.

À minha *Ìyálòrìsà* Marcia de *Òsun* (Mãe Marcia de Oxum), com sua mão de água e ouro sobre meu *orí*. Contigo e com *Òsun*, fortifico e revigoro sempre meu propósito. *Mo júbà, Iyá Omi o! Áse o!*

À minha valiosa mãe Vera Lúcia e meu querido irmão Diego Rodrigues, pelo

apoio e compreensão incondicional ao longo dessa desafiadora jornada, que tantas vezes me fez ausente ou impaciente. Minha eterna gratidão por tanto amor e respeito.

Especialmente, ao meu companheiro Marcio Azevedo, que me ensina durante toda nossa travessia na vida cotidiana o sentido e as possibilidades do amor genuíno. Ao seu lado tudo fica mais iluminado.

*Mo júbà*, aos meus ancestrais, que sempre me acompanham, orientam e inspiram.

*Ìbà Èsù o! Olójà*, o senhor dos mercados, da comunicação e dos trânsitos.

*Ìbà Osagyan, Olórí mi o!* Minha origem primordial, meu caminho, minha direção, minha única certeza. *Mo júbà, Bàbá mi. Àse, Àse, Àse o!*

## Resumo

Teixeira, Anderson Rodrigues; Castro, Felipe Sussekind Viveiros de; Giacomini, Sonia Maria. **Presente de Iemanjá**: devoção e festa de matrizes africanas no Mercado de Madureira-RJ. Rio de Janeiro, 2021. 213 p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta pesquisa são investigadas as práticas devocionais afrodiaspóricas envolvidas na 17ª Festa de Iemanjá realizada no Mercado de Madureira-RJ. Dentre tantas outras manifestações públicas das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro, as festas de Iemanjá destacam-se por uma excepcionalidade: são exclusivamente devotadas a uma divindade de origem africana, ou seja, sem inclusão sincrética de santos católicos. A tese, a partir da perspectiva do ritual, investiga as materialidades acionadas pela devoção festiva no mercado transformado em território-terreiro. Neste estudo, tais materialidades são compreendidas pelos usos do corpo, do espaço e dos elementos votivos em circulação através dos trajetos dos devotos. O ciclo festivo no referido espaço secular ocorre ao longo de todo o mês de dezembro, quando fiéis depositam oferendas e pedidos escritos diante da estátua da divindade homenageada, instaurando um verdadeiro fluxo de dádivas. Entretanto, uma vez compreendida a festa enquanto ritual e, portanto, de estrutura processual, também faz parte deste percurso etnográfico os meses que antecedem a culminância do evento, que em 2019 ocorreu predominantemente no interior do mercado. São examinadas também as cartas e os presentes ofertados à Mãe d'água na construção do cenário devocional, que tem como ícone central a estátua de Iemanjá em proporção humana. Então, analisando o ciclo festivo através dos percursos dos atores sociais e das coisas envolvidas na devoção deflagram-se as polissemias do fazer festivo.

## Palavras-chave

Iemanjá; festa; Mercado de Madureira-RJ; religiões de matrizes africanas



## **Abstract**

Teixeira, Anderson Rodrigues; Castro, Felipe Sussekind Viveiros de (Advisor); Giacomini, Sônia Maria (Co-Advisor). *Presente de Iemanjá: devotion and feast of African matrices at the Mercado de Madureira-RJ*. Rio de Janeiro, 2021. 213 p. Doctoral thesis - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research analyzes the aphrodisporic devotional practices involved in the 17th Festa de Iemanjá held at the Mercado de Madureira-RJ. Among so many other public manifestations of African-based religions in Rio de Janeiro, the Iemanjá festivities stand out for their exceptionality: they are exclusively devoted to a deity of African origin, that is, without the syncretic inclusion of Catholic saints. The thesis, from the perspective of ritual, investigates the materialities triggered by festive devotion in the market transformed into terreiro-territory. In this study, such materialities are understood by the uses of the body, space and votive elements in circulation through the paths of the devotees. The festive cycle in this secular space takes place throughout the entire month of December, when the faithful deposit offerings and written requests in front of the statue of the honored divinity, creating a real flow of gifts. However, once the festival is understood as a ritual and, therefore, as a procedural structure, the months preceding the culmination of the event, which in 2019 took place predominantly within the market, are also part of this ethnographic journey. However, the letters and gifts offered to the Mãe d'água in the construction of the devotional setting, whose central icon is the statue of Iemanjá in human proportion, are also examined. So, examining the festive cycle through the paths of social actors and the things involved in devotion, the polysemy of festive making is unleashed.

## **Key words**

Iemanjá; feast; Mercado de Madureira-RJ; religions of African matrices

## Sumário

1. <i>Gira</i> - abrindo caminhos	12
1.1. Mãe D'Água - presenças da devoção festiva	12
1.2. Um pesquisador nas encruzilhadas do mercado	22
1.3. Os caminhos da pesquisa	32
2. Devoção - de presenças e presentes	45
2.1. lemanjá - presenças da devoção	45
2.2. “Não vai ter festa!” - O ciclo festivo 2019	52
2.3. O estilista de lemanjá - um processo ritual	68
2.4. Presente de lemanjá - entre pedidos e oferendas	87
2.4.1. O caderno de lemanjá - ciclo de dádivas I	91
2.4.2. O barquinho de pedidos - ciclo de dádivas II	109
2.4.3. A camisa da festa	127
3. Festa - quando o mercado “vira terreiro”	138
3.1. Circuito lemanjá 2019 no Mercadão de Madureira-RJ	138
3.2. 17ª Festa de lemanjá - um <i>território-terreiro</i>	151
3.2.1. Xirê	156
3.3. Odò òyá - o caminho das águas	184
4. <i>Fechando a gira</i> – últimas considerações	192
5. Referências bibliográficas	197
6. <i>Sites web</i> apresentados	208
7. Anexos	209

*O sobrado de mamãe é debaixo d'água  
O sobrado de mamãe é debaixo d'água  
Debaixo d'água, por cima da areia  
Tem ouro, tem prata  
Tem diamante que nos alumeia  
Cantiga para Janaína (domínio público)*

*Ritualizo a vida e insisto em lançar sobre as festas populares um olhar afetuoso, sobretudo quando percebo que, onde o desencanto passeia, as celebrações podem reconduzir as pessoas ao intangível, ao encantamento, ao espanto diante do que não pode ser racionalmente mensurado no mundo e nos humaniza radicalmente.*

Luiz Antonio Simas (2019)



Imagem 1: Devotas em súplicas diante da estátua de Iemanjá no caminhão, Mercadão de Madureira, 2018

### 1.1

#### **Mãe D'Água – presenças da devoção festiva**

“Você é *filho* de Iemanjá?”<sup>2</sup> Tá na cara que veio trazer um presente para sua *mãe*”. Estava absorto em minha apreciação da onda formada por flores e vestes brancas, quando percebi a aproximação repentina de dona Jandira<sup>3</sup>. Era uma senhora afrodescendente de aparência sofrida, que equilibrava uma rosa branca artificial sobre o misto de suor e purpurina que lhe escorria do rosto envelhecido por trás do batom azul borrado. Enquanto parei para trocar breves palavras com

<sup>1</sup> Segundo Cacciatore (1977, p.134), o mesmo que *canjira* e *enjira*, para referir-se a “roda ritual com cânticos e danças [...] por extensão, sessão religiosa”. O termo é mais usual na Umbanda, para referir-se aos ritos públicos nos quais entidades espirituais (*guias* ou *mentores*) manifestam-se em seus fiéis através da possessão. A Umbanda é uma das modalidades das religiosidades de matrizes africanas no Brasil, que tem como característica central o trabalho mediúnico de assistência espiritual através de consultas e passes magnéticos no desenrolar das *giras*. Cada um destes eventos possui uma estrutura processual, com cânticos e procedimentos de abertura, clímax e encerramento. Portanto, *abre-se* e *fecha-se* a *gira*, como dito no jargão umbandista. Tal terminologia apresenta também relação com os movimentos circulares constantes que permitem o transe dentro da etiqueta corporal própria dessas ritualísticas. Para maior aprofundamento, ver: Birman (1985); Magnani (1991) etc.

<sup>2</sup> Nas religiões de matrizes africanas os devotos acreditam na proteção e apadrinhamento dos *òrixá* (orixás), instituídos principalmente pelos ritos de passagem. Assim, a filiação cósmica implica no uso do terno *filho* ou *filha* de determinadas divindades protetoras. Portanto, o termo *filho (a)* aparecerá neste estudo como uma categoria de uso corrente entre os devotos. Da mesma maneira como a categoria *mãe*, usada pelos fiéis ao falarem de Iemanjá. Durante toda a pesquisa percebi que esta é a categoria mais usada pelos devotos, pois ressalta o atributo mais valorizado deste orixá.

<sup>3</sup> Nesta pesquisa optei por usar os nomes reais de meus interlocutores. Apenas na análise dos pedidos escritos para Iemanjá busquei preservar a identidade dos devotos, devido ao teor de intimidade expresso na modalidade de súplica.

ela, uma verdadeira efusão festiva nos atravessou na entrada principal do Mercado de Madureira, localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. Naquela tarde quente de 29 de dezembro de 2016, eu estava realizando algumas compras tardias em vista das celebrações do *réveillon* e, para minha completa surpresa, deparei-me com um centro comercial literalmente em festa. Somente nos anos subsequentes da pesquisa fui entender que aquela não era uma festa exatamente *do*, mas sim, *no* mercado. Não obstante o relativo apoio financeiro e logístico, esta não é uma festa criada pela própria instituição, como pensei equivocadamente à primeira vista. Se não fossem seu idealizador Hélio Sillman e alguns religiosos, ela dificilmente existiria naquele espaço. Inclusive, em algumas épocas o apoio do mercado foi rarefeito. Na verdade, trata-se de um assunto envolto em tensões e negociações.

Mesmo frequentando suas galerias desde a infância e já tendo ouvido falar sobre uma festa associada ao Mercado em homenagem ao *òrìsà*<sup>4</sup> *Yemoja*<sup>5</sup> (Iemanjá), nunca estive presente numa de suas ocorrências. Além do que, as poucas informações que obtivera sobre ela destacavam sempre seu acontecimento na praia de Copacabana, numa data fixa que eu nunca soubera ao certo. De fato, algumas vezes até ouvi dizer “a festa de *Yemoja de Copacabana*”<sup>6</sup>. Conquanto eu seja devoto dos *òrìsà*, este evento nunca fez parte de minha rotina sociorreligiosa. Porém, a notável *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008) provocada por este fenômeno festivo capturou-me completamente naqueles instantes, sobretudo como

---

<sup>4</sup> O termo *òrìsà* (orixá) é de origem iorubá, mas difundiu-se na diáspora tão intensamente, que mesmo em algumas práticas do candomblé com outras procedências étnicas, este termo se sobrepõe a outros como *vodun* (povo Jeje/ Ewe-Fon) e *inquice* (povo Banto) para se referir às suas respectivas deidades. A prática do candomblé está organizada segundo a noção de *nação* (“nações de candomblé”). Contudo, a concepção original do termo estava diretamente atrelada às origens étnicas dos grupos africanos em diáspora. Mesmo que muitos estudos contemporâneos nos esclareçam da artificialidade e arbitrariedade colonial na criação e uso do termo, aos poucos o mesmo passou a ser usado referindo-se exclusivamente às modalidades rituais. (PARÉS, 2006; SODRÉ, 1988; VERGER, 2002, 2012). Cabe ainda esclarecer, que para além dos candomblés o termo *òrìsà* é usado em outras modalidades religiosas de matrizes africanas como umbanda etc. Mas é a prática ritual de cada uma que constrói seus sentidos particulares.

<sup>5</sup> Sempre que possível utilizarei os termos em iorubá apresentando a versão em português entre parênteses, como forma de afirmação cultural. Na atualidade, esta é uma das preocupações dos povos de terreiro quando são representados nas pesquisas acadêmicas.

<sup>6</sup> Na verdade, dissemina-se uma ideia geral de que seja uma festa do Mercado em Copacabana. Porém, é preciso cuidado na compreensão desta afirmação. Como descobri ao longo da pesquisa, se dependesse unicamente deste mercado enquanto instituição organizadora e promotora da festa, ela não aconteceria. A iniciativa de sua concretização se dá pela ação de um funcionário lojista com a adesão de alguns religiosos de matrizes africanas, como demonstrarei ao longo da tese.

cientista social em processo de finalização da dissertação de mestrado<sup>7</sup>. Ao deparar-me com tão expressiva festividade urbana indaguei-me sobre a existência de estudos a respeito daquele afro-evento num espaço tão significativo para a história da cidade. Rapidamente tomei nota no celular, para posteriores investigações.

A presença de dona Jandira – que me observava dos pés à cabeça, num misto de curiosidade e desconfiança – demandou um esforço ainda maior de minha atenção, capturada pela riqueza cultural do que assistia e pelo desejo de ser gentil com a interlocutora por ora desconhecida. Ela insistiu em saber minha filiação espiritual enquanto olhava invasivamente minhas bolsas, acredito que em busca de confirmações para suas suspeitas iniciais a respeito de minha possível devoção. Senti até certo constrangimento por decepcioná-la, já que não era um *filho* de *Yemoja* e nem mesmo havia comprado qualquer tipo de oferenda para a deidade. Além do que, estava apenas de passagem. Na ocasião, fui breve ao identificar minha pertença religiosa ao candomblé, enfatizando meu interesse como cientista social no estudo daquele tipo de *performance cultural* (Schechner, 2012a). Ao reencontrá-la com mais calma no ano seguinte, durante o trabalho de campo, descobri tratar-se de uma *filha* de *Yemoja*, embora afastada do terreiro<sup>8</sup> no qual realizou sua iniciação ritual ao culto dos *òrìsà*. Porém, explicou-me orgulhosamente, “todo ano venho ver Iemanjá no Mercado. Por isso, ela não me deixa cair. Eu jamais esqueço minha *mãe*. Nem ela me esquece. Linda! Linda demais!”. O alvoroço festivo e o empurra-empurra acabaram por nos afastar neste primeiro contato, um pouco tímido de minha parte. Certo era que ainda não estava no mercado a trabalho, ao menos que eu desejasse. Então, deixei-me conduzir pela ansiedade em desvendar aquele acontecimento festivo tão extraordinário, pois parecia transformar o mercado num verdadeiro terreiro, como eu nunca vira antes.

---

<sup>7</sup> Em minha pesquisa de mestrado havia me debruçado intensamente sobre os estudos do ritual e da performance. Portanto, as reflexões sobre tais temas estavam ainda muito presentes (Teixeira, 2017).

<sup>8</sup> Termo utilizado para identificar os templos litúrgicos de diversas modalidades religiosas de matrizes africanas. No caso do candomblé, podem ser também encontradas outras expressões como casa de axé, casa de santo, roça, barracão, ilê (do iorubá, ilé), abassá etc. A organização dos candomblés segundo a categoria de *nação* – inicialmente de cunho étnico, e posteriormente, estilístico ritual – irá orientar as denominações usadas como referência dos espaços de sociabilidade e devoção. Porém, o uso da expressão terreiro difundiu-se amplamente, acima das especificidades de cada grupo litúrgico, possibilitando um uso universalizado e compreensível para os brasileiros.

Mesmo que brevemente e sem planejamento, dona Jandira quem me deu o primeiro depoimento sobre a Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira-RJ. A festa fora criada em 2003 por Hélio Sillman<sup>9</sup>, gerente de uma loja de artigos afro-religiosos, juntamente com o apoio de um grupo de religiosos frequentadores do mercado. Nos primeiros anos da festa Hélio trabalhou em parceria com o lojista Guaracy Coutinho. A Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira ocorre todo dia 29 de dezembro<sup>10</sup>. No Calendário Oficial de Eventos da Cidade do Rio de Janeiro – elaborado pela Prefeitura/ RIOTUR – nesta data comemora-se o Dia de Iemanjá<sup>11</sup>.

Foi também dona Jandira quem contou-me que após o primeiro momento festivo no mercado, uma carreta segue para a praia de Copacabana, onde as celebrações atingem seu ápice, juntamente com a entrega das oferendas ao mar. Naquele ano, já sem o apoio da prefeitura, não haveria ônibus gratuito para o transporte dos devotos. Dona Jandira mostrou-me orgulhosa a camisa da festa, adquirida pela troca de mantimentos não perecíveis, como enfatizado por ela. E, com certa tristeza, explicou-me que viera apenas ao mercado agradecer *Yemoja*, pois não teria condições financeiras para ir até à praia. Porém, como ela mesma frisou, “a festa no mercado já vale muito a pena. Aqui é para a gente mesmo. Não é para turista ver. A melhor festa! Dá para chegar mais perto dela [*Yemoja*]”. Percebi que pelo avançar da idade, dona Jandira permanecia no mesmo local segurando-se num corrimão próximo à imagem em tamanho humano da Mãe das águas<sup>12</sup>. Por demais interessado no acontecimento, resolvi seguir fotografando

<sup>9</sup> Foi o próprio quem me revelou isso em entrevista. Apenas no decorrer da tese explicarei o contexto de criação e organização mais ampla da festa.

<sup>10</sup> Quando a data cai num domingo a festa é antecipada, pois neste dia da semana o mercado não está em pleno funcionamento. Nem mesmo as lojas de artigos afro-religiosos abrem aos domingos. No dia 02 de Fevereiro, que na Bahia é consagrado a *Yemoja*, no Rio comemora-se o Dia das Baianas, segundo o Calendário Oficial da Cidade.

<sup>11</sup> Ver anexos.

<sup>12</sup> Juana Elbein dos Santos (2014) organiza as divindades iorubás em grupos de culto ligados aos elementos naturais de domínio próprio de cada uma delas. *Yemoja*, segundo ela, enquadra-se no culto das águas. Entretanto, o uso da expressão que conjuga o princípio maternal ao elemento água em referência a este orixá é bem antigo no Brasil (Rio, 2015 [1904]; Ramos, 2007 [1935], Querino, 2013 [1938], Amado, 1973, etc.). Zora A. O. Seljan (1973) numa precursora publicação compila muitas versões sobre o culto de *Yemoja*, a partir da contribuição de diversos autores. Na segunda parte da obra a autora registra ainda uma vasta coletânea intitulada “Lendas da Mãe d’água”, na qual expõe algumas delas transcritas de livros e 24 recebidas a partir da coleta oral em diversas partes do Brasil. Neste segundo grupo, todos os títulos remetem sempre ao universo das águas pelo uso de alguns termos como *rio*, *mar*, *arrecifes*, *pescador*, *peixe*, *ondas*, *fontes*, *serpente marinha*, *náufrago* etc. Adiante retornarei ao trabalho desta autora fazendo outras considerações sobre as práticas devocionais relacionadas à Iemanjá.

com meu celular todo o cortejo, que começou a atravessar os corredores do mercado, para coletar os barquinhos azul e branco ofertados por muitos lojistas. Futuramente iria entender que esta era uma das etapas importantes do *processo ritual* (Turner, 2013) coordenado pelas lideranças religiosas com a ajuda da multidão de devotos.

O som vibrante dos atabaques ecoava pelos corredores do mercado, que teve seu burburinho típico acrescido dos cânticos e súplicas em louvor à deusa-mãe das águas. O calor era escaldante e o espaço reduzia-se com o aumento constante do fluxo de pessoas que seguiam o som ecoante das palmas e do batuque. O cheiro dos pastéis da lanchonete Benzinho mesclava-se ao odor doce dos perfumes espargidos na estátua de gesso em tamanho humano, que não deixava dúvidas do protagonismo de *Yemoja*, tanto no interior do mercado, quanto na calçada frontal de entrada. Um enorme caminhão estacionado na porta principal do estabelecimento, decorado nas mesmas cores das vestes da divindade, estava repleto de flores e alguns presentes votivos, que circundavam um espaço central vazio para o transporte posterior da imagem sagrada até a praia de Copacabana. Dentro do mercado, a profusão de celulares nas mãos esticadas entrecruzava-se com as rosas brancas que tentavam fervorosamente alcançar o centro da grande roda formada ao redor do altar “improvisado” no *hall* central.

Apenas posteriormente compreendi o quanto foi oportuno chegar ao mercado neste contexto, já que meses antes havia sido aprovado na seleção de doutorado com um projeto sobre a relevância cultural deste estabelecimento comercial para os *povos de terreiro* e suas resistências políticas na afirmação das *africanidades diaspóricas* (Gilroy, 2012) na cidade carioca, ainda tão estruturada por um forte racismo religioso. Naquele momento, minha ideia ainda era pesquisar o próprio mercado e as redes sociais formadas em torno dele pelas incontáveis comunidades afro-litúrgicas do Brasil, que lá adquirem todos os elementos essenciais às suas elaboradas rotinas rituais. Embora dezenas de lojas do ramo estejam pulverizadas pela cidade, apenas lá há uma concentração tão grande de todos os tipos de mercadorias fundamentais aos ritos de matrizes africanas<sup>13</sup>. Como ouvi inúmeras vezes os consumidores devotos dizerem, “no

---

<sup>13</sup> Muito se tem discutido hoje entre os religiosos sobre o uso pluralizado do termo. Uma grande parte deles defende este uso acreditando que abarque melhor a diversidade do universo cultural em



Mercadão tem tudo”, para enfatizar que todas as modalidades de artefatos votivos – de alimentos a animais vivos – poderiam ser encontrados numa única visita ao mesmo.

Entretanto, ao deparar-me com a Festa de Iemanjá em pleno acontecimento naquele local, percebi que ali estaria um excelente material etnográfico capaz de conduzir-me melhor na elaboração de um estudo sobre tais presenças afrodiaspóricas na cidade. No projeto elaborado para a seleção do doutorado, primeiramente pensei em estudar os fiéis no cotidiano de suas compras votivas, investigando as afirmações identitárias e suas respectivas tensões e negociações decorrentes destas presenças neste espaço secular. Além da grande concentração de lojas especializadas nas materialidades constituintes das religiões afrodescendentes, a circulação numerosa e intensa destes grupos exhibe pelas corporeidades e maneiras de interação as africanidades que ainda compõem fortemente a cultura da cidade. Cabendo destacar que os trânsitos dos agentes entre terreiros e o mercado tecem redes de comunicação e solidariedade que se espraiam no fluxo de compras. Assim sendo, para além das potentes relações de consumo e prestação de serviços, o mercado engendra profícuas sociabilidades passíveis de relevantes análises socioantropológicas (Geertz, 1979).

Contudo, a partir do episódio que introduz esta tese – que considero minha entrada no campo de pesquisa, mesmo que informalmente – redirecionei meu interesse socioantropológico exclusivamente para o tema da festa de matrizes africanas neste espaço secular. No primeiro encontro com a Festa de Iemanjá no Mercadão de Madureira-RJ em 2016, percebi a riqueza do evento e a relevância de seu estudo para as Ciências Sociais. A dimensão ritual e performática do contexto em questão instigou-me intelectualmente, levando-me a iniciar uma análise baseada nas materialidades e corporeidades acionadas na trajetória dos atores sociais durante esta devoção festiva. O fato do evento estudado acontecer dentro de um mercado, revelando a plasticidade e criatividade dos usos e sentidos que os sujeitos lhe atribuem através desta forma devocional, foi outro fator preponderante em minha abordagem. Segundo David Morgan (2019), em sua análise a respeito das visualidades sempre imbricadas nas práticas religiosas, os

---

questão. Por isso, adotei tal uso na escrita da tese. Comungo da opinião de que esta multiplicidade deva ser afirmada.

meios materiais – que implicam espaços e artefatos – são cruciais para a construção de identidades compartilhadas nos ritos religiosos.

É importante salientar também que são muitas as manifestações celebrativas públicas elaboradas pelos *povos de terreiro* por todo o Brasil. Tratando-se da divindade *Yemoja*, inclusive, há várias versões pelo país e, até mesmo na cidade carioca, a cada ano surgem novas festas<sup>14</sup>. Entrementes, há no caso escolhido uma particularidade interessante: seu acontecimento no interior de um grande mercado popular, que não sendo exclusivo para o *povo de axé*<sup>15</sup>, é fortemente marcado por sua presença. Cabendo pontuar o fato de que não há uma relação religiosa formal entre este mercado e a divindade homenageada, como encontramos em outras experiências brasileiras<sup>16</sup>. Não há relações oficiais do tipo apadrinhamento pela divindade ou mesmo de fundamentação ritual material, por meio de assentamentos sagrados lá dispostos<sup>17</sup>. A própria estátua da deidade (com aproximadamente dois metros de altura) ícone central da festa, não fica instalada no interior do mercado fora do *ciclo festivo* de Iemanjá<sup>18</sup>.

<sup>14</sup>. Algumas destas festas são: a da Praia do Arpoador; a do Afoxé Filhos de Gandhi/RJ, no Cais do Valongo; a da Praia de Guaratiba; a da Praia das Pedrinhas em São Gonçalo; o Barco de Iemanjá da CEUB (Congregação Espírita Umbandista do Brasil) etc.

<sup>15</sup> As expressões *povo de santo*, *povo de axé* e/ou *povo de terreiro* são de uso massivo entre os religiosos, assim como consagrada em farta literatura socioantropológica (Prandi, 2020 [1991]; Silva, 1995, 2005; Amaral, 1998, 2002; Opipari, 2009; etc.). Porém, é preciso destacar que a mesma opera como um termo genérico que engloba uma variedade imensa de modalidades religiosas de matrizes africanas. Mesmo parecendo redutora e simplificadora, seu uso é êmico e bastante pronunciado. Minha vivência dentro do campo de pesquisa ao longo de meses no Mercado de Madureira ajudou-me a constatar a atualidade de seus usos.

<sup>16</sup> Podemos verificar como exemplo a Festa do Bembé do Mercado, no Recôncavo da Bahia. Neste caso, a festa também centrada num presente ritual às águas representadas por Iemanjá, desenrola-se num mercado profundamente relacionado desde seu surgimento às práticas rituais do candomblé. Para um melhor aprofundamento indico a dissertação de Ana Rita A. Machado (FFCH-UFBA, 2009) e do artigo “A festa do Bembé do mercado: ancestralidade, ‘oralituras’ e presenças estéticas” (Bassi et al., 2020). Neste contexto, outro caso poderia ser citado como o da festa de Santa Bárbara em Salvador, na qual a homenageada é padroeira oficial de um mercado relacionado à celebração, como registrado pela tese “Entre raios, trovões e tempestades: festa de Santa Bárbara e Iansã em Salvador” (Mendel, 2020).

<sup>17</sup> Nas matrizes africanas os *assentos* ou *assentamentos* são ícones construídos a partir de elementos relacionados com as divindades e usados para culto, por portarem parte energética das mesmas. Aqui me refiro a um tipo de assento feito especificamente para o mercado enquanto instituição. Não há registro ou sinais disso. Por outro lado, nas lojas de artigos afro-votivos alguns lojistas usam tais assentamentos como proteção de seus estabelecimentos. Este segundo caso é o mais visto no mercado em questão.

<sup>18</sup> Como explicarei mais adiante, utilizo a categoria *ciclo festivo*, como proposto pelo próprio criador e organizador da festa, Hélio Sillman. Ao longo de nossa convivência ele sempre ressaltava esta ideia de um ciclo iniciado pela chegada da estátua principal ao mercado no início de dezembro e sua partida para a praia no dia 29 do mesmo mês. Portanto, não se trata de uma categoria imposta por uma arbitrariedade externa como pesquisador. Fui aprendendo com meu interlocutor a perceber este ciclo.

No tocante às festas para Iemanjá no contexto brasileiro, o mais característico é que ocorram nos espaços abertos das orlas, devido à própria relação intrínseca da divindade com o domínio das águas. Como observei na pesquisa, ao longo dos últimos cinco anos o evento tem tido sua grandiosidade transferida e circunscrita paulatinamente do espaço amplo da praia para os limites do mercado<sup>19</sup>. A estrutura tradicional desta festividade constitui-se processualmente em dois momentos ou *etapas rituais* (Turner, 2013): primeiro neste grande mercado do “subúrbio”<sup>20</sup> e, em seguida, na praia de Copacabana, cartão postal turístico da cidade. Todavia, extraordinariamente, no ano de 2019 a festa realizou-se exclusivamente dentro do referido mercado<sup>21</sup>. Pela primeira vez na história da festa não ocorreu a tradicional Carreata de Iemanjá até a praia. Então, a progressiva concentração do evento dentro do supracitado espaço comercial é levada ao seu paroxismo neste ano. Fato este que está profundamente relacionado aos entraves impostos pelo poder público, que tem burocratizado e complexificado a expedição da autorização oficial para o festejo na orla. Como desabafou o organizador da festa Hélio Sillman, “a beleza da festa ninguém tira. É feita pelo povo. Mas a estrutura, essa sim piorou muito. Principalmente na praia, que é onde tem mais espaço para o público. Onde a festa bomba!”. Ele ainda reiterava a todo instante que a esperança para o reerguimento da festa seria o fim do governo do então prefeito Marcelo Crivella<sup>22</sup>, com a possível reeleição de Eduardo Paes à prefeitura.

<sup>19</sup> O organizador da festa Hélio Sillman e alguns dos religiosos mais ligados a sua execução, durante toda a pesquisa, salientaram o auge dos primeiros anos e a relativa decadência atual. Hélio me explicou diversas vezes, que isto deve-se ao gradual desinteresse da prefeitura em apoiar financeiramente a produção do festejo. Durante a primeira década do evento, havia arquibancadas na areia para o público, banheiros químicos, equipamento profissional de som e iluminação. Nos anos de 2017 e 2018 a entrega das oferendas finalizou sem luz no cair da noite, dentro de uma tenda improvisada com lonas, na qual os participantes exibiam as lanternas dos celulares acesas.

<sup>20</sup> Vasto debate tem sido desenvolvido sobre a polissemia do uso do termo, visto estar carregado historicamente de conotações pejorativas que reforçam um caráter de subalternidade para tais regiões (El-Kareh, 2010). Conforme defende Souza (2010), ao longo do século XX o uso da expressão tem servido para demarcar fronteiras não só físicas, mas simbólicas e hierarquizantes. Para ele, há uma grande discrepância entre seu significado histórico e o geográfico, no caso do Rio de Janeiro.

<sup>21</sup> No ano de 2020, não houve festa nem mesmo dentro do mercado, devido ao advento da pandemia do covid-19. Entretanto, seu organizador colocou na calçada externa do Mercado a estátua principal de Iemanjá e um equipamento de som, para um pequeno louvor à divindade. Ao contrário dos anos anteriores, esteve presente um número reduzidíssimo de devotos. Como me relatou Hélio Sillman, isto ocorreu “apenas para não passar em branco, para ela [Yemoja] não pensar que foi esquecida”.

<sup>22</sup> O período em que realizei a pesquisa (2017-2019) coincidiu justamente com o mandato do prefeito Marcelo B. Crivella. Para Hélio, o retorno de Eduardo Paes como prefeito seria a melhor

Ainda sobre as particularidades desta festividade pública de matrizes africanas, em meio a tantas outras, é a única exclusivamente realizada sem a alusão direta a qualquer ícone da religião católica. Dentre algumas devoções também de grande apreciação popular nesta cidade, por exemplo, temos a festa de São Jorge (*Ogun*)<sup>23</sup> e de São Cosme e São Damião (*Ibejada/Ibeji*)<sup>24</sup>, que são verdadeiramente celebrações católicas, mas com forte adesão do *povo de terreiro*. Porém, mesmo quando vivenciada por estes últimos, tais práticas devocionais lançam mão de elementos simbólicos (imagens de santos), atos rituais (missas) e espaços sagrados (igrejas) do universo católico. Já a festa de Iemanjá no Rio de Janeiro especificamente<sup>25</sup> é uma celebração completamente autônoma em relação aos contatos sincréticos explícitos com o catolicismo. É a festa de *Yemoja*, não de um santo católico, que paralela ou obliquamente alude às divindades do panteão de matrizes africanas. Com isso, tal celebração projeta em primeiro plano africanidades diaspóricas negadas ou invisibilizadas por uma suposta cultura hegemônica arraigada nos valores e estéticas próprios da colonialidade dos saberes e dos poderes (Lander, 2005; Quijano, 2005) que estruturam sociedades modernas capitalistas como a nossa.

Presença – indubitavelmente – é o termo que melhor sintetiza o emaranhado de acontecimentos e vivências que constituem este processo de pesquisa, seu

---

solução para o sucesso da festa, já que ele “sempre apoiou o samba e outras questões culturais do povo negro”. Ao longo da pesquisa eram constantes as reclamações dos devotos em relação ao prefeito Marcelo Crivella, quando se aproximavam para depositar oferendas e pedidos na estátua de Iemanjá. Embora este não seja o objeto desta tese, o contexto festivo revela uma expressiva tensão entre o evento cultural e o poder público.

<sup>23</sup> Divindade de origem iorubá relacionada ao elemento terra e, por extensão, ao minério de ferro e todos os artefatos produzidos a partir dele. Acredita-se que protege os ferreiros. Nos seus domínios estão as guerras, os instrumentos de agricultura e a produção dos meios de sobrevivência. Por estar ligado às armas produzidas com seu mineral, é patrono das guerras e combates do cotidiano. Considerado senhor da tecnologia, devido ao advento das ferramentas usadas no surgimento da agricultura. Divide com seu irmão mítico *Èsù* o domínio sobre os caminhos e as estradas. Junto com Iemanjá agrega uma expressiva devoção popular, principalmente no Rio de Janeiro. (Prandi, 2019; Santos, 2014; Verger, 2002, 2012)

<sup>24</sup> Divindade iorubá representada por um casal de gêmeos. Filhos míticos dos orixás *Sàngó* e *Oya*. Considerados entre o povo de santo como orixás crianças, símbolo da dualidade e complementariedade das forças da natureza. O termo *Ibejada* é utilizado na umbanda, para referir-se ao grupo de espíritos infantis que atuam nas sessões mediúnicas de atendimento (*giras*). No Brasil, o orixá *Ibeji* associou-se muito ao culto dos santos gêmeos Cosme e Damião, numa forte prática sincrética de expressiva adesão popular. Para um melhor aprofundamento indico: (Capone, 2011; Freitas, 2015; Bártolo, 2018).

<sup>25</sup> Importante fazer esta ressalva, visto que o mesmo não ocorre em todo o país. No caso emblemático de Porto Alegre, há um forte sincretismo de Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes. Ari Oro e José Carlos dos Anjos (2009) irão interpretar esta relação como parte de uma política afro-brasileira de composição de mundos comuns evidenciando uma diplomacia estratégica do *povo de axé*.

conteúdo etnográfico construído e a posterior redação final. Portanto, esta é uma tese sobre presenças, que adquirem materialidade no evento pesquisado através dos presentes – entendidos aqui como pessoas, objetos, seres cósmicos e a própria temporalidade da festa. A devoção festiva, cerne desta tese, tem como epicentro a evocação da *presença* da divindade afrodiáspórica *Yemoja*, enquanto potência motivadora e agregadora na devoção, mas que também reivindica uma presença-*outra*, ou seja, a das matrizes culturais africanas no espaço secular da cidade do Rio de Janeiro. Mesmo que num primeiro olhar sobre o fenômeno os devotos pareçam estar reivindicando unicamente a presença da divindade homenageada através de suas experiências de fé, estão contidas também no evento analisado outras motivações e, principalmente, consequências sociais e políticas instauradoras de tensões e conciliações criativas entre os agentes envolvidos no fenômeno festivo. Por isso, acredito que para compreendê-la é preciso atentar para seu inesgotável potencial criativo, considerando-a uma questão em aberto a ser investigada (Perez, 2012).

Fugindo de uma abordagem da festa que lance mão de delimitações substantivas (ela é isto ou aquilo), aproximo-me da ideia de *mundo multiverso* (Latour 2008). Nesta perspectiva não há essências definitivas previamente arranjadas, porque sua feitura é permanente e por meio de inúmeras efetuações (Tavares & Bassi, 2015), já que as festas são objetos construídos e jamais objetos dados (Menezes, 2009, p. 194). Somente o percurso etnográfico em busca destas presenças me fez apreender o que faz esta festa de Iemanjá existir, assim como o que ganha existência apenas a partir dela. Ainda dialogando com Latour (2008) em sua perspectiva do *mundo multiverso*, atentei-me para o que a festa ‘faz fazer’, posto ser capaz de afetar expandindo sensibilidades e habilidades. Com isso, passei parte de meu trabalho de campo indagando sobre os fatores que criam o festejo e o que ele mesmo cria, em consequência de sua realização anual nos espaços seculares da cidade. Conforme salientado por Renata de Castro Menezes (2009), os estudos sobre festas demandam recortes analíticos, pois “tomar uma festa como tema é sempre produzir uma operação de construção de um objeto”, consequentemente deixará de fora algumas dimensões (Menezes, 2009, p.195). Portanto, em meio à complexidade e fugacidade do fenômeno, escolhi analisar as etapas de construção da atmosfera plástica da festa, através das materialidades

acionadas pelos agentes envolvidos na produção de oferendas e territórios na devoção a Iemanjá, exclusivamente dentro do Mercado de Madureira-RJ.

## 1.2

### Um pesquisador nas encruzilhadas do mercado

*Orítametá*, *ikóríta* ou simplesmente *oríta* são expressões do idioma iorubá que significa ‘encontro de três ruas’, ‘encruzilhada de três pontas’, ou apenas ‘encruzilhada’, ‘cruzamento’ (Napoleão, 2010; Beniste, 2011). No universo das religiosidades de matrizes africanas, a encruzilhada<sup>26</sup> constitui-se como um local de relevante e fundamental simbolismo. Quando pensamos em tais cruzamentos, sabe-se que não estão exclusivamente nas ruas da cidade, já que as matas e os mercados, por exemplo, também apresentam tais encontros de caminhos. Nas cosmovisões partilhadas pelos povos tradicionais de matrizes africanas<sup>27</sup> de maneira geral, os espaços naturais ou construídos pelos humanos possuem a regência de patronos cósmicos, tais como entidades e/ou *òrìsà*. Tratando-se de pórticos e encruzilhadas, surgem duas figuras emblemáticas e comuns às diversas modalidades litúrgicas de matrizes africanas: *Èsù*, a divindade africana e *Exu*<sup>28</sup>, a entidade afro-brasileira (Salles, 2001). No primeiro caso temos um orixá iorubá cultuado majoritariamente nos candomblés, como princípio vital e dinamizador da existência no universo (Santos, 2002; Sàlámì & Ribeiro, 2011). Também como senhor dos trânsitos e das trocas, é por natureza o patrono das feiras livres e

<sup>26</sup> No universo religioso de matrizes africanas encontra-se também o uso do termo *encruza* conforme constatou Cacciatore (1977) em seu Dicionário de Cultos Afro-brasileiros. Por diversas vezes, no período em que estive realizando a pesquisa no Mercado de Madureira ouvi muitos fiéis utilizando-o. Além de Iemanjá, as entidades e divindades que habitam as encruzilhadas ocupam um lugar de predileção e grande popularidade nas devoções afrodiáspóricas.

<sup>27</sup> O uso desta expressão está baseado no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, elaborado pela Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial e a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (Brasília, 2013). Portanto, no âmbito da religiosidade a expressão abarca a multiplicidade de modalidades religiosas de Matrizes Africanas. Sejam a umbanda, o candomblé, a quimbanda, o omolocô etc. Compreendo que todas elas são herdeiras de referências africanas em diáspora, assim como possuem em suas estruturas a noção de tradição. [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano\\_nacional\\_desen\\_sustentavel\\_povos\\_comunidades\\_trad\\_matriz\\_africana.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf) [Acesso: 25/07/2021]

<sup>28</sup> Esta classificação diferenciadora entre *òrìsà* (deidade ou ancestral divinizado) e *entidade* (espírito desencarnado que trabalha mediunicamente em prol de uma evolução espiritual) é defendida pelos religiosos de matrizes africanas. Porém, no cotidiano das práticas sabe-se da artificialidade de determinadas classificações, que podem ser reformuladas e (re)combinadas no interior das complexas e criativas experiências dos fiéis. Salles (2001) realiza um aprofundado estudo sobre as particularidades que caracterizam tais forças cósmicas cultuadas pelas diversas modalidades de matrizes africanas. Ele destaca seu aspecto histórico desde África e suas sucessivas atualizações na diáspora até a contemporaneidade.

mercados, recebendo por isto o título de *Olójà* [Olojá]<sup>29</sup> (Santos, 2002; Silva, 2015; Trindade, 1981, 1985; Verger & Bastide, 2002 a/b). Não podendo-se esquecer, que a comunicação é uma de suas principais áreas de regência, pois ele “é o sentido cósmico da comunicação que vai além das divisões do universo, das instituições, das classes sociais e das raças” (Salles, 2001, p. 8).

Por outro lado, no segundo caso, temos o *Exu* como entidade afro-brasileira<sup>30</sup>, ou seja, espírito humano que após a vida terrena manifesta-se através da possessão em terreiros de umbanda, quimbanda ou até mesmo alguns candomblés. Sendo a possessão característica intrínseca e diferenciadora das religiões de matrizes africanas (Maggie, 1975; Goldman, 1987; Birman, 1985), que sustentam um olhar positivado desta interação com os seres cósmicos via transe, os *Exus* entidades englobam um conjunto de seres “comuns” que após a morte adquirem um notável prestígio nos panteões afrodiaspóricos. Tais entidades, ao contrário das divindades iorubanas ontologicamente “elevadas” (emanações diretas do Criador *Olórun*)<sup>31</sup>, possuem biografias mundanas com passagens errantes e nada admiráveis. Embora *Èsù* e *Exu* sejam forças distintas na exegese religiosa, muitas vezes no cotidiano religioso estão bem próximas ou até mesmo se fundem. De alguma maneira percebemos que a entidade surgida no Brasil herdou características do contato com as influências africanas na diáspora. Ao longo da apresentação da pesquisa, na análise da dimensão ritual da festa de Iemanjá a importância destes seres espirituais será demonstrada mais detalhadamente.

Todavia, mais do que as semelhanças ontológicas, semânticas e litúrgicas destas forças cósmicas, interessa-me por ora o potencial metafórico possível de ser extraído de sua presença no universo pesquisado, assim como seu *caráter dialético* (Verger & Bastide, 2002b). Estando inserido no cotidiano do Mercado de Madureira-RJ – na zona norte da cidade – para a realização desta pesquisa, impossível não observar a significância de *Èsù/Exu* tanto nas etapas do *processo*

<sup>29</sup> Napoleão (2010) explica tratar-se de um “título atribuído ao rei de uma vila iorubana. Senhor do mercado. Nome dado a um Exu protetor dos mercados em algumas cidades nigerianas. Traficante” (p.173). Ainda sobre o mesmo epíteto, Verger (2002 b) reiterando o vínculo da deidade com o mercado, rememora um *oriki yorùbá* (expressão de exaltação) sobre o nascimento do mesmo: “sua mãe o deu à luz assim que chegou ao mercado” (p. 180-181).

<sup>30</sup> Utilizo esta expressão para ressaltar o fato de sua criação ter sido no Brasil, porém com referências claras à divindade africana.

<sup>31</sup> Deus supremo. Senhor do espaço infinito para os iorubás. (Napoleão, 2010)

*ritual* (Gennep, 2011; Turner, 2013) constituinte da devoção festiva analisada, quanto sua condição de *símbolo multivocal* (Turner, 2013)<sup>32</sup>. No meu caso, os sentidos da deidade entrecruzaram-se com os do ofício de etnógrafo, dando-me a sensação da incorporação de uma *condição exuística* (Simas & Rufino, 2018), principalmente, em consequência de minha dupla pertença como sacerdote do culto aos *òrìsà* e acadêmico, ou seja, ocupante de uma verdadeira encruzilhada epistêmica. Destarte, meu texto etnográfico parte não apenas das encruzilhadas do mercado que precisei resignificar pela natureza deste trabalho, mas, sobretudo, de uma trajetória pessoal que certamente afeta a tessitura desta narrativa. Porém, enunciar tal fato não constitui uma tentativa de legitimar este trabalho intelectual, mas antes sim, tornar transparente minha condição como sujeito atuante e construtor do contexto pesquisado, assim como do produto textual final. Até mesmo porque a revelação de minha dupla pertença em muitos momentos dificultou minha interação<sup>33</sup>, contradizendo a primeira impressão de que tudo poderia ser mais fácil. Afinal, todo cientista social sabe que ser “familiar” não significava conhecer ou compreender em profundidade socioantropológica determinadas realidades.

Por conseguinte, apresento brevemente minha implicação pessoal com o cenário e o tema deste estudo, para além de minha qualificação como pesquisador. Em suma, um pouco de como me aproximei do universo em análise. Na sequência, apresento também o próprio mercado, enquanto *lócus* da devoção festiva escolhida como âmago desta tese.

Nasci e cresci no bairro Pechincha em Jacarepaguá, na zona oeste do Rio de Janeiro<sup>34</sup>. Com isso, sempre estive bem próximo de Madureira, localizada na zona norte. Diria que minha relação com o local pode ser compreendida em três fases distintas: a infância e adolescência nas compras com a família; a fase adulta como

<sup>32</sup> Nas lojas dedicadas ao público afro-religioso é comum encontrarmos pequenos altares dedicados à entidade *Exu*, como forma de proteção e fomento das vendas. Além dessa presença constante da entidade na geografia do mercado, na festividade de Iemanjá há um momento ritual específico dedicado ao seu culto, como veremos no decorrer da tese.

<sup>33</sup> Percebi que alguns religiosos deixavam transparecer certa desconfiança a respeito de minhas intenções como pesquisador, mediante minhas anotações sistemáticas e infundáveis questionamentos. Já minha interlocução com o organizador da festa foi completamente contrária, já que a todo instante pontuava para mim ou para os outros a relevância de minha presença realizando esta pesquisa. Tratarei de minha aproximação e convivência com Hélio nos demais capítulos.

<sup>34</sup> Atualmente moro em outro bairro vizinho chamado Taquara, também em Jacarepaguá. De tal modo que esta proximidade facilitou bastante minha frequência ao campo de pesquisa.



religioso do candomblé através do consumo votivo e, desde 2017, no trabalho etnográfico como pesquisador. Portanto, são longínquas e diversificadas as memórias de constantes visitas ao bairro em busca de bons preços para compras relacionadas a eventos emblemáticos, como o Natal, o Carnaval, as *obrigações* litúrgicas<sup>35</sup> no candomblé etc. Enfim, uma trajetória de tipologias diversas de ritos de passagem, que se ligam ao bairro pela compra dos elementos necessários para a plenitude de suas realizações. E, na maioria das vezes, ir a Madureira implicava sempre uma parada quase obrigatória no Mercado.

Durante boa parte de minha infância<sup>36</sup> estive em Madureira com minha mãe, sempre em busca de preços mais acessíveis, já que era uma referência do comércio popular e varejista. São vívidas as recordações da sonoridade tumultuada, do calor intenso, dos esbarrões nas calçadas e lojas em meio à miríade de odores dos alimentos vendidos nos pavimentos apinhados de gente, que disputava lugar num aquecido comércio informal. Quando penso e falo do bairro pareço ouvir a rádio comunitária transmitida através dos alto-falantes espalhados nos postes, em fricção sonora com a voz esgarçada dos camelôs insistentes, ao redor do trânsito sempre caótico. Relembrar esta presença do bairro em minha trajetória pessoal evoca o cheiro e o sabor do caldo de cana com pastel, no final das compras imersas na alegria infantil pelo acúmulo de sacolas. Nas calçadas e nas chamadas lojas de rua tudo se vende e se compra. Todas as marcas (originais ou não), todos os gostos e preços. Pelas rampas que cruzam as linhas férreas e ligam as partes da ampla Madureira, compra-se até na clandestinidade, sejam frascos de chumbinho ou pequenos animais silvestres. Tudo isso está lá até hoje<sup>37</sup>.

Madureira tem sua geografia marcada pelas linhas férreas em torno das quais se urbanizou e desenvolveu (Martins, 2009; Ribeiro et al., 2019). Na linguagem popular, diz-se que possui vários lados, a partir do posicionamento que

---

<sup>35</sup> Nos candomblés usa-se a categoria *obrigação* em referência aos ritos de passagem e demais preceitos de atualização ritual. A expressão parece refletir e reiterar a relação de submissão aos desígnios das divindades com as quais se vincula nas iniciações cíclicas.

<sup>36</sup> Nasci em dezembro de 1979, aproximadamente 30 anos após a inauguração do edifício do Mercado de Madureira.

<sup>37</sup> Há outros marcadores culturais que caracterizam a região, como o samba, o baile Charme, o Jongo da Serrinha etc. Duas das mais tradicionais quadras de Escola de Samba (Portela e Império Serrano) estão instaladas no bairro. Reside também ali o famoso Baile Charme do Viaduto Negrão de Lima, um dos mais antigos e expressivos da chamada Cultura Black Carioca. Entretanto, destaco apenas o comércio, por ter sido o viés que sempre me ligou ao bairro. Outro motivo para tal escolha é o fato de meu objeto de pesquisa estar também inserido na dimensão comercial da região, como já explicado.

se toma em relação às linhas de trem que ligam-na ao centro da cidade desde 1890. Num destes lados, está o Mercado de Madureira<sup>38</sup> (Entrepasto Mercado de Madureira do Rio de Janeiro), considerado o maior mercado popular do Rio de Janeiro, segundo o site oficial<sup>39</sup> e algumas pesquisas (Fraga, 2015; Pereira, 2012, 2015; Vigorito, 2016; etc.). Seu surgimento fomentou, inclusive, o mito de origem da vocação comercial que referencia o próprio bairro (Fraga, 2015). No entanto, independente da área em que se esteja, o comércio é igualmente aquecido e diversificado. Inclusive a passagem de um lado ao outro pode ser feita pelas passarelas aéreas que cruzam as malhas férreas da região. Há ofertas e preços para todas as camadas sociais, visto que os camelôs concorrem com as centenas de lojas de rua e do Madureira Shopping fundado em 1989, na famosa Estrada do Portela. O movimento de consumidores é muito intenso dentro e no entorno do Mercado, principalmente em datas comemorativas, como as Festas de Final de Ano e o Dia das Crianças, que fomentam expressivo aquecimento econômico. A facilidade ampla de acesso à região – rodovias, linhas férreas e o atual sistema BRT de ônibus – conjugada à oferta imensurável de serviços e bens de consumo no atacado e varejo, ajudaram a construir seu *status* de “capital do subúrbio” (Fraga, 2015; Urbinati, 2019).

As memórias que trago da vivência na localidade incluem as primeiras visitas ao Mercado de Madureira<sup>40</sup> na década de 1980, pelo fato de meus pais terem sido comerciantes por longos anos. Nossas idas a este centro comercial eram orientadas pela compra de materiais no atacado e varejo – como isqueiros, doces, copos americanos de botequim, tamancos de madeira etc. – para o abastecimento dos bares que eles foram proprietários, na região da Grande Madureira<sup>41</sup>, como Cascadura e Bento Ribeiro. Nesta fase, o entreposto possuía

<sup>38</sup> Sua frente está localizada na famosa e extremamente movimentada Avenida Ministro Edgar Romero. Uma das marcas da região é a riquíssima rede rodoviária e ferroviária que possibilita um intenso fluxo de pessoas advindas de todas as partes da cidade. A presença de uma estação de BRT em frente ao Mercado ampliou ainda mais o acesso ao local.

<sup>39</sup> Em 2018 foi oficialmente reconhecido como patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro. Site oficial: <http://mercadaodemadureira.com/> [acesso em 07 de julho de 2021]

<sup>40</sup> No ano de 2000 o estabelecimento passou por um trágico incêndio, que o destruiu completamente. Com a reinauguração em 2001, sua estrutura e estética foram totalmente reformuladas. Mais adiante retornarei ao assunto com mais detalhes.

<sup>41</sup> A expressão Grande Madureira é utilizada por alguns autores (Nunes, 2019; Ribeiro, 2019; etc.) para se referir a uma ampla região ao redor do bairro de Madureira, por partilharem um complexo sociocultural comum, que extrapola sua delimitação administrativa. Neste contexto, Madureira aparece como uma verdadeira encruzilhada formada por pequenos bairros contíguos que lhe atravessam. Como destacam Ribeiro et al. (2019, p.15), falar desta região é lidar com “um

características estéticas e estruturais muito diferentes da versão atual modernizada, após um trágico incêndio no ano de 2000<sup>42</sup>. O fatídico acontecimento destruiu completamente sua estrutura, mas felizmente não causou vítimas humanas<sup>43</sup>. Algumas pessoas morreram devido ao choque emocional sofrido pela incomensurável perda financeira<sup>44</sup>. Inclusive, boa parte dos comerciantes jamais conseguiu se reerguer economicamente. Após um ano fechado, somente em outubro de 2001 o mercado reinaugurou totalmente modernizado. Ao longo do novo século o estabelecimento retomou seu desenvolvimento e teve seu valor cultural cada vez mais reconhecido. O Decreto nº 35.862, de 04 de Julho de 2012 atestou o Mercado de Madureira como patrimônio cultural carioca de natureza imaterial<sup>45</sup>. Diversas peças publicitárias no seu interior ressaltam esta atribuição carioca e popular do mercado.

Ainda em sua primeira versão, o Mercado ostentava certa atmosfera de feira conforme sua origem a céu aberto. A estética em todos os níveis era bem distinta: os corredores largos com chão de cimento permitiam a entrada de veículos, para descarregar mercadorias; a iluminação era bastante precária, na verdade, um pouco difusa; não possuía sistema de refrigeração; um volume significativo de mercadorias empilhadas e expostas na frente das lojas, remetendo às bancas típicas de feiras (atualmente o piso é demarcado com limites rígidos para tal prática); para a locomoção, só havia rampas, ao invés das modernas escadas rolantes; as lojas não eram setorizadas, fazendo com que odores de animais vivos, ervas e certos alimentos exalassem por todos os corredores. O

---

complexo de difícil demarcação” pelo espriamento e intercomunicação cultural ali processados. Formam este conjunto: Madureira, Turiaçu, Vaz Lobo, Engenheiro Leal, Oswaldo Cruz, Rocha Miranda, Colégio, Irajá, Vicente de Carvalho, Cascadura, Cavalcanti, Bento Ribeiro e Campinho.

<sup>42</sup>Desde a década de 1960 sucessivos pequenos incêndios vinham acontecendo, devido às próprias instalações precárias da estrutura do mercado e das improvisadas condições de armazenamento das mercadorias altamente inflamáveis. Em janeiro de 2000 durante quatorze horas, 378 lojas, ou seja, 95% dos boxes foram destruídos (Medawar, 2003).

<sup>43</sup>O mercado estava fechado no momento em que ocorreu o incêndio. Não houve mortos, nem feridos. Apenas alguns animais de pequeno porte morreram, enquanto outros foram resgatados vivos, como me informou Hélio e alguns lojistas.

<sup>44</sup> Além das mercadorias consumidas pelo fogo, as lojas possuíam cofres onde era hábito os comerciantes guardarem o dinheiro levantado ao longo do mês. Embora os cofres tenham sido recuperados pelos bombeiros, a temperatura elevada destruiu o papel moeda e derreteu muitas jóias também contidas nos cofres.

<sup>45</sup> Veja em Anexos.

mesmo ocorrendo com os defumadores<sup>46</sup> das lojas de artigos afro-religiosos, que ainda não eram proibidos.

Na fase adulta retomei o caminho para o referido mercado por conta de minha inserção formal nas religiões de matrizes africanas na década de 1990 – inicialmente como umbandista e depois candomblecista. Então, passei a frequentar intensamente suas galerias nas últimas décadas, prioritariamente por esta razão. No advento de minha iniciação ao candomblé, foram necessárias muitas pesquisas de preço para dar conta do enorme dispêndio econômico envolvido nos ritos iniciáticos. Foi nesta época que comecei a compreender melhor sua estrutura implícita de ofertas e conteúdos litúrgicos, que apenas os especialistas rituais conhecem e manipulam com desenvoltura. Fui descortinando também os meandros e as “manhas”, para um acesso bem sucedido aos infindáveis produtos votivos lícitos ou não<sup>47</sup>. O devoto ao longo de sua vivência de consumo introjeta um mapeamento de onde e como obter o que necessita para as atividades litúrgicas. Como alguns estudos já registraram (Medawar, 2003, 2018; Pereira, 2012, 2015; Vigorito, 2016), um dos marcadores mais expressivos deste estabelecimento é o comércio especializado em elementos votivos das religiões de matrizes africanas<sup>48</sup>. Nele pode ser encontrada a maior concentração de lojas especializadas nos materiais litúrgicos consumidos pelo povo de terreiro (Vogel et al., 1987), tornando pública toda uma cultura material religiosa afrodiaspórica.

Contudo, é preciso frisar dois pontos fundamentais: o primeiro diz respeito a variedade de bens de consumo e serviços que são ofertados no local para um público amplo e diversificado. São produtos da área da beleza; itens de limpeza; descartáveis; material escolar e papelaria; armarinhos; brinquedos; alimentação;

<sup>46</sup> O uso de ervas desidratadas e outros elementos para incensar os espaços e as pessoas é corrente nas religiões de matrizes africanas. Antes da reforma do Mercado em 2001, era comum vermos esta prática em muitas lojas. Aliás, o odor dos defumadores compunha a atmosfera olfativa característico do local. Atualmente as normas de segurança proíbem o uso de velas e defumadores.

<sup>47</sup> O uso do mercado para atender demandas específicas da vida religiosa no candomblé obriga o desenvolvimento de certa *expertise* para as compras, visto que nem tudo que se vende está exposto aos olhos. Há um largo espectro de materiais vendidos na ilegalidade como algumas espécies animais, por exemplo. Para um acesso livre é preciso desenvolver sociabilidades e interações que facilitem o intento. Esta foi uma das primeiras lições que obtive sobre a relação entre terreiro e mercado.

<sup>48</sup> Desde sua inauguração como edifício, as lojas de artefatos litúrgicos de matrizes africanas sempre foram a principal referência deste mercado. Além da enorme quantidade deste comércio especializado em seu interior, a estética e a frequência populacional reafirmam este traço identitário do mesmo. E, no advento da Festa de Iemanjá, isso se afirma de maneira contundente.

hortifrúti; peixaria; depósito de bebidas; perfumaria; equipamentos para cozinha industrial; confeitaria e festas etc. Há também a oferta de serviços como loteria, cutelaria, gráficas, salão de beleza, bares e lanchonetes. Neste contexto, encontram-se as dezenas de lojas direcionadas para o público afro-religioso, como aquelas que vendem itens litúrgicos diversificados e as mais especializadas (animais vivos, velas, trajes rituais etc.). Há também aqueles estabelecimentos que considero em certa medida neutros, como a floricultura, o herbanário, as lojas de grãos, por exemplo, que atendem a todos os tipos de clientela, apesar da prevalência dos devotos de matrizes africanas. Mas um segundo ponto deve ser salientado, se considerarmos que há muitos elementos utilizados nas ritualísticas afro-religiosas que não são aparentemente do campo sacro. Por isso, os trajetos de compras afro-votivas incluem muitas lojas não orientadas especificamente para este público. Dentre tais elementos podemos citar como exemplo bonecas, perfumes, bolas de gude, carretéis de linha, vassouras etc. Isto se considerarmos apenas o que é utilizado diretamente nas práticas rituais (oferendas/ *ebós*)<sup>49</sup>.

Porém, devemos observar ainda que as comunidades de terreiro ao realizarem seus eventos necessitam incluir entre suas compras elementos comuns a qualquer público, como descartáveis, material de limpeza, higiene etc. Tal descrição reforça ainda mais o argumento de que este mercado constitui-se como uma referência para o *povo de axé*, que numa única visita é capaz de adquirir tudo que é necessário para as práticas privadas e públicas realizadas nos seus templos. Isso me faz lembrar a fala sempre recorrente do organizador da Festa de Iemanjá, que há mais de três décadas trabalha como vendedor no Mercado e insiste na tese de que “é o povo da macumba que banca esse mercado. Sem o povo da macumba eles fecham as portas. Eles [devotos afro-religiosos] é que enchem isso daqui o ano todo”. Sem dúvida, como salientam Medawar (2003) e Vigorito (2016) a respeito desta presença, o mercado opera como um prolongamento dos terreiros, em diversos sentidos. Como demonstrarei neste estudo, a Festa de Iemanjá demonstra isto quase que literalmente.

Antes de avançar, seria oportuno retomar algumas informações sobre a história do entreposto. O edifício do Entrepasto Mercado de Madureira do Rio de Janeiro foi inaugurado em 18 de dezembro de 1959, no governo do então

---

<sup>49</sup> Termo iorubá que significa oferenda, sacrifício. Muito usado nos candomblés.

presidente Juscelino Kubitscheck, num período histórico brasileiro marcado pela febre desenvolvimentista (Abreu, 1988). Sua edificação permanece na região entre a Avenida Edgar Romero (entradas frontais) e a Rua Conselheiro Galvão (entradas laterais, que margeiam a linha férrea), mas passou a ser conhecida pela alcunha de Mercado de Madureira. Conforme destacam diversos autores (Fraga, 2015; Martins, 2009; Pereira, 2012, 2015), sua implementação deu-se pelo posicionamento do bairro, da configuração da malha ferroviária e, sobretudo, pelas reformas urbanísticas do prefeito Pereira Passos entre 1903 e 1906, que gerou, além do escoamento compulsório das populações afrodescendentes para as periferias, uma forte crise no fornecimento de alimentos na área central. Com a política higienista implantada no início do século XX na cidade carioca, foram proibidas as feiras livres e os centros comercializadores de alimentos sem regulamentação (Pereira, 2012, 2015). Com a intenção de transformar a cidade do Rio de Janeiro numa réplica de Paris nos trópicos (Souza, 2019), a expulsão da população pobre da região central fomentou a habitação e o desenvolvimento de áreas mais distantes (“suburbanas”) como Madureira e adjacências.

Ainda na segunda metade do século XIX, Madureira era predominantemente rural. A história do bairro e, conseqüentemente, do Mercado é marcada por um enorme contingente migratório formado por ex-escravizados e seus descendentes advindos do interior de Minas Gerais (Zona da Mata), Vale do Paraíba e Região Serrana Fluminense (Nunes, 2019; Souza, 2019). Outra presença fundamental de ser identificada na formação e desenvolvimento de Madureira e seu aquecido comércio é a de imigrantes portugueses e, posteriormente, italianos. Um significativo contingente de lavradores oriundos da Ilha Madeira, dos Açores e das províncias do Norte (Minho, Beira e Trás-os-Montes) marcam a formação do bairro e a identidade deste mercado nos primeiros anos. Portanto, há nos sujeitos envolvidos na história do local e, sobretudo, do Mercado, uma condição social e subjetiva comum: a de expatriados. Ainda hoje, encontramos alguns lojistas descendentes dos primeiros portugueses proprietários dos boxes inaugurais. Como descobri em entrevistas ao longo da pesquisa, restam algumas poucas lojas na posse de familiares da terceira ou quarta geração. Porém, sucessivas mudanças ocorrem em relação às nacionalidades preponderantes entre os lojistas, principalmente após o incêndio. Nos últimos anos cresceu expressivamente o

contingente de chineses e nordestinos (Murta, 2008)<sup>50</sup> como proprietários de lojas. Numa visita panorâmica ao local tal fato pode ser facilmente constatado.

Contudo, a origem do Mercadão remonta ao ano de 1914, quando já existia em formato de feira livre de produtos agropecuários e hortifrutigranjeiros na região de Cascadura, próximo a Madureira. Mas logo em seguida, em virtude da duplicação da Linha Férrea Auxiliar, a Central do Brasil necessitou usar a Rua Olívia Maia. Foi quando uma significativa mudança reinstalou o entreposto no local em que hoje está situada a quadra da Escola de Samba Império Serrano (Martins, 2009; Murta, 2008). Entre os anos de 1929 e 1949, o entreposto passou por sucessivas ampliações, tornando-se definitivamente referência na distribuição de mercadorias no atacado e varejo para toda a cidade. Porém, o elevado número de comerciantes, a escassez de espaço e as inapropriadas condições infraestruturais, não tardaram para motivar o projeto de construção do prédio atual, em 1959.

Seu longínquo sucesso comercial tornou-o reconhecido como o maior mercado popular do Brasil<sup>51</sup> (Martins, 2009; Murta, 2008; Pereira, 2012, 2015), arrecadando o maior índice de impostos no Rio de Janeiro (Martins, 2009). Para Medawar (2018), dentre os mercados populares em franca atividade na cidade carioca ainda hoje, este ocupa a posição de um dos mais antigos. Ao longo dos séculos XX e XXI este estabelecimento se consolidou como centro de venda de produtos afro-brasileiros (Pereira, 2015). Mas é importante lembrar que até a década de 1970 as chamadas *casas de santo*<sup>52</sup> não eram legalizadas, visto que apenas em 1977 o governo autorizou a prática livre das religiões de matrizes

<sup>50</sup> O advento do incêndio ocorrido em 2000 surge como um divisor de águas na história do Mercadão. Após sua reinauguração em 2001, totalmente reformulado, opera-se uma profunda alteração do espaço, mas, sobretudo, dos grupos de comerciantes. Como enfatiza Murta (2008) e Martins (2009), grande parte dos portugueses e italianos dão lugar a uma presença crescente de nordestinos e chineses. Com a grande perda financeira acarretada pela tragédia, alguns lojistas mudam de especialidade dentro do mercado, enquanto outros desistem de trabalhar no comércio.

<sup>51</sup> Como pude constatar no meu trabalho de campo, diariamente dezenas de devotos de diversos estados brasileiros visitam o mercado para compras votivas. Embora este não seja o foco de minha análise, ouvi vários depoimentos a respeito da facilidade e economia quanto ao consumo de materiais afro-litúrgicos, principalmente os de origem africana.

<sup>52</sup> *Casa de santo*, *casa de macumba* ou *casa de umbanda* são algumas das expressões usadas até hoje pelos devotos consumidores, como pude perceber em minha jornada etnográfica no Mercadão. O tempo que estive diariamente conversando com os devotos e funcionários a expressão que mais ouvi foi *loja de macumba*. O termo *macumba* foi por demais estigmatizado, mas noto que seu uso entre os religiosos é completamente positivado, principalmente dentro do entreposto. Optei por não utilizar as expressões *casa de santo* e *casa de umbanda*, pois seu uso também pode estar se referindo aos templos litúrgicos. Assim, busquei evitar ruídos na comunicação.

africanas (Vigorito, 2016). Contudo, grande parte do *povo de terreiro* já constituía o grupo de consumidores do local através da compra de elementos como animais vivos<sup>53</sup>, ervas, objetos cerâmicos etc. Cabe lembrar que as reformas higienistas do início do século XX contribuíram também para a diáspora de terreiros em direção às periferias cariocas, possibilitando a aproximação de seus grupos sociais do comércio nascente em tais zonas periféricas da cidade. O que colaborou sobremaneira para a sustentação da comercialização de produtos africanos em solo fluminense (Pereira, 2015) até hoje. Como me declarou o sacerdote Zequinha de *Ògún*, o mercado “foi aos poucos virando a casa dos macumbeiros. Naquela época [1961] foi crescendo muito a procura dos terreiros da periferia pelas coisas do santo [mercadorias votivas] aqui. Eu mesmo estava mais perto e vinha de trem. Acho que foi uma mão dupla. O interesse da gente [religiosos] e o interesse dos comerciantes. Eu só sei que foi crescendo”.

E, foi justamente minha intimidade com tais compras afro-votivas no Mercado de Madureira-RJ, que me levou a tratar o tema no âmbito de meus estudos acadêmicos pela primeira vez, quando num grupo de estudos sobre a História da África no departamento de História da PUC-Rio fui indicado para uma explanação. Por isso, considero este fato o verdadeiro início do caminho desta tese, pois foi nesta circunstância em que comecei a olhar analiticamente para a dimensão socioantropológica deste centro comercial, no qual africanidades diaspóricas atuam e afirmam-se cotidianamente. Ao longo de todo este tempo venho aprofundando e amadurecendo tais reflexões sobre as territorialidades de matrizes africanas neste espaço. Contudo, através da imersão no campo de pesquisa, constatei que na realização da Festa de Iemanjá tais presenças atingem seu paroxismo, por meio das materialidades acionadas pela devoção.

### 1.3

#### Os caminhos da pesquisa

O início de minha trajetória na pós-graduação ocorreu em 2012, na especialização em História e Cultura Afrodescendente (PUC-Rio), quando pela

---

<sup>53</sup> A compra e venda de animais vivos para o abate caseiro existia desde os primórdios do mercado, até mesmo como prática cultural na cidade. Com isso, o mercado atraiu os devotos de matrizes africanas, que praticam ritos sacrificiais em suas liturgias. Em sua tese sobre o Mercado, a historiadora Joanice de Souza Vigorito (2016) apresenta uma boa coletânea de depoimentos orais e registros de jornais sobre a história do mercado e a presença dos consumidores afro-religiosos no local.



primeira vez dediquei-me a pesquisar formalmente as religiões de matrizes africanas no Brasil. Na ocasião, escolhi como tema o noviciado nos candomblés cariocas. Posteriormente, no curso de mestrado, debruicei-me novamente sobre o mesmo assunto, a partir de diferentes recortes e perspectivas teóricas. Defendi minha dissertação<sup>54</sup> sobre os *abíyán* (*abiãs*, os postulantes aos ritos iniciáticos) dialogando com autores da Antropologia da Performance (Turner, 1987, 2015; Schechner, 1988, 2003, 2011, 2012 a, b etc.) e das Teorias do Ritual (Gennep, 2011; Turner, 2013, 2015; etc.). Entretanto, o contato prolongado pesquisando os noviços e as inúmeras entrevistas realizadas geraram questões que não couberam no escopo analítico da dissertação. E, embora elas não tenham formado o escopo temático de minha tese atual, em algum nível me conduziram a presente pesquisa, na medida em que direcionaram meu olhar para a relação quase intrínseca dos devotos com o Mercado de Madureira.

O estudo dos *abíyán* me apresentou uma categoria que me remete diretamente ao mercado: *a lista de feitura*. Trata-se de listagens longas e complexas que contém toda ordem de elementos necessários para que um adepto se submeta aos ritos iniciáticos chamados de *feitura de santo*, *feitura de cabeça*, ou, simplesmente, *feitura*. Estar de posse destas listas e sair às compras encerra mais que um mero ato de consumo. De modo geral, aqueles que ingressam na religião não dominam o vasto léxico ritual que sustenta as práticas sagradas. Há um sem fim de elementos e usos que somente com muitos anos de convivência e prática litúrgica é possível dominar. A questão é tão emblemática que há sacerdotes que não emitem listas, justamente evitando uma exposição dos limites de suas competências ou até mesmo a partilha precoce de conhecimentos com os postulantes<sup>55</sup>. A verdade é que todos os dias no mercado centenas de pessoas circulam com suas listas nas mãos em busca do melhor orçamento<sup>56</sup>. Por isso, as primeiras compras votivas de um *abíyán* exigem quase sempre a companhia de

<sup>54</sup> Dissertação defendida em Janeiro de 2017, com o título “O abiã é o começo, o pé da história: performances do noviciado no(s) candomblé(s)” (PPGCIS/ PUC-Rio).

<sup>55</sup> Nestas circunstâncias o sacerdote compra todo o material, que é pago pelos neófitos posteriormente.

<sup>56</sup> Cabe destacar que além das *listas de feitura* dos noviços, existem as listas de materiais ostentadas pelos clientes e devotos em vistas de realizar outras práticas litúrgicas (oferendas, tratamentos terapêuticos etc.). Na verdade, há uma rica tipologia destas prescrições ou receitas. Mesmo que muitos usem os aparelhos celulares nas compras, ainda vemos uma profusão de listas impressas e até escritas a mão. O advento da tecnologia tem sido usado para fotografar e realizar chamadas de vídeos na hora das compras, como maneira de garantir o acerto na aquisição dos materiais.

um membro mais velho do terreiro<sup>57</sup>. Em certos casos a própria pessoa responsável pela iniciação acaba por acompanhar o noviço introduzindo-o nesta experiência de caráter pedagógico e, por que não dizer, iniciático. Como afirma Vogel, “as compras desempenham um papel importante na própria instrução do neófito [pois] são regidas pela etiqueta da pedagogia iniciática” (2005, p. 13). Afinal, os noviços enquanto sujeitos *transitantes* (Turner, 2013) e *liminares* (Gennep, 2011) são sempre assistidos por pessoas que representam a autoridade legitimadora do ato iniciático e conduzem a passagem ritual. Neste caso, aqueles que acompanham tais compras são os peritos rituais que auxiliam os postulantes, não apenas na comunidade litúrgica, mas também no mercado. No período em que estive presente no campo de pesquisa desta tese, uma quantidade expressiva de devotos nestas circunstâncias fez parte de minhas interlocuções. A pausa para render homenagens a *Yemoja*, representada pela estátua que ficava na entrada do mercado no mês de dezembro, era parte do trajeto de compras de muitos religiosos.

Todavia, a primeira iniciativa de sistematizar uma reflexão a respeito da presença dos adeptos das religiões de matrizes africanas no Mercadão de Madureira, ocorreu em 2013, quando participei de um grupo de estudos sobre a História da África no departamento de História da PUC-Rio. Sob a coordenação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Regiane Augusto de Mattos, apresentei a palestra/ aula de campo: “Exu e o mercado: uma abordagem sociológica do Mercadão de Madureira-RJ”. Na ocasião, após uma explanação teórica na própria universidade, levei os pesquisadores para uma imersão no referido mercado, complementando as explicações a partir de uma vivência mais antropológica. Acredito que a experiência sinestésica seja fundamental para uma apreensão mais filigranar das dimensões que constituem este cenário social, com sua plasticidade, seus odores e sonoridades e, sobretudo, suas corporeidades atuando no espaço. Percebo que, neste momento – sem me dar conta – iniciei o esboço da trajetória desta pesquisa desenvolvida no doutorado.

No final de 2016 fui aprovado na seleção do Doutorado<sup>58</sup> (PPGCIS/ PUC-Rio) com um projeto que propunha pensar a presença dessas *africanidades*

<sup>57</sup> Neste caso, refiro-me a maioria iniciática.

<sup>58</sup> Neste mesmo período eu finalizei a dissertação de mestrado, para a defesa em março de 2017. O título original do projeto de doutorado foi “O Mercadão de Madureira e o trajeto sagrado de

*diaspóricas* (Gilroy, 2012) no supracitado mercado popular, a partir de um percurso etnográfico em seu cotidiano. Ainda neste mesmo ano fui convidado a participar do projeto “Memória, história e patrimônio cultural: desafios e perspectivas na educação básica”, fruto da parceria entre o Instituto de Educação Carmela Dutra<sup>59</sup> e o Laboratório de Estudos em Ensino de História e Patrimônio Cultural (LEEHPaC-PUC-Rio/ Dep. História), quando foi inaugurado o Laboratório Interdisciplinar de Memória e Patrimônio Cultural (IECD/2016). Nesta circunstância apresentei a palestra “O mercadão de Madureira e o sagrado afro-brasileiro”, seguida de uma visita-aula no local. A interação com professores, alunos universitários e do Ensino Médio presentes no ensejo provocou novos questionamentos a respeito do tema.

Durante o primeiro ano do curso de doutorado recebi uma proposta para realizar tais visitas guiadas com estudantes de graduação do programa de intercâmbio da PUC-Rio. Fui indicado por uma aluna da graduação em Ciências Sociais, chamada Rafaela, que havia participado de uma de minhas apresentações no grupo de estudos supracitado. Neste ensejo, elaborei um projeto educativo interativo em dois módulos: “Aula de campo: trajeto sagrado de matriz africana no Mercadão de Madureira-RJ” e “Aula de campo: rituais de umbanda”. Durante o ano de 2018 realizei este trabalho com professores e estudantes da Universidade de Oklahoma<sup>60</sup>. Estas aulas de campo ministradas em inglês desta vez ocorreram no referido mercado e em terreiros, de maneira que eu pudesse demonstrar a relação direta entre as comunidades litúrgicas da cidade e as materialidades votivas de matrizes africanas oferecidas pelo comércio especializado. Esta experiência pedagógica aguçou ainda mais minhas reflexões sobre a relação entre os templos religiosos e as redes de lojas especializadas nos objetos indispensáveis a estas modalidades de devoção. Como reitera Flávio Gonçalves dos Santos (2013), ao pensar as trocas comerciais entre Brasil e África no contexto da circulação de bens para a religião dos *òrìsà*, é preciso pensar a dimensão econômica da vida sem desintegrá-la da totalidade social, por este prisma fica

---

matrizes africanas: uma etnografia das redes de sociabilidade num mercado popular do Rio de Janeiro”.

<sup>59</sup> Este instituto é uma referência no bairro de Madureira. Ele está localizado bem próximo ao mercado. Nesta ocasião fizemos um tour cultural com alunos e professores, visitando pontos importantes da presença afrodiaspórica na região, como o Jongo da Serrinha e o Mercadão de Madureira.

<sup>60</sup> *University of Oklahoma Programs in Brazil College of International Studies.*

mais fácil compreender que sem mercado não há culto aos *òrìsà*. Conjugando a reflexão deste autor com o material etnográfico elaborado no campo de pesquisa, ousaria questionar também se este bem-sucedido centro distribuidor de bens litúrgicos continuaria a existir não fosse a presença do *povo de terreiro* na cidade.

A partir destas considerações preliminares, fui amadurecendo minha reflexão sobre a presença dessas africanidades no Mercadão, até deparar-me com o fenômeno devocional festivo, conforme descrito na introdução deste capítulo. Só então, o tema da Festa de Iemanjá foi configurando-se cada vez mais como condutor desta pesquisa. Como já ressaltai, meu primeiro contato direto com a Festa de Iemanjá do Mercadão de Madureira-RJ aconteceu apenas em dezembro de 2016, quando adentrei o mercado exatamente no momento em que a festividade estava acontecendo. Ao longo do ano de 2017 fui amadurecendo a ideia deste recorte para minha tese contextualizada no Mercadão de Madureira. Como de praxe num trabalho de pesquisa, iniciei a procura de informações e produções acadêmicas sobre o assunto. Enquanto cursava as disciplinas do doutorado busquei visitar o mercado com uma regularidade cada vez maior, criando registros do seu cotidiano. Porém, somente em dezembro de 2017 fiz a primeira incursão formal na festa munido da certeza de que a partir dali construiria o objeto de meu estudo. Assim, na oportunidade priorizei a coleta de material visual (fotos e vídeos) e o registro das impressões etnográficas em meu caderno de campo durante e após a festividade. Estudar uma festa era algo completamente novo e desafiador. Num primeiro momento somos tomados por uma sensação de impotência diante de tamanha complexidade e transitoriedade. Por onde começar? O que escolher? Para onde olhar? Eram muitas as dúvidas e inseguranças.

Então, na festa de 2017 apresentei-me a uma das organizadoras, que se destacava no atendimento ao público para a entrega de oferendas e a aquisição da camisa de Iemanjá<sup>61</sup>. Mãe Caynara de Òsun foi quem me conduziu ao longo do dia, desde que expliquei a proposta desta pesquisa. Demonstrando-se muito interessada em ajudar, pediu-me que ficasse sempre por perto para que fosse esclarecendo minhas dúvidas. Assim o fiz até o final do dia na praia. Durante o ano de 2018, mantivemos contatos regulares, para que me contasse suas

---

<sup>61</sup> Todo ano são confeccionadas camisas da festa com a imagem de Iemanjá estampada na frente. durante a tese retomarei o tema mais detalhadamente.

experiências de anos na equipe de produção da festa. Visitei diversas vezes seu terreiro no bairro de Campo Grande (*Ilê de Oxum e Xapanã*) e registrei muitas informações sobre a história da festividade. Neste ano já existiam rumores sobre um possível cancelamento e, de fato, o alvará de autorização não foi emitido. Tendo sido de última hora a decisão sobre a realização da festa, não houve coleta de oferendas, nem troca de camisas durante o mês de dezembro de 2018. Por isso, Mãe Caynara não trabalhou no mercado ao longo do mês, impossibilitando que eu pudesse realizar o registro etnográfico dessa devoção *in loco* no período que antecede a festa em si.

Acompanhei toda a festa de 2018 usando como estratégia a companhia de dois assistentes de pesquisa - Isla Antonello (Ciências Sociais/ PUC-Rio) e Pedro Feres (Ciências Sociais/ PUC-Rio) - que além de ampliarem o registro de imagens do contexto analisado, puderam estabelecer comigo importantes discussões a respeito do trabalho etnográfico. Ao longo de todo o trabalho de campo, produzimos um vasto material composto de vídeos e fotografias, que permitiram perceber muitos detalhes sobre a festa, que muitas vezes não profusão de acontecimentos do dia festivo passavam despercebidos. Algumas dessas imagens serão apresentadas como parte textual deste estudo.

No estudo de um evento tão marcado pela temporalidade pontual de um dia e a fluidez ininterrupta de muitos acontecimentos simultâneos é necessário ponderar as estratégias para que se consiga atingir certa consistência analítica. No término do ano de 2018, conclui que ainda não estava no caminho mais acertado. Foi quando pensei em seguir outro trajeto, acreditando que desta maneira penetraria mais no âmago da festa. Como eu já estava mais familiarizado no campo de pesquisa, decidi adentrar os bastidores da festa. Por conseguinte, em 2019 procurei o Hélio Sillman meses antes da festa, com a intenção de acompanhar cada momento de seu planejamento e produção. Apesar de num primeiro momento ter sido surpreendido pela possibilidade do cancelamento do evento, com o passar dos dias compreendi a assertividade desta escolha.

Portanto, nos dois primeiros anos (2017 e 2018) priorizei a vivência etnográfica no dia festivo, produzindo registros de imagem e desenvolvendo muitas interlocuções com os participantes. Eu e meu assistente de pesquisa Pedro Feres realizamos nesta ocasião conversas informais com o maior número possível de devotos na festa. Construímos um roteiro de perguntas que nos auxiliassem

nestas interlocuções a fim de rastrear um pouco do perfil dos frequentadores da festa e do tipo de experiências devocionais pelas quais eram mobilizados. Fui construindo também uma rede de sociabilidade com alguns participantes que mantiveram contato prolongado comigo, contando-me suas experiências votivas com a festa.

Contudo, foi no ano de 2019 que consegui adentrar mais o âmago da festa, não apenas por ter conseguido participar de todos os momentos do longo processo festivo (o Ciclo de Iemanjá - Dezembro de 2019), mas porque permaneci durante dois meses indo diariamente ao Mercado de Madureira, participando dos bastidores do evento. Nos primeiros meses do segundo semestre de 2019, mantive encontros esporádicos com o responsável pela festa, Hélio Sillman. Durante um bom tempo não houve a perspectiva de realização da festa naquele ano. Então, aproveitei este período para registrar a história da festa e o cotidiano de meu interlocutor no mercado. Registrei também as lembranças de muitos participantes dos anos anteriores como *Pai* Renato, *Mãe* Mirian, *Mãe* Caynara e outros. Revisitei reportagens e um vasto material de registros das festas anteriores. Alguns dos frequentadores do evento me disponibilizaram fotografias e vídeos sobre as versões pretéritas do projeto. Somente com o tempo foi possível recortar melhor o objeto de minha análise e, portanto, selecionar que conteúdos seriam mais importantes para esta pesquisa.

Em novembro de 2019 acompanhei cotidianamente Hélio Sillman, na idealização e produção da 17ª Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira. Ele havia decidido fazer uma festa desta vez apenas dentro do mercado. Como desistiu de solicitar o alvará na prefeitura para realizar a festa na praia de Copacabana, acompanhei sua criação de um planejamento/ orçamento para que fosse solicitado um apoio financeiro mínimo ao Mercado de Madureira. Entrementes, optei por recortar minha incursão no campo a partir da atuação de Hélio na festa, ao perceber sua total relevância para a existência do evento. Sendo que percebi também o quão eloquente era o fato dele ser esta figura central e fundamental para a existência da festa e todo o processo ritual que ela encerra. Mesmo não sendo um religioso formal de matrizes africanas, as etapas rituais que compõem o fenômeno em análise partem de suas idealizações, como a construção do ícone da festa, o caderno de pedidos, o cortejo pelas lojas, a carreata para a praia etc. Com ele, realizei várias entrevistas e horas infindáveis de conversas

informais, devido a nossa vivência tão intensa no campo de pesquisa. Utilizei o recurso da gravação de áudio em nossas entrevistas, assim como procurei transcrever em meu caderno de campo boa parte de nossas conversas. Optei também por registrar as imagens de seu cotidiano no trabalho como gerente da loja O mundo dos Orixás e nas atividades desenvolvidas na produção da festa.

No mês de novembro nos encontrávamos diariamente na loja em que ele trabalha, na sala da administração do Mercadão e na casa de dona Maria. Esta última é proprietária de uma loja de artigos votivos de matrizes africanas no Mercadão. Ela mora numa vila de casas bem próxima ao mercado. Foi na casa desta lojista que acompanhei todo o processo de montagem da estátua votiva de Iemanjá, ícone central da festa. Desde 2003 que a alegoria votiva é guardada em sua garagem ao término das comemorações. Lá registrei parte importante de meu material etnográfico, através de conversas e entrevistas. Nos seus intervalos de almoço, acompanhei Hélio nas articulações e atividades de produção da festividade. Portanto, neste momento pré-festa de 2019 o foco de todo meu trabalho de campo recaiu sobre a trajetória dele nos bastidores do *projeto de* Iemanjá, como ele também se referia às vezes. Persegui passo a passo a construção paulatina do ciclo festivo de Iemanjá no Mercadão de Madureira, que de maneira inédita contou com uma exposição itinerante intitulada Circuito Iemanjá 2019. Presenciei toda a elaboração e organização desta etapa, assim como a maneira como os devotos fizeram uso da novidade. Procurei registrar cada etapa e seu desencadeamento entre os devotos ao longo do mês festivo.

O início de dezembro de 2019 demarcou um segundo momento crucial para a elaboração desta tese. Já bastante imerso no campo de pesquisa, obtive permissão de Hélio para passar todo o mês de dezembro no posto de coleta de pedidos e oferendas junto da imagem central de Iemanjá. Com exceção dos domingos, durante todo este mês estive diariamente no Mercadão, da abertura ao final do expediente. A estratégia que encontrei para mergulhar mais fundo nas vivências devocionais das pessoas foi ajudar no primeiro *posto* do Circuito Iemanjá, instalado no saguão do mercado. Meu trabalho consistiu em dar informações sobre a festa do dia 28 de dezembro e assessorar o processo de devoção em torno do ícone votivo da festa. Acompanhei centenas de pessoas escrevendo pedidos, fazendo súplicas e depositando oferendas. Nesta circunstância, produzi um significativo material etnográfico sobre a devoção a

Iemanjá dentro do Mercadão. Neste período intensificou-se minha interação com os devotos e frequentadores do complexo comercial, pois eu passava praticamente o dia inteiro no local. Realizei algumas entrevistas não estruturadas e muitas conversas informais. Procurei registrar ao máximo em meu caderno de campo as observações, percepções e interlocuções com os sujeitos. Logo no início, talvez pela especificidade da relação devocional das pessoas envolvidas no contexto das entrevistas, percebi um incômodo de meus interlocutores com o uso do gravador de celular e do bloco de anotações. Por isso, usei a estratégia de registrar o conteúdo e trechos das conversas somente quando os devotos se afastavam de mim. Ainda em relação às conversas e entrevistas, dei preferência também por circunscrever todas estas interações no espaço do mercado, por perceber o quanto a estrutura sacralizada que nos rodeava interferia qualitativamente na narrativa das vivências místicas com Iemanjá.

O terceiro momento de meu trabalho de campo em 2019 deu-se no dia exato da festa, ou seja, o ápice do Ciclo de Iemanjá, conforme a acepção proposta por Hélio. Durante o acontecimento festivo, no qual contei novamente com meus assistentes de pesquisa, produzimos o registro em vídeos e fotografias do momento, para exames minuciosos posteriores. No contexto do dia 28 de dezembro, a ênfase de minha análise recaiu sobre a dimensão performática do evento a partir da perspectiva do ritual. Acompanhando as etapas do sistema devocional - como a *concentração*, a *roda festiva de louvação* (xirê) e o *cortejo* pelas galerias do mercado - concentrei minha apreciação antropológica no processo de construção simbólica das territorialidades de matrizes africanas no espaço secular em questão.

No dia da festa, além das habituais conversas informais e da observação participante dos fatos etnográficos dentro do mercado, fomos para a praia acompanhar o ritual final de entrega das oferendas no mar. Como será demonstrado, neste ano a festa teve seu desenvolvimento preponderantemente no interior do Mercadão de Madureira, ao contrário dos anos anteriores, em que junto dele a praia representava o segundo epicentro do fenômeno devocional festivo. Ou seja, na sua estrutura tradicional, a Festa de Iemanjá do Mercadão de Madureira divide-se em dois momentos cruciais: o mercado e a praia. Em ambos os locais ocorrem de costume diversas etapas do Ciclo de Iemanjá, numa relação de continuidade e complementariedade. No entanto, no ano de 2019, a festa ocorreu



apenas dentro do entreposto. Somente a entrega das oferendas caracterizou o momento da praia. Não houve carreata até lá, e nem mesmo a armação da tenda para as celebrações e apresentações da orquestra ritual no posto quatro de Copacabana. A colocação dos presentes e pedidos no mar foi rápida e rendeu pouco material etnográfico em relação ao momento ritual no Mercado de Madureira.

Encerrei meu trabalho de campo e posterior escrita etnográfica no momento ritual da entrega das oferendas no mar. Reitero, portanto, que a ênfase de minha análise é justamente na excepcionalidade da festa em 2019: ter acontecido apenas no interior do Mercado de Madureira. Este foi o planejamento descrito e executado por Hélio, junto do conjunto de sacerdotes que conduzem religiosamente o evento festivo devocional. Embora a entrega das oferendas seja ritualizada - mesmo em escala menor em 2019 - não houve festa na praia, ao menos no sentido que meus interlocutores a compreendem.

O levantamento bibliográfico a respeito da Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira-RJ apresentou uma enorme lacuna, que sublinhou a originalidade de minha pesquisa. Há alguns importantes trabalhos (Vigorito, 2016; Medawar, 2003, 2018, 2019; Pereira, 2015) que versam sobre a relevância do Mercado de Madureira no contexto das religiosidades de matrizes africanas, mas que não tratam desta festividade realizada em seu interior desde 2003. A precursora dissertação de Carlos Eduardo M. C. Medawar (2003), “O mercado do orixás: uma etnografia do Mercado de Madureira”, inaugura o estudo sobre o complexo comercial, porém com ênfase em sua dimensão econômica no contexto da cidade carioca e na presença da cultura material de matrizes africanas, através das numerosas lojas especializadas nos artigos votivos. O recorte de sua análise registra a presença das africanidades diaspóricas no espaço comercial e sua consequente articulação sociológica com os terreiros da cidade. Como a criação da Festa de Iemanjá data do mesmo ano da defesa da dissertação, talvez seja este o motivo da ausência do tema da festa. Contudo, em trabalhos posteriores (2018; 2019) o mesmo autor retoma o debate sobre o Mercado articulando-o com as práticas e sociabilidades de matrizes africanas sem tocar no tema festivo.

Um segundo trabalho que merece destaque é a tese de doutorado da historiadora Joanice de Souza Vigorito (2016), “Mercado de Madureira: patrimônio cultural, mercado popular e religioso (1977-2014)”. Nesta obra mais

recente, a autora acrescenta ainda mais fontes históricas a respeito da criação e desenvolvimento do referido mercado. Sua ênfase, entretanto, é na discussão sobre o mercado como patrimônio cultural imaterial carioca e um reconhecido espaço popular no Rio de Janeiro. Em sua abordagem ela também evidencia as imbricações do estabelecimento com o universo religioso de matrizes africanas, pois considera-o um espaço complementar aos terreiros. Desta perspectiva, ela resolve tecer uma breve análise no último capítulo de sua tese sobre a Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira. Vigorito (2016) examina a presença das culturas de terreiro na festa como um momento ritual de sacralização do mercado, assim como uma importante contribuição para a manutenção do patrimônio cultural afro-brasileiro. Embora a autora retome a história da festa, seu recorte temporal circunscreve-se no ano de 2014. Sua investigação abarca mais a estrutura geral da festa e o registro de algumas tensões já existentes na época, no tocante ao deficitário apoio governamental. Todavia, até a finalização da escrita desta tese não encontrei publicado nenhum trabalho de maior fôlego exclusivamente sobre a Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira.

Para a organização dos capítulos do presente estudo, considerei a relevância dos materiais etnográficos produzidos no período que passei no campo de pesquisa. A própria sequência como os eventos serão apresentados segue de certa maneira o trajeto das pessoas e dos acontecimentos constituintes do fenômeno devocional festivo aqui analisado. Procurei desenvolver minha escrita sempre atento ao que o próprio contexto etnográfico colocou em relevo. Considerando a produção de imagens através de fotografia como parte desta escrita etnográfica, costurei minha narrativa com fotos produzidas pelo meu enquadramento da realidade na qual imergi por alguns meses. Utilizei este recurso desde minha primeira interação com o campo de pesquisa, acreditando que a fotografia é um valioso instrumento de captura das vivências etnográficas. Mas tenho plena consciência de que fotografar não é capturar a realidade social em si.

A Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira 2019 circunscreveu-se na modalidade de um ciclo com a durabilidade de um mês, de acordo com a exegese de seu criador e produtor principal. Assim, o ‘Ciclo de Iemanjá 2019’, iniciou na primeira semana de dezembro com a colocação da estátua de Iemanjá no saguão do Mercado, instaurando um fluxo de dádivas até o final do mesmo mês. Dentro desse primeiro momento dos festejos deu-se o ‘Circuito Iemanjá’, com uma

exposição itinerante comemorativa da história da festa. A conclusão deste ciclo festivo foi coroada com o dia da festa ( a ‘17ª Festa de Iemanjá’), ou seja, o ápice do longo processo ritual instaurado dentro do mercado. Por isso, a estrutura desta tese reflete a proeminência de dois momentos do Ciclo de Iemanjá completo: primeiro, o longo mês de devoção no mercado, em que os devotos de maneira individual e autônoma elaboram experiências de fé através dos usos criativos de elementos votivos (*barquinhos, cartinhas, estatuária sacra, oferendas* etc.); e segundo, o dia culminante da festa em si, com uma intensificação da devoção no seu aspecto coletivo, através das performances rituais do *siré* (xirê)<sup>62</sup> e do *cortejo*.

No segundo capítulo, intitulado ‘Devoção - de presenças e presentes’, tratei das experiências devocionais relacionadas a divindade Iemanjá, no âmbito da intimidade e dos contratos místicos entre devotos e deidades. Iniciei o capítulo com uma breve abordagem do culto a Rainha do Mar na cultura carioca, para em seguida apresentar as práticas devocionais específicas do Ciclo de Iemanjá 2019 no Mercado de Madureira-RJ. Neste capítulo, exponho o contexto geral de organização e produção da festa desde os primeiros momentos, a partir do trajeto de Hélio Sillman. Ainda nesta etapa pré-festa, acompanhei os bastidores da construção do ícone sagrado central do contexto festivo: a estátua em tamanho humano de Iemanjá. É em torno desta última que se desdobraram as vivências devocionais, como: a escrita dos pedidos e agradecimentos nas *cartinhas* para Iemanjá; as assinaturas e pedidos no Caderno de Iemanjá e os barquinhos de oferendas, que caracterizam o ciclo de dádivas no mês de dezembro no referido mercado. Na conclusão do capítulo, abordo ainda os usos polissêmicos que os devotos fazem da camisa padronizada da festa.

No terceiro capítulo, intitulado ‘Festa - quando o mercado “vira terreiro”’, analisei as experiências devocionais na sua dimensão performática coletiva no ápice festivo. Interessou-me neste momento rastrear os usos do espaço amplo do mercado evidenciando o processo de construção e/ou reforço simbólicos de um território de matrizes africanas. Meu foco foi acompanhar os trajetos dos agentes da devoção e as materialidades em jogo durante a festividade dentro do mercado no dia 28 de dezembro. Para isso, iniciei o capítulo examinando as ações que constroem o cenário festivo, como é o caso do Circuito Iemanjá 2019 (uma

---

<sup>62</sup> Utilizo a categoria nativa *siré* na acepção de ‘festa do *òrìsà*’, como será aprofundado no capítulo três desta tese.

exposição comemorativa sobre a festa). Neste último, as diversas galerias do entreposto foram ocupadas pelos objetos sagrados do Ciclo de Iemanjá, antes mesmo do *cortejo* da festa passar, inaugurando já no início de dezembro o movimento de espraiamento das presenças afrodiáspórica no local. Ao analisar o Cortejo de Iemanjá, no qual acontece o recolhimento dos *barquinhos* nas lojas de artigos afro-votivos, observamos o final da etapa ritual dentro do mercado. No entanto, é preciso salientar que a separação dessas etapas é mero artifício analítico, já que nesta tese a noção de festa expande-se para muito além do que um único dia no calendário de festividades da cidade.

Por fim, destaco que não parto da perspectiva de que exista uma mera transposição das práticas litúrgicas dos terreiros para o espaço secular do mercado. Ao contrário disso, identifico os usos criativos e singulares que os sujeitos fazem dos símbolos e cosmologias de matrizes africanas, na vivência devocional festiva dentro do Mercado de Madureira.

## 2

## Devoção – de presenças e presentes



Imagem 2: Barquinho de oferendas para Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

### 2.1

### Iemanjá – Presenças da devoção

*Iemanjá que se estende na amplidão  
 Aiabá que vive na água funda  
 Faz a mata virar estrada  
 Bebe cachaça na cabaça  
 Permanece plena em presença do rei.  
 Iemanjá se revira quando vem a ventania  
 Gira e rodopia em volta da vila.  
 Iemanjá descontente destrói pontes.  
 Come na casa, come no rio.  
 Mãe senhora do seio que chora.  
 Pêlo espesso na buceta  
 Buceta seca no sono  
 Como inhame ressequido.  
 Mar, dono do mundo, que sara qualquer pessoa.  
 Velha dona do mar.  
 Fêmea-flauta acorda em acordes na casa do rei.  
 Descansa qualquer um em qualquer terra.  
 Cá na terra, cala – à flor d'água, fala.*

(Antonio Risério, 2012, p.153)

O repórter e cronista João do Rio, na série de reportagens publicadas em 1904 sob o título “As Religiões no Rio” (2015 [1904]), nos legou um valioso registro da complexidade e diversidade das práticas religiosas no início do século XX. À parte os comprometimentos epistemológicos racistas e etnocêntricos – situados nos valores hegemônicos de sua época – temos nestas publicações um breve e relevante retrato das religiosidades de matrizes africanas no Rio de Janeiro de seu tempo. As práticas de devoção afrodescendentes descritas pelo autor aliam uma acurada observação da cidade com inúmeras entrevistas, que na própria

estrutura textual produzida por ele, aparecem parcialmente transcritas. Seus escritos nos aproximam dos ecos de uma realidade vívida e rica, onde religiosidades afrodiaspóricas desenvolvem-se no âmbito doméstico e público, com todas as suas tensões e conciliações possíveis. Deste rico e vasto material histórico, sociológico e antropológico, apreendido a partir das narrativas tecidas pela curiosidade e imaginação do repórter, destaco um registro das práticas devocionais à divindade Iemanjá, ou seja, o culto afro-religioso às águas do mar, na forçada diáspora negra nas Américas. Numa de suas reportagens intitulada “O Culto ao Mar” (Rio, 2015 [1904]), podemos identificar exemplarmente a presença longínqua da atualização da divindade africana em solo brasileiro, como testemunho do criativo protagonismo cultural negro no bojo das múltiplas violências impostas pelo tráfico escravagista. Num trecho da supracitada reportagem, o autor descreve seu diálogo com um interlocutor:

- Mas sabe a história da Mãe d’Água?
- Sei, sim. Aqui, para Mãe d’Água ser boa, fazem-se despachos. Na Ilha do Governador compram tudo do mais fino, põem a mesa à beira da praia, com talheres de prata, copos bonitos, a toalha alva e galinhas sem cabeça, para a santa comer.
- Que diferença há entre Nossa Senhora e a Mãe d’Água? Indago apressado.
- Nossa Senhora está no céu. Mãe d’Água é diferente; é a devoção, é como um santo do mar... E sopra na minha cara uma baforada de fumo mau.
- O meu amigo, cheio de literatura, declama logo:
- Não compreendes! A água é em toda parte uma religião. [...]

Embora possamos analisar neste fragmento diversos aspectos, resolvi destacá-lo como uma amostra expressiva da presença marcante da devoção a Iemanjá na cidade carioca, através das oferendas levadas aos mares. Como bem destacou Joana Bahia (2018) em seu artigo “O Rio de Iemanjá”, as práticas votivas a esta divindade de origem africana – assim como outras ligadas às águas – ocorrem já no século XIX, deflagrando-se como aspecto marcante da própria história da cidade do Rio de Janeiro. Numa acurada investigação histórica a respeito destes rituais votivos, a autora analisa diversas fontes escritas e orais, que nos dão provas inquestionáveis da antiguidade destes ritos afrodiaspóricos no espaço urbano do Rio de Janeiro. Como ela mesma afirma, “nos anos 1950, é evidente a presença das oferendas como parte de um hábito do carioca em quase todas as praias da orla, e ainda os relatos sobre os caminhos dos devotos nas barcas entre Rio e Niterói (Bahia, 2018, p.196)”. Como demonstrado em seu artigo, ao longo das décadas estas práticas votivas popularizam-se socialmente

encontrando uma adesão cada vez maior daqueles que nem mesmo identificam-se como adeptos “oficiais” dos terreiros de matrizes africanas. Inclusive, a expansão desta devoção a Iemanjá vai além das fronteiras nacionais, já que no “início dos anos 1970, a imagem de Iemanjá, juntamente com os demais orixás, se espalha pelo mundo, com a transnacionalização religiosa” (Bahia, 2018, p. 206), que inclui a América Latina e também países europeus.

Labanca<sup>63</sup> (1973), num registro etnográfico valioso, rememora a participação do *povo de axé*<sup>64</sup> em festas públicas de santos católicos, como no dia de Nossa Senhora da Glória, em que subiam a colina e passavam a data festiva vendendo doces de tabuleiro (“os preferidos de Iemanjá”). Ele cita ainda a sacerdotisa Maria Rainha<sup>65</sup>, que após os festejos, ao cair da noite, descia o morro para então louvar a divindade das águas, chamada de *Mamãe Guiomar*. Segundo registrou, no começo do século XX este era um dos epítetos mais usados para identificar a *senhora dos sete mares*. Revela o autor que esta era a alcunha predileta entre seus adeptos, que incluíam portugueses, espanhóis, italianos e até mesmo os judeus habitantes da Praça Onze, também grandes admiradores da santa. Ele explica que após um bom tempo saudando os *òrìsà* sob os santos católicos, o *povo de santo* começa a organizar os primeiros festejos públicos diretamente para os *òrìsà*. Uma de suas recordações é da primeira festa pública para *Yemoja* assistida por ele na praia do Leblon, na curva de acesso à Avenida Niemeyer:

Pela primeira vez, publicamente, sem qualquer medo, sem qualquer receio, vi centros e terreiros reunidos ali, bem na vista de todos, fazer as suas preces, as suas obrigações. [...] Foram chegando e os filhos da fé, diante dos curiosos foram trocando as suas roupas, armando o altar. [...] De repente um barco todo pintado de branco com uma inscrição: “salve a rainha do mar” – “senhora dona Iemanjá” – barco, completamente ornamentado de flores, veio para a praia. (Labanca, 1973, p. 57)

<sup>63</sup> Formado em Direito e Teatro, foi ator, empresário, pesquisador cultural e sindicalista da classe artística. Dedicou-se também ao registro de diversas manifestações culturais afrodescendentes. Ver: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa349478/labanca>

Escreveu dois capítulos no emblemático e pioneiro livro de Zora A. O. Seljan (1973) sobre Iemanjá. Trata-se de uma das primeiras referências sobre o tema. Nesta obra a autora revisita os autores que trataram do assunto e compila mitos e histórias sobre a divindade.

<sup>64</sup> O mesmo que *povo de santo*. Embora esta expressão apresente um teor semântico generalista e uniformizador, é muito usada entre os próprios fiéis.

<sup>65</sup> Labanca obteve a informação de que ela herdara um terreiro fundado em 1815. Aos poucos, com o crescimento do mesmo, ela teve que se mudar para o Morro da Mangueira, perdendo-se por completo os registros sobre este que pode ter sido o primeiro terreiro do Rio de Janeiro.

Conforme destaca, a partir de 1952 difunde-se esta modalidade de culto público pela cidade, que vai tomando conta cada vez mais das áreas litorâneas. O movimento de fiéis nas barcas para Niterói também se intensifica. Na virada do ano de 1957 para 1958, uma carreata de religiosos liderada pelo Táta<sup>66</sup> Paizinho (Tancredo da Silva Pinto<sup>67</sup>) atravessa a Avenida Atlântica do Leme ao posto 6, numa procissão em louvor à Senhora do Mar. Conforme destaca Labanca, a passagem do ano acaba sendo eleita como data para homenagear *Yemoja*, no Rio de Janeiro. A ocupação das orlas nas cidades litorâneas por meio deste culto trouxe grande visibilidade para as religiões de matrizes africanas para além do espaço circunscrito dos terreiros. Os rituais praticados em praias desertas, à noite longe de olhares curiosos, vão se expandindo e inserindo-se na cultura da cidade:

Os rituais públicos em louvor a Iemanjá nas praias das cidades brasileiras demonstram, assim, como a religião vai consagrando espaços naturais, “institucionalizando-os” conforme sua visão sagrada e abrindo canais de diálogo com outras esferas da sociedade abrangente para tornar esta visão legítima e aceita como parte integrante do cotidiano da vida cultural e religiosa da cidade. (Silva, 1995, p. 205)

No Rio de Janeiro, no ano de 2010 instituiu-se 29 de dezembro como o dia de *Yemoja*, entrando para o calendário oficial de eventos da cidade. Em diversas cidades do Brasil foram erigidas estátuas da divindade em seus locais públicos de culto, que por sinal vêm sofrendo alguns ataques motivados pelo racismo religioso nos últimos tempos.

*Yemoja* acabou por tornar-se a divindade mais popular do panteão afro-brasileiro, conforme farta literatura socioantropológica tem demonstrado (Rio, 2015 [1904]; Ramos, 2007 [1935]; Querino, 2013 [1938]; Carneiro, 1991 [1937/1963], 2005 [1950]; Seljan, 1973; Lacerda, 2003; Vallado, 2011; etc.). Segundo Ramos (2007 [1935]), foi exclusivamente através de *Yemoja* que chegaram ao Brasil outras deusas-mães iorubanas, como *Òsun* (Oxum) e *Nàná* (Nanã). Cultuada nas mais diversas modalidades religiosas de matrizes africanas por todo o país, e até mesmo no exterior, tem uma devoção pública mais expressiva, em relação a outras divindades do mesmo universo. Se observarmos bem, no contexto afrodiaspórico é a única divindade festejada sem a obrigatoriedade de uma ação sincrética direta, como no caso de *Ògún* (através de

<sup>66</sup> Expressão equivalente a *pai de santo*, na modalidade banto (o chamado candomblé de Angola).

<sup>67</sup> Importante sacerdote fundador da Federação Umbandista de Cultos Afro-brasileiros. É reconhecido como o criador e organizador da Festa de Iemanjá no Rio de Janeiro.



São Jorge) e *Ìbejì/Ibejada* (através de São Cosme e São Damião). Mesmo que possamos problematizar os traços estéticos de algumas de suas representações – pele clara, traços finos, cabelos lisos e túnica mariana azulada – ela não é adorada através de uma santa católica propriamente, em termos de nome e imagem correspondentes. Pelo contrário, em sua devoção mantém-se o nome de origem africana, mesmo que aportuguesado pelos umbandistas.

Pierre Verger (2012 [1999]), em seus estudos comparativos sobre o culto aos *órìsá* entre África e Brasil, nos esclarece sobre a origem de *Yemoja* enquanto divindade venerada no rio *Ògún*, em Abeokuta. Do iorubá *Yemoja* (*yèyè omo ejá*, a mãe dos filhos peixes), é representada por uma mulher grávida, simbolizando seu domínio sobre a maternidade. O etnógrafo também chama atenção para a existência de outra divindade relacionada aos mares, chamada de *Olokun*<sup>68</sup>. Ele e outros autores, apesar de divergirem quanto ao gênero desta última, afirmam com unanimidade a transposição de seus domínios naturais para Iemanjá.



Imagem 3: Representações de Iemanjá - à esquerda ao centro escultura africana e à direita imagem brasileiro, Mercado de Madureira, 2019

Contudo, é necessário destacar no emaranhado de modalidades de cultos às divindades das águas no Brasil, que em alguns casos, como na festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre, encontramos uma sobreposição

<sup>68</sup> No traslado forçado pela diáspora, nem todos os deuses iorubás tiveram seus cultos atualizados nas Américas. *Olokun*, a mãe mítica de *Yemoja*, é um destes casos. A filha acabou por substituir a mãe.

criativa, chamada por alguns estudiosos de sincretismo<sup>69</sup>. Nascida no século XIX como devoção católica, foi aos poucos sendo conjugada com a crença afro-religiosa na rainha dos mares, de maneira que católicos e adeptos dos cultos afros se deixam agenciar pelas forças cósmicas sem distinções cartesianas puristas. Embora neste caso a festa aproxime literalmente a santa católica de um orixá, parece resultar daí uma acumulação ímpar dos poderes engendrados pelas distintas potências cósmicas. Para Ari P. Oro & José C. G. dos Anjos (2008, p. 54), “no modo como a mitologia batuqueira em torno de Iemanjá ecoa pelos espaços do catolicismo popular produz-se uma indiscernibilidade não apenas dos ícones, mas também das filiações e dos territórios de pertencimento identitário”. No caso carioca, as diversas manifestações devocionais à Mãe D’Água que pude ter acesso dispensam uma imagética católica explícita. Apesar de que, podemos enxergar claras referências católicas e ameríndias na elaboração iconográfica da rainha dos mares.

Seria importante lembrar também que, para além das imagens, outro elemento fundamental no culto à divindade das águas são os cânticos entoados pelos fiéis – quer sejam pontos de umbanda em português ou cantigas em idioma iorubá, fon ou banto dos candomblés. Tal musicalidade litúrgica pode atestar o afastamento cada vez maior da referência católica. Alguns destes cânticos, inclusive, foram bastante divulgados por artistas como Clara Nunes, popularizando a própria religião dos *òrìsà* (Silva, 2005, p.132). Se recorrermos também a este vasto repertório do cancioneiro popular encontraremos uma lista incomensurável de composições que exemplificam a empatia gerada por esta divindade na cultura brasileira. No prefácio do livro pioneiro sobre *Yemoja* escrito por Zora A. O. Seljan (1973) é Jorge Amado quem reitera a abrangência da devoção a este orixá, pois é “como se a rainha das águas dos negros iorubás se houvesse descolado da família dos orixás, isolando-se numa espécie de novo mito, com uma devoção sua, especial. Com raízes no candomblé, mas independente, com seu ritual próprio” (Amado, 1973, p.1).

Diversos autores (Rodrigues, 1935; Ramos, 2007 [1935]; Carneiro, 1991 [1937/1963]; Querino, 2013 [1938] etc.) registraram a presença marcante do culto

<sup>69</sup> Como afirma Ferretti (1995), há pouco acordo entre os estudiosos sobre o sentido do termo. Mas tomo aqui a acepção defendida por Bastide (1973), através do “princípio de corte”, em que vão predominar analogias e correspondências, porém sem misturas e fusões. Há, portanto, uma participação mútua sem identificação.

à *Yemoja* em muitas partes do Brasil desde o século XIX. Ao longo do tempo e de acordo com as regiões do país, os epítetos da divindade se avolumaram. João do Rio (2015[1904]) identificou os termos Mãe D'Água e sereia; Arthur Ramos (2007 [1935]), na Bahia, observou: Janaína, dona Janaína, Princesa do Mar, Princesa do Aiocá, Sereia, Sereia do Mar, Oloxum, dona Maria; Edison Carneiro 1991[1937; 1963], também lá, ouviu: Rainha do Mar, sereia Mucunã, Inaê, Marabô (ketu), Dandalunda; João Angelo Labanca (1973), referindo-se ao início do século XX: mamãe Guiomar, senhora do mar e senhora dos sete mares. Mesmo extenso, esse sistema classificatório não finda aqui. E, no tocante ao debate sobre uma provável origem da festa – como se fosse possível tal certeza – Edison Carneiro aventura-se numa explicação a partir das presenças étnicas africanas na Bahia:

Estas festas públicas a Iemanjá, se não tiveram origem banta, ao menos estão hoje por assim dizer monopolizadas pelos negros bantos. [...] Não me consta, porém, que os negros sudaneses alguma vez houvessem, publicamente, festejado a Rainha do Mar. [...] Tudo indica, pois que os negros bantos da Bahia, não tendo, na sua mítica, um orixá que governasse as águas, o destino inconstante das ondas, a fúria da tempestade marinha, tivessem adotado, da mítica jeje-nagô, o culto a Iemanjá. [...] (Carneiro, 1991, p.161)

Entretanto, no bojo dos chamados estudos afro-brasileiros do final do século XIX e boa parte do XX, identificamos trabalhos considerados clássicos (Rodrigues, 1935; Herskovits, 1943; Bastide, 1973, 2001; Verger, 2002, 2012; etc.) que reconhecem a dimensão festiva das comunidades litúrgicas de matrizes africanas, porém circunscrevendo-a quase sempre no âmbito dos terreiros. Notando esta pequena lacuna temática<sup>70</sup>, proponho este estudo da festa do Mercadão de Madureira como uma contribuição valiosa ao aprofundamento dos registros que colaborem para a apreensão das experiências de devoção afrodiaspórica em nosso país.

Roger Bastide (2001), um dos expoentes das pesquisas sobre as religiosidades de matrizes africanas no Brasil, com sua característica perspicácia etnográfica observa o uso da expressão “candomblé de brincadeira” entre o povo da Bahia, ao se referirem às manifestações festivas fora dos terreiros, apesar dos caracteres religiosos que elas apresentem. Como ele mesmo descreve, o termo é

<sup>70</sup> Compreendo esta lacuna não como ausência, mas antes sim como uma desproporção. Obviamente, meu estudo insere-se no conjunto de tantos outros que tem sido realizados nos últimos anos.

empregado para alguns afoxés e uma celebração realizada por pescadores de Itapoã no começo da estação da pesca. Conforme descrito pelo autor, devido à crença de que *Yemoja* seja a senhora dos oceanos, eles oferecem presentes e louvores à divindade, para que a empreitada no mar lhes seja favorável. Todavia, Bastide considera, à primeira vista, o termo bastante equivocado, já que não se trata de uma caricatura da festa religiosa em tom jocoso. Ao contrário, da maneira como tudo se passa, a dimensão sagrada da “brincadeira” é facilmente perceptível. Então, questionando seus interlocutores, ele acaba por compreender o real sentido da expressão usada por eles. O fato é que os tambores usados nestas festividades nos espaços públicos não são consagrados ritualmente às divindades (não “comeram”)<sup>71</sup>, o que impossibilita a presença das mesmas por meio do transe de seus participantes. Portanto, a grande distinção está no uso de instrumentos considerados profanos, inviabilizando a visita dos orixás durante as homenagens festivas.

Esta passagem me remete diretamente ao que tenho visto na festa do Mercado de Madureira desde 2017, onde os atabaques utilizados para as louvações “não comem”<sup>72</sup>, porém sob os cânticos energicamente entoados pelos *ogãs*<sup>73</sup> e devotos participantes, algumas pessoas quase entram em transe de *òrìsà*. Por isso, minha curiosidade antropológica aguçou-se ainda mais em busca de sentidos recônditos no âmago da festa.

## 2.2

### “Não vai ter festa!” – O ciclo festivo 2019

“Este ano não vai ter Presente de Iemanjá. Não vai ter festa!”, foi com esta declaração que Hélio Sillman me recebeu em 2019, no balcão da loja O Mundo dos Orixás, no Mercado de Madureira-RJ. As angústias típicas de todo processo de pesquisa, nesse momento tornaram-se pânico. Diante da tensão que tomou conta de mim ao saber que não haveria festa neste ano, a primeira ideia foi

<sup>71</sup> O terno de atabaques utilizado no candomblé (*rum/rumpi/lé*) é geralmente consagrado às divindades por meio de ritos sacrificiais. Neste sentido, eles se alimentam espiritualmente do sangue dos animais imolados, recebendo o axé (a força vital) necessário para atrair os orixás.

<sup>72</sup> Hélio Sillman, o organizador da festa e gerente de uma das lojas, pega alguns atabaques emprestados da vitrine para que sejam usados durante as louvações.

<sup>73</sup> Termo usado no candomblé e em algumas modalidades de umbanda para designar o músico ritual. No candomblé de modo geral somente homens podem ocupar esta posição. Sendo importante lembrar que neste último caso, eles não podem entrar em transe de orixá.

concentrar minha análise nas percepções e memórias do próprio Hélio, cruzando-as com os materiais etnográficos coletados nas festas de 2017 e 2018. Todavia, o desenrolar dos fatos me proporcionaria uma empreitada etnográfica bem mais interessante, como eu ainda não poderia vislumbrar nesta ocasião. A grandiosidade e fugacidade do fenômeno festivo em análise exigiram-me algumas escolhas, dentre as quais destaco a de orientar meu percurso etnográfico parcialmente pelas atividades de criação e coordenação desenvolvidas por este meu interlocutor privilegiado. A centralidade de seu papel como idealizador e produtor do acontecimento celebrativo conduziu-me a isto, depois de algumas escolhas menos acertadas nos anos anteriores. Há certos imponderáveis no campo de pesquisa que escapam das nossas expectativas, mas que em alguns casos nos redirecionam para melhores caminhos. Foi o que aconteceu no desenrolar dos meses.

Nos anos de 2017 e 2018 concentrei-me no registro da ritualística festiva em plena ocorrência, tendo em perspectiva a ideia de que toda a ação ritual é performática (Tambiah, 1985). Além de estar focado na dimensão performática da festa, busquei mapear as expressões de devoção em plena *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008) dos ritos, com todas as possíveis dificuldades que a empreitada oferece. Num segundo momento, acreditei ser válido acessar tais performances devocionais através das memórias de Mãe Caynara de Oxum, que durante muitos anos trabalhou na coleta de oferendas e na troca de camisas da festa, ou seja, numa relação direta com os devotos de Iemanjá durante o mês que antecede o ápice festivo. Porém, fui percebendo que ainda não era o suficiente para alicerçar minha análise sobre esta expressão devocional diaspórica no espaço secular do mercado. Além do que, já no ano de 2018, a festa fora quase cancelada. De fato, Hélio não conseguiu a expedição do alvará pela prefeitura, mas de última hora resolveu realizar a festa “na garra”, como o próprio me contou na ocasião. Portanto, durante o mês de dezembro de 2018 não houve a tradicional coleta de oferendas para Iemanjá no mercado, impossibilitando-me a incursão etnográfica nesta etapa *pré-festa*. Era grande meu interesse por acompanhar estas performances devocionais com mais calma, fora do dia da festa, quando tantas situações acontecem simultaneamente. Contudo, desejava capturar esta devoção dentro do mercado diante da estátua de Iemanjá, e não fora deste contexto por meio de entrevistas formais deslocadas. Minha perspectiva analítica era de que a

experiência devocional envolve materialidades (Morgan, 2019), constituídas pelo manuseio de *símbolos multivocais* (Turner, 2005) no espaço da interação ritual, que deve ser observado em plenitude para uma compreensão antropológica mais refinada.

Em 2019 quando procurei o Hélio, minha estratégia era participar dos bastidores da festa desde seu início, agora que já estava mais familiarizado com o campo de pesquisa. Mas a verdade é que desde 2017, como registrei em meu diário de campo, houve sempre no ar a possibilidade de cancelamento do evento, devido à crescente falta de interesse e apoio da prefeitura. A ausência de auxílio financeiro fez com que a estrutura da festa diminuísse completamente, o que também reduziu a participação de outros agentes na organização e, consequentemente, simplificou os bastidores. Uma festa em menor escala requer uma preparação menos complexa. Desta forma, segundo Hélio, “a coisa fica mais improvisada, porque eu faço sozinho o que posso. Mas tem sempre o imprevisto. É assim. Vivo!”. Com o tempo compreendi esta categoria nativa do *improviso*, que nada remetia a uma ideia de baixa qualidade ou feito de qualquer maneira. Pelo contrário, para meus interlocutores improvisar requer repertórios sólidos e maestria, como observei na condução religiosa da festa por *Pai Renato de Obaluaiê*. O estudo desta festa ensinou-me uma noção de *improviso* que evoca o uso criativo de repertórios contidos ou incorporados em seus agentes, que os manipularam com vivacidade inigualável no extraordinário tempo-espaço ritual.

Durante todo meu período no campo de pesquisa meus interlocutores evocavam com insistência as memórias de supostos tempos áureos da festa, em que havia apoio financeiro e estrutural da prefeitura. Ouvi constantemente um discurso saudoso da perda do *glamour* festivo, embora a alegria ainda fosse a mesma, como sempre reiterou *Mãe Caynara* em nossas conversas. Para ela, o evento “continua bonito, mas era mais bonito antigamente. Tinha o palco na areia, a tenda para o povo acompanhar a festa e as apresentações. Tinha shows! Era outra coisa! Era outra estrutura. Hoje é mais a fé, o agradecimento”. Embora saibamos o quanto as narrativas da memória constroem realidades, o fato é que a grandiosa estrutura da festa não existe mais. Esta espécie de “queda” ou “decadência”<sup>74</sup> – como pude comprovar nos arquivos fotográficos dos meus

---

<sup>74</sup> Palavras ditas por meus interlocutores em diversos momentos.

interlocutores e nos registros midiáticos – vinha realmente acontecendo nos últimos cinco anos aproximadamente.

Quando recebi a notícia de que não haveria festa em 2019, logo indaguei o porquê da decisão tão drástica. Justificando-se, Hélio explicou-me que dera entrada no Portal Carioca<sup>75</sup> como todos os anos, mas teve o processo indeferido já nas etapas iniciais, com um sem fim de exigências inadequadas – na visão dele – para a real proporção do evento. Como enfatizou, “estão me exigindo coisas como se fosse um *‘Rock in Rio’*. Não é justo. Não é um evento dessa proporção”. No passado o processo era menos burocrático, ou seja, era uma autorização sem tantos entraves, como salientou. Mas ele também revelou que andava muito cansado em organizar tudo praticamente sozinho, afinal “os religiosos chegam só no dia”<sup>76</sup>. Porém, seu principal argumento era mesmo o desânimo com o governo atual. E defendia a tese de que somente após o final do mandato do prefeito Marcelo Crivella, com uma possível reeleição de Eduardo Paes, eles conseguiriam retomar o apoio institucional e, conseqüentemente, recuperar a grandiosidade da festa sem tantos desgastes burocráticos. Por isso, sem alvará, sem verba e sem ajuda, a festa não aconteceria em 2019.

Nesta conversa combinamos que ao longo dos meses seguintes nos reuniríamos nos seus intervalos de almoço, para conversas e entrevistas sobre a festa. Embora eu tenha saído um pouco tenso do mercado com a possibilidade de não haver o evento em dezembro, senti-me seguro em poder contar com ajuda dele para finalizar minha pesquisa. Quem poderia saber mais sobre a história da festa do que ele? E, afinal, sabia que a suspensão do evento também forneceria um material interessante para a análise. Mas acredito que a grande compensação deste dia tenha sido a recepção generosa e interessada dele, como depois ficará claro. Por uma coincidência ou não, na véspera deste nosso encontro a filha dele defendeu uma dissertação de mestrado em Geografia, na UFRJ. Sua aproximação

<sup>75</sup> O Portal Carioca é uma página digital da Prefeitura do Rio em que vários serviços são oferecidos aos cidadãos. Dentre eles pode ser solicitado um Licenciamento de Eventos em áreas públicas ou privadas da cidade. O processo inicia com a etapa de Consulta Prévia de Eventos e finaliza com o Alvará de Autorização Transitória. Contudo, nesse intervalo há uma relação extensa de exigências, como a autorização do Corpo de Bombeiros do Estado, o “Nada a Opor” de diversos órgãos etc. O acesso a este serviço é feito a partir de um cadastro do CPF (Identidade Carioca) do responsável pelo evento. <https://carioca.rio/servicos/alvara-transitorio-de-eventos/>

<sup>76</sup> Curiosamente, observei que Hélio sempre utilizava a categoria de *religiosos* na terceira pessoa, referindo-se aos devotos de matrizes africanas. Embora ele tenha assumido sua crença em Iemanjá, era como se ele mesmo não se compreendesse um religioso neste contexto.

com a experiência acadêmica da filha talvez tenha implicado na sua empatia com minha situação. Em algum nível acredito que isto tenha colaborado até o final de nossa convivência. Nossa conversa terminou com uma apresentação para os colaboradores da loja: “estão vendo aqui!? Ele veio pesquisar a Festa de Iemanjá, mas não vai ter. É um pesquisador da PUC!”. E, percebendo minha expressão desolada, complementou: “mas fica tranquilo que vou te ajudar no que precisar para terminar sua pesquisa. Iemanjá vai te ajudar. Também!”. Combinei o próximo encontro, trocamos contatos telefônicos e segui meio atordoado pelas galerias do mercado com o cartão de sua loja na mão e a frase ecoando na memória, “Iemanjá vai te ajudar. Também!”. Só no decorrer da pesquisa entendi melhor a força dessas palavras na subjetividade de Hélio.

Antes de prosseguir no relato do que aconteceu na sequência dos dias, tecerei algumas considerações significativas sobre meu interlocutor privilegiado, que com o tempo mostrou-se um tipo bastante elucidativo da modalidade devocional característica do fenômeno analisado nesta tese. Nossos encontros regulares surpreenderam-me, pois ele mesmo tornou-se um rico e eloquente personagem capaz de revelar muitos aspectos singulares da festa estudada. O que só percebi melhor quando revisei o material etnográfico que havia construído.

Hélio é um homem branco, heterossexual, morador de Jacarepaguá e autodeclara-se católico, desde nosso primeiro encontro nesta pesquisa. Pontuava diversas vezes não ser praticante do candomblé, nem da umbanda. Mas diz nutrir uma simpatia enorme por Iemanjá, além do tanto que tem a agradecer a ela esses anos todos. Foi ele quem se identificou na categoria de *simpatizante* das religiões de matrizes africanas. Conforme destacou, hoje sua principal motivação no evento é o agradecimento pela presença dela em sua vida. Mas precisamente, por todos os seus pedidos atendidos. Seu temperamento é bem agitado, comunicativo e entusiasmado, principalmente ao falar de seus numerosos projetos<sup>77</sup>.

No dia da festa sua aparição é sempre intermitente, pois geralmente está em horário de trabalho no mercado. Embora seja responsável por toda a logística de produção do evento, a condução religiosa fica sob a responsabilidade de Mãe Mirian de Oiá e Pai Renato de Obaluaiê. Hélio aparece apenas em momentos

---

<sup>77</sup> Além do projeto da Festa de Iemanjá, ele tem muitos outros como o Garota Parque Madureira; um aplicativo de mudas arbóreas pela cidade; um projeto de turismo religioso apresentado ao SEBRAE, etc. Mas sua maior paixão parece ser um projeto envolvendo motociclismo. Mas ele faz questão de destacar que o primeiro é o único sem visar ganhos financeiros.



chaves da celebração, como uma entrevista para a TV ou na hora da partida da carreata para a praia. Ele geralmente acompanha a colocação da estátua de Iemanjá no caminhão, abrindo uma garrafa de espumante e dando sinal positivo para o início da queima de fogos. “Os meninos do Morro São José queimam [os fogos]. Eu emprego essa garotada toda quando a festa tem verba”, diz ele<sup>78</sup>. Depois, emocionado, segue no caminhão abarrotado de flores e presentes para a rainha do mar, desfrutando com ela o reconhecimento popular pelas ruas e avenidas que ligam o subúrbio ao bairro nobre da cidade. Como pude presenciar nos anos de 2017 e 2018, são muitas as demonstrações de fé e afeto nas janelas dos apartamentos e nas calçadas, quando o caminhão com a imagem em tamanho humano de Iemanjá atravessa os sinais parados pela escolta policial. Nesse momento Hélio e Iemanjá comungam de uma mesma força que simultaneamente se expande e converge para o caminhão, que corta a cidade com o perfume das flores e as ondas esvoaçantes do cetim azul barato forjando o mar.

Desde 1988 trabalhando no Mercado de Madureira-RJ, deixou para trás o sonho de ser controlador de voo. Exerceu a função por um tempo na juventude, mas ao casar e tornar-se pai decidiu ingressar no comércio em busca de uma situação financeira que lhe pareceu mais favorável. Começou como balconista e chegou à gerência da loja O Mundo dos Orixás. Esta é uma das unidades especializadas na venda de materiais votivos de matrizes africanas mais antigas do mercado. Nela é possível encontrar uma variedade incomensurável de elementos litúrgicos e também um dos funcionários mais famosos do entreposto comercial<sup>79</sup>: “Helinho, da Festa de Iemanjá”, como é chamado por muitos. Ele é testemunha

<sup>78</sup> Hélio explicou que quando havia a estrutura patrocinada e apoiada pela prefeitura, a montagem da festa na praia realizava-se nos dois dias anteriores. No primeiro, às cinco horas da madrugada ele conduzia a chegada do caminhão no posto quatro com as ferragens. Em seguida retornava para trabalhar na loja às oito horas da manhã. Ao término do expediente, às dezenove horas, retornava para Copacabana para a montagem da tenda e do palco. No segundo dia, também após o expediente no mercado, retornava para a montagem das arquibancadas e das divisórias da área vip. No dia da festa, às 9 horas da manhã, ele envia gelo, água mineral e as placas de identificação de cada área da festa. Por volta de quinze horas a carreata segue para Copacabana, retornando ao final com a estátua de Iemanjá para Madureira, por volta de meia-noite. Durante todo esse processo, os jovens do Morro São José são contratados como prestadores de serviço. São todos meninos, pois o trabalho exige bastante força física.

<sup>79</sup> Tomei conhecimento disto em minha incursão no campo de pesquisa acompanhando Hélio ao longo dos meses que antecedem a festa. São centenas de pessoas que perguntam por ele, falam com ele, procuram-no dentro e nos arredores do mercado. Os vendedores ambulantes na calçada frontal do mercado e até moradores de rua o chamam pelo nome, como presenciei durante nossa convivência. Suas incontáveis aparições nas mais variadas mídias corroboram também para a popularidade e prestígio do comerciante.

ímpar dos processos de transformação do centro comercial nas últimas décadas e, sobretudo, da história e evolução da Festa de Iemanjá no Mercadão, que ele próprio reivindica a autoria no ano de 2003. Sua popularidade e protagonismo como um dos gerentes desta loja é tamanha, que muitos à primeira vista acreditam ser ele o dono. Estar e conversar com o comerciante implica o desafio de lidar com inúmeras interrupções das demandas recebidas a todo instante, seja pelos que se aproximam ou pelo celular comercial que não para de tocar em seu bolso. Este foi um dos desafios que enfrentei ao longo de meses na busca por compreender os bastidores e sentidos desta festa. Aliás, a pesquisa dentro de um mercado popular tão movimentado apresenta muitos desafios como este, pois nossos interlocutores partilham conosco apenas frações do tempo de seus trajetos de consumo e lazer. No entanto, priorizei intencionalmente o contexto do mercado para as entrevistas e conversas informais que realizei.



Imagem 4: Hélio trabalhando na loja O Mundo dos Orixás, Mercadão de Madureira, 2019

Conforme a declaração de Hélio, a história da Festa de Iemanjá no Mercadão de Madureira teve sua primeira versão no ano de 2003, data utilizada para contagem de sua cronologia oficial. Mas tudo começou um pouco antes. Como relatado no capítulo precedente, no ano de 2000 um trágico incêndio<sup>80</sup> destruiu completamente o mercado, fazendo com que fosse interditado. O estacionamento do mercado não sendo atingido pelo fogo foi cedido pela administração para uso dos lojistas que ainda tinham condições práticas de voltar ao trabalho. Muitos perderam todas as mercadorias e verbas guardadas em cofres dentro das lojas. Parte deles alugou contêineres provisoriamente, para trabalhar no

<sup>80</sup> Até hoje não foi comprovada a causa do incêndio. Entretanto, são muitas as suspeitas de sabotagem e/ou ataque de racismo religioso fomentado pelos evangélicos do bairro. Mas o laudo oficial do Corpo de Bombeiros indica maior probabilidade de acidente.

terreno lateral, na Rua Conselheiro Galvão. Outros poucos possuíam filiais e conseguiram contornar um pouco melhor a infeliz situação. O elevado recolhimento de impostos do bairro, principalmente em razão do expressivo comércio em torno do Mercado, motivou o governo da época a investir financeiramente no auxílio dos comerciantes e também na reforma mais ágil do estabelecimento (Martins, 2009; Medawar, 2003)<sup>81</sup>.

Após sua demolição e reconstrução, em 05 de outubro de 2001 houve a reinauguração do mercado totalmente remodelado e modernizado. A estética do local modificou-se completamente, com o piso revestido de granito, a inclusão de escadas rolantes, sistema de refrigeração e iluminação de alta tecnologia. Novas regras de segurança e higiene alteraram em muito a atmosfera anterior de feira-livre, provável herança das origens do mercado na rua. Nem todos os lojistas da fase anterior tiveram condições financeiras de reabrir seus estabelecimentos. A entrada de novos comerciantes também marcou a renovada identidade do entreposto, que passou a receber nordestinos e chineses em maior número (Murta, 2008). Porém, continuou sendo o principal polo de comercialização de produtos africanos e afro-brasileiros no âmbito das religiões de matrizes africanas, com as quais forma uma verdadeira rede no Rio de Janeiro, por ser parte integrada e indissociável das rotinas litúrgicas dos terreiros (Medawar, 2003, 2018, 2019; Pereira, 2015).

Numa de nossas conversas Hélio queixou-se que “a imprensa da época fez o maior alarde. Cobriu o incêndio o tempo todo. Mas quando o mercado reabriu, ela não se interessou na mesma intensidade. Ficamos aqui esquecidos. Muitas pessoas nem sabiam que a gente estava aqui de volta”. Neste tom de reclamação ele me revelou que “estava tudo novo, mas vazio. Ninguém entrava nas galerias. O povo sumiu do Mercado. As vendas estavam horríveis”. Numa tentativa de literalmente chamar a atenção das pessoas de volta para o mercado – como

---

<sup>81</sup> Medawar (2003) em sua dissertação detalha com maior fôlego todos os trâmites políticos e econômicos envolvidos no auxílio aos comerciantes prejudicados pela tragédia, assim como na reconstrução do mercado. Estas negociações envolveram muitos conflitos e polêmicas. O autor destaca a atuação do Governo do Estado e da Prefeitura, nos mandatos em vigor do prefeito Luiz Paulo Conde e do governador Antony Garotinho. O então Ministro do Trabalho Francisco Dornelles decretou ainda a rescisão dos trabalhadores com carteira assinada (até dois salários e meio), para o recebimento imediato do auxílio-desemprego durante a reforma do mercado. Porém, a expressiva parcela de trabalhadores sem vínculos empregatícios formais ficaram completamente desamparados, agravando a questão social do caso.

explicou logo nas primeiras entrevistas – sugeriu a realização de uma lavagem simbólica das escadarias em frente à loja na qual trabalha. Para tanto, em 2002 convidou alguns religiosos frequentadores antigos do mercado, que convidaram outros e acabaram por fazer um evento marcante. Ele relembra entusiasmado que houve até apresentação de dança cigana com o público sentado na escadaria fazendo às vezes de arquibancada. Já nesta ocasião, a *Mãe* Mirian de Oiá estava presente e incentivou-o a continuar com o incipiente projeto. Então, no ano de 2003 decidiu levar um barquinho com oferendas para Iemanjá na praia de Copacabana, em agradecimento à reabertura do complexo comercial. Contudo, a experiência anterior da lavagem simbólica das escadarias despertou um estímulo no povo de terreiro, que decidiu unir-se a ele na realização da ocasião conhecida como a 1ª Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira.

Hélio conta que nos primeiros anos da festa teve a ajuda incondicional do comerciante Guaracy Coutinho<sup>82</sup>, que após a aposentadoria, se desfez de sua loja no Mercado. Então, toda a logística e produção da festividade passaram a ser responsabilidade exclusiva do Hélio. A historiografia completa da Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira-RJ não é objeto deste estudo e, por isso, ao longo do texto destacarei somente seus aspectos mais relevantes, no que concerne ao meu recorte etnográfico. A dimensão da festa cresceu muito na primeira década, alcançando inicialmente o apoio financeiro da prefeitura, do Mercado e até de empresas privadas, interessadas no marketing possibilitado pela visibilidade atingida pelo evento. Numa certa fase, alguns lojistas do próprio mercado contribuíam com materiais como tecidos e flores, em troca de terem suas logomarcas estampadas no farto material publicitário da festa. A mídia por muitos anos cobriu o acontecimento tanto dentro do entreposto, como na praia de Copacabana. Hélio ressaltou que a partir disto as pessoas “voltaram a olhar para o Mercado”, fazendo com que as vendas retomassem um fôlego maior. Ele foi taxativo, ao menos para mim, que esta foi a meta inicial de seu projeto. E, acrescenta, “não esperava mesmo que tomasse a proporção gigantesca que tomou”.

---

<sup>82</sup> Guaracy foi dono de uma loja dentro do Mercado por muitos anos. Após sua aposentadoria, não voltou mais ao entreposto. Desde então deixou a organização do evento nas mãos de Hélio. Fiz diversos contatos telefônicos com Guaracy, mas nunca consegui marcar um encontro presencial. Apenas conversávamos por telefone. Hélio revelou-me que houve algum problema envolvendo o ex-lojista dentro do mercado, provavelmente por isso as escapatórias do mesmo. Como minha pesquisa está centrada no ano de 2019, não insisti mais no encontro com Guaracy.

Quando fiz minha primeira incursão no campo em 2017, a festa já era organizada exclusivamente por Hélio, ou seja, todo o processo burocrático de solicitação do alvará, a logística de aluguel de transporte, a estrutura da praia (mesmo bem simplificada), a confecção das camisas, a procura por apoio financeiro etc. Tudo feito nos intervalos de almoço, nas pequenas brechas do horário de trabalho, após o expediente e “sem nenhuma remuneração por isso, apenas por agradecimento”, como ele recorrentemente faz questão de frisar. No ano de 2019 estive com ele diariamente e pude registrar a realidade processual da construção da festividade na sua forma atual. A grandeza da festa não dá pistas da real estrutura de seus bastidores, que fogem completamente de modelos clássicos de festas populares, com muitas reuniões, equipes diversas, departamentos de produção etc. É preciso esclarecer o que apenas nos bastidores *pré-festa* descobri. No caso estudado, quando falamos de organização do evento, isto compreende duas categorias diferentes de atores sociais que compõem o cenário festivo. A primeira delas é a de *criação, planejamento e produção* composta unicamente por Hélio em 2019. A segunda constitui a *execução*, sendo, portanto, subdividida pelos religiosos convidados formalmente para isto e os demais devotos agregados. Como veremos mais adiante, nesta pesquisa a noção de *devoto* está acima de categorias formais de pertença religiosa (ser da umbanda ou do candomblé, por exemplo). Aqui, *devotos* são os que atuam no fenômeno festivo expressando uma relação de fé com Iemanjá, mesmo que seja ocasional ou passageira. Todavia, tanto Hélio (primeira categoria) quanto os religiosos convidados (segunda categoria) são percebidos e identificados pelo público em geral sob a categoria de *organizadores*. Outro aspecto estrutural importante de observar é que mesmo sendo um acontecimento de matrizes africanas num mercado marcado pelas africanidades do povo de terreiro, nem todos os religiosos que por lá circulam aderem à devoção e/ou a festa no dia 29 de dezembro. Da mesma maneira, nem todos os lojistas especializados no comércio de elementos afro-votivos apoiam o projeto. O próprio patrão do Hélio não apoia a causa, reclamando constantemente do envolvimento direto do funcionário com o evento, como será exposto. Cabendo ainda o adendo de que no dia do ápice festivo identifiquei também um grupo de pessoas que não expressam atos de devoção, mas que justificam a permanência no local por interesse cultural. Não utilizo os termos *curiosidade* e *simpatia*, pois acredito que reduzem demais a compreensão dessas vivências.

Numa de nossas intermináveis conversas, Hélio dedicou-se a me explicar a complexidade do campo social em que atua, como vendedor no mercado e organizador de uma festa de tamanha projeção no universo do povo de terreiro. Disse-me que pela natureza da atividade comercial, a forte concorrência provoca antipatias e inimizades no dia-a-dia do mercado. Porém, graças a uma habilidade pessoal adquirida trabalhando com o público todos esses anos, consegue ter um bom relacionamento com todos no mercado, até mesmo com os que não apoiam a festa. A respeito do contato com o universo de religiosos consumidores, ele igualmente pontua sua capacidade diplomática, visto que entre eles há também muita competitividade e animosidades. Contudo, o que nos importa deste contexto é a revelação feita por meu interlocutor, de que o sucesso e a longevidade da Festa de Iemanjá ocorrem primordialmente pela sua condição de neutralidade neste amplo campo de forças. Sendo atravessado por todas essas tensões e conflitos, o fato de não ser religioso e ter uma notável habilidade diplomática faz com que consiga transitar entre todos (povo de axé, lojistas e administração do mercado). Insistindo na compreensão de que a festa é uma atividade *cultural* da cidade, em oposição a uma noção de religião, afirmava com convicção que “nenhum religioso pode ser responsável pela logística da festa. Eu sou esse líder neutro”. Ele mesmo levou-me a relativizar a noção que eu levava inicialmente para o campo, ou seja, de que tal evento festivo era apenas um fenômeno religioso. E por isso, de imediato reagi internamente questionando como uma festa (para mim) religiosa não poderia ter como responsável ideal uma liderança sacerdotal. Mas através do exercício etnográfico fui compreendendo tanto seu papel diplomático, quanto as outras dimensões imbricadas neste acontecimento, que poderia ser interpretado como um fato social total (Mauss, 2003).

Utilizando um pedaço do papel de embrulho personalizado de sua loja, esboçou sobre o balcão um desenho que materializa sua teoria de uma liderança neutra agregadora, capaz de manter a engrenagem da festa em pleno funcionamento, apesar das tensões latentes que compõem um universo socioreligioso apenas aparentemente harmônico. Dessa maneira, em sua teorização, humaniza as relações e o próprio fenômeno festivo, que como atividade humana inscrita na vida social constitui-se de solidariedades e rupturas. E, fazendo uma autoanálise da própria conduta como coordenador do evento, justifica sua permanência a partir do mesmo argumento que colabora para a

adesão de novos componentes: “eu tenho uma referência positiva [no mercado]. Trago várias pessoas que são do bem. O povo diz: ‘É, o Hélió é do bem’. Isso ajuda muito. Faz a festa acontecer”. Através de seu mapa rascunhado buscou dar concretude e elucidação a sua argumentação orgulhosa de si e da criação da festa, fruto de muito trabalho e também de suas qualificações pessoais.



Imagem 5: Desenho esquemático de Hélió sobre o seu papel ‘neutro e diplomático’ na organização da Festa de Iemanjá, Mercado de Madureira, 2019

Antes de finalizar o mês de outubro de 2019, Hélió confidenciou-me que a procura insistente das pessoas por notícias da festa, mais a minha presença como pesquisador trouxeram-lhe novo fôlego motivador para a realização da celebração naquele ano. Como ele estava decidido a esperar a mudança do prefeito, não tentaria de fato insistir na expedição do alvará. Contudo, se conseguisse um apoio financeiro mínimo do mercado, realizaria uma homenagem mais singela para Iemanjá. Afinal, tinha “muito a agradecer por todos esses anos. E, pensando melhor, não podia deixar passar em branco. Mas estava nas mãos dela [Iemanjá]”. A noção de agradecimento era sempre recorrente em sua narrativa. E, por este sentimento, justificava também com frequência seu sacrifício pessoal na manutenção do projeto.

Advertiu que mesmo conseguindo a verba não poderia ser feito algo muito grande, pois para isso seria necessário um preparado com maior antecedência e dentro de um orçamento específico. Mas acreditava que para uma pequena homenagem, conseguiria sim o aval do departamento de *marketing*. Porque “são

as lojas de macumba que atraem centenas de clientes”, insistia. Munido desse argumento começou a articulação com a Administração do Mercado, em busca de um possível apoio material “para não ficar em falta [já que] nunca nos esquecemos dela [Iemanjá]”, lembrou. Durante minha estadia no mercado para a realização da pesquisa meu interlocutor privilegiado reforçava que “as lojas de macumba são as verdadeiras âncoras do Mercado”, como um dos argumentos para defender e justificar a relevância da Festa de Iemanjá, que merecia o apoio financeiro da instituição. Ele ainda reclamava que a taxa extra cobrada dos condôminos lojistas para as ações de marketing em nada contribuía para a visibilidade deste segmento no espaço do mercado. De fato isto é de fácil comprovação, pois todas as peças publicitárias de veiculação da imagem do Mercado parecem ignorar a presença da cultura material religiosa de matrizes africanas no entreposto. Neste contexto podemos incluir a revista interna distribuída gratuitamente, o próprio site oficial e até alguns comerciais na TV, que já não são mais veiculados. E, buscando endossar ainda mais sua argumentação, contou-me de uma pesquisa contratada pelo Mercado, visando traçar um perfil dos consumidores. Segundo ele, passara mais de uma hora respondendo às entrevistas, que já apontavam a relevância da presença do povo de axé para o sucesso comercial do local<sup>83</sup>.

Passados alguns dias desta conversa, arrefecendo minha angústia de pesquisador, Hélio revelou que estava confirmada a disposição do Mercado em apoiar a celebração de 2019, desde que fosse elaborado um orçamento modesto e detalhado dos gastos. Seguindo minhas estratégias de pesquisa, aproveitei o ensejo e ofereci-me para ajudar no que fosse possível. Com isso, considero ter dado meus primeiros passos concretos rumo aos bastidores da festa, mesmo numa versão simplificada. Esta foi uma oportunidade ímpar para adentrar os fazeres festivos junto com os sujeitos produtores da festa. Portanto, prosseguimos nossos encontros diários na sala da Administração, onde há uma mesa para uso dos funcionários. Como fizemos até dezembro, eu sempre encontrava o Hélio em seu horário de almoço na sua loja e seguíamos para as atividades de preparação da festa.

---

<sup>83</sup> Procurei o departamento de Marketing com a intenção de ter acesso à pesquisa, mas fui avisado que ainda não estava conclusa e, portanto, não poderiam ser divulgados os dados. Aconselharam-me a não incluir esta informação na minha própria pesquisa.



Nossa primeira atividade em novembro foi montar um orçamento detalhado dos gastos mínimos da festa. O desânimo inicial de Hélio no início do semestre desaparecera por completo e fora tomado por uma avalanche de ideias que me surpreenderam. Em poucos dias ficamos sabendo que o Mercadão concederia um teto de dez mil reais para a realização da festa de 2019. Com essa notícia ele afirmou que daria para fazer bastante coisa, mas tudo no mercado. A estrutura da festa na praia é dispendiosa e arriscada, “porque lá precisa de autorização e apoio da polícia. Não dá. No Portal Carioca é o meu CPF que está cadastrado como responsável. Se morrer alguém no translado ou pisoteado, eu vou preso. Vamos ficar por aqui”. De fato, o translado até a praia é bastante complexo e aglomera uma enorme multidão. Como pude constatar, as chances de um acidente são enormes. Por isso, ficou acertado que ele traria a estátua de Iemanjá para o mercado como todos os anos e no dia 28 de dezembro chamaria os sacerdotes responsáveis pela condução religiosa e as louvações seriam feitas dentro do mesmo. Quanto às oferendas deixadas pelos fiéis, ele iria decidir se levaria discretamente num carro no dia festivo ou depois, para evitar tumultos. Preocupado e em tom pedagógico disse que “a festa quanto mais tempo durar, maior as chances de cometer erros. Quanto menor a duração, maior o controle sobre os riscos”. A lição veio seguida do argumento de que sua experiência pretérita como piloto e controlador de voo “nessas horas conta muito”, sem falar “na minha experiência de dezesseis anos fazendo a festa de Iemanjá”. Sem dúvida, há toda uma tecnologia e expertise desenvolvida pelos sujeitos na realização das festas. Conhecer este fazer festivo é desvendar os múltiplos sentidos da festa e da vida social na qual está inscrita.



Imagem 6: Elaboração do Projeto para a 17ª Festa de Iemanjá, sala da administração do Mercado de Madureira, 2019.

Durante uma semana inteira Hélio dedicou-se a montar a planilha de gastos dentro do limite financeiro ofertado pela Administração. Procurou fazer tudo nos momentos em que nos encontrávamos, sempre rememorando os bastidores das festas anteriores. Aproveitava também para elencar quais itens entrariam no orçamento, caso a festa fosse acontecer na praia também. E revelou-me que precisaríamos tirar um dia para uma pesquisa de preços, de forma a dar consistência à tarefa em execução. O melhor aproveitamento desta fase foram os relatos de Hélio sobre a história da festa e de sua própria imbricação com a devoção a Iemanjá, que tanto me interessava. Contudo, o mais relevante do ponto de vista da pesquisa estava ainda por vir.

Certa tarde ele disse: “presta atenção. Pega seu bloquinho. Hoje vamos falar sobre o ciclo da festa. Você já entendeu o ciclo da festa?”. Nesta hora reforcei a convicção de que minha tese poderia ser realmente sobre a festa, e não o cancelamento da mesma. Porém, uma festa especial, embora todas fossem únicas. A excepcionalidade da festa de 2019 se revelava em sua estrutura geral, devido às inúmeras mudanças implicadas na tentativa de “simplificação” do evento. Parei para checar se o gravador do celular estava realmente ligado, pois aquele momento não poderia ser perdido. Era como se tivesse encontrado a ponta do fio de um novelo embolado. Foi o próprio Hélio quem apresentou a noção de *ciclo* no contexto da festa. Portanto, o uso desta categoria neste estudo não foi uma aplicação arbitrária de minha análise externa como pesquisador. A condição cíclica tão marcante do tempo festivo aparecia diante de mim pela teorização de

meu próprio interlocutor. Ele prosseguiu: “a festa de Iemanjá é um ciclo, que começa com a chegada dela [a estátua] no mercado no início de dezembro e termina com a entrega dos presentes no mar no dia da festa”. Tomei notas no meu diário de campo e continuei prestando total atenção na breve exegese preliminar dos ritos que seriam realizados a partir dali. Naquela tarde, como num insight, Hélio anunciou o esboço de como seria comemorado o ciclo festivo daquele ano, mesmo com todas as dificuldades e adaptações contingentes.

Numa espécie de compensação por não levar a estátua de Iemanjá pela primeira vez até a praia – já que durante dezesseis anos isto jamais aconteceu – o criador da festa resolveu inovar, ou seja, multiplicar as homenagens no local onde ela permaneceria. Sua ideia era criar uma espécie de exposição comemorativa da história da Festa de Iemanjá, que seria intitulada Circuito Iemanjá 2019 – 17ª Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira-RJ. Nas palavras de Hélio:

“Vamos construir um circuito com várias imagens de Iemanjá espalhadas por locais estratégicos do mercado. São dez imagens de sessenta centímetros e duas de um metro. E a grandona tradicional na entrada. Em cada ponto ou posto desse circuito vou colocar um barquinho para o povo deixar oferendas. No mesmo ponto vou por um *banner* explicativo [...] Vamos contar a história da festa e um pouco de Iemanjá, mas de uma forma para o povo entender. Isso vai ser uma coisa para as pessoas se aproximarem. Numa linguagem acessível. Vou pedir ao *Pai* Renato para escrever. Cada ponto é um tema sobre Iemanjá. [...] Vão ter umas setas indicando a próxima parada, porque é um circuito. As pessoas vão seguir o circuito até o final [...] podendo colocar seus pedidos e presentes. Quero uma coisa bem acessível. Essa é minha intenção. Iemanjá é do povo”.

Portanto, o Ciclo de Iemanjá 2019 teria sua abertura como em todos os anos, com a chegada da tradicional estátua de Iemanjá ao mercado, na primeira semana de dezembro. O ícone simbólico central do contexto festivo seguiria a tradição esperada, mas a partir disso tudo seria remodelado pela criatividade comum aos ritos de passagem que dialogam com o contexto social. Durante todo o mês de dezembro a exposição (Circuito Iemanjá) ficaria acessível ao público nos corredores do complexo comercial. Ali também poderiam ser depositadas oferendas, que no último dia seriam levadas ao mar. Desta forma, no ano de 2019 a festividade estaria além de concentrada no Mercado de Madureira, completamente espalhada em pelas suas galerias apinhadas dos mais diversos consumidores. Assim, a excepcionalidade dos processos rituais em acontecimento acaba por fomentar uma reconfiguração das espacialidades, anunciando o início de um ciclo que se materializa através das pessoas e das coisas por elas manuseadas.

## 2.3

### O estilista de Iemanjá – um processo ritual

“Eu sou um instrumento de Iemanjá”, declarou Hélio Sillman antes de dar início ao primeiro ritual do Ciclo de Iemanjá 2019. “Vamos fazer um ritual, onde começa tudo”, explicou-me anunciando nossa primeira visita ao local onde é guardada a estátua de Iemanjá. Fora do ciclo festivo – realizado durante o mês de dezembro há dezessete anos – o principal ícone da festa permanece na garagem da casa de dona Maria, uma portuguesa proprietária de uma antiga loja de artigos afro-votivos no Mercado. Sua residência é numa vila bem próxima ao entreposto<sup>84</sup>. É possível ir andando do mercado até lá, como fiz com meu interlocutor durante todo o mês de novembro. Em função da festa de 2019, acompanhei e registrei atentamente todo o processo de confecção das novas vestes da imagem de gesso em tamanho humano.

Como exposto, o uso da categoria ritual partiu da própria narrativa de Hélio. Desta maneira, rememoro as reflexões de Mariza Peirano (2002; 2007) sobre a relatividade da classificação do que possa ser considerado ritual dentro de determinadas culturas. Segundo a autora, não cabe ao antropólogo eleger tais classificações, já que sua demarcação é sempre em termos etnográficos, ou seja, jamais uma definição absoluta (Ibid., 2001, p.8-9). Portanto, adoto dela a concepção de *eventos especiais* ou *eventos críticos*, que cabe ao antropólogo apenas identificar quais e o que são, segundo os atores sociais envolvidos. Comungo com sua percepção de que em ambas as classificações importa mais a similaridade dos fenômenos: a capacidade de ampliar, focalizar, destacar e justificar o que é usual nas sociedades (Ibid. p.8). Ou seja, nos importa mais a suscetibilidade analítica de tais eventos recortados da maneira eleita pelos ditos nativos. Com isso, prossigo observando e considerando as exegeses apresentadas pelo meu interlocutor privilegiado neste estudo, que me aponta o próximo evento especial como sendo um ritual.

Os dias que seguiram foram acrescentando riquíssimos acontecimentos ao meu percurso etnográfico, onde um extenso *processo ritual* (Turner, 2013) e ciclo de *dádivas* (Mauss, 2013) instauraram um tempo extraordinário próprio da festa

---

<sup>84</sup>O Mercado de Madureira está situado com sua entrada principal voltada para a Avenida Edgar Romero. A casa de dona Maria fica na Rua Maria Maia, perpendicular à Avenida Edgar Romero e paralela ao mercado.

(Guarinello, 2001). Como comecei a compreender neste momento, a noção de festa – como ritual – deve ser expandida além do ápice de sua realização, visto ser construída em etapas encadeadas, onde sujeitos e coisas interagem, afetam-se e transformam-se nos devires das emoções que constituem a devoção festiva. Como exclamou Hélio muitas vezes, fazer a festa “faz bem, traz alegria”, mesmo durante seu processo de estruturação. Por isso, acredito que aquilo que categorizo como *pré-festa* seja uma classificação meramente analítica, já que as etapas preliminares estão inseridas numa suspensão temporária das atividades cotidianas (Guarinello, 2001), o que constitui a forma processual (Turner, 2013) do rito festivo. A entrega subjetiva imbricada na atuação dos sujeitos ao longo da preparação já é festa e rito, se analisarmos por este prisma.

Nesta etapa da pesquisa pude ver a atmosfera devocional festiva se concretizando paulatinamente nas ações e enunciações de Hélio. Sem dúvida, isso mexe profundamente com sua subjetividade. Por mais que houvesse muitas razões para a realização deste projeto, eram emoções e afetos que estavam também em jogo. Intuí que estaria prestes a tomar algumas lições sobre ritos e devoção. O trabalho etnográfico nos proporciona ricas experiências, que atualizam sempre nossas referências conceituais e existenciais.

No meio do caminho ele reiterou que “não é exatamente um ritual [ênfase fonética], mas é um ritual”. Entretanto, era um ritual para ambos – pesquisador e devoto<sup>85</sup>. Porém, este ritual preliminar passava ao largo da atmosfera solene, que muitas vezes estamos acostumados a ver nos rituais de caráter religioso, embora encerrasse um ato de fé numa divindade. Mais tarde entendi que ele, por não ser filiado formalmente às religiões de matrizes africanas, sentia certo constrangimento por acreditar não ter “autoridade para falar daquilo”, como certa vez desabafou. Por este motivo, desde o princípio do projeto festivo em 2003 convida sacerdotes para conduzirem e representarem religiosamente a festa. Outra preocupação dele é a de ter sempre um casal de lideranças, para que haja uma melhor representatividade de gênero. Por isso, *Mãe* Mirian de Oiá e *Pai* Renato de

---

<sup>85</sup> Emprego o termo devoto, pois o próprio Hélio deixou clara sua crença em Iemanjá. Como busco demonstrar, esta categoria está acima de possíveis pertencas religiosas formais que os sujeitos apresentem. Ele no caso identifica-se como católico, mas revela laços de devoção com Iemanjá.

Obaluaie<sup>86</sup> ocupam esta função todos os anos. Todavia, aquilo que estava prestes a acontecer configurava a abertura oficial de um verdadeiro portal, que põe humanos e não humanos em plena interação. E era ele, não religioso – mas devoto – quem o fazia sozinho.

Assim que nos encontramos naquela tarde de novembro, logo após anunciar nosso próximo passo nos bastidores da festa, conduziu-me até a floricultura do Mercado. No caminho, observei o assédio de muitas pessoas perguntando sobre o evento em homenagem a Iemanjá. Constatei que sua imagem estava bastante atrelada a divindade, e que isto deixava transparecer certo orgulho em sua expressão facial e vocal. A idealização e sucesso deste longo projeto permitia-lhe desfrutar de um prestígio prazeroso e conveniente no mercado. Ainda mais quando consideramos suas consequências econômicas dentro de seu contexto específico. Se a festa perdesse parte de sua grandiosidade, certamente não julgavam ser por incompetência de seu organizador. Pude certificar-me disso em nosso passeio pelos corredores do mercado. Ele parou para dar atenção a vários lojistas, que inclusive apontavam notas de cem reais como oferta para ajudar no evento. A notícia de que haveria a 17ª Festa de Iemanjá já se espalhara. Por ora, nenhuma oferta monetária foi aceita por ele, visto que em poucos dias sairia o patrocínio do Mercado. Mas ele já havia dito, que a partir daquele dia, com ou sem apoio material da instituição, ele faria a festa acontecer. Eu ainda não sabia, mas isto relacionava-se à eficácia do ritual em vias de acontecimento.

Na floricultura, em tom baixo, revelou que todos os anos, antes de começar a produção da festa, comprava exatamente nove rosas brancas<sup>87</sup>, que deveriam ser levadas até a estátua de Iemanjá para que ela “desse caminho aos trabalhos”. Frisou que nada poderia ser feito antes disso, mas “eram nove rosas [já que] esse era o número dela”. Os sacerdotes responsáveis haviam lhe dado tal instrução e

<sup>86</sup> Segundo Hélio, *Mãe Miriam* é uma parceira antiga desde a primeira lavagem simbólica das escadarias, quando germinou a ideia da festa de Iemanjá. Já *Pai Renato* entrou no projeto depois, em substituição de outro sacerdote.

<sup>87</sup> Nas religiões de matrizes africanas há toda uma colorimetria e numerologia ligada aos orixás e, consequentemente, às oferendas realizadas para os mesmos. Respeitar tal gramática litúrgica ajuda no sucesso dos ritos. Para o presente estudo não vejo como necessário o aprofundamento deste tema. Destaco também que a compra das flores feitas para a esta finalidade tem sempre um bom desconto para ele, pois por ocasião da festa a floricultura eleva bastante seus rendimentos, conforme explicado por Hélio. Considero este dado relevante, visto que a festa implica também uma dimensão econômica, seja pelos gastos de sua produção ou pelos lucros gerados pelo alto consumo de bens votivos. Não aprofundarei este aspecto, mas sinalizo-o no bojo do material etnográfico elaborado.

assim cumpria a tradição. Mas era ele quem deveria fazê-lo, pois “Iemanjá não aceita outra pessoa”. A revelação desta prática explicita a crença na agência da divindade, desde o desenrolar dos preparativos. Desta maneira, seres humanos e não humanos integram-se num fluxo interativo, em que prevalece o protagonismo das forças cósmicas. E, no caso em exposição, é por meio da materialidade viva da estátua de gesso que se operam as comunicações e os *fluxos* (Ingold, 2012) neste contexto devocional. Relembro aqui as proposições de Tim Ingold, na defesa de uma não redução das *coisas* a *objetos*, para não retirá-las assim dos processos vitais. Para o autor, habitamos não “um mundo material, mas um mundo de materiais, de matéria em fluxo”, em que “seguir esses materiais é entrar num mundo [...] em fervura constante” (Ingold, 2012, p. 35). Era neste mundo de *matérias-fluxo* (Deleuze & Guattari, apud Ingold, 2012) ou de *materiais* (Ingold, 2012) que eu me lançava a descortinar através de minha convivência com o organizar da festa.

Então, seguimos para a Rua Maria Maia, desviando-nos dos camelôs e mendigos que cumprimentavam meu interlocutor. Mesmo com o calor escaldante e o empurra-empurra nas calçadas, chegamos com as nove rosas intactas. Na casa de dona Maria, por cima do muro baixo da garagem, pude vislumbrar do portão a expressão plácida e de olhar infinito da escultura de Iemanjá. Por baixo do fino véu de poeira acumulada sobre a crosta de maresia e espumante, reluzia suave o tecido bordado e surrado de tantos toques e *flashes* fotográficos do ano anterior. Dona Vanda, a empregada doméstica da família veio nos receber na porta, protegendo-nos dos cachorros que latiam em excesso. O contexto me trouxe medo, alegria, curiosidade e certo encanto pela emoção prosaica que ligou todos os participantes ao redor da figura alegórica de Iemanjá.

A familiaridade entre eles era grande, pois há muitos anos este processo se repetia na garagem de dona Maria. Eu era o intruso “pesquisador da PUC”, que rapidamente foi acolhido na cena. Sempre que chega esta época do ano Hélio passa boa parte das horas de almoço cuidando da imagem. Proponho que este cuidado seja compreendido no seu padrão processual (Turner, 2013) composto de cinco etapas: 1ª) desmonte das vestes do ano anterior (nunca aproveitadas) e higienização; 2ª) restauração e manutenção da pintura; 3ª) compra dos novos tecidos e adereços; 4ª) confecção das novas vestes e 5ª) transporte da peça para o Mercado. Porém, Hélio insistia que estas fases devem impreterivelmente ser

precedidas do rito de entrega das nove flores brancas. Destaco ainda que a quinta parte do processo (transporte da estátua para o mercado) configura a abertura do ciclo devocional em âmbito público. É quando ela “volta a ser do povo” e começa “oficialmente o ciclo [público] de Iemanjá”, afirma didaticamente meu interlocutor privilegiado. Portanto, o traslado do ícone até o Mercadão demarca também o encerramento da fase compreendida como bastidores da festa. Isto se alocamos nesta categoria aquilo que não é executado em público. Retomando de forma sintética, a última fase dos bastidores é simultaneamente a primeira do Ciclo de Iemanjá 2019, confirmando a existência de sequências cerimoniais (Gennep, 2011) no rito festivo em questão.

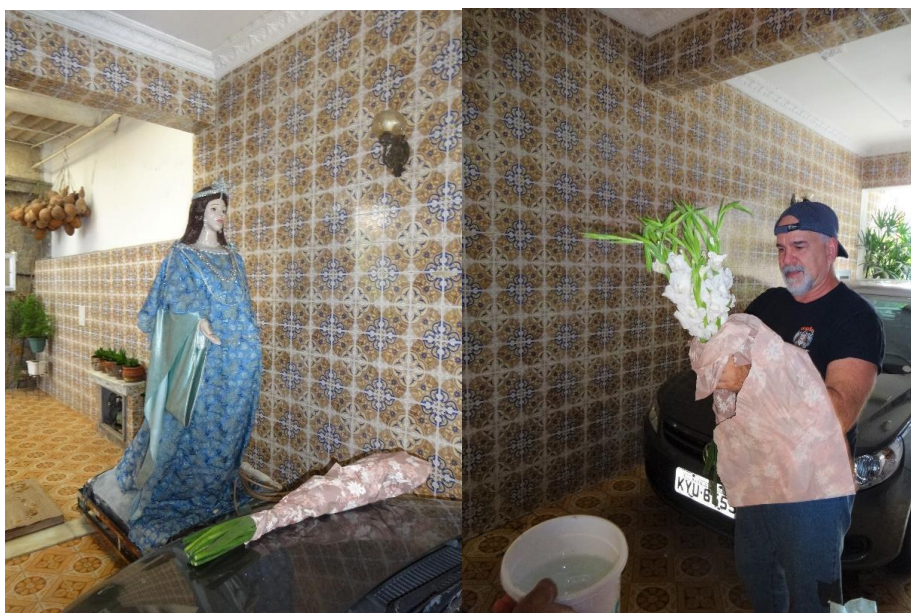


Imagem 7: Ritual de entrega das nove flores brancas à Iemanjá, Casa de Dona Maria, 2019

Sempre no encerramento do evento na praia, a estátua de Iemanjá é transportada de volta para a garagem da casa de dona Maria, permanecendo do mesmo jeito até que no ano seguinte o Hélio volte para recomençar o ciclo de cuidados, que neste estudo interpreto como ato de devoção. Dona Maria garante que “o Hélio nunca se esqueceu de Iemanjá esses anos todos, como você está vendo aí”. E, embora a peça devocional fique na garagem o ano inteiro sem receber nenhum cuidado especial dos moradores da residência – por ser Hélio seu único zelador – dona Maria emocionada reconhece: “Ele que cuida dela, mas ela [Iemanjá] olha por mim. Ela que cuida de nós”.

Mesmo com toda minha intimidade com o universo dos rituais, pelas vivências pessoais ou leituras antropológicas, o evento que assisti destacou-se pela



quebra de certos padrões geralmente mobilizados em ritos de devoção. Sem tons solenes ou silêncios contritos, Hélio rasgou o papel que envolvia as palmas brancas inserindo-as num vaso emprestado por Vanda. Depositou nos pés da imagem, com naturalidade, sem mudanças de entonação ou gestuais típicos do universo religioso. Com a intimidade de um amigo e a destreza informal de quem manipula no mercado tantas estátuas afro-sacras, concluiu o ritual. Sem genuflexões, sem rezas, sem louvores. Até mesmo sem técnicas corporais (Mauss, 2003, 2012) conhecidas do universo das religiões de matrizes africanas. Olhou para a imagem afirmando sem afetações devocionais: “Sou seu instrumento. Me use para fazer a festa como você deseja” e, redirecionando o olhar para mim, mostrou os braços arrepiados. É a pele atestando a presença das potências cósmicas, como aprendi com centenas de devotos, durante a convivência prolongada no contexto devocional a Iemanjá no Mercadão. Mas é a palavra que instaura a eficácia do ritual. Aqui me aproximo das considerações de Peirano (2002, 2006), quando destaca que a linguagem é um ato social tanto quanto o ritual e, portanto, *dizer é fazer*. O que se diz nos ritos carrega tanta eficácia quanto o que se faz, por ser a fala um ato de sociedade (ibid., 2002, p. 9).

Segundo ele, assim demonstra para Iemanjá que está disponível para a festa, podendo ela fazer dele o que desejar a partir dali. Para ele, deste momento em diante as coisas começam a tomar a forma que precisam ter, e conclui: “sou um instrumento de Iemanjá a partir de hoje. Não adianta, a festa é sempre da forma como ela quer”. Neste singelo ritual atualizava-se o vínculo entre eles. Afirmava-se uma cosmologia na qual humanos e deidades, mesmo em dimensões separadas, se encontram na vivência do rito. Bastava saber um da presença do outro e estava dada a confirmação do elo longo construído nas dezessete festas pretéritas. Refiro-me mesmo a um processo de *construção* da devoção, pois Hélio explicou ter desenvolvido a fé quando as pessoas voltavam à loja para agradecer pelos pedidos realizados. Ou seja, a solidez de sua própria crença no rito que realiza, alimenta-se do reconhecimento da devoção dos pares. São muitas as pessoas que voltam oferecendo em agradecimento algum tipo de ajuda para a realização da festa seguinte. Até que numa das ocasiões, ele mesmo fez um pedido e foi atendido. Inclusive revelou-me algumas bênçãos creditadas a ação de Iemanjá, como a aprovação do filho no vestibular para uma universidade federal e a conquista da casa própria. Sua continuidade como organizador da festa é sempre

resumida por ele pelo termo gratidão. Hélio por incontáveis vezes afirma enfaticamente estar fazendo a festa por ter “muito a agradecer, só agradecer”. Tal sentimento expresso como motor de seu empenho na realização da festa nos remete ao que Marcel Mauss (2003) considerou como o sistema de dádivas recíprocas, que encerra em si a obrigação de dar, receber e retribuir. A insistência dele nesta justificativa deflagra o veredicto de que há uma obrigação imperativa de retribuir as graças alcançadas, gerando uma espécie de “servidão” por dívida. Entretanto, a descoberta da eficácia do ritual festivo que ele mesmo criara foi progressivamente reforçando sua própria devoção, para além da motivação de fomentar as vendas num período tão difícil para os comerciantes. A partir dos interesses profissionais que nutria – fomentar o aquecimento do comércio após o incêndio do mercado – realizou uma incursão gradual num infundável ciclo de reciprocidades (Mauss, 2003). Hélio tornou-se um servo infinitamente grato a Iemanjá e sacrificava-se ao máximo para retribuir-lhe a proteção. Sempre que pensava em desistir da festa mediante tantas dificuldades, uma espécie de obrigação moral lhe impedia.

Vejamos rapidamente outro aspecto importante para compreender a atuação de Hélio na construção deste ícone tão central no contexto festivo. Foi com ele que passei a notar com maior acuidade, o fato das *lojas de macumba* acompanharem uma espécie de calendário geral de matrizes africanas, para a estruturação do que ele chamou de *frente de loja*. Dentro desta concepção, no início de dezembro são expostas nas vitrines frontais e portas destes estabelecimentos um farto conjunto de apetrechos cuja referência é sempre Iemanjá. Sucessivamente, cada mês do ano terá um ou dois temas afro-religiosos que guiam o conteúdo e a forma de exposição das mercadorias nos níveis de maior visão.



Imagem 8: Frente de loja de artigos religiosos no Mercado de Madureira, 2019

Se repararmos com atenção mais ampla, a Festa de Iemanjá no Mercado ocorre justamente no final do mês de dezembro (dia 29) e após o Natal, circunstância na qual há um relativo esvaziamento do mesmo. A atmosfera é de fim de ciclo, período instável e de transição. Esta parte do mês remete ao término dos salários, ocasionando sempre uma queda nas vendas, principalmente devido às festas de final de ano e seu altíssimo dispêndio. Frequentei o campo de pesquisa diariamente de novembro ao final de dezembro, constatando após o Natal o esvaziamento de suas galerias, que voltam a ser preenchidas pelo público no dia da Festa de Iemanjá. Nesta circunstância extraordinária as vendas alavancam uma última vez no ano<sup>88</sup>. É também a oportunidade de arremate do estoque de mercadorias relacionadas aos festejos de Iemanjá, que no Rio de Janeiro são mais fortes nesta época. Em dois de fevereiro Hélio relatou que há uma procura mais singela, quando ainda são vendidas algumas peças remanescentes no estoque. A partir disso, inferi que para ele a noção de Ciclo de Iemanjá justapõe a dimensão comercial (vitrines das *lojas de santo*) e devocional (festa de Iemanjá no Mercado), que integram simultaneamente o papel desempenhado por ele neste contexto geral.

<sup>88</sup> Refiro-me, sobretudo, às *lojas de santo*, mas certamente outras unidades como as lanchonetes são beneficiadas também. A floricultura é uma das mais procuradas, por serem as flores (palmas e rosas) o tipo de oferenda mais acessível.

Contudo, poderíamos nos indagar a respeito da relação deste fato com a atividade desempenhada por ele como “estilista de Iemanjá”. E a resposta encontrada é unívoca. O ofício de um vendedor neste tipo de comércio inclui desenvolver certas habilidades artísticas para atender pequenas demandas cotidianas surgidas na lida com os clientes. Um conjunto de técnicas é aprendido para customizar e tornar mais atrativas algumas peças à venda. Num de nossos encontros, enquanto eu estava no balcão esperando o início de seu horário de almoço, Mãe Clarice questionava ao vendedor o fato de não ter uma imagem de Iemanjá loira, pois a sua protetora era assim. Naquele dia, todas as imagens do estoque tinham os cabelos pintados de preto ou marrom. Num artifício rápido, ele perguntou à freguesa se ela poderia retornar depois para pegar a encomenda, já que gostara tanto das feições de um dos exemplares da vitrine. Na ausência momentânea da sacerdotisa, ele utilizou um esmalte de unha amarelo para alterar a aparência da estatueta, conforme o gosto da freguesa. E com um secador de cabelo finalizou o processo para que logo pudesse chamá-la pelo celular e fechar a venda. Portanto, esta foi apenas uma demonstração breve das habilidades desenvolvidas por ele nesta prática artesanal de reparação estética dos ícones sagrados<sup>89</sup>.

Relembrando este episódio emblemático, fui compreendendo a fluidez e expertise de Hélio na compra dos diversos materiais capazes de construir a imagem de Iemanjá na festa. Ele acessa um repertório que é a junção de técnicas manuais com conhecimentos simbólicos adquiridos nos anos de convivência com o *povo de terreiro* nos balcões de sua loja. Como me explicou, na década de 1980 chegou ao mercado “totalmente cru no assunto”, mas a vivência e o interesse ajudaram-no a desenvolver a habilidade com maestria e, principalmente, respeito à tradição do *povo de axé*. A criatividade e o improviso do funcionário enquadram-se em padrões simbólicos que não podem ser aviltados, em virtude de alguma reprimenda dos religiosos da umbanda e do candomblé.

Há dezessete anos a mesma estátua da deidade em tamanho humano (1,80 m de altura) é tradicionalmente vestida com luxuosos tecidos e adereços espelhados

---

<sup>89</sup> Esta é uma prática corrente entre os lojistas do ramo, que através de uma customização com diversos elementos dão feições singulares às estátuas genéricas fabricadas em larga escala. A técnica é empregada também para intensificar a beleza e a tridimensionalidade de algumas peças que são apenas pintadas de fábrica. Através do uso da cola quente e alguns elementos (tecidos, fitas, espelhos, paetê etc.) as figuras sacras são acrescidas de saias, brincos, coroas, capas etc. São estas mesmas tecnologias que Hélio aplica na produção da estátua de Iemanjá principal da festa.

e brilhosos. Conforme me confidenciou, certa feita tentou utilizar outra estátua mais moderna, porém Iemanjá não aceitou. Começou a dar tudo errado na produção do evento e foi quando ele decidiu que deveria manter a escultura original. Aí tudo voltou a funcionar bem, “tudo desenrolou”, ele disse. Outra tentativa frustrada foi a de contratar um profissional para vestir a estátua de Iemanjá, o que também não deu certo. O serviço ficou ruim e ele ainda teve que intervir antes do dia da festa. Neste caso, também creditou o fato a não aprovação de Iemanjá.



Imagem 9: Preparação da estátua de Iemanjá - à esquerda Hélio remove a roupa e adereços do ano anterior; à direita a estátua pronta para limpeza e manutenção, Casa de Dona Maria, Madureira, 2019

No ano de 2019 estive ao seu lado, ajudando no que fosse possível. Fiquei surpreso com a destreza com a qual ele sozinho confeccionava a alegoria sacra. Em virtude da pesquisa, pude auxiliá-lo segurando os tecidos para corte, entregando os objetos enquanto ele estava no alto da escada etc. É um trabalho demorado e minucioso, pois não utiliza máquina de costura. A roupa é toda feita através de corte e colagem. Enquanto trabalhávamos no intervalo do almoço dele, profícuas memórias embalavam a transição pela qual a peça votiva era submetida diante de meu olhar curioso. Eu percebia um orgulho alegre envolvido naquele fazer. Havia um prestígio desfrutado pelo domínio de todos aqueles saberes. Demonstrar tudo isso ao pesquisador era também estimulante. Assim, fui identificando na cena a dimensão performática que a constituía, ao considerar as afirmações de Schechner (2003) sobre o quanto mostrar-se fazendo é performar.

Para este estudioso das performances, todo ritual é performance e inclui em si o *continuum* entre fazer e mostrar. Nesta perspectiva, “um performer do dia-a-dia, num ritual, num jogo ou nas artes performáticas propriamente ditas, faz/mostra algo – performa uma ação” (Schechner, 2003, p. 28). Neste evento especial a estrutura ideal da performance estava dada, pela presença do *performer* e seu espectador. Eu procurava não opinar. Eu apenas observava e atendia prosaicas solicitações facilitadoras do uso dos instrumentos. Mas enquanto executava sua arte, o estilista tecia reflexões sobre o processo e a trajetória pessoal até ali, apresentando-se tanto quanto o seu trabalho criativo.



Imagem 10: Compra dos tecidos para a nova roupa da escultura de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

O mesmo aconteceu enquanto comprávamos o material necessário para a tarefa de montagem da alegoria sacra. Explicava-me em tom professoral sobre os elementos que faziam parte do campo semântico que envolve Iemanjá: espelhos, pérolas, cristais, rosas, conchas, fitas, cores suaves, panos esvoaçantes etc. Tecia alguns comentários sobre o uso de certos itens e o tipo de efeito desejado, como o balançar dos brincos, a sensação de ondas na base da estátua, o brilho do diadema, a delicadeza do rosto.





Imagem 11: Compra dos adereços para a imagem de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Num dos dias em que estávamos na garagem reformando a imagem, revelou que algumas pessoas questionam a masculinidade dele por desenvolver estas atividades tão bem. Mas ele disse não se importar, porque a opinião das pessoas não faz diferença no prazer que tem executando a tarefa. Além do que considera as pessoas muito machistas e preconceituosas em muitos aspectos. Então, citou o preconceito de muitos pelo fato dele trabalhar numa *casa de macumba*. Disse sofrer discriminação até na família, mas também não se importa, porque o trabalho na loja é seu sustento. Foi como conseguiu criar os filhos honestamente. Disse também enfrentar julgamentos pelo fato de não ter se formado numa faculdade, como o irmão que é engenheiro. Aliás, a base de ferro em formato de andor que sustenta a pesada alegoria foi criada por este irmão. E, narrando sua relação com Iemanjá, ele revisita sua história no mercado e algumas passagens biográficas a respeito de conquistas e sonhos abandonados. O trabalho de figuração na TV, a candidatura para vereador, a função de coroinha na igreja, os primeiros semestres em Meteorologia na UFRJ, os vários projetos engavetados. Enfim, um emaranhado de vida e subjetividade que impregnava os contornos de cetim e aviamentos que desenhavam o manto de Iemanjá. Coisas partilhadas entre ele e ela, que muitos jamais saberiam ao vê-la resplandecente no meio do mercado. Sendo verdade o que Mauss (2003) afirmou sobre o fato de nos darmos um pouco junto das coisas que doamos, poderíamos perceber o quanto dele mesmo brilhava nos espelhos e paetês que delimitam a silhueta delgada da Rainha do Mar criada por ele.

Em nossa convivência – pela maneira como nos conhecemos e como conduzi a experiência no campo – meus atributos de pesquisador sobrepunham-se à minha pertença religiosa. Isto era facilmente perceptível na forma como tentava transmitir didaticamente os fundamentos envolvidos no simbolismo dos materiais e das etapas do ritual. Chamava-me a atenção também, quando sempre perguntava se eu havia anotado certas informações em meu bloquinho, destacando a relevância do que não deveria ser esquecido por mim na escrita da pesquisa. Muitas vezes meu interlocutor sinalizava que eu precisava fotografar e registrar o áudio. Inclusive, num desses encontros me questionou o que exatamente viria a ser o trabalho do antropólogo. Porém, embora eu tenha me esforçado na elucidação, ganhei a alcunha de “o pesquisador da PUC”. Era assim que orgulhosamente me apresentava a todas as pessoas que nos encontravam juntos. Estar participando desta pesquisa validava ainda mais a relevância da Festa de Iemanjá do Mercadão e contribuía para o robustecimento de seu prestígio como idealizador e produtor do evento. Durante as compras das matérias-primas para a montagem da alegoria sacra pude constatar isto, ouvindo e observando sua interação com os outros lojistas que nos atendiam. Posteriormente, no ciclo dentro do mercado isso ficou ainda mais patente.



Imagem 12: Manutenção da escultura - à esquerda limpeza; à direita retoques na pintura e envernização, Casa de Dona Maria, Madureira, 2019

A manutenção da imagem de Iemanjá durou vários dias, pois dispúnhamos apenas dos intervalos de almoço do Hélio. Após a primeira etapa de desmonte das vestes do ano anterior, seguiu uma higienização completa. Com seu



armazenamento na parte externa da casa de dona Maria por um ano, ela fica muito empoeirada. Na praia os espumantes oferendados são estourados e derramados sobre ela<sup>90</sup>. O número elevado de pessoas que tentam tocar suas vestes também acaba por sujá-las demais. Ao arrancar os velhos tecidos sempre são encontrados alguns pedidos escritos em papel e espelinhos ou pentes deixados como oferenda aos pés da estátua. Observei que existem alguns pontos de maior predileção dos fiéis para tocarem ou deixarem presentes e pedidos, como: os pés, as mãos e as saias. Quanto a estes resquícios materiais da festa, Hélio logo explica que podem ser tranquilamente descartados no lixo, pois o ritual já foi realizado e os pedidos levados pela Mãe D'Água. “Quem sabe até atendidos”, arrisca ele. Algumas partes da pintura da imagem acabam descascando, quando são arrancados os adereços do ano anterior, pois nada se aproveita. Por isso é necessário um dia apenas para retocar toda a pintura. No passado, em certa ocasião um dos braços foi quebrado no traslado e precisou de reparo estrutural. A nova demão de retoques é coberta por um produto spray que segundo Hélio protege a estátua da maresia e dos produtos que entrarão em contato com o gesso, como espumantes e perfumes.

A imersão etnográfica nesta pesquisa revelou a importância da estátua de Iemanjá, desde seus preparativos nos bastidores até a eclosão de fé ao seu entorno quando fica no Mercado. Minha própria trajetória na vivência do campo conduziu a escolha dessa unidade temática. O tempo e cuidado despendido em sua construção pareceram-me etnograficamente tão relevantes quanto às relações devocionais expressas em interação com ela pelos devotos no mercado. É a partir dos bastidores da festa que começamos a perceber a força de sua presença e agência como principal ícone do evento festivo. Neste ponto, aproximo-me das considerações de Guarinello (2001) a respeito de alguns atributos das festas. Para o autor, a festa caracteriza-se como uma forma de ação coletiva articulada em torno de um *objeto focal*, “que pode ser um ente real ou imaginário, um acontecimento, um anseio ou satisfação coletivos e que atua como motivação da festa, como seu sentido explícito” (Ibid., p. 971). Este mesmo objeto focal é capaz

<sup>90</sup> Nos últimos anos há um aquecido debate ecológico no universo das religiões de matrizes africanas. A limitação do recorte desta pesquisa não permitirá o aprofundamento do tema. Neste contexto, todas as bebidas e perfumes são derramados sobre a estátua de Iemanjá, tendo as garrafas e frascos recolhidos em sacos da COMLURB. O mesmo é feito com as oferendas poluentes, que passam por uma seleção antes da entrega no mar. Só vão para as águas os elementos biodegradáveis.

de despertar sensações díspares no contexto festivo. Contudo, acrescenta que o fundamental seria o objeto focal operar a agregação dos participantes, emergindo como símbolo identitário circunstancial ou mesmo permanente (Guarinello, 2001).

Pelas mãos de Hélio, sob a bricolagem de tecidos e aviamentos, Iemanjá – enquanto símbolo da devoção à força cósmica das águas – anualmente renasce moldada em cola quente, seguindo a gramática simbólica eleita pelas concepções dos religiosos de matrizes africanas. Mas sem dúvida, com um toque personalizado da própria visão que Hélio possui da divindade: com uma lixa, afina seu rosto; com um pouco mais de gesso, avoluma os seios; numa pincelada leve, reduz os lábios e com gotas estratégicas de cola quente reduz a cintura modelando o vestido. O resultado final realmente é de grande impacto visual. “Ela fica toda feliz quando o Hélio chega! Pode ver!”, declarou dona Vanda, ao final de mais um dia de trabalho na montagem de Iemanjá. A admiradora de Hélio ainda reclamou que não se sente bem quando chegam muito tarde de Copacabana e deixam a estátua na calçada ao relento. Revelou que atualmente não está envolvida com a religião, mas gosta muito de Iemanjá. Depois de muito exaltar os predicados artísticos do amigo Hélio, fez nova menção a sua postura zelosa e responsável na manutenção da protagonista da festa, visto que “até a Globo vinha aqui na porta antigamente ver Iemanjá sair toda linda”.

Realmente um dos assuntos mais comentados pelos fiéis no mercado é o fato dela jamais ter uma roupa repetida. Hélio fazia questão de sempre mantê-la com novos trajes a cada celebração. As cores podem ter uma pequena variação entre branco, verde água e azul clarinho. Segundo ele, remete às cores do mar, a verdadeira morada da deidade. Como Mãe Caynara contou-me certa vez, “Helinho é o estilista dela todo ano. Mas quem determina as cores do vestido são a Mãe Miriam e o Pai Renato, pela parte religiosa. Mas ele [Hélio] que monta. Um estilista de verdade. Coisa *chic* bem”. Quem participa da festa não imagina o extenuante processo investido no esplendor da figura de Iemanjá. Mas ao mesmo tempo, grande parte dos que entram no mercado ou participam da festividade sempre expressam encantamento com sua beleza e riqueza de detalhes estéticos. Como uma celebridade, atrai centenas de pessoas às vezes interessadas apenas numa foto. Eu mesmo fui o fotógrafo de inúmeras delas. Dentre os principais atributos que ouvi estas pessoas ressaltarem sobre ela, inquestionavelmente a

beleza é o primeiro deles. Mas isto é fruto do esmero do próprio Hélio, que diz se empenhar ao máximo, porque “ela merece estar bem bonita, além das pessoas adorarem isso”. Ele já havia me dito também que uma das compensações de fazer a festa é poder levantar a autoestima dos consumidores de matrizes africanas e dos devotos de Iemanjá.



Imagem 13: Confeção da nova indumentária da estátua de Iemanjá, Casa de Dona Maria, Madureira, 2019

Finalizando as quatro etapas iniciais do processo de cuidados despendidos por Hélio na manutenção da estátua de Iemanjá para a festa de 2019, inicia-se o transporte para o mercado. Meu interlocutor realiza um pequeno balanço de tudo que conseguiu concretizar até este ponto e reafirma a importância de um bom planejamento. Feliz por ter concretizado as primeiras metas da organização da

festa, sintetiza seu estado subjetivo até ali: “saio do meu mundo uma vez por ano [...] fico fascinado [...] é uma terapia”. Na sequência, reitera o prazer de se deparar com toda a efusão de alegria produzida na festa, que o deixa “renovado” para o resto do ano. A culminância dos bastidores neste episódio lembrou-me as formulações de Valeri (1994) ao eleger os traços distintivos da festa. Na sua visão, ela é “qualquer atividade ritual correlativa da organização social do tempo” (p. 406), e que tem como outro importante atributo a sensação agradável gerada. O autor também insiste na interdependência de ambos os atributos, argumentando que por isso a festa é recordada na memória e antecipada na imaginação. Pelo seu prisma analítico, esta é a razão para a festa se repetir no tempo, ainda que se sintam seus efeitos quando ela acaba. Por conseguinte, no transporte da estátua de Iemanjá pelas ruas até chegar ao mercado, os efeitos de prazer e alegria gerados pela festa são reativados nos participantes. Avolumaram-se diante de meus olhos os indícios desse efeito festivo perene na memória das pessoas que testemunharam a chegada de Iemanjá no Mercado. Uma cliente gritou: “nossa que linda! Eu sabia que ela ia ajudar a ter festa!”. Logo que a imagem apontou na esquina, um vendedor ambulante gritou para nós: “qual é essa?”, no que outro responde: “é minha mãe Iemanjá. Ela voltou para a festa”. Eu, na minha inocência, ainda sinalizei que naquele horário a calçada estava muito cheia para passarmos, no que Hélio retrucou alertando que “quando ela chega no Mercado a calçada não é de ninguém. É de Iemanjá!.



Imagem 14: À esquerda estátua ainda com as vestes do ano anterior; à direita já totalmente reformada, Madureira, 2019





Imagem 15: Translado da estátua de Iemanjá até o Mercadão de Madureira, 2019

Conforme pontuei antes, a quinta etapa da fase de bastidores é simultaneamente a primeira do Ciclo de Iemanjá 2019 no Mercadão de Madureira. O trânsito da estátua da divindade é muito eloquente a respeito do quadro ritual geral no qual as intervenções sofridas por ela estão inseridas. Recapitulando, após o término da festa na praia a alegoria sacra é separada do contexto festivo e guardada na garagem de dona Maria. A partir deste momento crítico de separação, ela estará num estado de ocultação do corpo social formado por devotos e visitantes da festividade. No geral, ninguém sabe onde fica a protagonista da festa fora do tempo festivo, como notei nas incontáveis conversas com os fiéis. No período de bastidores na garagem, sua beleza e vivacidade estão descaracterizadas pela sujeira (poeira, bebidas e perfumes espargidos) e o relativo abandono. Nem mesmo o Hélio vai vê-la, até que chegue novembro. Cabe observar ainda, que mesmo crendo na proteção da divindade, os moradores não incluem a peça votiva no interior da casa. É na margem do espaço doméstico (a garagem aberta) que a escultura votiva habita durante um ano. Ainda neste espaço-tempo liminar, em novembro passa por intervenções estéticas através da atuação de Hélio na manutenção material e resgate de sua beleza estética. Finda a reconfiguração da imagem tradicional da divindade, ela segue em trânsito para o mercado, onde é

inserida no grupo social, que lhe prestará devoção durante o mês de dezembro até o ápice da festa.

Analisando a sequência processual vivida pela estátua de Iemanjá nos bastidores da festa, resgato a teoria sobre os ritos de passagem elaborada por Arnold Van Gennep (2011) em seu vasto estudo dos rituais. Para o antropólogo, há um padrão tripartite recorrente nos ritos de passagem, em que atos cerimoniais sequenciados compõem a estrutura do mecanismo subjacente nestes fenômenos sociais. No esquema proposto pelo autor tais ritos estariam subdivididos nas categorias de *preliminares*, *liminares* e *pós-liminares*. Assim, através dessas fases operam-se trânsitos de um mundo cósmico ou social a outro, por meio de ritos específicos de *separação*, *margem* e *agregação*. Etapas rituais que podem ser observadas na trajetória anual de manipulação da estátua de Iemanjá no contexto festivo. Por este prisma, cada fase do rito de cuidados desempenhados por Hélio na alegoria sagrada explicita seus sentidos quando analisado sequencialmente do início ao final da festa.

A decomposição da estátua ao ar livre e o momento em que Hélio rasga as vestes antigas constitui uma dramatização simbólica de morte, pois como afirmou Gennep “a morte, a margem e a ressurreição são também um elemento das cerimônias em geral” (2011, p.91). Para a imagem de Iemanjá aparecer renovada no mercado, precisa deixar para trás de si a passagem por várias etapas e fronteiras. É esta sequência ritual que assegura sua transformação e passagem para uma esfera capaz de intensificar sua sacralidade. O retorno da imagem para o mercado possibilita sua nova agregação ao social. Na travessia, suspensa do chão por uma charola de ferro e envolta de maneira difusa nos próprios tecidos, cruza a avenida liminarmente caracterizando um verdadeiro *rito de transporte* (GENNEP, 2011). Ela transita numa margem simbólica e literal, já que acompanha a beira da calçada-rua, até ser integrada ao Ciclo de Iemanjá 2019, representado pela sua exposição dentro do Mercado de Madureira.

## 2.4

### Presente de lemanjá – entre pedidos e oferendas



Imagem 16: Barquinho com pedidos e presentes para lemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

A chegada da estátua de *Yemoja* no Mercadão de Madureira no início de dezembro demarcou formalmente o começo do que Hélio classificou como o Ciclo de Iemanjá 2019. A delimitação do princípio deste ciclo é sempre a colocação da escultura de *Yemoja* no local, enquanto a festa circunscreve seu fim. De acordo com meu interlocutor privilegiado, com a exposição da imagem afro-sacra, as pessoas podem oferecer e fazer pedidos o mês inteiro. Sua chegada ao complexo comercial garante que haverá o evento celebrativo e a entrega dos presentes nas águas. A colocação do ícone principal da festa no *hall* de entrada do mercado carrega a força simbólica de uma bandeira. A partir deste momento, para além das *lojas de macumba* e da frequência cotidiana dos milhares de consumidores afro-religiosos, um novo marcador sublinha a presença das africanidades diaspóricas no complexo comercial. É o anúncio de um espriar intensificado dessas presenças nos dias que seguem. A proporção visual da alegoria religiosa e a parafernália ao seu redor chamam a atenção de todos os transeuntes das galerias do mercado. Difícil entrar sem percebê-la. Embora haja quem o faça. Então, inicia-se também um processo de fortalecimento da territorialidade do povo de terreiro naquele local. O que me faz parafrasear a afirmação de Rogério Haesbaert (2005), de que os territórios encerram tanto uma funcionalidade quanto um papel simbólico identitário. O acontecimento da festa

irá apenas levar ao paroxismo esta realidade, que se erige desde o início do mês de dezembro.

A instalação da peça religiosa num local público de destaque constitui o *rito de agregação* (Gennep, 2011) da mesma na sociedade, após as fases de *separação* e *margem* (Gennep, 2011) como exposto no capítulo anterior. Portanto, considero o próximo momento como a segunda grande etapa do processo devocional festivo, quando prevalece o aspecto público da festa, intensificado no clímax do dia 29 de dezembro<sup>91</sup>. Conforme afirmou Hélio muitas vezes, “Iemanjá é do povo”. Não há barreiras, seleção de credos ou exigências para a interação mística. Qualquer pessoa que se sinta tocada pela presença de *Yemoja* pode se aproximar e comungar deste ciclo devocional público. Sua entronização na entrada principal do mercado institui um espaço-tempo festivo de matrizes africanas no seu cotidiano. Para os que já acompanham a festa por muitos anos, é também um código. Ao vê-la no mercado, sabe-se que haverá a tradicional comemoração. Para os interessados, é tempo de preparação.

Por conseguinte, entra em circulação uma série de objetos e corporeidades devocionais que explicitam no espaço secular uma estética religiosa singular. É sobre tais materialidades intrínsecas às expressões de fé que este capítulo debruça-se. Neste exercício epistemológico, dialogo com a proposição de Appadurai (2008), que insiste na relevância de seguirmos o trajeto das coisas observando atentamente suas feições e usos específicos. Para o autor, a análise destes trajetos possibilita a interpretação das articulações que dão vida às coisas. Contudo, antes de prosseguir, cabem algumas observações relevantes para o escopo deste estudo. A primeira delas diz respeito ao aspecto embranquecido da estátua de Iemanjá, que não será problematizado em minha análise. Durante todo o tempo que estive no campo de pesquisa diariamente no mês de dezembro de 2019, esta questão não se mostrou problemática para os milhares de devotos com os quais interagi. Apenas duas pessoas passantes externaram comentários breves a respeito disto<sup>92</sup>. Portanto, o tema não se destacou entre meus dados etnográficos. Concluindo ser

<sup>91</sup> Esta é a data fixa da festa. Porém, quando o dia 29 cai num domingo ela é antecipada em um dia. No caso do ano de 2019, a celebração ocorreu no dia 28 de dezembro. Domingo é um dia da semana em que o Mercado não funciona normalmente. Além das *lojas de santo* não abrirem, a frequência de consumidores é irrisória.

<sup>92</sup> O casal perguntou se a divindade não estava pouco bronzeada, já que morava na praia. Como podemos observar, a fala dá margem a diferentes interpretações. O tom foi mais lúdico do que sarcástico.



este um incômodo mais meu como pesquisador do que dos devotos realizadores da festa, resolvi focar no que se mostrou mais relevante para aqueles que fazem o evento.

A segunda observação recai sobre a tipologia do vestuário sacro utilizado para o ícone da festa. Para além da questão da cor da pele já citada, destaco o estilo das vestes, que remetem ao manto azul de Nossa Senhora na religião Católica<sup>93</sup>. A imagem adotada por Hélio há 17 anos é uma das mais usadas pelos praticantes da umbanda<sup>94</sup>, como me explicou. Por isso, eu mesmo num primeiro momento de aproximação acreditei tratar-se de uma festa exclusivamente umbandista. Mas a incursão etnográfica me provou o contrário. Embora o rito festivo apresente muitos traços distintivos tidos como umbandistas, não podemos afirmar ser uma festa apenas *de* umbanda<sup>95</sup>. Sendo assim, observei que isto não foi empecilho para a adesão de muitos candomblecistas ao evento. Cito como exemplo as próprias lideranças responsáveis pela condução religiosa do mesmo. Mas isto não significa que alguns candomblecistas frequentadores do mercado não discordem do uso de tais símbolos. Durante todo o tempo que estive com a imagem de *Yemoja*, notei alguns olhares seguidos de risos, ou mesmo atitudes de desdém ao passarem pela imagem. Mas nunca ouvi comentários explícitos sobre isso, como em relação ao tom da pele. Contudo, revisitando meus registros etnográficos, constatei que este desconforto não apareceu em momento algum através de qualquer relato dos participantes com os quais interagi no campo de pesquisa.

Devido a isso, optei por trabalhar analiticamente com a categoria devoção, justamente pela abrangência semântica que há no termo. Os sentidos de afeição e zelo contidos na etimologia da palavra refletem mais adequadamente o que vivenciei com os sujeitos da pesquisa. A noção de religião parece limitar uma experiência que mostrou-se plural, complexa e criativa. Aliás, o que mais

---

<sup>93</sup> Cabe o adendo de que esta mesma tipologia estatutária é produzida em tons diferentes de pele, como pude encontrar nas lojas do Mercado.

<sup>94</sup> Não aprofundarei nesta tese a discussão a respeito do conjunto iconográfico de Iemanjá. Interessa-me mais observar como os envolvidos na devoção constroem suas representações pessoais da deidade.

<sup>95</sup> Destaco ainda que não é objetivo deste estudo delinear contornos diferenciadores a respeito das identidades religiosas de matrizes africanas entre si. Até porque, assumo a compreensão de uma profunda porosidade entre tais modalidades. Reconheço também o caráter artificial imbricado em tais classificações. Quando as utilizo é no sentido de reproduzir as narrativas identitárias elaboradas pelos sujeitos da pesquisa.

transparece de meus dados etnográficos é a capacidade agregadora e afirmativa deste evento festivo no espaço secular. E o nome que se afirma é de *Yemoja*, ícone incontestável das religiosidades de matrizes africanas. Em nenhum momento observei uma afirmação direcionada exclusivamente para uma modalidade religiosa. Porém, de maneira alguma estou afirmando qualquer tipo de dissolução das diferenças, mas ao contrário, vejo uma convivência criativa que se congrega numa afirmação política. Sendo assim, me identifico com o pensamento de José Carlos dos Anjos (2008), quando adverte para a lógica rizomática das religiosidades afrodiaspóricas, conectando os diferentes, mas deixando as diferenças subsistirem enquanto tal. Isto pode ser comprovado de maneira mais contundente no dia da festa, em que diferentes códigos de vestuário e repertório musical litúrgico são acionados pelos celebrantes. Outro exemplo a se destacar é o uso de locuções evocativas às divindades em português (para a umbanda) e em línguas africanas (para o candomblé), que também evidencia tal lógica rizomática (Anjos, 2008). Os devotos rearranjam as diferenças forjando uma unidade rica, complexa e estratégica, que faz sobressair uma fonte cultural comum: as africanidades diaspóricas.

É mesmo muito diverso o espectro de relações devocionais que os sujeitos desenvolveram com a imagem de *Yemoja*, que vejo como uma espécie de tradução da presença da divindade. Solucionando o dilema entre representação e presença, podemos interpretar que trata-se de uma “estátua que condensa o sagrado e o representa materialmente” (Sanchis, 1983, p.10). Logo na primeira semana de dezembro me conscientizei da impossibilidade de tratar por completo este emaranhado de expressões votivas na brevidade desta tese. Portanto, selecionei pelo destaque que tiveram na minha experiência etnográfica algumas formas desta devoção. Minhas escolhas analíticas certamente não encerram todas as possibilidades devocionais em jogo. Uma fotografia à distância ou até mesmo um olhar mais demorado para a personagem sacra podem refletir uma atitude devocional. Pode ser de um devoto já socializado no culto ou uma pontual e passageira aproximação de fé. O questionamento a respeito de quem olha, o que sente ou em qual tipologia devocional se enquadra, nem sempre poderá ser totalmente respondido pelo olhar circunscrito do pesquisador.

Dentre as expressões devocionais performadas pelos devotos, duas delas se destacaram pelas materialidades acionadas e pelo relevo que tiveram no campo

possibilitando uma melhor análise: as assinaturas e pedidos no Caderno de Iemanjá e as cartas colocadas em barquinhos de oferendas. E, por último, caberia ainda discutir os usos da camisa personalizada da festa, no seu potencial como símbolo multivocal (Turner, 2005) no contexto ritual.

#### 2.4.1

##### O caderno de Iemanjá – ciclo de dádivas I

“Já fez seu pedido?” Foram incontáveis as vezes que Hélio me fez esta pergunta. Desde quando chegamos com a estátua de *Yemoja* no mercado até os últimos dias do ciclo festivo 2019 o ouvi abordar centenas de consumidores desta maneira. Para ele, até a última hora festiva era possível recorrer ao socorro generoso da divindade dos mares. Mesmo nos últimos segundos, qualquer pessoa conseguiria colocar uma carta dentro dos inúmeros barquinhos de madeira que seguiriam para o mar repletos de esperança e gratidão. Foi através de um pedido escrito a lápis em papel branco que Hélio descobriu a força mágica daquele ritual anual. Como insistira várias vezes, “sabia que dava certo”. Com o tempo, ao longo de minha estadia diária no mercado junto à imagem da deidade, constatei que esta também era uma certeza para muitas pessoas.

Assim que saiu a confirmação do apoio financeiro do Mercado e enquanto realizávamos o processo ritual de manutenção da alegoria de *Yemoja*, ficou acertado de que forma se daria minha participação na coleta de pedidos e oferendas durante todo o mês de dezembro. Nos anos em que houve um apoio maior da prefeitura juntamente com a verba cedida pelo entreposto, foi possível contratar os serviços de *Mãe Caynara* e *Mãe Beatriz Nascimento*. Por vários anos elas trabalharam na festa cumprindo a função que acabara de me ser delegada por Hélio. Embora, o trabalho delas fosse muito maior do que a tarefa que desempenhei. Hélio pagava um salário, as passagens e a alimentação delas para que auxiliassem também nas burocracias da produção da festa, como retirar ofícios nas instituições, entregar documentos etc. Desde 2017 como não houvera apoio financeiro suficiente, elas não desempenharam mais a dupla função de auxiliares de produção e coleta de oferendas junto à imagem de *Yemoja*. Contudo,

elas sempre estão presentes no dia da festa para ajudar no que for possível<sup>96</sup>. *Mãe* Beatriz inclusive é uma conhecida compositora e cantora de músicas litúrgicas de umbanda (*pontos de umbanda*). Ela participa de inúmeros festivais voltados para a temática e, no dia da festa de Iemanjá do Mercado, contribui voluntariamente conduzindo a parte musical que anima e envolve o público<sup>97</sup>.

Portanto, quando Hélio revelou que a imagem de *Yemoja* iria ser colocada no mercado, vislumbrei uma imperdível oportunidade para acompanhar mais de perto as expressões de devoção desenvolvidas nos dias que antecedem a festa. Num acordo interessante para ambos, comprometi-me de ficar diariamente no mercado trabalhando no posto de coleta de pedidos e oferendas. De início deixei claro que esta atividade seria exercida apenas em virtude de minha pesquisa, não cabendo, portanto, o recebimento de nenhum auxílio financeiro, já que minha bolsa de doutorado cobriria as despesas de minha presença no local. Inclusive, não aceitei manipular qualquer tipo de valores em função das atividades relacionadas à festa. Minhas interlocuções com os componentes da festa desde 2017 já haviam sinalizado algumas tensões relacionadas à manipulação de dinheiro e de presentes de valor monetário ofertados a *Yemoja*. Visando não me envolver em conflitos éticos e interpessoais que prejudicassem a pesquisa, fiz esta exigência. Dito isto, passemos para uma breve contextualização de onde são realizados os pedidos votivos e as expressões devocionais no Ciclo de Iemanjá.

A estrutura física do Mercado de Madureira é dividida em dois andares. Sua fachada principal na Rua Edgar Romero apresenta cinco portais de entrada para o público. Ao entrar pelo nível da rua estamos no piso dois, no qual são encontradas todas as lojas especializadas no consumo votivo de matrizes africanas, exceto a loja O Mundo dos Orixás. Hélio é um dos gerentes desta última, que fica no primeiro piso subterrâneo. Logo na entrada principal do

<sup>96</sup> No ano de 2019, enquanto fiquei no posto de coleta de oferendas e pedidos, recebi a visita de *Mãe* Caynara e *Mãe* Beatriz duas vezes. Minha presença e atuação na atividade até então delegada somente a elas causou certo desconforto. Notei também que existia uma especulação sobre o fato de eu estar trabalhando na festa sem remuneração. Percebi que vários de meus interlocutores não compreendiam bem que eu na verdade estava trabalhando *na* pesquisa *sobre* a festa.

<sup>97</sup> Durante a festa há uma rotatividade de *ogãs* e sacerdotes que puxam as cantigas acompanhadas pelo público. O termo *ogã* no candomblé refere-se a um cargo honorífico dado exclusivamente aos homens. Estes não podem entrar em transe e desempenham muitas funções, dentre elas a responsabilidade pela orquestra sacra. Contudo, o uso do termo difundiu-se entre as diversas modalidades de matrizes africanas.

mercado uma escadaria central<sup>98</sup> conduz direto a loja O Mundo dos Orixás. Embora seja uma das mais antigas, na reconfiguração estética do mercado após a reforma de 2001 ficou destacada do complexo afro-religioso alocado no segundo piso.

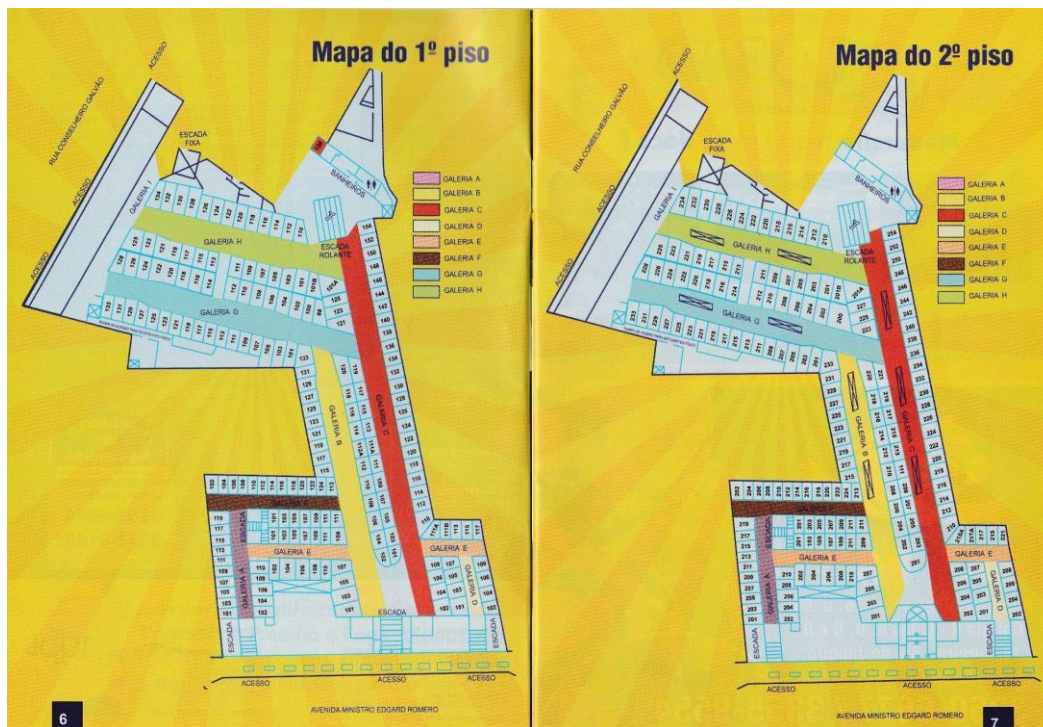


Imagem 17: Mapa encartado no guia de compras do Mercado de Madureira.

Logo na entrada do segundo piso existe uma espécie de *hall* do mercado. De frente fica a pastelaria Benzinho, circunscrita à esquerda por papelarias, e à direita por uma *casa de macumba* colada à loja de variedades. No seu centro vemos bancos públicos de madeira sempre ocupados pelos consumidores que descansam das compras e por muitos idosos aposentados, que passam horas do dia no mercado. Em frente a este banco há uma extensa plataforma onde são montados cenários correspondentes aos temas do calendário secular de consumo da cidade. Por exemplo: Carnaval, Volta às Aulas, Dia das Mães, Festas Juninas, Natal etc. Trata-se de uma espécie de vitrine que chama a atenção para o tipo de produtos que estão em alta em cada momento do ano, na verdade uma ação de marketing. Na parede está pendurado um aparelho de TV assistido pelos ocupantes do banco e a população de rua que frequenta o local, usando o banheiro e os bebedouros gratuitamente. As pias do banheiro servem até para se higienizarem, já que a

<sup>98</sup> Foi nessa escadaria que Hélio organizou em 2002 a lavagem simbólica que deu origem à Festa de Iemanjá do Mercado. Como ele explicou, foi uma estratégia de chamar a atenção do público para sua loja que estava então “escondida” no primeiro piso.

entrada não é proibida. O único impedimento ostensivo é entrar sem camisa, ou qualquer atitude suspeita que ponha em risco a segurança do local. Por vezes, eclodem algumas confusões com a presença da polícia militar. Bem abaixo da televisão está um balcão de vendas de planos de saúde, mas quase nunca ocupado por promotores. Na maior parte das vezes este móvel serve como apoio para Samuel, o chefe da segurança que controla atento o constante fluxo de transeuntes. Espalhados pelo mercado uma equipe de homens uniformizados faz a segurança patrimonial. Em diversos pontos estratégicos há câmeras que registram o cotidiano do entreposto.

É neste *hall* que ficou posicionada a estátua de *Yemoja* em tamanho humano. Ela permaneceu sobre uma charola de ferro que lhe dava maior projeção no espaço. Ao seu redor foram colocadas algumas mesas com o Caderno de Iemanjá e alguns barquinhos de madeira para receber os pedidos dos devotos. Por sugestão de Samuel, ainda aos pés da escultura posicionou-se uma urna acrílica para o depósito das moedas doadas à *Yemoja*, como veremos adiante. Portanto, foi situado nesta instalação que atuei por um mês interagindo com os interessados pela festa, dando informações, recebendo oferendas e pedidos em formato de pequenas cartas. O meu posicionamento próximo à entrada do mercado fez com que muitas pessoas me vissem como trabalhando num balcão de informações. O curioso é que algumas delas solicitavam a localização de lojas, sem sequer estabelecer alguma relação com a parafernália sacra ali instalada. Nem mesmo um olhar direcionado para a imagem de *Yemoja* ou para o conteúdo em seu entorno.



Imagem 18: Escultura de Iemanjá no *hall* de entrada do Mercado de Madureira, 2019



Após a entronização do Caderno de Iemanjá no circuito das dádivas (Mauss, 2003), um volume incontável de interações entre devotos e coisas sacralizadas passa a tomar conta do cenário devocional. Um mundo bastante singular se descortinou diante de meus olhos, assim como do olhar de alguns passantes. Há sempre alguém que desconhece a realidade devocional exposta ali, por mais que alguns símbolos afrodiaspóricos estejam distribuídos em nossa cultura. Entretanto, um breve caso etnográfico me marcou logo de início. Uma menina de oito anos de idade acompanhada de sua mãe interpelou-me plena de curiosidade e tecemos um diálogo nos seguintes termos: “[a criança me perguntou] O que é isso? [eu respondi] Quem é Iemanjá? [expliquei] Eu nunca vi [Iemanjá] no mar. Tu já viu (sic)? Mas tu (sic) vai ver, né? Deus vê? Eu nunca sabia (sic) dela.” Assim, ao longo de minha jornada de pesquisa fui sendo de alguma maneira enredado pelos devotos através de perguntas, desabafos, ou solicitação de ajuda na escrita dos pedidos. E, às vezes, até mesmo confundido com as coisas santas.

Por este saguão passaram milhares de pessoas todos os dias no mês de dezembro de 2019 e grande parte delas partilhou comigo suas experiências de devoção por *Yemoja*. Como uma espécie de sentinela da divindade, zelei por seus pertences e convivi com seus devotos. Observando os atores sociais na manipulação de elementos que atravessam o corpo humano através da devoção (Morgan, 2019), verifiquei o poder que a cultura material tem de presentificar o intangível (ibid., 2019).



Imagem 19: Devota em prece diante da estátua de Iemanjá, Mercado de Madureira, 2019

Dentro desse conjunto criativo de elementos da cultura material religiosa, destacou-se em meu material etnográfico o uso do Caderno de Iemanjá. A construção física da peça devocional deu-se a partir dos retalhos da própria roupa que foi elaborada por Hélió para vestir a protagonista do ritual festivo. Eu mesmo ao longo de nossos encontros ofereci-me para auxiliar na construção do caderno, enquanto ele me explicava os usos e sentidos que o cercavam. É um caderno pautado decorado com a imagem da divindade homenageada e alguns elementos simbólicos afins. A ideia inicial era que os devotos registrassem nele seus nomes para a corrente de oração feita por *Pai Renato* e *Mãe Miriam* no dia da festa. Todavia, os fiéis estenderam seu uso, escrevendo também pedidos em prol de diversos beneficiários. Contudo, Hélió insistia na diferenciação dos símbolos: o caderno seria para escrever apenas nomes para as bênçãos, enquanto que os barquinhos serviriam para guardar as cartas – com os pedidos – que são sempre levadas ao mar. Portanto, o caderno nunca é colocado nas águas. Ao término de cada festa ele é guardado pelos organizadores. Quando o evento acontece também na praia, ele é levado para o momento das bênçãos proferidas por *Mãe Miriam* e *Pai Renato* no ápice da festa. Findas as bênçãos, ele serve ainda como registro histórico do próprio acontecimento. Mas é preciso observar que a quantidade de nomes no caderno não refletem exclusivamente as pessoas que passaram pelo mercado durante o Ciclo de Iemanjá ou estiveram na festa, já que muitos fiéis incluem terceiros para serem abençoados.



Imagem 20: Caderno de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019



É na prática devocional dos sujeitos, que os materiais adquirem seus múltiplos sentidos. São os devotos que selecionam e se apropriam criativamente dos recursos possíveis. Portanto, antes de adentrarmos na análise do conteúdo registrado no caderno é interessante traçarmos um breve mapeamento dos sujeitos envolvidos na prática devocional em questão. Para tanto, utilizo como base minha observação intensa e as notas de campo oriundas de uma significativa quantidade de interlocuções.

O perfil dos participantes do evento constitui-se de religiosos de matrizes africanas, devotos de *Yemoja* (de outros credos ou sem filiação formal religiosa) e admiradores da cultura<sup>99</sup> afrodiaspórica. Havendo ainda a possibilidade de uma segunda classificação quanto à frequência deles no evento: há os que vão apenas ao Mercado em dezembro deixar pedidos e oferendas; os que visitam o centro comercial durante o mês e retornam para a celebração no dia 29; os que chegam ao entreposto apenas no dia da festa, intencional ou ocasionalmente; os que só participam das comemorações no mercado neste dia; os que de lá seguem para a praia; e os que exclusivamente esperam em Copacabana a chegada da carreata. Mas chamo atenção para um subgrupo que não pode ser ignorado: os devotos itinerantes, que acompanham das janelas dos carros e residências a passagem da carreta até Copacabana<sup>100</sup>. Mãe Caynara quem me alertou para isto pela primeira vez. Depois também ouvi alguns depoimentos de moradores da redondeza, que disseram esperar a passagem do caminhão na frente de suas casas localizadas no percurso. Vários alegaram que no dia da festa o tumulto no mercado é muito grande, e por isso deixam seus pedidos antes. Nos anos de 2017 e 2018 pude observar que no caminho para a praia, mesmo que não estivessem esperando a carreata, dezenas de pessoas manifestaram nas ruas sinais de devoção, pondo as mãos em prece ou estendidas para frente. No tocante ao marcador de gênero foi perceptível uma maioria feminina na escrita dos pedidos e entrega de presentes para *Yemoja*. Mas insisto que isto não exclui a presença masculina. No panorama geral observado no campo de pesquisa e nos registros (imagens fotográficas e vídeos) destaca-se a presença negra e afrodescendente.

<sup>99</sup>Não partilho do uso das categorias *simpatizante(s)* e *curioso(s)*, pois acredito serem redutoras demais das experiências devocionais envolvidas no contexto festivo.

<sup>100</sup>No ano de 2019 não houve a carreata tradicional com a imagem grande de *Yemoja* num caminhão aberto ornamentado. Aliás, foi o primeiro ano em que a alegoria sacra não foi para a praia.

Uma vez tendo contextualizado o grupo de sujeitos envolvidos nas práticas devocionais, passo a apresentar algumas análises a respeito do uso ritual do Caderno de Iemanjá. A primeira delas é sobre a “abertura” do Caderno de Iemanjá. No mês de novembro Hélio esteve bastante ansioso pelo transporte da estátua de *Yemoja* para o Mercado. Mas assim que foi concluída esta parte, ele pediu que o caderno ainda não fosse usado, até que *Mãe Miriam* e *Pai Renato* dessem uma benção para “abrir o caderno”. Sendo que, “abrir o caderno” era também abrir a nova fase ritual. A passagem de cada etapa do ritual festivo era marcada por uma ação especial, desempenhada pelos agentes adequados ao propósito que se desejava alcançar na interação com a divindade. “Eles sempre dão um axé para começar”, disse Hélio enquanto esperávamos os sacerdotes para uma reunião no Mercado. Neste dia almoçaríamos juntos, para acertar detalhes da festa e realizar a “abertura” do ciclo devocional. Embora eu esperasse assistir algum rito mais elaborado, logo entendi que a esperada benção era constituída pela presença dos religiosos. Eles pegaram e folhearam a brochura dando o aval e o *àse* (axé) necessários para transportar o prosaico caderno a uma dimensão sagrada. A presença dos agentes religiosos e o toque de suas mãos no caderno transmitiram ao material toda a força necessária para que servisse de intermediário entre os devotos e *Yemoja*. Além do que, tudo o que fora construído por Hélio até então não contara com a presença dos sacerdotes. Daí a dimensão ritual desta visita, que valida e outorga força espiritual ao processo realizado até aquele momento.



Imagem 21: Devotos assinando o caderno e escrevendo *cartinhas*, Mercado de Madureira, 2019

Como vendedor de artigos afro-votivos e convivendo com os peritos rituais<sup>101</sup>, Hélio aprendeu a noção de *àse*, tão intrínseca nas cosmovisões dos povos tradicionais de matrizes africanas. A crença neste princípio estruturante do cosmos e dos ritos pode ser percebida em diversos momentos do Ciclo de Iemanjá realizado no Mercado de Madureira. Juana Elbein dos Santos (2002) definiu exemplarmente este princípio como a força capaz de assegurar o dinamismo da existência, sem o qual nenhuma possibilidade de realização haveria. Sem *àse* seria impossível a ocorrência da vida, de acordo com os povos de terreiro. E a autora ainda ressalta sua capacidade de transmissibilidade, podendo ser acumulável e conduzido por meios materiais ou simbólicos. Esse mesmo conceito de energia vital que atravessa seres e coisas assemelha-se às considerações de Marcel Mauss (2003) a respeito da noção de *mana*. A categoria nativa da Melanésia, para explicar o princípio vital que anima as coisas, conduziu o antropólogo à compreensão da condição sociológica da magia, que se constitui basicamente da interação entre atos, agentes e representações. Para ele, é a condição liminar dos agentes especializados que confere poder mágico aos atos e as coisas. Portanto, na magia há uma dimensão performática desempenhada pelos agentes nos atos rituais. Estes princípios estarão presentes nas manipulações rituais realizadas pelos devotos de *Yemoja* ao longo do ciclo festivo no Mercado de Madureira. O episódio que narra o primeiro contato dos sacerdotes (agentes mágicos) com o Caderno de Iemanjá é apenas um exemplo de como dentro dessas cosmologias a simples presença dos detentores de *àse* e as respectivas manipulações das coisas podem instaurar períodos de transmissão e propagação das forças cósmicas. Apenas através do contato ou introjeção, esta força poderá ser transmitida a objetos ou seres humanos (Theodoro, 2008, p.66). Como também destacou Mauss (2003) a magia é linguagem, já que os símbolos acionados nela são sempre veículos de comunicação. Por isso, a apresentação e manuseio do caderno junto da benção proferida pelo discurso dos agentes mágicos (*Mãe Miriam* e *Pai Renato*) operam tão eficazmente no contexto ritual apresentado.

<sup>101</sup> Entendo como *peritos rituais* os devotos de matrizes africanas que possuem o conhecimento profundo dos ritos realizados nos terreiros e que, conseqüentemente, também desenvolvem saberes específicos sobre as compras votivas no mercado especializado. A aquisição de tais itens requer manejo especial das ofertas e das sociabilidades, visto que nem tudo está legalmente exposto à venda. Um bom exemplo disto são alguns animais vivos (tatu, faisão etc.) e outros elementos como olho de boto, cavalo marinho, pólvora etc.

Ao nos voltarmos para a análise dos usos devocionais do Caderno de Iemanjá, quatro aspectos podem ser observados de início: a) a tipologia das trocas simbólicas (se pedido, promessa ou agradecimento); b) a forma (como se escreve); c) o conteúdo (o que se pede); d) os beneficiários (quem se beneficia da benção). Conforme já pontuei, embora o artefato tenha sido pensado apenas para a colocação de nomes, os devotos reelaboraram seu uso registrando também muitos pedidos para a divindade. Em 2019, após o rito de benção realizado no mercado durante a festa, Hélio deixou o Caderno de Iemanjá sob minha responsabilidade, no intuito de que me fosse útil para pesquisa. Com isso, pude lê-lo com atenção mapeando seus aspectos principais.

Ao término da festa no ano de 2019, foi contabilizado um total de 7.766 nomes no caderno. Mas precisamos estar atentos que os nomes escritos não representam apenas pessoas que estiveram de fato no mercado. Por isso, temos a primeira diferenciação entre *nomes* e *assinaturas*. Muitos dos devotos assinam pedidos para terceiros. Isto pode ser uma iniciativa própria do fiel, ou uma solicitação de outrem, como me revelaram alguns interlocutores. Algumas pessoas cientes da devoção de seus parentes ou amigos pedem-lhes este “favor votivo”. Portanto, o conjunto apresentado registra os agentes presentes materialmente no espaço devocional e presentifica simbolicamente os ausentes. Sendo esta uma marca muito visível da prática devocional em questão. No Caderno de Iemanjá há uma prática corrente do *pedido extensivo*, que aparece graficamente de diversas maneiras.

A primeira modalidade de *pedido extensivo* é a mais simples, ou seja, o devoto coloca seu nome e o de outras pessoas na sequência. Forma-se assim uma espécie de lista para bênçãos. Pude perceber isto de várias maneiras. A primeira delas pela letra que é igual em todos os nomes da pequena listagem. E, claro, quando a pessoa escrevia em meu campo de visão, obviamente eu logo percebia. Além do que, quando os beneficiários eram familiares, o sobrenome se repetia na sequência. Houve um caso exemplar no qual um senhor escreveu treze nomes de parentes, todos com sobrenomes comuns. Outra modalidade de *pedido extensivo* revelou-se através do uso de sinais gráficos como chaves ({}). O autor do pedido após a escrita demarcava o conjunto com o uso de chaves, isolando seu grupo de relações do corpo completo de devotos que preenchiam o resto da página. E a última modalidade foi aquela em que o suplicante lançava mão de *expressões*

*extensivas* como: “e família”, “e toda família”, “e familiares”, “e amigos”, “meus filhos e netos”, “meus afilhados e amigos”, “e vizinhos”. Havendo também expressões inusitadas como “e desconhecidos”, “e inimigos”. Disparadamente a maior parte dos pedidos se estendiam à família. Mas neste quesito encontrei também uma modalidade em que se usava o sobrenome familiar, da seguinte maneira: “família Amaral da Rocha”, “família Silva”, etc.

Ainda em relação à análise formal, reparei que algumas pessoas usavam apenas o primeiro nome e outras o nome completo. Cheguei a ouvir de um interlocutor que não se deveria colocar sobrenome em rituais deste tipo. Já outros me disseram o contrário, que sem sobrenome a divindade não reconhece o autor do pedido, pondo em risco a eficácia do mesmo. Reparei também que muitas pessoas pulavam uma linha antes de começarem a escrever seus próprios nomes, demarcando assim uma territorialidade no espaço de interlocução com as forças cósmicas. O espaço vazio de uma linha entre nomes parece operar como um código distintivo dos devotos entre si perante a divindade. Ou quem sabe, um recurso gráfico para chamar mais atenção para a própria súplica.

Outro detalhe também discutido pelos fiéis com frequência diz respeito aos instrumentos usados para a escrita. Alguns religiosos insistiam no uso de caneta para pôr o nome no caderno, enquanto as cartas diziam preferir fazê-las a lápis. Uma senhora chamada Virgínia ensinou-me que todo pedido que faça parte de oferendas deve ser escrito desta maneira, por causa do “grafite que é da natureza, é de Exu, o comunicador”. E, segundo ela, o grafite se desmancha nas águas “conduzindo melhor as energias dos pedidos até Iemanjá”. Certo dia coloquei uma caneta vermelha sobre a mesa, para observar como reagiriam as pessoas. Algumas usavam sem questionamento, tanto no caderno quanto nas cartas colocadas nos barquinhos. Porém, um enorme grupo negou-se a usá-la, justificando ser uma cor muito negativa para este tipo de ritual. Houve até quem afirmasse que a própria *Yemoja* detesta tal cor, apontando a estátua e destacando os tons suaves de sua veste. Como nem sempre os devotos dispunham de lápis ou caneta, formava-se uma enorme fila de espera, principalmente pelos que desprezavam o uso da esferográfica vermelha.

Ainda sobre as assinaturas no Caderno de Iemanjá, a meu ver, a mera escrita do nome já constituía uma categoria de pedido, ou seja, o *pedido implícito*. Neste caso não teria sido grafado o motivo específico, mas estaria subentendida a

intenção, que é estar sob as bênçãos de *Yemoja*. Este fato por si já constitui uma súplica à divindade. Portanto, entendo que pôr o nome no caderno é uma modalidade de *pedido implícito*. Já no grupo dos *pedidos explícitos*, temos outras duas tipologias quanto ao conteúdo: os *pedidos abstratos* e os *pedidos concretos*. Ambos acompanham os nomes e assinaturas, que podem estar agrupados ou individualmente correlacionados às súplicas. Dentre os *pedidos abstratos* encontrei: saúde, paz, prosperidade, proteção, amor, felicidade, abundância, fertilidade, etc. Já no âmbito dos *pedidos concretos* identifiquei: “me chame para emprego”, “[ganhar] peso”, “que ele procure um neuro [neurologista]”, “um casamento”, “porta de emprego”, “bom parto”, “vaga em hospital”, “um homem bom”, “operar a mão”. Chamou-me a atenção um caso em especial, no qual a devota listou os nomes dos parentes beneficiários e ao lado os problemas para os quais rogava a intersecção de *Yemoja*:

Susy<sup>102</sup> (sobrenome), mielomeningocele  
 Andrea (sobrenome), [doença] mental e diabética  
 Lucia (sobrenome), diabética  
 Fernando (sobrenome), vícios em drogas  
 Dirce (sobrenome), HIV  
 Sônia (sobrenome), com o céu da boca aberto/ela vai fazer uma cirurgia

Mesmo que a maioria dos devotos se enquadre nas regras do ritual, percebemos uma enorme criatividade e ousadia na manipulação dos materiais da devoção. Em muitos momentos notei que a relação com o caderno refletia a própria socialização dos sujeitos no culto a *Yemoja* no bojo das religiosidades de matrizes africanas. Isto transpareceu inclusive quando o conteúdo dos *pedidos explícitos* acessava o vocabulário típico do *povo de terreiro*. Um dos termos mais transparentes neste sentido foi *àse*. De diversas maneiras, compondo uma lista de outras bênçãos ou sintetizando todas as coisas boas que se deseja. De fato, a palavra *àse* é completamente polissêmica no universo das matrizes africanas. Seu primeiro sentido como força vital já foi explanado, mas há outros como, por exemplo, o de interjeição positiva. Ela é pronunciada reiterando positivamente o que se desejou primeiro. Assim, em alguns trechos do caderno a expressão é escrita em letras garrafais por alguns fiéis. Outras duas palavras características dos terreiros são: caminhos e portas. Cabendo destacar que ambos são domínios do *òrìsà Esu*, o patrono das comunicações e dos movimentos. Portanto, identifiquei

<sup>102</sup> Nomes meramente ilustrativos, pois não solicitei a autorização dos devotos.

os seguintes usos: “porta de emprego”, “portas abertas”, “porta de vitórias”, “caminhos abertos”, “caminhos de sucesso”, “caminhos prósperos”, “bons caminhos” etc. Outro caso de menor destaque foi também a expressão “[que minha] estrela brilhe”.

E, no tocante a uma presença afro-religiosa mais proeminente através do caderno, posso citar os usos de alguns títulos religiosos junto aos nomes civis, como nessas fórmulas: 1 - (*título religioso*), (*nome civil*), (*apelido no meio religioso*) ou 2 - (*nome civil*), (*título ritual*). Por não ter a autorização para divulgar os nomes reais, elucidarei o caso num exemplo fictício: 1 - Babalorixá Joãozinho de Exu, João Pedro Doria, Boca de Ouro; 2 – Giselle Gusmão Penteado, Dofona<sup>103</sup> de Iemanjá.

Observei também que muitos devotos reforçavam suas identidades e súplicas colocando ao lado dos nomes o número de seus telefones ou o endereço residencial. Quando se pedia algo relacionado a imóveis – quer seja compra e venda ou conflitos com inquilinos inadimplentes – era corrente o uso da localização também. A data de nascimento ao lado dos nomes também era bastante recorrente. Em pouquíssimos trechos encontrei ainda o desenho de um coração ao final das assinaturas. E, quando o pedido de intersecção de *Yemoja* era direcionado aos mortos, reparei o emprego da expressão “em memória”. Portanto, esta prática nos revela a extensão dos usos devocionais do caderno.

Entretanto, além dos pedidos afirmativos de bênçãos, ocorria a modalidade de *pedidos reversos*, intitulados pelos devotos como *pedidos de livramento*, entre eles cito: “livrar das dívidas”, “dos vícios”, “dos inadimplentes”, “do mal”, “das dores”, “da inveja”, “da maldade” etc. Numa ocasião duas jovens chegaram e me interpelaram a respeito da possibilidade de se fazer pedidos “para o mal”. Expliquei em linhas breves como as pessoas no geral procediam. Elas folhearam a brochura e decidiram escrever. Neste caso sucedeu um *pedido de livramento*. Já que não se sentiram confortáveis para pedir algo ruim para determinado algoz, desejaram o livramento de tal tormento.

No correr do mês de dezembro, certamente a maior parte dos que escrevem seus pedidos e deixam oferendas não retornam na festa. Contudo, alguns devotos

<sup>103</sup> Nos ritos iniciáticos do candomblé, os neófitos vivenciam o período de reclusão ritual em grupos chamados de “barcos”. Os devotos de um “barco” se organizam hierarquicamente. A posição de cada um é identificada por um termo ritual. *Dofono* ou *Dofona* é o primeiro deles.

voltaram de duas a três vezes. A cada visita, além de me cumprimentarem sublinhando o retorno, repetiram as mesmas práticas: nomes no caderno, pedidos nos barquinhos e um diálogo íntimo com a imagem de *Yemoja*. Na análise do Caderno de Iemanjá prevaleceu a tipologia do pedido. Entre pedidos e promessas, sobressaem os primeiros. Não foi encontrada nenhuma descrição de promessas para *Yemoja*.



Imagem 22: Momento da bênção ao Caderno de Iemanjá, Mercado de Madureira, 2019.

Ao contrário dos chamados *pedidos enxutos*<sup>104</sup> (Menezes, 2004), alguns devotos ousaram um pouco mais, escrevendo pequenos bilhetes, à revelia da regra sugerida por Hélio. Segundo ele, o estilo dissertativo seria mais apropriado para as cartas colocadas nos barquinhos e levadas ao mar. Por ser lá a verdadeira morada da divindade, era mais apropriado que os pedidos fossem partilhados apenas com ela. Como enfatizava, “os pedidos dos barquinhos ficam com ela”. Afinal, o caderno ficava muito exposto e não cumpriria o destino até *Yemoja*, ao menos teoricamente. Ele criara o Caderno de Iemanjá para que o *àse* da divindade fosse dividido com quem não pudesse estar na festa. Já os pedidos em forma de cartas aprofundam mais a relação com a deidade e dando até mais liberdade ao devoto. Conforme ele dizia “as cartinhas” poderiam até ser trazidas prontas de casa, para facilitar. Contudo, uma vez os elementos dispostos sobre a mesa, eram os devotos que decidiam como administrar suas súplicas diante de *Yemoja*. Destaco a seguir alguns exemplos dos bilhetes escritos no caderno:

<sup>104</sup> Modalidade curta constituída do nome do devoto mais uma palavra que sintetize a súplica. Ex: Joana Xavier da Silva – Proteção.



“Mãezinha, derrame sobre nós, saúde, paz, amor e prosperidade. Nos livre de todo mal e abra nossos caminhos”.

“[nome completo de homem] Traz ele de volta para mim/que ele venha me ajudar/que ele arrume trabalho/para mim Iemanjá [sem assinatura]”.

“Eu [nome completo] peço a ajuda de Mãe Iemanjá para conseguir vaga no Hospital Salgado Filho para meu irmão [nome completo] operar a mão”.

“[primeiro nome] que o ano que entrar/ 2020 seja muito repleto de abundância/que tudo dê certo/ que nossa prosperidade e estrela brilhe (sic)”.

“Peço proteção para meus filhos e para mim/ a minha saúde/ tudo o que ele está esperando resolver/ saia tudo bem na justiça também [sem nome ou assinatura]”.

O exame atento do conteúdo dos pedidos escritos no caderno nos ajuda a acessar indiretamente certa exegese nativa a respeito dos atributos da divindade em questão, livrando-nos das armadilhas analíticas que lançam mão de definições preestabelecidas canonicamente por farta literatura. Como já pontuei em outro momento desta tese, interessa-me saber quem é esta *Yemoja* com a qual os devotos no Mercadão de Madureira interagem durante o ciclo festivo. Para tanto segui os meios materiais nos quais esta interação devocional se construiu e delineou os contornos identitários de *Yemoja*. E, pelo que podemos inferir nos usos do caderno de bênçãos, tais atributos expandem-se dentro da relação subjetiva desenvolvida entre os devotos e a presença do *òrìsà* canalizada pela estátua votiva no mercado. Aqueles atributos já cristalizados num certo senso comum religioso e acadêmico sobre a deidade dos mares realmente se confirmam, mas seria enriquecedor desnaturalizá-los através de uma investigação mais atenta e crítica. Indubitavelmente o arquétipo materno é preponderante na construção simbólica de *Yemoja*. Percebemos nas súplicas votivas a condição maternal e protetora que os devotos enxergam nela. O atributo protetor obviamente é comungado por todas as deidades, mas o distintivo maternal exalta sua singularidade dentro de um amplo panteão. Cabendo ainda destacar que mesmo entre outras divindades femininas, é *Yemoja* quem sintetiza o símbolo da maternidade, e conseqüentemente, da manutenção do sentimento e equilíbrio familiar. Contudo, seja no culto aos santos (Menezes, 2004) ou dos *òrìsà* afrodiaspóricos (Segato, 1990, 2005; Silva, 2005; etc.), afirma-se comumente um sistema de especializações dos atributos das forças cósmicas, acionados conforme o momento e a necessidade dos sujeitos envolvidos. Como também busco frisar, a criatividade dos atores sociais na vivência devocional se sobrepõe a qualquer tipo

de convenção litúrgica elaborada por supostos peritos autorizados, principalmente no âmbito público do ritual. Desta maneira, na análise dos pedidos feitos para a Rainha do Mar, atributos de outras divindades afrodiaspóricas são realocados sob a responsabilidade e poder de *Yemoja*. Nos pedidos supracitados, as relações de patronato sobre a doença/saúde (domínio de *Omolu/Òsányìn*)<sup>105</sup>, o amor (*Òsun*), o trabalho (*Esu/Ògún*), a prosperidade (*Òsòdòsi*) e justiça (*Sàngó*) convergem hipertrofiando os atributos de *Yemoja*. Isto não anula as especializações convencionadas. No âmbito formal institucional religioso, mas exibe a riqueza e plasticidade de seus usos no sistema devocional.

Outra acepção muito difundida e narrada a respeito dos atributos de *Yemoja*, que se confirma na escrita das súplicas, é a de “dona das cabeças”, ajudando os seres humanos a encontrar o equilíbrio psíquico e emocional. Sobretudo, tendo uma forte influência no pensamento e nas escolhas dos sujeitos. Mãe Cátia de *Òsun*, colocando a foto de seu filho dentro do caderno, argumentou que “Iemanjá é a senhora do pensamento. Só ela pode mudar a cabeça de um louco, um desajustado”. Como transparece também num dos pedidos que encontrei no caderno – considerando o mesmo conteúdo simbólico – em que uma devota suplicava a *Yemoja* o redirecionamento dos pensamentos de sua própria filha a seu favor. Desta maneira, constata-se que os rearranjos e as negociações nos ritos devocionais deflagram as relações de intimidade e cumplicidade desenvolvidas na socialização dos devotos com a divindade durante o ciclo festivo. Como pode ser constatado no trecho transcrito a seguir:

“Minha Mãe (sic), preciso da sua ajuda. Ajude a mudar a cabeça de minha filha [nome completo]. Faça com que ela fique boa para mim, fique meiga. Mude a cabeça da [nome completo de outra mulher] que ela mude a cabeça dela e meu neto [nome completo] seja um grande jogador”.

Caberia ainda outra nota quanto à tipologia das trocas simbólicas materializadas no Caderno de Iemanjá. Como elucida Menezes (2004), nas relações devocionais, os *pedidos* possuem um estatuto tão importante quanto os *agradecimentos*, pois ajudam na manutenção e articulação com o santo, justificando a presença do fiel no local sacralizado. Na minha coleta de pedidos inseridos no Caderno de Iemanjá surgiu também a mesma modalidade de *pedir-*

<sup>105</sup> Destaco entre parênteses alguns nomes de divindades que na gramática litúrgica de matrizes africanas são responsáveis pelas áreas diversas da vida humana. Há na cosmovisão destas religiões a noção de domínio da deidade sobre diversas esferas: natural, sentimental, biológica, social etc.

*agradecer* identificada pela autora em seu estudo sobre os pedidos votivos no convento de Santo Antônio no Largo da Carioca-RJ. No tocante a este aspecto, no contexto dos pedidos feitos a *Yemoja*, destaco dois casos exemplares:

“Eu, [nome completo], agradeço pelos caminhos abertos na busca do primeiro emprego, pela vitória de ter conseguido uma casa. Obrigada, minha Mãe Iemanjá (sic). [Peço] Pela saúde e vida da minha mãe, irmãos [três nomes completos] (sic)”.

“Minha mãe Iemanjá, agradeço por tudo que a senhora sempre fez por mim. Me dê (sic) saúde e afaste os inimigos dos meus caminhos e não deixe eu perder meu imóvel [endereço e assinatura]”.

Por final, acrescento uma percepção que tive em minha imersão etnográfica. Quando passei a observar o uso do caderno no conjunto das ações dos devotos diante da estátua de *Yemoja*, inferi em muitos casos certa padronização agregadora de mais sentidos para minha análise. Se recapitularmos a cena veremos que são dispostos diante dos devotos três apelos desencadeadores da expressão de fé, a saber: a imagem grande de *Yemoja*, o caderno de bênçãos e os barquinhos para colocação de oferendas e cartinhas entregues posteriormente no mar. Num dado momento durante a convivência com meus interlocutores, notei uma sequência eloquente nas partituras corporais de muitos deles. Havia um arranjo gestual repetitivo constituído de toque e conversa com a estátua de *Yemoja*, seguida da assinatura no caderno. A sequência inversa também ocorria, ou seja, o nome era assinado no caderno e logo após o devoto aproximava-se do ícone sagrado para uma conversa votiva. Nesta interação devoto-*Yemoja* alguns gestos eram recorrentes: pegar nas mãos da imagem, acariciá-la, tocar suas vestes ou a cabeça (e diadema), espalmar as próprias mãos e fechar os olhos ou mesmo olhar fixamente para o ícone sagrado. Tudo isso poderia estar acompanhado de silêncio contrito, de choro ou uma fala compulsiva sem qualquer constrangimento. Porém, ainda mais surpreendente foi a relação corporal que a maioria dos devotos queria estabelecer comigo, quer seja apertando detidamente minha mão ou solicitando um abraço final. Esta ocorrência causou-se grande desconforto ao longo dos dias. Contudo, este incômodo imponderável do campo de pesquisa levou-me a uma importante compreensão após muitos dias de reflexão. Aos poucos fui problematizando e desnaturalizando aquela aproximação tátil dos devotos e esgarçando as possibilidades semânticas do contexto.

Aos poucos compreendi que tais abraços e apertos de mão demandados com frequência pelos devotos compunham com os usos do caderno um relevante

vestígio: a própria divindade parecia se redistribuir em tudo aquilo que compunha o círculo de sua presença. E, sem dúvida, eu mesmo parecia fazer parte disso. Era como se ao me abraçarem os devotos estivessem recebendo um pouco da força cósmica da divindade que projetava em mim um pouco de suas qualidades por contágio, devido ao nosso convívio diário prolongado. Portanto, amparo esta minha tese na noção de “pessoa distribuída” de Alfred Gell (1998), utilizada por Edilson Pereira (2014) ao analisar a preparação ritual de Nossa Senhora das Dores na Semana Santa de Ouro Preto. Para este último, as roupas dos santos e as flores dos andores que operam com extensões das estátuas, podem ser compreendidas como fragmentos da pessoa distribuída dos santos. Por esta perspectiva, tudo que partilha da circunscrição de *Yemoja* sacraliza-se junto com ela. A própria condição estética do caderno era uma metáfora disso, por ter sido elaborado com pedaços da sobra dos tecidos que compunham as vestes da divindade. O caderno até na sua dimensão estética compunha-se como fragmento da deusa. Desta maneira entendi a insistência de meus interlocutores em me tocar e até mesmo partilhar seus desejos e angústias.

A respeito da relação entre o caderno e a imagem de *Yemoja* compreendi que as diferentes sequências do *assinar-conversar* (com *Yemoja*) revelavam duas modalidades de interação com o sagrado. Por um lado, uma espécie de *confirmação de presença*, ratificando os laços de apreço e respeito pela deidade. Neste sentido, assinar o nome no Caderno de Iemanjá era registrar e fortalecer o vínculo devocional. Por outro lado, a ideia de assinatura nos remete a noção de *contrato*. As súplicas partilhadas na conversa com a divindade através da estátua tecia negociações e acordos, que pareciam estar selados pela assinatura de uma espécie de *contrato votivo*. Após notar o diálogo de uma devota com *Yemoja*, observei que deixou as seguintes informações no caderno:

“[nome completo], 12/05/2019 – 22/12/2019  
Orixá Iansã – Aqui estive [e] comprei milhete,  
milho de canjica branca, leite de côco,  
essência de baunilha, obi roxo, obi branco – Axé.  
Valor 1ª nota R\$33,00/ 2ª nota R\$7, 50. Axé Exu”.

Cruzando o conteúdo do bilhete com o diálogo que acompanhei, entendi que ela havia estado duas vezes no mercado em datas diferentes ao longo do ano. Em cada oportunidade fizera algumas compras votivas para oferecer a *Yemoja*, embora ela tenha dito ser iniciada ritualmente como *filha* da divindade *Oya*

(Iansã). O teor da mensagem transparece uma espécie de “prestação de contas”. É a partir disso e do pronunciado volume de assinaturas na brochura, seguidas ou precedidas de um diálogo com *Yemoja*, que relembro a noção de contrato com os deuses. Então, para compreender tais negociações tomo como referência a proposição de Marcel Mauss (2003) sobre a teoria da reciprocidade. O antropólogo afirma que sendo os deuses os primeiros a estarem disponíveis para o estabelecimento de ligações contratuais, cabe aos homens tomar a iniciativa de firmar os contratos. Para o autor, sendo os deuses os genuínos proprietários das coisas e dos bens que compõem o mundo, “com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar” (Mauss, 2003, p. 206). Expressões ainda destacadas dessa devoção contratual com *Yemoja* serão expostas adiante.

#### 2.4.2

##### **O barquinho de pedidos – ciclo de dádivas II**

“Eu já pedi muito. E já me realizei com alguns pedidos. Porque a coisa acontece”, foi o que me disse Hélio Sillman ao sintetizar um pouco sua trajetória à frente da organização da Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira desde 2003. Nesta mesma entrevista, ele também reiterou o fato de que “é o pedido dos barquinhos que é a essência da festa”, por isso “todo ano fazemos esse ritual para Iemanjá”. Como meu interlocutor privilegiado explicou, são os barquinhos<sup>106</sup> que formam o elo da fé das pessoas com o mar, morada da divindade homenageada. É a possibilidade dos devotos expressarem seus sentimentos, suas aflições e seus desejos de uma vida melhor. Para Hélio, a coleta dos pedidos nos barquinhos é uma das etapas mais significativas da festa. Lembro-me de um dia no campo de pesquisa em que um senhor negro alto chegou e me perguntou incisivamente em qual data os pedidos seriam levados ao mar. Depois de algumas preambulações de minha parte, ele insistiu “mas eu quero saber a data certa [...] em qual dia certo

<sup>106</sup> Esses barquinhos são produzidos a partir de madeira de baixa qualidade e pintados de azul claro e branco. Geralmente trazem no centro uma bandeirinha feita de TNT branco e palito de churrasco, em alusão às velas de uma embarcação. São produzidos em diversos tamanhos, variando de quinze centímetros a dois metros ou mais de comprimento. Pode ser vendido vazio ou complementado de algumas oferendas como sabonetes, espumantes (sidra), pentes de plástico, perfumes etc. Em alguns casos pode trazer uma boneca de gesso ou plástico representando Iemanjá. Nas lojas especializadas é oferecida uma variedade imensa de modelos e faixas de preço. Em algumas lojas é possível também contratar o serviço de personalização de acordo com o gosto do cliente.

vocês vão colocar os pedidos no mar?”. Como eu não sabia a resposta exata, fiquei muito tenso e ressabiado com a circunstância. Contudo, o fato me chamou a atenção, pois pude perceber melhor a profundidade da devoção que compõe a manipulação de tantas materialidades no ciclo festivo. Colocar um pedido nos barquinhos para *Yemoja* era coisa muito séria para os devotos e de grande responsabilidade para os condutores do rito festivo.



Imagem 23: Barquinhos com presentes e pedidos à Iemanjá, Mercado de Madureira, 2019

Quando Hélio narrou pela primeira vez a história da festa, imediatamente percebi a relevância da simbologia do barquinho de *Yemoja*. Depois da alegoria votiva da divindade, que ocupa o foco central de todo o ritual festivo, são os barcos de madeira repletos de oferendas e pedidos que se destacam no sistema devocional. No ano de 2003, foi montado o primeiro barquinho desbravador desses dezenove anos<sup>107</sup> de festividade para *Yemoja* dentro do Mercado. Na versão de Hélio, este primeiro barquinho teria sido colocado na loja em que ele trabalhava para ser levado ao mar em carreta com alguns devotos, sob a condução religiosa de Mãe Miriam de Oya. Esta foi uma estratégia de oferecer aos clientes da sua loja a oportunidade de partilharem das bênçãos para um novo ano. Entretanto, a ideia do barquinho de pedidos caiu no gosto geral rapidamente. Segundo meu interlocutor, foi então que outro lojista chamado Toninho sugeriu que o ritual fosse compartilhado com as demais lojas especializadas na venda de artigos votivos de matrizes africanas. Daí em diante, cada loja apoiadora da festa

<sup>107</sup> Em 2021, momento em que finalizei a escrita desta tese, comemora-se a 19ª Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira.

passou a expor seu próprio barquinho, para recolher os pedidos de seus respectivos clientes. Com o passar do tempo, esta prática devocional moldou o próprio trajeto do ritual dentro do mercado, criando um cortejo interno de recolhimento dos barquinhos<sup>108</sup> no dia da festa. Como foi possível compreender, a festa enquanto ritual é composta de pequenas e imprescindíveis etapas que caracterizam seu *padrão processual* (Turner, 2013).

Antes de avançarmos na análise do ritual de escrita e colocação dos pedidos nos barquinhos votivos, cabe sublinharmos o contexto da época do ano em que o supracitado circuito festivo se desenvolve. Como Hélio sempre frisava, a Festa de Iemanjá começa no primeiro dia do mês de dezembro com a chegada da imagem da divindade ao mercado e a montagem do posto de informações e coleta de oferendas. Este acontecimento constitui o início do tempo-espaço festivo no mercado. Neste momento inicia-se o que meu interlocutor denomina como o Ciclo de Iemanjá. Portanto, a temporalidade da festividade coincide com o período das festas de final de ano. E o dia ápice deste ciclo é 29 de dezembro, com a realização da festa. Por isso, é fundamental notarmos que culturalmente já existe neste momento uma atmosfera de grande apelo subjetivo e renovação dos votos de esperança para o ano seguinte. Assim, observei que a presença de muitas pessoas na escrita de pedidos partilhava num certo nível desta atmosfera, mas do que de uma relação já socializada com o culto de *Yemoja*. Isto é ainda mais notório no dia mesmo da festa, que ocorre às vésperas do *réveillon*. Sabemos que algumas práticas oriundas dos ritos de final de ano das religiosidades de matrizes africanas foram ressignificadas na chamada cultura nacional, como vestir-se de branco e jogar flores ao mar. No caso do Rio de Janeiro, os próprios festejos de *Yemoja* realizados pelos *povos de terreiro* na virada do ano cederam lugar para as festas seculares de *réveillon*, com a instituição oficial do Dia de Iemanjá em 29 de dezembro. O próprio Hélio declara ter participado deste processo, alegando a dimensão estratégica da data. Ele me explicou que desta maneira resta o dia 30 de dezembro para que a COMLURB possa limpar as orlas em vista das festas seculares do dia 31. Entrementes, todo este contexto atrai muitas pessoas para uma relação circunstancial de devoção a Iemanjá. Pude notar isso pelas conversas que tive com os devotos no período em que estive presente na coleta dos pedidos.

---

<sup>108</sup> A análise desta *performance* festiva será tratada no terceiro capítulo da tese.



Muitos dos que deixavam suas súplicas nos barquinhos faziam perguntas sobre a divindade e os rituais ali expostos, deflagrando total desconhecimento das religiosidades de matrizes africanas. Porém, constatei que isso jamais representou um empecilho para uma adesão ao sistema devocional em questão. De fato, como já pontuei, a categoria de devotos de *Yemoja* é bastante diversificada no tocante às relações religiosas formais. O próprio Hélio parece representar uma figura sintetizadora disto, já que sempre afirma não ser filiado religiosamente ao candomblé ou a umbanda. Sua fala é sempre peremptória nas conversas e entrevistas: “Eu sou católico. Não muito praticante, mas sou católico. Eu não sou *pai de santo*<sup>109</sup>. Eu sou um católico que curto *preto-velho*<sup>110</sup>, *caboclo*<sup>111</sup>, *Zé Pelintra*<sup>112</sup> e Iemanjá”.



Imagem 24: Barquinhos e presentes à venda no Mercadão de Madureira.

Prosseguindo a análise, poderíamos afirmar que o barquinho é o símbolo mais diretamente relacionado ao universo semântico da divindade celebrada na festa. São os barquinhos que transportam pelas águas o lamento e as súplicas do *povo de terreiro* tão perseguido e discriminado historicamente por um racismo

<sup>109</sup> Expressão usada para se referir aos sacerdotes masculinos, assim como *mãe de santo* para as sacerdotisas. Por haver a formação de uma verdadeira família espiritual nos terreiros de matrizes africanas, o uso dessas expressões se difundiu ressaltando a dimensão afetiva que envolve a prática sacerdotal.

<sup>110</sup> Entidade afro-brasileira que se manifesta por meio da incorporação. Na exegese nativa trata-se de um grupo de espíritos africanos escravizados no Brasil.

<sup>111</sup> Outro grupo de entidades afro-brasileiras que representa os ancestrais indígenas.

<sup>112</sup> Entidade afro-brasileira componente do grupo de ancestrais ligados à malandragem e boemia das ruas do Rio antigo.



estrutural até hoje vigente. O artefato votivo é ao mesmo tempo um símbolo eloquente da diáspora forçada que desterritorializou milhões de africanos ao longo dos séculos. Enviar os barquinhos no sentido reverso através de um *Atlântico Negro* (Gilroy, 2012), forjado por ricos e sangrentos trânsitos impostos pelo colonialismo, é reconectar-se com uma África existencial, que nutre as *africanidades diaspóricas* (ibid.), perpetuadas pelos devotos de *Yemoja*. Dentro ou fora dos terreiros, tais práticas devocionais afirmam cosmologias afrodescendentes frente às ameaçadas de um racismo religioso recrudesciente nas últimas décadas. Certo dia fui abordado por um homem negro que entrara no mercado para descarregar mercadorias numa loja. No retorno de sua tarefa, parou para conversar e deixou um pedido no barquinho de *Yemoja*. Valdemiro pediu-me que tirasse sua foto junto à imagem da divindade, como tantas pessoas faziam diariamente. No entanto, chamou-me atenção sua colocação final após depositar o bilhete votivo no fundo do barquinho: “axé! [...] que Iemanjá nos proteja [...] estamos todos no mesmo barco”. Neste instante, constatei com maior clareza a força simbólica que atravessava os elementos manipulados pelos devotos naquele *fluxo de dádivas* (Mauss, 2003).

No ano de 2019, devido à falta de recursos e da liberação do alvará de autorização da prefeitura, com a incerteza inicial a respeito da realização da festa, não estava certo se haveria o rito de entrega dos pedidos ao mar. Mesmo depois, quando houve a liberação de uma verba do Mercado para apoiar minimamente uma festa restrita ao espaço do entreposto, Hélio hesitou sobre a colocação dos barquinhos de pedidos junto da estátua de *Yemoja*. Como ele já conhecia, a realização deste ritual geraria um volume grande de pedidos e isto demandaria um trabalho maior de levá-los ao mar junto das oferendas que a divindade certamente receberia. Como pude presenciar, apenas um barquinho grande não é suficiente para tamanha oferta de presentes. Assim que um barco está repleto de pedidos e oferendas para a deusa vão se colocando outros, que também rapidamente ficam repletos. No entanto, foi impossível evitar o ritual dos barquinhos, já que uma vez a estátua de *Yemoja* tendo chegado ao mercado os próprios devotos começaram a trazer ofertas votivas como barquinhos, espumantes e flores. Afinal, ele mesmo explicara que a escrita das súplicas era a essência da festa.

Neste ano, logo após os devotos começarem a deixar os primeiros pedidos para *Yemoja*, Hélio começou a preocupar-se com o transporte das oferendas para o

mar. Tudo porque sabia que uma parcela dos devotos acabaria indo atrás, o que poderia gerar uma arriscada aglomeração. Uma das grandes preocupações de meu interlocutor era com os riscos envolvidos na junção de tantas pessoas e, principalmente, no traslado para a praia. No corpo de devotos sempre há muitas pessoas idosas e crianças. Por isso, o evento precisava sempre contar com a ajuda dos bombeiros e escolta da polícia militar. Todos os riscos precisavam ser calculados e evitados com um bom planejamento. Devido a estes fatores, na 17ª Festa de Iemanjá, Hélio cogitou realizar a entrega dos pedidos e oferendas no mar apenas no dia seguinte da festividade com maior discrição. Com essa estratégia a multidão se dispersaria após a comemoração dentro do mercado. Todavia, surgiu outra preocupação delicada. Acostumados a assistir a saída dos barquinhos do mercado e até mesmo a acompanhar a entrega na praia, os devotos poderiam ver com maus olhos a modificação do ritual. O próprio Hélio considerou que a mudança poderia gerar um desconforto ético perante os componentes do circuito festivo.

Enquanto conversávamos no posto de coleta de oferendas, Hélio desabafou sobre a pressão que sofria por parte de seu patrão Elton. Segundo meu interlocutor, esses anos todos ele enfrentava uma coação muito grande para deixar a organização da festa<sup>113</sup>. Seu patrão sempre alega que este engajamento atrapalha as obrigações de Hélio como gerente na loja O mundo dos orixás. Porém, o funcionário insiste que não há prejuízo algum, já que utiliza os intervalos de almoço e os horários após o expediente para produzir o evento. Em 2019, quando foi noticiado que não haveria a festa na praia, mas o recolhimento de pedidos e oferendas continuaria, os dois acabaram discutindo. Hélio desabafou que o padrão ficou incomodado achando que os pedidos não seriam levados ao mar, e por isso poderia eclodir alguma confusão com os devotos. Na verdade, esclareceu meu interlocutor, sua preocupação era que algum tipo de escândalo pudesse envolver a imagem pública de sua loja, já que o próprio Hélio era popularmente conhecido devido a sua ligação com ambas: a loja O Mundo dos Orixás e a Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira. Por conseguinte, percebi que o advento deste atrito

---

<sup>113</sup>Hélio me disse que em certa ocasião o patrão pediu-lhe que escolhesse entre a festa ou o emprego na loja. Nesta circunstância precisou se afastar um pouco da festa, para garantir o emprego.

corroborou para a decisão de levar os pedidos e presentes para Copacabana no mesmo dia da festa, não deixando margem para dúvidas e desconfianças.

Para a interpretação do ritual de súplicas votivas, existe uma diferenciação importante de ser pontuada entre o Caderno de Iemanjá e o barquinho de pedidos. Como descrito no capítulo anterior, o caderno foi idealizado por Hélio para que os devotos colocassem os nomes para receberem bênçãos<sup>114</sup> durante as louvações na festa<sup>115</sup>. Contudo, como já demonstrei, os devotos utilizaram-no para os registros de súplicas também. Por outro lado, a colocação dos barquinhos próximos à estátua de *Yemoja* visa justamente coletar pedidos para serem entregues ritualmente ao mar no ápice festivo. Momento este que ocorre sempre no posto quatro<sup>116</sup> da Praia de Copacabana<sup>117</sup>. Entretanto, estas duas modalidades de pedidos praticadas pelos devotos estão publicizadas no contexto festivo de maneiras diferentes. Enquanto no caderno o conteúdo está totalmente exposto e qualquer um pode ler<sup>118</sup>, no caso dos barquinhos não. Os pedidos – ou “*cartinhas* para Iemanjá” como dizia Hélio – eram escritos em bloquinhos dispostos sobre a mesa e depois armazenados dentro dos barquinhos pelos devotos. Porém, a maneira de fazê-lo variava segundo a crença e a criatividade dos agentes. Mesmo os barquinhos sendo todos abertos, parte significativa das pessoas fazia questão de dobrar bem os pedidos, antes de entregá-los.

No tocante às *performances* de redação e entrega dos pedidos, havia um roteiro de técnicas mágicas acionado com escrupulosa observância por cada suplicante. Inclusive, era recorrente ver aqueles mais socializados na prática devocional prestarem auxílio aos menos experientes. A garantia da eficácia dependeria, segundo eles, da maneira correta de realizar o ritual. Primeiro discutia-se o fato de serem escritos a caneta ou lápis, considerando os mesmos critérios empregados no uso do caderno. Depois debatia-se a necessidade de

<sup>114</sup> Terminologia acionada pelo próprio Hélio. Às vezes era trocada pelo uso do termo *àse*.

<sup>115</sup> Quando a festa tem sua segunda etapa realizada na praia é praxe levar o caderno para receber as energias do local. Porém, no ano de 2019, este ritual teve sua execução dentro do mercado. Hélio suspendeu no alto o caderno, enquanto Pai Renato e Mãe Miriam proferiram as bênçãos partilhadas pelos devotos com mãos espalmadas.

<sup>116</sup> Hélio justificou a escolha do local pelos acessos de metrô e ônibus serem mais favoráveis neste ponto. Explicou também que há justificativas geográficas do ponto de vista da largura da faixa de areia que beneficia a montagem do palco e da tenda composta de arquibancadas e camarotes.

<sup>117</sup> No ano de 2019, mesmo sem festa em Copacabana, os barquinhos e oferendas foram entregues na praia por Hélio e os sacerdotes responsáveis. No próximo capítulo o episódio será relatado.

<sup>118</sup> O caderno permanece aberto sobre a mesa até o dia da festa.

assinar as cartinhas. Embora a maioria defendesse ser imprescindível a identificação completa do devoto para que o pedido fosse realmente atendido.

Outro fator que se mostrou relevante foi o modo de acondicionar os pedidos dentro dos barquinhos. A maioria dava preferência por dobrar hermeticamente a *cartinha*, enfatizando o teor de segredo. Uma parcela menos expressiva do público deixava a *cartinha* completamente aberta. Perante esta ocorrência, senti grande constrangimento em abri-las, pois percebi o caráter de intimidade partilhada com a divindade. Além da dimensão ética desta atitude, havia câmeras de segurança no local, causando-me ainda maior desconforto. E, para agravar o quadro, como descrevi anteriormente, eu nunca estava livre dos olhares alheios em meu trabalho de campo. Centenas de consumidores passavam por mim diariamente e detinham seus olhares na minha direção devido à presença chamativa da alegoria sacra. Sem contar que, no banco público posicionado à minha frente, dezenas de pessoas me observavam o dia inteiro também. Aliás, eu era mais observado do que o aparelho de televisão na parede do saguão. Por estes motivos tomei a decisão de ler apenas os pedidos abertos que estivessem na superfície dos barquinhos, pois notei que haviam códigos relacionados à posição em que as cartinhas eram condicionadas no bojo da oferenda. Compreendi que no contexto ritual estavam em jogo regras que não deveriam ser burladas em sacrifício da eficácia do mesmo, no ponto de vista de meus interlocutores.

Notei essa meticulosidade dos devotos quando num certo dia dona Margarete – uma *filha* de *Yemoja* que se identificava com a divindade por considerá-la um símbolo das mulheres guerreiras – escreveu sua *cartinha*, dobrou com força e disse: “vou colocar bem no pé dela, porque é um pedido especial”, em seguida apertou minha mão e desejou-me um ano melhor em 2020. Durante nossa conversa ressaltou os aspectos aguerridos de *Yemoja*, conforme sua interpretação. Contou a própria história de vida sofrida na infância, com um pai alcoólatra e uma mãe prostituta. Emocionou-se ao lembrar que na fase adulta lutara contra um marido infiel e muito agressivo, que acabou morrendo numa perseguição na favela em que moraram por vinte e um anos. Hoje, aposentada e vendendo quentinhas, não queria saber de homens, pois se dedicava à educação do filho único, tentando ser uma mãe exemplar como *Yemoja*. Mas qualificou-se acima de tudo como uma guerreira, porque “como a Rainha do Mar, venceu todas as tempestades” e, por esta razão, ela também “jamais seria vencida pelas dificuldades da vida”. Estando

meu interesse concentrado na interpretação que os devotos elaboram a respeito da divindade, registrei o atributo extraordinário da divindade destacado por dona Margarete: a capacidade guerreira. Nos mitos que registram a biografia de *Yemoja* este não é um atributo que a define. Contudo, a vivência devocional dos sujeitos encontra brechas para que as identificações com as divindades dialoguem criativamente com suas próprias trajetórias de vida. Neste momento relembro as considerações de Michel de Certeau sobre a ideia de *poética do sentido* (2007, p. 269), onde a excepcionalidade das passagens biográficas dos santos permite na interação íntima do fiel com a santidade interpretações e criações semânticas. Para o autor, a *poética do sentido* revela-se na conjunção do extraordinário com o possível na biografia dos santos.

Como demonstrei na seção anterior deste capítulo, no uso do Caderno de Iemanjá, percebemos que alguns atributos da divindade se destacam nas súplicas escritas pelos devotos, delineando certo arquétipo da mesma. No tocante à investigação dos atributos de *Yemoja* ressaltados nos pedidos colocados nos barquinhos, destacarei alguns que me chamaram atenção a partir das experiências devocionais ali reveladas. De todos os pedidos abertos que pude analisar, selecionei alguns casos que sintetizam ocorrências reincidentes. Então, notei que a forma mais extensiva das *cartinhas* confirma, adiciona e aprofunda alguns sentidos já deflagrados nos usos do Caderno de Iemanjá. Vejamos o seguinte caso:

“Minha mãe, [estou] sem mais lágrimas para chorar. Venho aqui pedir sua misericórdia para abrir as portas de trabalho para mim e meu filho, pois estou sendo muito humilhada em depender das pessoas. A senhora conhece o coração de todos. Hoje ajuda, amanhã joga na cara. Por isso peço que olhe com seus olhos por mim e meu filho, que antes trabalhava. Hoje [ele] também se encontra desempregado com dois filhos pequenos para alimentar sem ter noção ainda da vida. Abençoe as pessoas mesmo me magoando. Estou muito desesperada, mãe. Primeiro Natal em família. Nada para oferecer, mas com a fé que tenho em vós mandará seus subordinados ao meu auxílio. Creio nisso mãe. Mais um ano se vai. Com seu manto sagrado nos ajude e nos renove para o próximo ano com saúde, trabalho, prosperidade, vitórias, sucesso. Mãe, desde já, eu agradeço por me atender. Sei que fará por esta filha fiel. [nome completo da devota e do filho]”.

Da mesma maneira que vemos no caderno, o primeiro e mais acionado atributo de *Yemoja* é a maternidade e, conseqüentemente, o patronato sobre a família. A autora da *cartinha* suplica por um apoio que se estenda para o próprio grupo familiar. No caso dos barquinhos também ocorre com muita frequência a modalidade de *pedido extensivo*. No exemplo acima o caráter maternal atribuído a Iemanjá é reivindicado para ajudar o filho da suplicante, revelando a profunda

relação de intimidade instaurada pela devoção. A voz da fiel expõe o íntimo de suas aflições, expressando ao mesmo tempo a certeza da compreensão e cumplicidade da divindade. A análise textual demonstra uma certeza da intervenção de *Yemoja* em sua vida cotidiana, mesmo que através de outros entes “subordinados”. Transparece também a suprema benevolência atribuída à deidade, que abençoa indiscriminadamente até as pessoas que causam sofrimento a mulher. Para os devotos, *Yemoja* é aquela mãe generosa que faz o bem, indiscriminadamente. Identificamos também o fato de que a profunda confiança no poder do *òrìsà* permite reunir diversas searas de atuação numa mesma intervenção mística (saúde, trabalho, prosperidade etc.). Como elucidei no capítulo anterior, nas cosmologias de matrizes africanas de maneira geral, a cada *òrìsà* ou entidade são atribuídos alguns domínios na natureza e na vida social. Contudo, a simpatia e confiança em determinadas potências místicas rearranja estes domínios de acordo com o momento da vivência devocional. Notamos ainda a influência da atmosfera subjetiva de crença na renovação, típica da época do ano em que ocorre o circuito festivo. Aliás, o Natal aparece como tema da missiva potencializando a argumentação rogativa. Por fim, destaco que prevalece nesta modalidade comunicativa com *Yemoja* a tipologia do *pedir-agradecer*. Como numa espécie de *etiqueta do pedido*, o fiel maneja estratégias que ajudem o ato de pedir atingir a realização plena da súplica (Menezes, 2004, p. 13). Assim, o agradecimento incluso nos pedidos pode revelar a sabedoria dos devotos em negociar com os deuses. Enfim, reitera-se a intimidade, a confiança e os laços devocionais entre devoto e *òrìsà*. Na sequência, apresento outro caso que corrobora as mesmas questões, juntamente com a apresentação de outras:

“Querida mãe Iemanjá, peço por minha família, netos, filho e nora. Que [a senhora] guarde [nos] embaixo do seu manto sagrado. Que se abram as portas de trabalho para mim e meu filho [nome completo dele], [nome completo dela]. Moramos na rua [endereço completo]. Que também olhe por minha comunidade [nome da comunidade], minha mãe. As coisas estão muito difíceis para mim depois que quebrei o tornozelo. Meu filho não consegue um trabalho e nem ajuda do CRAS conseguimos. Estamos vivendo de doação de conhecidos e amigos. Abençoe essas pessoas. Mas o que eu quero mesmo é voltar a trabalhar como sempre fiz. Nem o auxílio doença consegui, por já estar afastada do campo de trabalho mais de um ano. Meus netos vão ficar sem nada no Natal, que é o dia da família. Desde já, agradeço. Saúde, saúde para todos”.

Como demonstrado acima, os pedidos colocados nos barquinhos reiteram o caráter maternal atribuído à divindade. Na recorrente tipologia dos *pedidos*

*extensivos*, reafirma-se seu atributo de protetora do núcleo familiar. Entretanto, neste segundo caso, a súplica estende-se para além do parentesco consanguíneo. A intimidade e afetuosidade que constituem a relação entre a devota e *Yemoja* está flagrante, enquanto aspecto intrínseco do ritual de colocação de *cartinhas* nos barcos. Nessa modalidade de pedido a fiel fala dos detalhes de sua vida para a divindade, como que num desabafo entre amigas. Não encontrei neste tipo de relação devocional um tom de formalidade, apesar da hierarquia existente entre pessoas humanas e não humanas. Pelo diálogo estabelecido é explícita a condição subalterna do crente, mas isto não impede a familiaridade. É recorrente neste segundo exemplo a tipologia do *pedir-agradecer*, que como já ressaltai, constitui uma verdadeira *etiqueta do pedido* (Menezes, 2004). Demonstrar gratidão e afirmar a confiança de que o pedido será atendido parece aumentar a eficácia do ritual. Outro detalhe interessante de notar é a alusão que vários devotos fazem ao *manto sagrado* – provável herança do contato estreito com o catolicismo – como elemento símbolo da proteção generosa da divindade. Interpretando seu simbolismo, vemos que o manto possui longa extensão, possibilitando abarcar muitos protegidos sob ele. Além dos devotos escreverem muito sobre o suposto manto de Iemanjá, costumam colocar as *cartinhas* sob as vestes da estátua ícone da festa. Na verdade, a figura de *Yemoja* idealizada por Hélio não possui um manto (capa) propriamente. O que a alegoria sacra apresenta é um longo vestido finalizado com uma calda azul, que se mistura com pedaços de cetim branco remetendo às espumas do mar, como ele me explicou. Mas a investigação deste sistema devocional festivo revela que cada agente cria para si uma ideia e, conseqüentemente, uma representação própria de *Yemoja*. Devemos atentar para o fato de que junto aos pedidos no interior dos barquinhos são colocadas também algumas imagens de gesso da divindade, que refletem a imaginação e o gosto estético particular dos devotos. Então, novamente observamos as apropriações criativas dos devotos, próprias de uma *religião vivida* (Menezes, 2004 a) ou como compreendeu David Morgan (2010), de uma *religião em ação*. Para este último, a religião se compõe de um rico conjunto de práticas elaboradas pelos devotos através de múltiplas formas e uma diversidade de lugares.

A seguir apresento outra *cartinha* bastante exemplar, que exalta um atributo recorrente no arquétipo de *Yemoja*: o de protetora das cabeças. Da mesma maneira como detectamos no Caderno de Iemanjá, também nos barquinhos diversos

pedidos abordam este tema. Devemos ainda destacar que durante a colocação dos pedidos no interior dos barcos deflagra-se uma corporeidade que transparece esse atributo da deidade. Muitos devotos antes de depositarem as *cartinhas* costumam levá-las à testa. Outras pessoas tocam as mãos da estátua e em seguida a própria cabeça, demonstrando a ligação estreita de Iemanjá com o pensamento. A introdução e o desenrolar da súplica elucida bem este domínio atribuído a ela:

“Salve mãe de todas as cabeças. Mãe Iemanjá, nos dê saúde, prosperidade, paz entre nós no lar, compreensão, harmonia e tolerância. Minha mãe me livre de enfermidades, assalto, acidentes dentro e fora de casa. Mãe me livre das águas das chuvas, que não entrem aqui em casa em nome de Jesus. Que haja amor e carinho na minha vida. Cura-nos das nossas enfermidades. Acalma o gênio, a senhora já sabe de quem. Abrande o coração [dela]. Toque mãe no íntimo dela e quebre todo gênio, toda revolta, toda agressividade. Preciso de paz interior e no meu lar. Que este ano seja de paz, saúde e muito axé. Obrigada mãe senhora de todas as cabeças. [na parte de trás do papel:] Mãe de todas as cabeças tire [nome de mulher] dos meus pensamentos. Me dê (*sic*) ânimo e alegria de frequentar meu apartamento em Copacabana. [assinatura de mulher]”

Neste último caso, tanto as expressões vocativas quanto parte do conteúdo do pedido reitera o poder de *Yemoja* para cuidar e conduzir a parte mental e psíquica dos seres humanos. E, como nos relembra o pedido supracitado, está sob seus domínios também as relações interpessoais na família ou em outros grupos. De acordo com o que revelam meus dados etnográficos, esta é uma de suas principais especialidades, digamos. A atuação da divindade sobre a família agora aparece tanto pelo uso do termo ‘lar’, quanto pelo pedido principal da devota, que deseja acalmar sua cônjuge. A súplica é reiterada juntamente com o reforço da ideia de que Iemanjá pode interferir nos pensamentos das pessoas. Por outro lado, em menor proporção, exalta-se a ligação do *òrìsà* com as águas, seu domínio natural por excelência. Neste trecho o elemento água está circunscrito na tipologia de *pedido concreto*, mas em muitos outros casos observados no campo de pesquisa, ele aparece como *pedido abstrato* (“chuva de bênçãos”, “ondas de amor”, “gotas de felicidade”, etc.). São usadas ainda algumas expressões que consideram as propriedades da água, como por exemplo: “que as suas águas limpem meus caminhos”, “que as águas levem todas as negatividades”, “que a suas águas fertilizem minha vida”, “mãe, mate minha cede de amor com suas águas sagradas”.

Sinalizo ainda um acontecimento não tão recorrente, mas notável em pedidos escritos ou súplicas pronunciadas perante a imagem de *Yemoja*. Nas



elaborações devocionais apresentadas pelos agentes do ciclo festivo de *Yemoja* transparece uma ideia de conexão entre diversas potências cósmicas, como se houvesse um mundo comum das pessoas não humanas (divindades, santos, entidades etc.). Não se trata de mero sincretismo, mas antes sim de interações potentes dentro da rede complexa de crenças que atravessa o público diversificado do circuito festivo no Mercadão. Isto pode ser exemplificado quando os devotos incluem nos pedidos outros seres espirituais, como Jesus e os anjos. Na primeira *cartinha* que apresentei, a devota não deixou claro quem seriam os supostos ‘subordinados’ de *Yemoja*. Mas como nas mitologias de matrizes africanas não constam tais personagens, subentendi no uso do termo a figura do anjo cristão. Todavia, reitero que não observei relações sincréticas explícitas entre a figura de *Yemoja* e da Nossa Senhora católica, ou qualquer outra figura santa diversa das cosmologias de matrizes africanas. Dona Iara, uma devota umbandista *filha* de *Yemoja*, compareceu algumas vezes no posto de coleta de oferendas para deixar pedidos e presentes. Quando soube que a festa seria no dia de seu aniversário disse que iria comemorar com *Yemoja*. Pois bem, ela assim o fez. No dia da festa trouxe sabonetes artesanais produzidos por ela como oferenda para a Rainha do Mar e deixou a seguinte *cartinha* exemplar a respeito do que acabei de relatar: “Salve Iemanjá! Deus vai na frente (sic) abrindo caminhos, quebrando correntes, tirando espinhos. Ordena aos anjos para comigo lutar. Ele abre as portas para ninguém mais fechar. Caminha comigo de noite e de dia. Boas festas! 2019/2020. Axé! Tia Iara”.

Como já pontuei no capítulo anterior, a modalidade *promessa* não foi tão expressiva no sistema devocional que investiguei em meu campo de pesquisa. Com isso não quero dizer que não haja um sistema de promessa nesta devoção a *Yemoja*. Apenas não foi uma modalidade tão recorrente e de maior destaque nas conversas que tive com os devotos. Porém, encontrei um caso de *cartinha* votiva a respeito disto:

“Peço à Rainha do Mar Iemanjá que eu [nome completo de mulher] e [nome completo de um homem] ganhe o processo [número do processo]. Que minhas inimigas sejam punidas pela lei, [nome de mulher] e [nome de mulher]. Agradeço. Se eu ganhar, no próximo ano comprarei uma jóia, perfume ou flores para Iemanjá”.

Esta *cartinha* votiva foi escrita e colocada nos pés da estátua de *Yemoja*. Achei-a sob as bordas do vestido. Após a leitura, coloquei-a no barquinho, para

não se perder com o vento no chão do mercado. Notamos logo na abertura do texto o uso do epíteto *rainha* que consagra outro atributo de *Yemoja* no Brasil: seu domínio soberano sobre os mares. Todos os *òrìsà* do panteão de matrizes africanas possuem seus domínios naturais. No caso de *Yemoja*, é mar o local de sua morada e, sobretudo, de recebimento de homenagens e oferendas. Algumas pessoas chegavam com sacolas de oferendas ao longo do mês de dezembro e justificavam a dificuldade de ir até a praia. Em alguns casos o presente era em virtude de uma promessa realizada anteriormente. Lembro-me do caso de uma funcionária da lanchonete Benzinho que fica em frente ao posto de coleta. Certo dia, ela veio timidamente me perguntar se levaríamos as oferendas para a praia, porque no ano anterior fizera uma promessa na qual obtivera uma grande vitória. Posteriormente, a moça preparou um lindo barco e entregou-me dias depois para quitar seu compromisso moral com *Yemoja*. A promessa constitui, sobretudo, uma “forma socialmente estabelecida de se pedir e saldar uma dívida contraída com os santos” (Pereira, 2009, p. 91). E, quando não era possível comprar um barquinho de madeira, muitas pessoas escreviam seus pedidos em folhas de papel que por meio de dobraduras ganhavam a forma de barquinho. A representação do barco opera com um forte valor simbólico neste sistema devocional festivo de *Yemoja*.



Imagem 25: Pedidos em formato de barquinhos, Mercadão de Madureira, 2019

Assim, no decorrer do mês de dezembro de 2019 avolumaram-se os presentes e as presenças no fluxo de dádivas ao redor da protagonista da festa. As materialidades manipuladas no infindável ciclo de prestações e contraprestações variavam conforme o poder aquisitivo, a fé e a qualidade do pedido, agradecimento ou promessa. Entre as oferendas mais escolhidas pelos devotos estão as flores – palmas ou rosas brancas – que coloreem e perfumam a paisagem festiva. As palmas brancas são o presente mais acessível para a maioria dos que desejam prestar homenagens a *Yemoja*<sup>119</sup>. Depois, a preferência era por kits contendo talco, perfume, sabonete, espelho e pente plástico. São na verdade miniaturas de qualidade inferior, que ressaltam simbolicamente a beleza e a vaidade como atributos da Mãe D'Água. E ocorriam alguns poucos casos em que os devotos compravam produtos de beleza de melhor qualidade, para colocarem nos barquinhos junto aos pedidos. Numa menor escala foram oferecidos também brincos, colares e pulseiras. Os artefatos prediletos dos devotos continham geralmente pérolas artificiais e muito *strass*. Eram ofertadas também diversas garrafas de espumante (sidra) e algumas velas apagadas, na cor azul claro ou branco<sup>120</sup>.



Imagem 26: Devoto em súplica, Mercadão de Madureira, 2019

<sup>119</sup> Há sem dúvida uma preponderância da cor branca associada à divindade em questão. Mas nota-se também que alguns poucos devotos aproveitam o tempo festivo para render homenagens a outras deidades femininas de matrizes africanas, como Oxum (*Òsun*) e Oiá (*Oya*). Para a primeira colocam-se oferendas na cor amarela, enquanto que para a segunda a predileção é pela cor vermelha. Às vezes a cor rosa é utilizada para ambas. No tocante a colorimetria das flores a exegese nativa também argumenta um uso conforme o que se deseja obter, por exemplo: se riqueza, o amarelo; se paz, o branco; se amor, o rosa; se paixão, o vermelho etc.

<sup>120</sup> Devido às reformas pós-incêndio, o novo sistema de segurança proíbe o uso de velas acesas dentro do mercado.

É importante observar que havia uma gradação no valor simbólico das oferendas: dar o próprio barquinho repleto de presentinhos era uma oferta muito especial, para agradecer uma grande bênção ou realizar uma súplica complexa. Mas nas poucas promessas que os devotos me narraram, a oferenda de maior porte viria apenas no agradecimento. Contudo, saliento que a escrita dos pedidos não estava necessariamente atrelada a entrega de presentes votivos. O volume de *cartinhas* votivas e nomes no Caderno de Iemanjá superava a quantidade de oferendas. Como o próprio Hélio argumentava, os pedidos eram a essência desta festa.

No entanto, destaco também a manipulação de uma quantidade considerável de moedas. No posto de coleta em que eu fiquei posicionado junto à alegoria sacra, foi colocada uma urna para armazenar milhares de moedas que são ofertadas a *Yemoja*<sup>121</sup> todos os anos. Esta era também uma espécie de oferenda bastante apreciada pelos devotos. O montante de moedas de diversos valores era tão expressivo, que Hélio afirmava: “a Iemanjá se banca [...] ela ganha muito dinheiro até o dia da festa”. Todos esses valores eram revertidos também para produção do evento festivo, com a compra de flores semanalmente, bloquinhos de papel para os pedidos, aluguel do caminhão para transporte da estátua até a praia etc.

---

<sup>121</sup>Samuel, o chefe de segurança patrimonial do mercado, foi quem sugeriu o uso da urna. Antes disso as moedas eram depositadas sobre a estátua de Iemanjá e nos barquinhos. Porém, ocorrem muitos roubos. Esta foi uma estratégia para inibir os furtos e diminuir os aborrecimentos em torno do fato.



Imagem 27: Urna para oferenda de dinheiro aos pés da imagem de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

A existência da urna acrílica – permitindo maior visibilidade ao dinheiro – provocava um questionamento constante a respeito da necessidade de pagamento para fazer pedidos ou tirar fotos. Reparei que a composição geral do cenário com aquela urna na frente passava uma imagem equivocada. Por incontáveis vezes precisei esclarecer este equívoco aos visitantes. Inclusive, o único episódio de intolerância que presenciei foi justamente direcionado à urna de dinheiro. Uma senhora de meia idade aproximou-se gritando que os barquinhos estavam repletos de pecados, enquanto as urnas se enchiam de dinheiro. Vociferando com a Bíblia debaixo do braço ela insistia: “esse povo [de terreiro] só sabe pedir dinheiro”. No entanto, não se tratava de uma coleta colaborativa, visto que eram ofertas espontâneas dos devotos. Até por isso, algumas pessoas insistiam em pôr as moedas apenas dentro dos barquinhos, pois se tratava mesmo era de um ritual<sup>122</sup>. Partindo desta lógica, compreendo a moeda neste contexto também como um *símbolo multivocal* (Turner, 2013), já que no rito festivo sua manipulação desdobrava-se em diferentes sentidos. O uso das moedas começou por iniciativa dos devotos e cresceu no decorrer das celebrações. Mas seu uso é polissêmico, variando conforme a interpretação dos agentes da devoção. Algumas pessoas

<sup>122</sup> Todavia, na véspera da ida para a praia todas as moedas eram retiradas, evitando a poluição do mar. Existe uma preocupação muito acentuada com a questão ecológica no trato das oferendas.

diziam estar apoiando materialmente a realização da festa, enquanto outras faziam usos mais simbólicos. Lembro-me da rezadeira Jussara, que dizia ser muito importante “pagar os caminhos difíceis da vida. A gente paga para Iemanjá levar as dificuldades nas águas”. Em casos como o dela observei que os suplicantes passavam as moedas no corpo antes de depositá-las na urna ou em algum dos barquinhos de madeira. Apesar do compartimento específico para isto, era possível também encontrar as moedas nas mãos e pés da imagem de Iemanjá, deflagrando o caráter ritual desta prática. O uso de cédulas era quase raro. Certamente a preferência pelas moedas incluía não apenas seu valor monetário, mas, sobretudo, as qualidades intrínsecas do próprio metal. E, mais que isso, o *valor mágico das moedas* (Mauss, apud De Paula, 2016) como veículos de *mana*, ou seja, fadadas à inseparabilidade dos valores mágico e econômico.

De qualquer maneira, o que parecia importar para os devotos era incluir-se no *fluxo das dádivas*, em que “misturam-se as almas nas coisas e as coisas nas almas” (Mauss, 2003, p. 212). Provavelmente, por isso era constante a imagem das pessoas passando no próprio corpo as oferendas. Os suplicantes passavam os pentes de plástico no próprio cabelo antes de depositá-los nos barquinhos juntamente com os pedidos. O mesmo acontecia com as moedas que eram rodadas sobre a cabeça ou aproximadas da testa e do peito. Outras vezes assopravam-nas para que através do hálito exalado pela aproximação da boca se tornassem transportadoras das súplicas. Todas estas sequências rituais reiteram a proposição de que as coisas doadas carregam algo de seus doadores (Mauss, 2003), especialmente em grupos culturais sustentados por cosmologias nas quais o material e o espiritual se fundem. Seguindo o raciocínio maussiano de que “aquele que troca e a coisa trocada não se encontram jamais completamente separados” (De Paula, 2016), os elementos manipulados nas negociações com a divindade pareciam transportar fragmentos dos anseios e, porque não dizer, dos próprios suplicantes. Neste caso, o *contrato com os deuses* (Mauss, 2003) era articulado por meio de palavras (escritas e/ou pronunciadas) e, especialmente, por materialidades que conectavam o corpo-território dos devotos com a esfera sagrada da Rainha do Mar. Através do simbólico barquinho de madeira concretizava-se a travessia sagrada das águas, que partia do prosaico mercado dos humanos para o encantado mar de *Yemoja*.

Entrementes, a doação de tantos presentes e do próprio dinheiro retratava o esforço dos devotos em obter as bênçãos benevolentes da grande Mãe D'Água afrodiáspórica. Nestas circunstâncias, caberia também compreender a dimensão sacrificial que constitui tais atos de devoção, já que 'doar é sacrificar' (Bataille, 1975). Seja qual for a tipologia da oferenda, para realizá-la o devoto precisa sacrificar minimamente dinheiro e seu próprio tempo indo ao mercado. Contudo, na lógica dos devotos, todo o sacrifício empenhado na devoção seria recompensado pela divindade. Portanto, o oferecimento de presentes ou moedas a *Yemoja* é da mesma maneira oferecer-se a ela. Conforme propõe Renata Menezes a respeito da devoção e identificação dos devotos com os santos, "à medida que um devoto se torna mais e mais fervoroso, ele se doa a um santo – 'seu santo' – enquanto persistir a gratidão e o reconhecimento pelas graças alcançadas em toda sua vida" (Menezes, 2004 a, p. 248). Mas é preciso ter em mente que a eficácia do rito dependerá – para além da crença do suplicante ofertante – da agência da própria divindade, porque "o credo será sempre relacional, mágico e hierárquico" (Benveniste, 1969). Então, nestes ritos de entrega de oferendas/pedidos nos barquinhos de *Yemoja* no mercado, opera-se o que Benveniste (1969) categorizou como uma 'aposta', que circunscreve a crença numa resposta positiva da divindade. Para o autor, as noções de *crédito* e *crença* teriam sua origem no âmbito do sagrado, migrando depois para a esfera econômica que redefiniu as interações entre os sujeitos, sem a participação dos seres espirituais, como antes. Nesta 'aposta', o devoto ofertante deposita sua confiança em *Yemoja*, na expectativa confiante de obter a ajuda necessária. Consequentemente, a obtenção das graças retroalimenta o sistema devocional, instaurando o sentimento de dívida perante a deidade. O desejo de retribuição será a motivação propulsora do fluxo de dádivas que atravessa e justifica a festividade, confirmando o argumento maussiano de que dar, receber e retribuir constituem obrigações inter-relacionadas (Mauss, 2003).

### 2.4.3

#### A camisa de Iemanjá

"Vai ter camisa?", perguntou dona Otacília assim que chegamos com a estátua de *Yemoja* no Mercado de Madureira. Naquele primeiro momento eu não tinha ideia da importância deste item no sistema devocional festivo. Dona Otacília

era uma dentre tantas idosas que passavam algumas horas do dia sentadas no banco à minha frente, como uma forma de distração. Este foi outro fato que descobri sobre o referido mercado. Muitos idosos aposentados dispendiam suas horas de solidão conversando com desconhecidos no banco do entreposto, revelando as múltiplas formas de socialização que podem ser engendradas neste espaço<sup>123</sup>. Ao longo do mês de dezembro de 2019 encontrei-a com muita frequência no mesmo lugar. Certo dia me disse que tomava conta de *Yemoja* enquanto eu não chegava ou quando saía para almoçar. Assim que ela avistou a alegoria sacra se aproximou e exclamou seu encanto “nossa está linda demais”. Teceu vários comentários sobre a beleza das vestes da divindade e por fim indagou sobre a camisa da Festa de Iemanjá, pois todos os anos fazia questão de adquirir uma unidade. Ela, como tantos outros devotos que conheci, afirmava com orgulho possuir uma coleção com todas as camisas desde a criação do evento em 2003.

Nesse ínterim em que Hélio dava os últimos retoques na acomodação da imagem no *hall* do mercado, o chefe da segurança Samuel aproximou-se e fez a mesma pergunta a respeito da camisa da festa. Neste dia, fiquei até o fechamento do mercado pela primeira vez. E, para minha surpresa, no bojo de minhas notas etnográficas se destacavam dois temas: a beleza de *Yemoja*, exaltada pelos passantes e a camisa da festa. Conforme já citei, a chegada da estátua votiva no mercado é um código para aqueles que acompanham a festividade todos esses anos. Portanto, ao saberem da ocorrência do evento festivo grande parte desses devotos costumeiros revela significativa preocupação com a aquisição da camisa da festa. Durante o resto da semana em que estive no mercado até o final do expediente essa foi a pergunta mais repetida que ouvi. No meio da semana, funcionários da administração subiam até onde eu estava, pedindo informações precisas sobre o assunto, já que não paravam de receber telefonemas de pessoas perguntando a mesma coisa. Após a confirmação da data da festa, vinha a pergunta a respeito de quando as camisas estariam disponíveis. Muitas pessoas

---

<sup>123</sup> O interessante é que estes idosos não exploravam os outros espaços do mercado. Permaneciam ali sentados, talvez pela existência da televisão na parede e a presença de tantas pessoas que ali paravam para descansar das compras. Como fiquei diariamente posicionado em frente ao banco, eles estabeleciam relações constantes comigo. Nessas interações alguns também aproveitavam para pedir algum tipo de ajuda, como um bujão de gás ou algum valor para fazer um lanche.



inclusive não se interessavam em fazer pedidos ou preces, mas faziam questão de perguntar sobre a tão falada camisa.

O preâmbulo apresentado levou-me a acreditar que se tratava de um tema carente de investigação mais atenta durante a elaboração deste estudo. Até o dia da festa – clímax do ciclo festivo – o assunto rendeu muitas notas em meu caderno de campo, certificando-me de que seria preciso desnaturalizar o uso da camisa personalizada da festa, para compreender melhor qual viria a ser seu sentido no contexto devocional. A enxurrada de pessoas me perguntando e ligando para o Mercado, levou Hélio a ponderar a ideia de produzir as camisas da 17ª Festa de Iemanjá.

Todos os anos Hélio com a ajuda de Guaracy Coutinho elaborava a arte gráfica da camisa da festa. A disponibilidade de apoio financeiro era o que balizava a realização do artefato. Foram muitos os modelos e qualidades ao longo desses anos de festa. Mas uma coisa era certa, existia um verdadeiro fascínio em torno desta peça. Ele me explicou que uma das complicações de confeccioná-la era a quantidade, pois o término do estoque sempre acabava em confusão. Ao mesmo tempo em que era motivo de alegria para os devotos, trazia bastante dor de cabeça para os responsáveis pela produção da festa. Conforme foi diminuindo o patrocínio mais difícil se tornou produzi-la, até mesmo porque a fábrica só aceitava encomendas a partir de um determinado quantitativo.

Havendo verba, Hélio fazia a encomenda de no mínimo três tamanhos diferentes. Assim que chegavam, ele logo separava uma quantidade para os integrantes da produção do evento. Aqueles que de uma maneira mais direta faziam a festa acontecer todos os anos, como algumas lideranças religiosas e ogãs. Embora, as lideranças que tomavam a frente na condução religiosa da festividade, como *Pai* Renato e *Mãe* Mirian, optavam sempre por vestes litúrgicas mais elaboradas. O próprio Hélio me contou sua preocupação em pedir que as sacerdotisas e os sacerdotes fossem muito bem vestidos. Ao explicar que eles não recebiam nenhum tipo de pagamento<sup>124</sup> para conduzirem ritualmente o acontecimento, lembrou que já chegou a presentear-los com belas vestes litúrgicas

---

<sup>124</sup> A questão financeira é sempre trazida à tona por Hélio em nossas conversas. Sua preocupação é constante em afirmar uma entrega voluntária na organização da festa, assim como das lideranças que conduzem o ritual dia 29. Apenas *Mãe* Caynara e *Mãe* Beatriz, que realmente trabalhavam por mais de um mês na produção receberam salários nas épocas em que havia um patrocínio relevante. No entanto, no dia da festa há uma despesa extra com as refeições e um transporte exclusivo para os sacerdotes.

nos tempos mais áureos do projeto. Como também revelou, desistiu de pedir ajuda aos lojistas especializados nos artefatos de matrizes africanas, com os quais recolhia o valor de trezentos reais para potencializar o orçamento da produção. Ainda sobre este tema, notei algumas vezes seu desânimo ao afirmar que quando não há remuneração envolvida muitas pessoas não têm comprometimento com o evento. O que tornava ainda mais difícil levar adiante o projeto, sendo a verba cada vez mais reduzida.

Entretanto, a espera ansiosa pela camisa era mais pronunciada pelos diversos devotos advindos de todas as direções da cidade. Eram umbandistas, candomblecistas, católicos, admiradores da cultura afro, enfim, o característico grupo eclético que forma a devoção a *Yemoja* no Mercado de Madureira. Inclusive, a única vez que identifiquei a relação entre pescadores e a devoção a *Yemoja* no contexto pesquisado, foi num episódio relacionado à camisa. Uma senhora chamada Cristina apresentou-se e demonstrou interesse em adquirir duas camisas, insistindo que a segunda seria para um amigo pescador. Ambos eram moradores de Mauá há alguns anos, e como ela vinha sempre trabalhar na Pavuna, empenhava-se para atender ao pedido deste amigo devoto da Rainha dos Mares. Logo que começava o mês de dezembro, dona Cristina visitava o Mercado para tentar conseguir a qualquer custo um exemplar da camisa. Revelou-me que o pescador acreditava que com ela haveria muita sorte no ofício artesanal aprendido com o avô. O fato de não participarem no dia da festa, mas estarem conectados com a devoção por meio do uso da camisa começou a suscitar algumas questões para minha análise. O caso de dona Cristina nas primeiras semanas de minha imersão no campo de pesquisa foi seguido de muitos outros, em que uma mesma pessoa vinha buscar camisas para familiares e amigos.

Ao darmos início ao Ciclo de Iemanjá 2019, não havia uma resposta concreta sobre a possibilidade da existência de camisas da 17ª festa. Primeiro pela reduzida verba disponível para a produção e, segundo, pelo receio de Hélio em haver confusão devido a uma quantidade menor de peças. O número de devotos de *Yemoja* que passa pelo mercado é incalculável, e com pouco capital, não seria possível uma tiragem numerosa. Sua distribuição já acarretou até brigas no saguão do mercado. A cada edição da festa a maneira como as camisas são oferecidas ao público varia. O acesso do público ao item oscila entre venda e troca por alimentos não perecíveis, em prol de uma ação social. O Mercado de Madureira

desenvolve um projeto social denominado Mercadão Solidário, que conta com uma atuação bastante significativa de Hélio, como o mesmo me disse. Sendo assim, todos os alimentos arrecadados pela troca das camisas são redistribuídos em forma de cesta básica para as famílias carentes do Morro São José, localizado próximo ao complexo comercial.

Depois de uma enxurrada de requisições sobre a camisa da festa, Hélio decidiu procurar a gráfica para orçar a encomenda de uma quantidade mínima. Inicialmente pensou em distribuir gratuitamente apenas no dia da festa, para aqueles que estivessem na produção do evento. A intenção era que fossem reconhecidos mais facilmente no meio da multidão de devotos que compõem o cenário festivo. Entretanto, a insistência era muito expressiva todos os dias. Muitas pessoas iam à sua loja, ligavam para o mercado e me perguntavam pessoalmente no posto de coleta de oferendas. Um senhor chamado Ronildo, que trabalhava próximo ao Mercadão, vinha quase todos os dias até mim para saber notícias sobre a chegada das camisas. Ouvi incessantemente a pergunta “vai ter camisa?”. Percebi que a camisa personalizada era tão esperada quanto o dia da festa.



Imagem 28: Camisa da 17ª Festa de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Na segunda quinzena de dezembro Hélio noticiou a decisão acertada da encomenda de camisas para a festa. Em 2019 elas foram trocadas por alimentos não perecíveis, assim estendendo seus usos para o âmbito social. A divulgação da decisão de Hélio bastou para que logo chegassem os primeiros sacos com

mantimentos. Alguns devotos que apareciam reincidentemente no mercado, por morarem e/ou trabalharem nas proximidades, começaram a deixar as sacolas como garantia da camisa, ou seja, uma espécie de sistema de reservas criado por iniciativa deles. E, por mais que eu explicasse a necessidade de esperar a chegada da encomenda, eles insistiam argumentando sobre o peso carregado e a distância para chegar até ali. A situação foi tomando uma proporção difícil de controlar, à medida que a informação se espalhou. Certo dia dona Dirce, uma costureira moradora de Bento Ribeiro, veio me perguntar sobre as camisas e ofereceu-se para fechá-las na máquina, caso a gráfica não o fizesse. Eu observara que desde a divulgação da falta de apoio da prefeitura, levando Hélio a decisão de não fazer a festa na praia, uma verdadeira corrente de solidariedade formou-se em nome de *Yemoja*.

Hélio muito preocupado reforçou que a divulgação sobre as trocas das camisas deveria ser feita com total discrição, já que seria uma tiragem limitada. O intuito de fazê-las, segundo ele, foi não deixar passar em branco na memória a 17<sup>a</sup> festa. Explicou-me que, como não haveria a festividade na Praia de Copacabana, esta versão da camisa registraria a ocorrência da mesma no ano de 2019. Portanto, podemos perceber um dos usos do artefato, como sendo o registro da própria história e memória da festividade. *Mãe* Caynara lembrou uma época em que fizeram uma parceria com alguns hotéis da orla de Copacabana, distribuindo panfletos para convidar os turistas que chegassem ao Rio para as celebrações do *rêveillon*. Nesta fase, o projeto chamou-se Rio Copa Fest, como pode ser observado nas camisas e abadás produzidos para a ocasião.



Imagem 29: Folder do Iemanjá Rio Copa Fest (2011)

Embora não seja o foco de minha análise, notei que através da observação das camisas de cada festa temos um registro dos apoiadores, das alianças institucionais ou das ausências de apoio e patrocínio. Revendo as camisas trazidas por dona Nilda e um rapaz chamado Wallace – colecionadores devotos de *Yemoja* – pude constatar o decrescente apoio institucional recebido pelo evento festivo.

No contexto logístico da festa, duas funções eram desempenhadas pelo uso da camisa. A primeira, como já comentei, colocava em destaque os membros da organização. A segunda era instituir uma identificação dos devotos que teriam passe gratuito no transporte para a praia, nas épocas em que o segundo momento da festa lá ocorria. Uma frota de ônibus – que já chegou a vinte e três – transportava gratuitamente os devotos que estivessem com a camisa. Conforme a verba foi ficando rarefeita, a camisa perdeu esta utilidade. Na praia, operando também como elemento de distinção, havia arquibancadas e camarotes reservados para todos os devotos vestidos com a camisa. É importante notar a hierarquização do espaço festivo na praia, que organiza-se dentre outras formas, pela caracterização do vestuário dos devotos.

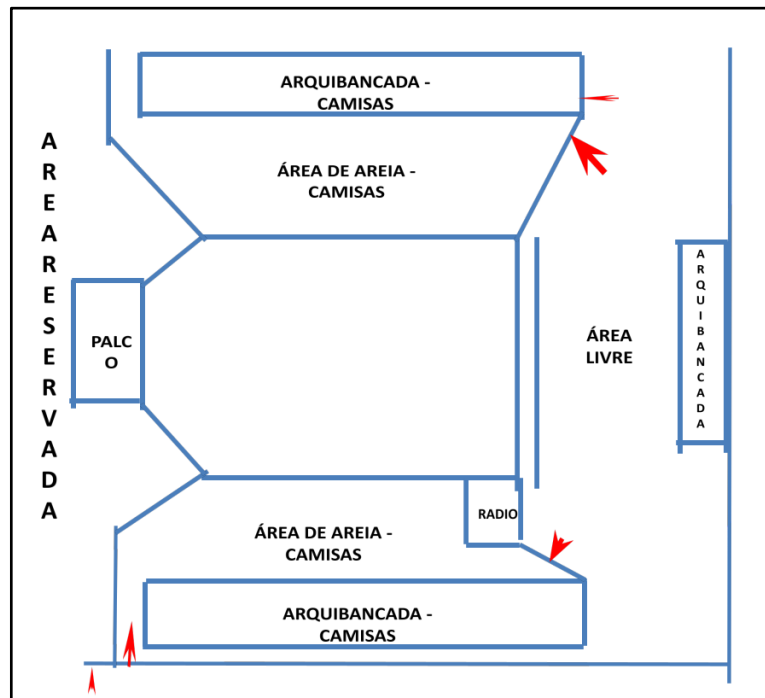


Imagem 30: Lay out da arena na praia de Copacabana para a Festa de Iemanjá de 2015, elaborado por Hélio.

Portanto, era como se houvesse certo gradiente do sagrado, onde o fiel poderia estar “mais dentro” do sistema devocional festivo ao vestir a camisa

personalizada. Ao mesmo tempo instituíam-se uma diferenciação entre estes e a população da praia que ocasionalmente se aproximava do espaço festivo. Neste ponto de minha análise retomo as considerações de Guarinello (2001) a respeito de um dos atributos da festa: a produção de distinção. Como afirma o autor, mesmo que a festa instaure certa unidade entre seus participantes, ela produz também forte diferenciação entre os atores sociais. A primeira delas está na fronteira entre os incluídos e os excluídos da festa, pois “a linha fronteira da festa coincide, de modo geral, com a da identidade que produz em seu interior” (Guarinello, 2001, p. 973). Contudo, ainda assim ele salienta que “entre os incluídos a identidade criada não é homogênea, nem uniforme” (ibid. p. 973). Orientando-me por esta perspectiva analítica caberia destacar apenas que o par dicotômico incluído(s) *versus* excluído(s) não deveria ser aplicado com demasiado radicalismo no caso desta Festa de Iemanjá. Sendo o circuito festivo localizado em espaços públicos (mercado/praias) caberia aplicar tais categorias analíticas não num sentido radical, pois tratando-se de um espaço aberto, em algum grau qualquer pessoa pode participar da festa. Além do que, nas bordas do grupo identificado pela camisa personalizada há ainda os participantes vestidos de branco, aproximando-se mais do núcleo devocional do que outros. Há uma espécie de código que não está escrito em nenhum lugar de divulgação da festa, mas que revela-se inscrito na cultura própria ao *povo de terreiro*. Aqueles que em algum nível encontram-se socializados com essa cultura adequam-se reiterando o que pode ser tido como uma tradição. A fala de dona Otacília na véspera da festa sintetiza isto: “amanhã isso aqui vai estar um mar de gente vestida de branco, você vai ver. O povo gosta muito dela [Iemanjá]. Quem não conseguiu a camisa, sabe que tem que vir de branco. Já faz parte da tradição”.

O grande contingente de pessoas vestidas de branco reforça sobremaneira na paisagem festiva a impressão de unidade, pelo uso de um elemento comum que contribui para uma construção identitária. Neste sentido, a criação desta paisagem concretiza a afirmação desta identidade de matrizes africanas na cidade, deflagrando todo o potencial político que atravessa o evento. Porém, a eclosão desta identidade não obriga a existência de um pleno consenso entre os sujeitos participantes. Certo é que, “a festa é produto da realidade social e, como tal, expressa ativamente essa realidade, seus conflitos, suas tensões, suas cesuras, ao



mesmo tempo que atua sobre eles” (Guarinello, 2001, p. 972). Na verdade, trata-se muito mais de uma noção identitária estratégica do que essencialista.



Imagem 31: Devotos vestidos com a camisa da 17ª Festa de Iemanjá, Mercado de Madureira, 2019

Todavia, mesmo que não tenha se pronunciado no campo de pesquisa a existência objetiva de uma intenção política de afirmação identitária, por sua dimensão simbólica intrínseca, o uso da camisa acaba por si só produzindo este efeito no espaço secular. Isto é ainda mais potencializado pelos outros elementos partilhados pelos devotos na festa, como por exemplo, as mesmas cantigas e locuções votivas. Neste contexto, relembro David Morgan (2012) ao sinalizar a grande importância de dedicarmos atenção especial para as visualidades no estudo das práticas religiosas. Para o autor, as roupas, as espacialidades e demais artefatos materiais ocupam lugar de grande relevância nas várias manifestações religiosas, enquanto construtoras de identidades compartilhadas no corpo social. O sentimento de estar atuando numa realidade coletiva em escala ampliada eclode do fato de estarem cantando as mesmas canções, comungando os mesmos gestos, manipulando as mesmas imagens e artefatos e partilhando liturgias, como pode ser observado no mercado durante o ciclo festivo.

No tocante a distribuição das camisas, não tardou para finalizar o estoque, visto ser enorme a procura. O número de alimentos arrecadados aumentou em pouco tempo. Vários devotos desejavam mais de um exemplar com o intuito de presentear outras pessoas. No momento das trocas tomei nota de alguns comentários bastante significativos:

“Com a camisa eu sinto que ela [Iemanjá] está comigo [acariciando o desenho da divindade estampado na frente da camisa]”.

“Vou levar uma [camisa] para Leandro, vê se as coisas clareiam para ele”.

“Todo ano passo o réveillon com ela [a camisa]”.

“Se você estiver com a camisa ninguém mexe contigo”.

“Posso levar essa [camisa] em cima da mesa perto da Iemanjá?” [escolhendo o item por aproximação do ícone sagrado da festa].

“No dia da festa estarei aqui vestida com ela [a camisa]. Venho bem bonita para ela [Iemanjá]. Sempre dá certo. Estou toda arrepiada [mostrando o braço ao pegar a camisa de minhas mãos]”.

A análise desses trechos realça a rica constituição simbólica do artefato manipulado pelos devotos no contexto do ritual festivo. Porém, trata-se de um símbolo polissêmico (Turner, 2005), como podemos perceber a partir dos diversos empregos que lhe são atribuídos. São usos revestidos de sentidos e que apontam cosmologias partilhadas pelos sujeitos envolvidos nos ritos que os circunscrevem. Nesta perspectiva, aproximo-me de Victor Turner (2005, p.85), que reconhece o fato de um mesmo símbolo acionado num ritual poder representar múltiplas coisas. Nas palavras do antropólogo, “um único símbolo, de fato [...] é multívoco e não unívoco”, posto que “seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social” (Turner, 2013, p. 61). Partindo desta lógica, compreendo a camisa da festa como um símbolo multivocal (ibid., 2005), que pode representar um passaporte para o evento na praia, um distintivo de inclusão no ciclo devocional, um marcador identitário e até mesmo um fragmento da própria sacralidade em posse dos devotos. Há em diversos casos uma experiência devocional tátil envolvida no uso da camisa. Muitos devotos transparecem acreditar num certo *continuum* sagrado entre a estátua ícone da festa – para eles tradutora da presença da divindade – e as materialidades que a circundam. Então, estas últimas serviriam como acesso ao *àse* de *Yemoja*, franqueado por contágio mágico (Frazer, 1982) aos presentes no território da devoção e aos que mesmo de longe recebem-no por redistribuição. A propósito, podemos novamente revisitar aqui a noção de pessoa distribuída dos santos (Pereira, 2014) discutida no capítulo anterior. A atitude e a narrativa de muitos devotos ao obterem a camisa da festa deixa entrever a crença num fragmento da força cósmica da própria divindade contida na peça do vestuário. Afinal, além da imagem de *Yemoja* estar estampada na frente das camisas, seria crucial notar o



contato direto destas com o campo de forças instaurado pela alegoria votiva de Iemanjá no mercado. Enfim, tudo que habita o mesmo espaço sagrado comunga de uma aura especial, permitindo a agência de um no outro através de uma relação simpática como já nos ensinara James Frazer (1982).

## 3

## Festa – quando o mercado “vira terreiro”



Imagem 32:Concentração da 17ª Festa de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

## 3.1

## Circuito Iemanjá 2019 no Mercadão de Madureira-RJ

No princípio era o mercado. No princípio e também por todo o sempre que veio depois. Base de um avanço e de um encontro, chão do homem já civilizado, nada supera o mercado como elemento aglutinador por excelência das comunidades que, heteromorfas mesmo quando unidas por interesses e idiomas comuns, precisam de pontos de reunião e de permutas, de entendimento eventual e de troca de produtos. No princípio era o mercado e, através dele, aprendeu o homem a lidar com o outro, a respeitá-lo, em muitos casos a amá-lo, no sentido evangélico do verbo. No princípio era o verbo, e este se exercitava comunalmente nos lugares de compra e venda, em que a necessidade absoluta de comunicação aguçava o raciocínio, despertava ideias e provocava planos e itinerários.

(Antônio Olinto, 2005, p. IX)

“Se as pessoas perguntarem, diz que foi o prefeito. Ele não quer Iemanjá lá. Por ele a festa não existe”. Esta declaração taxativa foi dada por Hélio Sillman logo que chegamos ao Mercadão de Madureira com a estátua de *Yemoja* no início de dezembro. A tentativa de obter o alvará para a realização da festa em 2019 havia sido abandonada por ele desde o início do semestre. Já no ano anterior, a 16ª Festa de Iemanjá havia acontecido “na marra”, como desabafara meu interlocutor. O último alvará expedido pela prefeitura foi na 15ª festa, em 2017<sup>125</sup>. Como já

<sup>125</sup> A foto deste alvará consta nos anexos da tese. No primeiro ano do meu trabalho de campo, Hélio havia fixado o documento na área da festa dentro do mercado para que todos vissem. Em 2017, mesmo sem o apoio financeiro da prefeitura, ao menos com a autorização oficial conseguiu ajuda do Mercadão para realizar parte da festa no posto quatro em Copacabana. Neste ano a festa já não apresentava mais sua estrutura original com palco, tenda e arquibancadas. No ano de 2018,

registrei anteriormente, a burocratização do processo avolumara-se de tal forma, que tornou-se quase impossível atender todas as exigências. O próprio Hélio justificava desta maneira o entrave à realização da festa na praia de Copacabana. Explicou-me inclusive que o cadastro do projeto no *site* da prefeitura estava no número de seu CPF e com isso qualquer acidente ou possível tragédia no ambiente da festa seria de sua responsabilidade legal. Segundo ele, o melhor a fazer seria aguardar a reeleição de um novo prefeito, que apoiasse as questões culturais afrodescendentes. Na visão de Hélio, era sempre importante frisar que tratava-se de um evento *cultural*, e não meramente *religioso*. Como me explicou, embora tivesse uma dimensão religiosa devido à presença da fé das pessoas, o evento não poderia ser reduzido ao âmbito da religião. Segundo ele, isto dificultava ainda mais a obtenção de apoio para o projeto. Houve uma circunstância na qual algumas empresas apoiaram financeiramente, mas não aceitaram a divulgação de suas marcas nas peças publicitárias da festividade (camisas, *banners* etc.). Hélio explicou-me que isso está diretamente relacionado ao enorme preconceito que ainda existe na sociedade brasileira a respeito das culturas de matrizes africanas. Este fato ilustra o processo estigmatizante que atravessa as práticas culturais afrodiaspóricas recrudescendo o racismo estrutural ainda tão arraigado. Embora esta seja uma dimensão importante e propulsora de um debate riquíssimo a respeito da festa, nesta tese proponho uma análise do outro pólo da questão, ou seja, das formas criativas e potentes de (re)afirmação dos grupos invisibilizados. Interesse-me aqui pelas maneiras como tais identidades e memórias coletivas se fazem protagonistas a despeito das forças opressoras.

No contexto do Mercadão, Hélio revelou que havia atualmente uma nova mentalidade, principalmente no departamento de *Marketing*, que começava a compreender a relevância econômica das *lojas de santo* no complexo comercial. Foi com a ajuda do lojista Marcelo<sup>126</sup> – componente da equipe de *Marketing* – que Hélio conseguiu a verba mínima para realizar a 17ª Festa de Iemanjá, ao menos

---

embora sem a expedição do alvará, após os festejos dentro do Mercadão, uma pequena carreato foi até a praia para a entrega das oferendas. A estrutura foi totalmente precária, faltando: banheiros químicos; lona para proteger do sol e da chuva; iluminação apropriada; fonte de energia para alto falantes e microfones; containers para coleta de lixo; escolta policial e bombeiro para atendimento emergencial etc. Em 2018 a festa terminou com os participantes ligando as lanternas dos celulares para participarem das louvações finais na orla.

<sup>126</sup> Marcelo é dono de uma loja de *pet shop* dentro do Mercadão, não possuindo relação alguma com a festa ou as religiões de matrizes africanas. Portanto, sua participação deu-se apenas em função do trabalho no departamento de Marketing.

dentro do entreposto. Tudo que foi solicitado por Hélio através de um orçamento meticuloso foi disponibilizado a tempo. Diversas vezes fui abordado por Marcelo enquanto permaneci no posto de coleta de oferendas, fazendo meu trabalho de campo. De forma geral, no âmbito da festa, notei uma atmosfera acolhedora por parte da nova administração. Porém, no tocante aos lojistas especializados, o apoio não é unânime segundo meu interlocutor privilegiado<sup>127</sup>. Uns se engajam mais até no auxílio financeiro, enquanto outros preferem não participar diretamente. Como já citei, seu próprio patrão Elton não é um dos apoiadores. Ao término de 2019 os dois tiveram nova conversa, na qual ficou acertado que Hélio não poderia usar seus horários de trabalho de forma alguma em função da festa.

No entanto, além de todas essas questões, Hélio reiterou insistentemente o desgaste incomensurável de organizar e produzir praticamente sozinho todo o evento, conforme pude acompanhar no ano de 2019. Numa de nossas entrevistas ele desabafou: “as pessoas me cobram para fazer a festa, mas quem faz tudo é o Hélio. A festa não é organizada por uma equipe”. Identifiquei na trajetória de meu interlocutor uma dimensão sacrificial, ao abrir mãos dos intervalos de almoço, de algumas horas de sono e até mesmo de parte de seu salário. Ele me confessou certo dia que como a festa é sempre no final de dezembro, muitas vezes doa parte de seu décimo terceiro salário para dar conta do grande dispêndio envolvido na execução do projeto. Daí podermos interpretar sua luta e todo seu trabalho como um sacrifício de si na devoção pela divindade, pois “aquele que se esforça para produzir uma festa, também se esforça para homenagear o seu santo devocional [...] trabalhos da carne são, antes de tudo a contrapartida humana da obra divina” (Pereira, 2012, p.87). Assim, todo o empenho despendido por Hélio é sempre justificado por uma enorme gratidão a *Yemoja* : “o que eu faço não tem preço [...] fico com uma dupla jornada de trabalho, mas Iemanjá merece”. Na observação deste entrelaçamento entre tarefas materiais e realizações no âmbito do sagrado José Reginaldo Gonçalves e Márcia Contins (2008) nos alertam:

[...] essas atividades classificadas com ‘trabalho’ que situam o indivíduo na sociedade e no cosmos, permitindo-lhe uma comunicação tanto com a esfera mundana quanto com a esfera supramundana construindo uma ponte entre duas dimensões fundamentais e complementares de sua autoconsciência, de suas concepções de *self*. (Contins & Gonçalves, 2008, p. 32)

<sup>127</sup> Não fui autorizado a citar, mas há um proprietário de duas lojas especializadas que não apoia a festa. Porém, Hélio diz não se abater e seguir em frente, pois a vida no comércio é mesmo competitiva.

Consciente de uma responsabilidade perante a divindade, Hélio manipulava com empenho materialidades mundanas que delimitavam paulatinamente um território sagrado dentro do mercado. Apesar de suas limitações em termos afro-religiosos, era ele quem colocava em funcionamento o sistema devocional festivo, mesmo que fosse à sua maneira. Mãe Caynara, numa espécie de defesa dele, sempre destacava que a maioria dos componentes da suposta equipe de organização chegava apenas no dia 29. Ensejo no qual, os microfones eram exclusivamente desses agentes especialistas, que apresentavam e executavam todas as etapas do elaborado *processo ritual* (Turner, 2013) que caracterizava a celebração. Mãe Caynara se queixava dos religiosos que faziam acontecer liturgicamente a festividade, mas nem por isso participavam de suas exaustivas etapas de produção. Todavia, executavam uma parte fundamental do contexto ritual festivo, na qual Hélio não poderia atuar, por não possuir o que Pierre Bourdieu classifica como a *linguagem de autoridade* (Bourdieu, 1996). Para o autor, o discurso de autoridade não basta ser *compreendido*, mas acima de tudo *reconhecido*, para atingir sua eficácia no ritual. Portanto, tal reconhecimento opera graças às condições litúrgicas (prescrições que regem a forma pública da autoridade) e a uma predisposição ao reconhecimento por parte do grupo social, já que “a linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa” (Bourdieu, 1996, p. 91). Por isso, embora sua devoção a Yemoja fosse legítima, a performance pública do ritual só poderia ser desenvolvida a partir da atuação dos religiosos *autorizados*. Contudo, o quadro performático da festividade contava ainda com a participação ativa das centenas de devotos presentes no contexto ritual, como será apresentado neste capítulo.

Nas palavras de Hélio, minha chegada ao mercado com a proposta de realizar a pesquisa despertara uma motivação a mais para que ele realizasse ao menos uma festividade circunscrita ao espaço do mercado. Na verdade, também percebi que ele mesmo não ficaria satisfeito consigo caso nada fosse feito para demarcar o décimo sétimo ano do projeto e, por conseguinte, da sua aliança com Yemoja. Afinal, desde o início de nossas conversas revelou que atualmente seu principal objetivo era agradecê-la tantas coisas boas que alcançara com sua ajuda. Como já salientara Marcel Mauss (2003) o desejo da retribuição é verdadeiramente uma obrigação moral dos sujeitos envolvidos no fluxo das dádivas. Tratava-se de uma cobrança interna e social, pois quando se aproxima o

final do segundo semestre, um número incalculável de devotos começa a procurá-lo na loja O mundo dos Orixás, em busca de informações sobre a próxima festa. Pude presenciar este fato ao longo de nossa convivência diária nos meses que antecederam o Ciclo de Iemanjá 2019. A própria administração do Mercado começou a receber uma enxurrada de telefonemas de pessoas interessadas no assunto. São moradores ou funcionários dos hotéis da orla de Copacabana e devotos de todas as partes da cidade. Alguns desejam estar presentes no mercado no dia da festa, outros acompanhar a carreata nas ruas ou mesmo participar da entrega das oferendas na praia.

A confirmação de que o Mercado daria total apoio estrutural e uma cota de até dez mil reais para que fosse feita uma comemoração dentro do entreposto, impulsionou um processo criativo que originou uma versão bastante singular na história da festa. As adversidades indiretamente impostas ao projeto acabaram por fornecer percepções valiosas sobre sua relevância sócio-política no local. O Ciclo de Iemanjá sempre ocorreu no interior do mercado, mas o dia festivo tinha neste espaço apenas um momento preambular, que desembocava no seu clímax nas areias de Copacabana. Na sua forma tradicional, portanto, a dimensão pública da festa deixava transparecer sua maior relevância no espaço secular da praia. Porém, na versão de 2019, o “improviso” imposto pelo contexto evidenciou a importância do próprio mercado na construção de memórias e identidades afrodiáspóricas. Em caráter de excepcionalidade, a festa de Iemanjá em 2019 realizou-se exclusivamente dentro do Mercado de Madureira, fomentando algumas atualizações que potencializaram as presenças das matrizes africanas no local.

“Esse ano faremos o Circuito Iemanjá. Vai ser um museu da festa dentro do mercado”. No seu característico entusiasmo, foi com esta novidade que Hélio me recebeu, quando cheguei a sua loja para mais um dia de trabalho na confecção das vestes da protagonista da festa. Nesta ocasião, não fomos à casa de dona Maria onde fica guardada a estátua de *Yemoja*. Ao invés disso, fizemos uma caminhada pelo mercado para que ele me explicasse suas novas ideias para o Ciclo de Iemanjá 2019. Como uma maneira de compensar o cancelamento da tradicional carreata até Copacabana, Hélio decidiu realizar uma espécie de exposição itinerante contando a história da festa pelos corredores do mercado. Desta maneira, ao contrário de todos os anos anteriores, a ocupação do espaço com as materialidades da devoção a *Yemoja* seria ampliada durante todo o mês de

dezembro. Nas versões pretéritas do Ciclo de Iemanjá esta ocupação sempre ficou restrita ao saguão de entrada, onde eu permaneci acompanhando a coleta de pedidos e oferendas em 2019. Apenas no dia da festa havia um espraçamento ao longo das galerias no mercado, exclusivamente no momento do *cortejo* de Iemanjá. Como veremos mais a frente, este é o momento no qual são recolhidos os barquinhos das lojas iniciando a carreta para a praia. Trata-se de uma etapa do elaborado processo ritual que demarca a transição do ciclo festivo *no* mercado *para* a praia.

O Circuito Iemanjá foi composto de treze pontos estratégicos dentro do Mercado, que Hélio denominou como *paradas do circuito*<sup>128</sup>. Em cada uma delas, ele estabeleceu a colocação de um *banner* que expusesse partes da história da festa e algumas informações sobre o culto de *Yemoja*. Segundo meu interlocutor, tudo deveria ser escrito numa linguagem bastante acessível, para o povo conhecer a história do evento e entender um pouco mais sobre a divindade das águas. Contudo, este Circuito teve mais uma importante característica, que foi montar em cada *parada* um pequeno altar para *Yemoja*. Assim, excepcionalmente seriam treze esculturas votivas distribuídas por todo o complexo comercial. No total foram treze imagens de *Yemoja*, sendo dez delas medindo sessenta centímetros, duas de um metro e a principal em tamanho humano. A maior, como de costume, ficou na primeira *parada do circuito*, onde estive auxiliando com informações e coleta de oferendas. As duas estátuas de um metro foram colocadas uma em cada andar, próximas à escada rolante. As demais imagens de sessenta centímetros foram distribuídas pelas galerias seguindo o roteiro de *lojas de macumba* que apoiam o projeto. A única loja não especializada envolvida<sup>129</sup> neste circuito foi a floricultura, que participa intensamente na venda de flores para a divindade homenageada. Seguindo esta lógica, Hélio buscou posicionar as *paradas* na direção da entrada de tais estabelecimentos. Desta forma, isto dava visibilidade às unidades comerciais. No início, sua ideia era colocar setas que conectassem os trechos expositivos, mas isto acabou não acontecendo.

<sup>128</sup> Hélio fotografou cada um desses pontos do mercado para montar um pequeno projeto, para apresentar ao departamento de *Marketing* do Mercado. Fizemos este trajeto juntos no mercado, para que me explicasse em detalhes sua inovação para o Ciclo de Iemanjá 2019. Para ele era muito importante a ideia de museu itinerante ao explicar o sentido do Circuito Iemanjá. Reitero que a categoria “museu itinerante” foi estabelecida por ele.

<sup>129</sup> Hélio colocou também uma *parada do circuito* na entrada do herbanário, que é intensamente frequentado pelo *povo de axé*.

CIRCUITO YEMANJÁ				ORÇAMENTO			
LOCAL	FOTOS	LOCAL	OBS.	ITENS	Qde	DESCRIÇÃO	R\$
1	O1	2º PISO GAL. C. PONTO DE PARTIDA	EM FRENTE AO BENZINHO	1	11	IMAGEM DE IEMANJÁ 60 CM.	R\$ 79,90
2	O2	2º PISO GAL. B ESQUINA DA GALE	NO LUGAR ONDE ESTÁ OS PAPELÕES	2	2	IMAGEM DE IEMANJÁ 1 M.	R\$ 310,00
3	O3	2º PISO GAL. A	EM FRENTE A LOJA Orixás ILUMINADOS	3	1	VAM	R\$ 700,00
4	O4	2º PISO GAL. B / F	NA ESQUINA DA LOJA	4	1	ROUPA IEMANJÁ	R\$ 500,00
5	O5	2º PISO GAL. G / B	AO LADO LOJA Orixás EM FESTA	5	20	ALMOÇO	R\$ 25,00
6	O6	2º PISO GAL. G / B		6	1	CAMINHÃO	R\$ 500,00
7	O7	2º PISO GAL. G	ERVAS	7	15	GRÁFICA	R\$ 30,00
8	O8	2º PISO GAL. SAÍDA E ENTRADA ERVAS	ERVAS	8	50	CAMISAS	R\$ 14,00
9	O9	2º PISO GAL. C / G ESPAÇO LIVRE	ESCADA ROLANTE IMAGEM DE 1 M.	9	1	DESPESAS EXTRAS	R\$ 1.000,00
10	O10	2º PISO GAL. C / G	AO LADO DA LOJA Orixás EM FESTA	10	15	MT CETIM DECORAÇÃO MESA	R\$ 7,00
11	O11	2º PISO GAL. C	AO LADO LOJA LUZ DE ANGOLA	11	1	LIVRO REGISTRO DE ORAÇÕES E ASSINATURAS	R\$ 20,00
12	O12	1º PISO EM FRENTE AS ESCADA ROLANTE		12	1	PAPELARIA	R\$ 30,00
13	O13	2º PISO EM FRENTE LI MUNDO DOS Orixás	EM FRENTE AS ESCADAS	13	15	PALMAS C/3	R\$ 18,00
				14	13	BARCOS 40CM	R\$ -
				15			R\$ -
						ÁGUA	R\$ 6.293,90

Imagem 33: Planejamento do Circuito Iemanjá e orçamento da festa, Mercadão de Madureira, 2019.

Cada *parada* do Circuito Iemanjá possuía um pequeno altar, distribuindo pelo mercado a prática devocional à Rainha do Mar. Com este incremento, a presença do tema passou a fazer parte de vários pontos do mercado durante um mês. Exatamente ao lado de cada *banner*, Hélio posicionou uma mesa contendo uma escultura votiva, acompanhada de um barquinho, no qual os devotos poderiam depositar pedidos e oferendas, nos mesmos moldes da alegoria principal no *hall* do centro comercial. Estes altares em menor escala eram ornamentados com o mesmo tecido azul usado na confecção das vestes da *Yemoja* principal, forjando um *continuum* simbólico com a mesma. Durante o mês de dezembro, alguns devotos depositaram pequenas jarras com flores sobre eles. Entretanto, a preferência do público era pela primeira *parada do circuito*, onde estive a maior parte do tempo. A quantidade de pedidos e oferendas nesses altares era bem menor, mas mesmo assim com frequência via-se os devotos tirando fotografias nesses pontos. A ideia de Hélio era que no dia da festa todos esses presentes fossem recolhidos e levados ao mar.

Quanto à escrita dos textos que compunham a exposição itinerante, foi *Pai Renato* quem sugeriu o nome de um famoso sacerdote do candomblé para fazer. Porém, Hélio não ficou totalmente satisfeito com o resultado, achando que o mesmo não entendeu bem sua proposta. Numa de nossas conversas ele acabou por solicitar-me ajuda, já que eu era um pesquisador da própria festa. Sem dúvida, se havia algo que meu interlocutor sabia com convicção sobre mim era a respeito de



minha habilidade para escrever. Na verdade, ele tinha as ideias rascunhadas, mas faltava o domínio sobre a escrita formal. De início prometi apenas auxiliar no registro dos pensamentos dele, mas com o tempo foi necessária uma intervenção mais aprofundada na produção dos conteúdos. O primeiro texto produzido sob encomenda acabou sendo exposto na primeira *parada* do circuito, evitando assim constrangimentos perante o religioso famoso que em algum momento estaria presente no Ciclo de Iemanjá.



Imagem 34: Uma das *paradas* do Circuito Iemanjá 2019, Mercado de Madureira, 2019

O fato das *paradas* serem distantes do saguão dificultou-me o acompanhamento mais refinado do que acontecia lá. Para estar nas *paradas* do Circuito de Iemanjá nas galerias, eu precisava abandonar por algum tempo a *primeira* parada, onde a todo instante dezenas de pessoas estavam presentes e dispostas ao diálogo. A bem da verdade, a riqueza etnográfica do saguão tornava difícil qualquer afastamento. Embora fosse exaustivo passar longas horas ouvindo tantas pessoas e, conseqüentemente, falando muito, até na hora de ir embora do mercado eu vivia certo conflito interno. Portanto, meu trabalho de campo concentrou-se na primeira *parada*, principalmente depois de observar uma presença mais rarefeita de devotos no restante do circuito. Os corredores estreitos eram mesmo espaços da passagem apressada, do fluir mais tumultuado das compras. Por outro lado, no *hall*, os passantes ao entrarem no mercado eram capturados antes do início das compras, ou ao término delas, onde já há certo relaxamento. Acredito também que a própria beleza e imponência da estátua central sempre exercia maior fascínio sobre os passantes. A imponência do tamanho humano desta alegoria sacra fazia com que os devotos vissem-na como

uma pessoa que se preparou para uma festa em sua homenagem, o que explicitava a capacidade da imagem da divindade trazer consigo sua presença (Lima, 2014; Menezes, 2004 a; Brown, 1982). Muitos me diziam que “a cada ano ela vem mais linda”. Talvez por isso, dentre as treze estátuas de *Yemoja*, ela fosse a mais visitada e fotografada por todos. A tridimensionalidade das vestes e dos ricos adereços a tornava “mais viva” que as outras.

Neste estudo percebemos que as práticas devocionais apresentam uma infinidade de possibilidades comunicativas entre os devotos e as divindades. Ou até mesmo, destes perante o mundo secular, na medida em que conseguem dar tangibilidade para o imponderável, graças às ricas condições estéticas intrínsecas à religiosidade vivida por eles. Então, perseguindo as materialidades manipuladas pelos sujeitos nesses rituais, me aproximo das considerações de David Morgan (2010) no tocante a cultura material da vida religiosa e seu caráter universal, conectando devotos, divindades, objetos e espaços. Para o autor, a noção de estética é fundamental no estudo da vida religiosa, pois ela opera a ligação dos pensamentos, sentimentos e práticas rituais formando um corpo de experiências passíveis de análise:

All of these aesthetic frameworks structure a people's time, space, sense of purpose, and collective identity. The study of material culture is not limited to the artifacts and spaces of human life, but also includes the concepts, aesthetic paradigms, emotional patterns, and many practices that make things and spaces apprehensible and valuable. Material culture gives form and place to such intangible structures as feelings, presentiments of ages past or future, the nation, or the personhood of ancestors and saints, investing them with a concrete presence in daily life. (Morgan, 2010, p.19)

Por conseguinte, destacarei algumas percepções etnográficas da devoção que acompanhei nas *paradas* do Circuito Iemanjá 2019. Nas horas em que o fluxo de pessoas no saguão diminuía, eu refazia o percurso completo do Circuito e procurava ficar um tempo nas *paradas* em que havia algum devoto colocando pedidos ou oferendas. Diariamente, ao final do expediente, Hélio fazia o mesmo no intuito de recolher as moedas deixadas nos barquinhos ou nas estátuas sacras. Ele dizia que era arriscado deixar o dinheiro exposto sem alguém para vigiar. Por isso, recolhia diariamente e colocava na urna acrílica. Embora muitas pessoas respeitassem a sacralidade adquirida pelas moedas ao adentrarem o fluxo devocional, frequentemente as câmeras flagravam pequenos furtos nos barquinhos de Iemanjá. Como pontuei no capítulo anterior, havia uma flagrante *etiqueta do*

*pedido* (Menezes, 2004) empreendida pelos próprios devotos. No tocante a doação de moedas, estava claro o quanto o corpo exercia parte importante da ritualística. No percurso do Circuito Iemanjá, a cena mais corriqueira era dos devotos passando as moedas na cabeça, no peito e esfregando entre as mãos com discretos murmúrios, antes de entregá-las. Outro detalhe importante do ritual de oferecer moedas era o local específico escolhido para elas serem depositadas. Mesmo com a existência dos barquinhos próprios para armazenar oferendas, havia uma predileção pelos pés e as mãos das estátuas votivas. Era fácil notar uma preocupação dos devotos em especificar esta colocação, como se alguns pontos concentrassem uma força especial capaz de potencializar a eficácia da realização dos pedidos. A mesma prática era observada para a colocação dos pedidos escritos.



Imagem 35: Oferendas de moedas na estátua de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Numa das rondas do Hélio para recolher as moedas, nos deparamos com um senhor ajoelhado no chão diante da imagem de *Yemoja*. Após um longo tempo em prece contrita, o senhor Sandoval começou a chorar como uma criança. Ao perceber nossa presença, começou a exclamar em voz alta sua afeição pela divindade. Estávamos na entrada do herbanário, onde Hélio posicionara uma das *paradas* do Circuito. Este é um local de grande circulação dos religiosos de matrizes africanas. Neste dia nos deparamos com a história deste senhor que sofria com a perda do emprego e a morte de sua companheira. O devoto implorava a ajuda de *Yemoja* para vencer um período tão difícil de vida e, principalmente, alcançar um equilíbrio mental para suportar as perdas. Justificando não ter dinheiro algum para oferecer uma rosa que fosse, pediu uma folha de meu caderno de campo para fazer um pedido à divindade. Para minha surpresa, o senhor Sandoval logo revelou não saber escrever, mas que deixaria seu pedido em forma de desenho, pois “Iemanjá é mãe de todos nós [...] entende cada filho, cada peixinho”. Segundo explicou-me, a assinatura do pedido era seu autorretrato desenhado por suas mãos trêmulas. Ele me disse que *Yemoja* conhecia bem ele e entenderia o fato deste ano estar trazendo apenas este desenho para ela, afirmando que “o importante era não ter esquecido dela”. Este caso exemplar nos demonstra que a escrita dos pedidos envolve um tipo especial de comunicação, que aciona linguagens-*outras*, ou seja, uma linguagem do rito em oposição aos padrões comunicativos do cotidiano (Tambiah, 1985; Peirano, 2002; 2007).



Imagem 36: Barquinho com pedido em forma de desenho, Mercadão de Madureira, 2019

Com muita frequência os devotos relataram esta cumplicidade e intimidade com Iemanjá. Observando os atos devocionais, isto poderia ser exemplificado a todo instante pelos conteúdos das conversas e pedidos escritos. Certo dia, surpreendi-me ao chegar numa das *paradas* do Circuito e ver uma senhora com a câmera do celular apontada para a imagem da divindade. Fui me aproximando vagarosamente para não assustá-la, tentando compreender a situação. Ao primeiro olhar acreditei que estivesse tirando uma fotografia, mas logo percebi que tratava-se de uma chamada de vídeo. A mãe de Paula fez uma chamada de vídeo para que a filha pudesse realizar seus pedidos, já que estava hospitalizada e não poderia comparecer ao mercado este ano. Ela me disse que ali estava mais tranquilo do que na imagem grande de *Yemoja*, onde havia muita gente que ficava por perto prestando atenção na conversa com a divindade. Segundo ela, “tanto faz essa ou a grandona, porque Iemanjá está em toda parte [...] ela está presente no mercado todo essa época”. Dona Alice contou-me que sua filha era protegida por *Yemoja* desde o nascimento. Então, muito emocionada, fez questão de relembrar que quando estava grávida de Paula teve uma gestação bem turbulenta. No dia em que começou o trabalho de parto sofreu muito até conseguir parir, mas lembra que foi *Yemoja* quem lhe ajudou. Ela me revelou que nas longas horas que esteve em trabalho de parto sentiu por três vezes um cabelo longo molhado passar sobre sua barriga. Apenas depois disso a criança nasceu. Dona Alice revelou-me que sua

mãe era praticante da umbanda e explicou-lhe que aquilo havia sido a presença de *Yemoja* apadrinhando o bebê. “Desde então eu soube que Paulinha era filha de Iemanjá, a mãe das mães”, com essa frase ela sorriu e depositou uma rosa branca aos pés da imagem. Mas antes percebi que enrolou um papel branco com os nomes dos familiares no caule sem espinhos da rosa. Portanto, *Yemoja* protegia sua filha desde o nascimento e, por extensão, a ela mesma e aos familiares. Antes de despedir-se destacou que “a *filha* mesmo de Iemanjá é a Paulinha, mas ela [Iemanjá] nos protege como uma mãe”. Na despedida tocou nas mãos da estátua detidamente e murmurou as últimas súplicas. E, dando um passo atrás, com as mãos mandou beijos para a imagem de *Yemoja*. Desse modo, a mesma tipologia de *pedidos estendidos* se encontra em toda a extensão do Circuito Iemanjá, demonstrando como os devotos englobam na sua fé seus pares de convivência, sejam consanguíneos ou não. Os atos devocionais revelam a crença de que a divindade faz parte da vida cotidiana de seus devotos, mesmo habitando esferas hierárquicas mais elevadas. A relação com o sagrado atravessa as relações sociais

[...] o santo é posto em relação com a vida das pessoas. Pedir ao santo não é apenas um ato religioso *stricto sensu*: também as relações familiares, de vizinhança, de amizade são ativadas através do pedido, pedindo por elas. O santo assim é capaz de se ligar à vida de seus devotos e a todo um conjunto de relações onde eles estão inseridos. (Menezes, 2004, p. 17)

Com a iniciativa de elaborar o Circuito Iemanjá 2019, Hélio acabou potencializando a própria presença da divindade pelos diferentes espaços do mercado, através da distribuição dos ritos que constituem o sistema devocional do tradicional Ciclo de Iemanjá no Mercado de Madureira. E foram os próprios devotos que atestaram a amplitude que a presença da Mãe D’Água atingiu no Mercado neste ano. Lembro-me de uma ocasião na *parada* do Circuito próxima a escada rolante, quando encontrei um casal de jovens depositando algumas oferendas aos pés da imagem de *Yemoja*. O olhar marejado e as mãos trêmulas de Amanda davam concretude à presença da divindade. Numa experiência de quase transe, a menina me dizia: “parece que o chão me levantou [...] senti que eu levitei. Aqui está uma energia muito forte. Não consigo ir embora [...] tem uma força que me prende aqui”. E, numa espécie de confirmação da forte presença das forças cósmicas no entorno do pequeno altar, seu companheiro Ivan suando frio insistia: “Amanda, vamos logo daqui! Ela [Iemanjá] está querendo chegar. Não

vou me aguentar”. Esta narrativa é paradigmática da duplicidade semântica do uso que se faz do mercado enquanto vigora o ciclo devocional festivo.

Na forma como este último era vivenciado nos anos anteriores, a devoção a *Yemoja* (através de *cartinhas* e oferendas) concentrava-se no saguão do complexo comercial no mês de dezembro, espalhando-se mais no dia da festa, com o cortejo pelas *lojas de macumba* das galerias do entreposto. Na versão de 2019 da Festa de Iemanjá em análise, o fenômeno devocional festivo acaba por espalhar-se no Mercado de Madureira, dando ensejo a dois fatos: primeiro, uma intensificação da *festa* – que passa a extrapolar o período de um dia pontual – e, segundo, um adensamento quantitativo e qualitativo das territorialidades de matrizes africanas no local. Por esta lógica, o dia da festa em si representa o ápice de um extenso processo ritual, como veremos a seguir.

### 3.2

#### 17ª Festa de Iemanjá – um *território-terreiro*

O território torna-se continente de uma densidade simbólica, assimilável não pela racionalidade conceitual, mas sinestesicamente, com corpo e espírito integrados numa atenção participante. (Sodré, 1988, p. 146)

“Eu gasto toda minha bateria para realizar esta festa. Mas quando chega o dia é uma energia muito boa. Quando eu paro e vejo toda aquela gente cantando e se abraçando, eu recarrego minha bateria. Aquilo volta para mim”, foi com essas palavras que Hélio Sillman encerrou nossa última entrevista nas vésperas da 17ª Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira, em 2019. Ao término deste dia revisei meu caderno de campo e pude rever minha trajetória até aquele momento, me certificando de algumas conclusões importantes sobre o tema escolhido para análise nesta tese. Nesta altura, eu já havia compreendido a extensão do *fluxo de dádivas* (Mauss, 2003) instaurado por Hélio através dos usos festivos do espaço do mercado. Em nome de *Yemoja* ele criara um rico sistema devocional no qual o próprio se achava emaranhado, agindo cada vez mais pela obrigação moral de *retribuir* e pela satisfação de *receber*. Notei também, que muitas vezes ele se referia à festa como o *Presente de Iemanjá*, mas somente depois de muito tempo realmente compreendi o sentido mais pleno de sua fala. Foi retomando as considerações de Marcel Mauss (2003) a respeito dos ciclos de reciprocidade intrínsecos à vida social, que apreendi os sentidos da circulação de presentes para



*Yemoja* inaugurada por Hélio no Mercado. Como esclareceu Mauss (2003) no seu estudo sobre o sistema social das *prestações e contraprestações*, nas trocas de presentes “se misturam os sentimentos e as pessoas. Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, 2003, p. 212). No contexto estudado aqui, os contratos simbólicos engendrados nas galerias do complexo comercial entrelaçavam pessoas e divindades, num fluxo contínuo de trocas nos mais diversos âmbitos da vida social. Diálogo potente com Iemanjá, num fluxo interminável de pessoas presentes e de presentes trocados.

Entretanto, logo que me fiz presente neste espaço em 2017, minhas primeiras trocas foram com Mãe Caynara, mas os imponderáveis do campo me estimularam a conduzir meu trajeto etnográfico seguindo mais de perto, sobretudo, os passos de Hélio, desde os bastidores até a concretização do evento festivo<sup>130</sup>. Os caminhos são sempre muito variados, mas as condições que encontramos no campo de pesquisa nos apontam algumas escolhas, que logo precisam ser selecionadas. As primeiras informações que tive a respeito de Hélio versavam sobre uma suposta relação meramente comercial com a festa, já que ele não era um religioso de matrizes africanas. Contudo, depois de alguns meses de convivência com meu interlocutor privilegiado, descobri que a questão era muito mais complexa do que parecera a princípio. Como o trabalho antropológico sempre nos demonstra, os fatos nunca são tão simples como possa parecer num primeiro olhar. Então, o redirecionamento de minha trajetória etnográfica acabou enriquecendo ainda mais minhas percepções e reflexões sobre esta devoção festiva de matrizes africanas.

Escutar e observar mais de perto o idealizador e produtor da festa confirmou que realmente havia uma dimensão comercial atravessando o fenômeno. Contudo,

---

<sup>130</sup> Conforme a festa foi perdendo apoio financeiro, sua estrutura reduziu-se. Com isso, a organização e produção do evento concentraram-se na atuação de Hélio, que trabalha sem a exigência de uma remuneração, conforme o próprio justificou. Os demais participantes que fazem a festa acontecer no dia 29 de dezembro é sempre incerta, pois está pautada no voluntarismo. Para esse grupo de sacerdotes e ogãs, a única forma de retribuição material é o pagamento das refeições. O Mercado garante ainda o fornecimento de água mineral para todos os membros religiosos que executam a parte ritualística da festa. Durante muitos anos houve também a participação do Afoxé Filhos de Gandhi-RJ. Porém, com a falta de patrocínio esta presença tem sido rarefeita, já que o grupo exige uma remuneração de apoio. No ano de 2019 não houve participação desta instituição.



para compreendê-lo em profundidade, foi preciso atentar para a multidimensionalidade que lhe constitui. Para isso, investiguei as ações dos sujeitos envolvidos e as materialidades acionadas por eles na *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008) que caracteriza esta intensa comoção devocional festiva. Somente assim, consegui me distanciar de percepções reducionistas, como a de que esta era uma festa feita apenas *por* e *para* religiosos de matrizes africanas, no seu sentido estrito. Do mesmo modo, seria equivocada e simplista uma interpretação do acontecimento como mera ação de *marketing* do mercado. Como afirma Guarinello (2001), as festas podem comportar múltiplos sentidos particulares, de acordo com a leitura que cada um de seus componentes elabora ao justificar sua participação. Para o supracitado autor, “o sentido da festa [...] depende sempre dos participantes, eventuais ou desejados, cuja presença e envolvimento determinam o sucesso e o significado último de qualquer festa” (Guarinello, 2001, p. 974). Então, reiterando a complexidade dos sentidos e funções deste fenômeno festivo, aproximo-o da noção de *fenômeno social total*, elaborada por Marcel Mauss (2003). Pela sua ótica, com a riqueza de aspectos envolvidos no âmago da festa, poderíamos considerá-la um *fato social total*, já que informa e organiza instituições diversas, tais como:

[...] religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (Mauss, 2003, p. 187)

Conforme avancei na convivência com meus interlocutores, fui descortinando as camadas semânticas que constituem a produção e a vivência da festa. A excepcionalidade de ser realizada dentro de um mercado frequentado maciçamente pelo *povo de terreiro*, a meu ver, deixou transparecer alguns sentidos que a distingue de outras festas estruturadas na relação terreiro-praia. E, excepcionalmente na versão de 2019, a festa concentrou-se exclusivamente no interior do mercado, dividindo-se em dois momentos: o primeiro, no Ciclo de Iemanjá, aberto no início de dezembro, com a inauguração do Circuito de Iemanjá. Nesta etapa prevaleceram as súplicas e oferendas diárias nas diferentes *paradas do circuito*; e, o segundo, na 17ª Festa de Iemanjá, no dia 28 de dezembro, composta de louvações e da *procissão* no interior do mercado, para coleta de barquinhos com presentes. Prevaleceram nesta fase os usos da

corporeidade afrodiaspórica espalhada pelos espaços do entreposto, através do canto e da dança. Neste dia, ocorreram o *ápice* e o *encerramento* do Ciclo de Iemanjá no mercado, desembocando no transporte das oferendas para a praia (sem carreata).

Portanto, já sendo a presença do *povo de santo* um dos marcadores históricos do Mercado de Madureira (Medawar, 2018, 2003; Pereira, 2015; Vigorito, 2016), com o advento do referido fenômeno devocional festivo, há um reforço desta territorialidade afrodiaspórica durante o mês de dezembro. A intensificação da presença dessas africanidades opera tanto no nível das materialidades, quanto da construção de memória coletiva. No caso do Mercado de Madureira, através da festa potencializa-se uma territorialidade já fixada pela cultura material exposta nas *lojas de macumba* e pelas sociabilidades oriundas da circulação intensa dos religiosos no seu cotidiano. Ao contrário do processo simbólico que ocorre com a praia de Copacabana, que permanece desassociada das identidades afrodiaspóricas ao término da Festa de Iemanjá. A percepção que se tem da praia não se altera posteriormente devido à excepcionalidade do processo ritual festivo, e nem mesmo torna-se um referencial para o *povo de terreiro*. Sua sacralidade perene dá-se apenas pelo valor intrínseco que o espaço natural apresenta nas cosmologias de matrizes africanas. Todavia, isto não acontece com o mercado, pois mesmo sendo *de todos* – sob a alcunha de *popular* – permanece marcado positivamente ou estigmatizado como território por excelência das matrizes africanas na cidade carioca. Como pode ser exemplificado na declaração de uma devota que entrevistei durante a festa: “Eu vim aqui para ver Iemanjá. Não sou da macumba, mas venho cantar e dançar com ela [Iemanjá]. Eu gosto muito! Venho todo ano agradecer a ela [Iemanjá]. Mas minha amiga fala que não sabe como eu consigo entrar aqui. Ela disse que aqui é a *casa dos bruxos* [...] principalmente hoje”.

A Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira, ao contrário de outras no Rio de Janeiro<sup>131</sup>, não tem sua origem e organização a partir de comunidades tradicionais de matrizes africanas. No entanto, ela eclode no espaço secular do

---

<sup>131</sup> Já citei em nota no primeiro capítulo desta tese as festas mais populares na cidade. Ao longo de meu trabalho de campo visitei todas elas, procurando saber um pouco de suas histórias. Em todos os casos a organização está diretamente atrelada a grupos religiosos de matrizes africanas.

mercado enquanto *performance ritual*<sup>132</sup> (Schechner, 2012 a; 2003; 1988) graças ao protagonismo destas últimas. Embora toda sua logística seja elaborada por um agente que não pertença formalmente às religiões de matrizes africanas, os religiosos é que conduzem com total liberdade e autonomia as *performances rituais* (Schechner, 2012 a; 2003; 1988) da cena festiva. Como já foi descrito antes, toda a preparação e montagem administrada por Hélio Sillman é agregada da chegada dos religiosos especialmente convidados por ele e dos demais devotos seguidores da festa. Neste último grupo encontramos os que vão intencionalmente ao Mercado para participar da festividade urbana e os que descobrem na hora das compras a existência da mesma. Afinal, o mercado está em pleno funcionamento no dia da festa. Por isso, é fundamental sublinhar também que um significativo contingente de transeuntes participa da festa fotografando e assistindo por interesse cultural<sup>133</sup>, como pude identificar.

Mediante este contexto, ao refletir sobre a relação entre a devoção e seus usos do espaço urbano, aproximo-me das considerações de Zeny Rosendahl (2002) ao reconhecer que a noção de sagrado opera como um elemento de produção dos espaços, que quando apropriados efetiva e afetivamente constituem *territórios*. Segunda a geógrafa, os fenômenos religiosos recriam os espaços, num tempo próprio estabelecido pelo ritual. É o que pode ser visto no caso das *cidades-santuário*, que “são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço” (Rosendahl, 2002, p. 82). Neste sentido, acredito que a realização do Circuito Iemanjá durante todo o mês de dezembro de 2019 no Mercado de Madureira imprimiu-lhe, ao menos relativamente, um aspecto de *mercado-santuário*, ao intensificar sua ocupação devocional. Obviamente, o entreposto não transformou-se em terreiro, mas para além de sua primordial função econômica, incorporou um

<sup>132</sup> Adoto em minha análise o conceito de *performance ritual* de Richard Schechner (2012 a, b; 2003; 1988). Para o autor, performance e ritual constituem um amalgamado. Ele trata-os como conceitos imbricados, já que enxerga um movimento *continuum* do rito ao teatro e vice-versa. Assim, a *performance ritual* engloba as noções de eficácia e entretenimento, acentuando-se cada uma delas conforme o contexto de sua realização. Schechner rompe com a abordagem binária e dicotômica de Durkheim (2008), na qual sagrado e profano representam dimensões distintas da vida social.

<sup>133</sup> Principalmente nos dois primeiros anos da pesquisa, eu e meu assistente Pedro Feres (PUC-Rio), passamos boa parte da festa no mercado entrevistando os participantes do evento. Foram encontrados muitos casos de pessoas que nem sabiam da existência da festa, mas que ao se depararem com o evento decidiram participar. Lembrando que isto não inclui necessariamente um ato devocional.

manancial de materialidades e práticas rituais que recriaram seus sentidos, mesmo que transitoriamente.

Por fim, sinalizo que podemos classificar esta ocupação devocional do Mercado em duas categorias performáticas (Schechner, 2012a) gerais: a) *performances individuais*, constituídas de oferendas e ritos de súplicas (uso de *cartinhas* e o Caderno de Iemanjá); b) *performances coletivas*, constituídas pelo *xirê* e o *cortejo* (sequências de danças e cânticos partilhados pelo grupo). Tais performances espriam as corporeidades e sonoridades afrodiaspóricas de maneira mais potente pelas galerias do complexo comercial. Por conseguinte, avançarei para a análise da segunda categoria performática<sup>134</sup>, que efetivamente possibilitou a construção da *atmosfera ritual* (Turner, 2013) da 17ª Festa de Iemanjá no Mercado de Madureira.

### 3.2.1 Xirê

A vivência da religião e da festa é tão intensa que acaba marcando de modo profundo o gosto e a vida cotidiana do povo de santo. A religião passa a se confundir com a própria festa.

(Amaral, 2002, p.30)

“Melhor deixar a gente aqui para o *axé* continuar circulando”, foi assim que o Babalaô<sup>135</sup> Ivanir dos Santos defendeu a realização da Festa de Iemanjá, num discurso proferido durante o evento em 2019<sup>136</sup>. Certamente sua fala remete a tensão política pela qual a realização da festa vem passando, ao esbarrar na burocracia e no desinteresse das instituições governamentais pelas produções culturais de matrizes africanas. Justamente no período em que realizei meu trabalho de campo a festa sofreu suas maiores perdas, que para Hélio se relacionam com o perfil de governo do então prefeito Marcelo Crivella. Desta maneira, durante todo o mês de dezembro do Ciclo de Iemanjá 2019, as acusações

<sup>134</sup>Embora ambas as categorias performáticas se apresentem no dia da festa. É a segunda modalidade que se destaca etnograficamente no ápice festivo.

<sup>135</sup> Do iorubá *Bàbáláwo* (o pai do segredo). Título usado pelos sacerdotes iniciados no oráculo de *Ifá*, que tem como patrono a divindade iorubá da sabedoria e da divinação chamada *Òrúnmìlà*. (Cacciatore, 1977; Napoleão, 2010)

<sup>136</sup> Como já expliquei, no dia da festa diversas lideranças religiosas de matrizes africanas comparecem e são muitas vezes convidadas a discursar e/ou pronunciar bênçãos para os participantes com o microfone. Neste momento fica ainda mais explícita a dimensão política que atravessa o fenômeno festivo estudado. Contudo, o foco desta tese é a análise do âmbito devocional e ritual, ficando para outro momento o recorte político.

e reclamações sobre o governo permearam o cotidiano devocional no Mercado de Madureira. Era comum ouvirmos muitos xingamentos ao prefeito no momento em que as pessoas vinham saudar *Yemoja*. Neste período, um misto de devoção e revolta constituía a atmosfera festiva. Portanto, tais questões políticas em certa medida foram incorporadas, dando algumas vezes um tom de protesto à festividade. Isto fica ainda mais claro no discurso dos sacerdotes responsáveis pela condução religiosa do evento:

“Nós religiosos e adeptos simpatizantes. Nós que cremos na força do divino, não importa o nome que ele tenha, queremos agradecer a Iemanjá pela oportunidade. Quando todos nos deram as costas, ela nos encorajou!” (*Pai Renato de Obaluaiê*)

E, na sequência, *Mãe Miriam de Oiá* complementa:

“Nós não tivemos apoio da prefeitura. O bispo Crivella cortou a verba. Nós estamos fazendo, realizando este evento pela nossa fé. [...] Batemos em todas as portas e todas foram fechadas. [...] Contamos com o apoio de vocês, com a presença de vocês, para louvarmos a grande mãe Iemanjá!”.

Seguidos do rufar dos tambores, a multidão aplaude com efusão e emite gritos de “*axé!*”, “*odoiá!*”<sup>137</sup>. Contudo, ainda assim, a atmosfera devocional festiva teve como maior destaque a circulação de afetos e alegrias, como de costume. Portanto, a permeabilidade do fenômeno festivo para o contexto social no qual é produzido acaba por agregar elementos extraordinários ao seu padrão estabelecido por uma concepção de tradição. Tal constatação me remete às considerações de Valeri (1994) sobre os elementos variáveis que aderem as festas fomentando interpretações das ocorrências contemporâneas. Para o autor, “os eventos contingentes são assim incorporados na estrutura perene da festa, mas esta adquire por sua vez um sentido novo da relação com a história, do contexto político etc.” (Valeri, 1994, p. 408).

Entrementes, observando outra dimensão da festa, podemos destacar também na fala do Babalaô Ivanir dos Santos a inserção de uma noção fundamental dentro das cosmologias de matrizes africanas: o *àse*. Como já foi explicado, este é um princípio fundante e estruturante da existência cósmica e individualizada, para os povos tradicionais de terreiro. Nas palavras de Juana Elbein dos Santos (2002):

[o axé] É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *àse*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de

<sup>137</sup> Uma das saudações a Iemanjá. A expressão em ioruba é *odò ìyá*, que significa ‘mãe do rio’ e, por extensão, a ‘mãe das águas’.

realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *àse* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. (Santos, 2002, p. 39)

No âmbito privado das comunidades litúrgicas, tudo o que se faz visa à manutenção e distribuição deste *axé*. Neste contexto, o corpo ocupa um lugar central como receptor e difusor desta força cósmica capaz de assegurar o equilíbrio sempre instável do universo e, conseqüentemente, dos humanos. Assim, para o *povo de santo* as práticas corporais mais diversas ensejam geralmente a *restituição* e/ou a *redistribuição* (Santos, 2002) desta potência realizadora e mantenedora do equilíbrio. Como as liturgias internas das *casas de axé* não compõem o escopo desta pesquisa, eu darei ênfase às corporeidades vividas nas *performances rituais* (Schechner, 2012 a; 2003; 1988) públicas realizadas por esses agentes, pois acredito que tais princípios cosmológicos lhes atravessam de maneira idêntica. Por este motivo, é fundamental ter em mente que os condutores dos cerimoniais da Festa de Iemanjá no Mercadão possuem relações formais com as religiões de matrizes africanas. Cabendo destacar ainda, que parte do público envolvido na assistência se encontra na mesma condição, como pode ser observado no compartilhamento dos mesmos códigos rituais (cânticos, danças e saudações). Por outro lado, nota-se um processo intenso de trocas de experiências e aprendizados ocasionais na temporalidade efêmera do fenômeno festivo, que atrai vários tipos de interesse. Na minha interpretação, esses diversificados participantes ativos do processo ritual do Ciclo de Iemanjá foram classificados como *devotos*. Pois no primeiro plano de minha análise estão as performances da devoção e não as particularidades e diferenciações religiosas dos agentes envolvidos. Até porque, este estudo indiretamente deflagra a artificialidade que em diversas circunstâncias circunda tais classificações. A própria devoção a *Yemoja* nas festas públicas da cidade exemplifica as porosidades destas múltiplas identidades religiosas, que se articulam criativamente no ensejo da *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008) própria desta festividade urbana.

Durante minha permanência no campo de pesquisa percebi que a noção de *àse* atravessava os mais diversos sujeitos envolvidos no circuito devocional, independente de pertencerem ou não a determinadas modalidades religiosas de matrizes africanas. Primeiramente, pude perceber isto a partir do uso repetitivo do termo *axé*, enquanto uma noção comum acionada indistintamente por grande parte

dos que participavam do Ciclo de Iemanjá no Mercado de Madureira. A crença em tal princípio cosmológico se refletia nas *cartinhas* e pedidos escritos pelos devotos, assim como nas súplicas e narrativas proferidas diante da imagem de *Yemoja*. O próprio Caderno de Iemanjá nos fornece muitos exemplos disto, ao observarmos conjuntos de nomes circunscritos pelo símbolo das chaves seguido da palavra *axé*, como na fórmula: “nomes diversos} *axé*”. Inclusive, o mesmo aconteceu no dia da festa, quando tantas vezes a expressão era proferida vibrantemente pelos diversos participantes. As incontáveis conversas com meus interlocutores no Circuito Iemanjá reiteram a cada dia a ocorrência da crença difundida nesta categoria. Por isso, não parto de uma perspectiva que localize o princípio do *àse* mais no universo do candomblé do que da umbanda, por exemplo. Isto porque, observei a capacidade agregadora de seus usos pelos mais diversificados tipos de devotos. Assim como o culto a *Yemoja*, a manipulação da noção de *axé* demonstrou-se bastante socializada entre o público que frequentou o ciclo festivo.

No entanto, existe outra modalidade de manipulação do *axé* perpassando a referida festividade urbana, ou seja, aquela encontrada na expressão das corporeidades afrodiaspóricas. As *performances rituais* públicas dos *povos de terreiro* encerram uma relação cósmica na qual o *àse* está sendo cultivado e partilhado entre os atores sociais envolvidos. O *àse* constituinte de cada sujeito é posto em circulação no mundo quando os corpos dançam. Seguindo esta lógica, determinadas práticas sociais extramuros do terreiro também colocam em circulação as forças cósmicas. E, como o corpo é considerado um excelente receptor e difusor de *àse*, podemos compreender que as performances desenvolvidas através da dança e do canto estejam inseridas nesse sistema distributivo do *àse*. Por esta perspectiva, é na festa que renovam-se as forças para a continuidade da existência. Esse *corpo-território* (Sodré, 1988, p. 123) que estrutura o rito a partir da dança, pode também nas festas públicas instaurar um tempo sacralizado nas esferas seculares da cidade:

A festa é a marcação temporal do sagrado. A festa destina-se, na verdade, a renovar a força. Na dança, que caracteriza a festa, reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada. (Sodré, 1988, p.124)

Uma vez ressaltada a dimensão cósmica do corpo que dança na festa – seja na liturgia restrita do *terreiro* ou no espaço secular da cidade – passemos a noção de *siré* (xirê), que acaba sendo uma modalidade ritualística de evocação e redistribuição do *àse*. É o acontecimento do *siré* que desencadeia e evidencia a capacidade mística dos corpos dançantes. Na sua etimologia iorubá, o termo *siré* apresenta os seguintes sentidos: tocar ‘instrumentos musicais’, ‘divertir-se’, ‘brincar’, ‘festejar’, ‘dançar’ e ‘jogar’ (Cacciatore, 1977; Napoleão, 2010). Como vemos, na sua acepção primeva ressalta-se a dimensão lúdica do dançar coletivo, que envolve profundamente as subjetividades dos participantes. Porém, ao reconhecer seu aspecto lúdico não se pode perder de vista sua relação com o contexto ritual no qual se desenrola e, sobretudo, sua função social:

[...] não podemos pensar na dança como uma simples atividade lúdica, ela é parte integrante de um importante investimento social associado ao cerimonial religioso [...] a dança deve ser vista como parte da totalidade do complexo cerimonial. (Evans-Pritchard, 2014, p. 37)

No contexto brasileiro, nos candomblés o termo *siré* relaciona-se com a ideia de ‘festa do *òrìsà*’ ou ‘roda dos *òrìsà*. Assim, a expressão é usada para referir-se ao evento festivo em si. No entanto, há também nos candomblés outro uso mais específico para o vocábulo. No início das celebrações litúrgicas há uma primeira sequência musical que inaugura a festa do *òrìsà*, numa espécie de *aquecimento* incitador do transe (Zenicola, 2014, 2007, 2003). De uma maneira geral, esta partitura compõe-se de uma média de três cantigas para cada *òrìsà* do panteão cultuado em cada terreiro. Ao término desta sequência coreográfica propiciatória, começam as danças rituais individuais de cada divindade que se apresenta por meio do transe. Ao longo desta apresentação pública, há sempre a possibilidade de algumas pessoas da assistência entrarem em transe, embaladas pela intensa circulação de *àse*. Geralmente, nos *terreiros* de candomblé esses *siré* ocorrem num salão principal denominado de *barracão*. Este cômodo do templo serve para as festividades públicas e no seu centro encontra-se enterrado o principal *assentamento*<sup>138</sup> da comunidade litúrgica. Vale lembrar que um dos nomes que este *assentamento* recebe é também *àse* (‘o *àse* do *terreiro*’ ou ‘o *assentamento* da casa’). Ali instala-se, sobretudo, um centro vital distribuidor de

<sup>138</sup> Conforme explicado no início da tese, os assentos ou assentamentos são formados por um conjunto de elementos de diversas origens (animal, mineral e vegetal). Após uma série de atos sacrificiais que o sacralizam, eles passam a ser cultuados como pólos de conservação e distribuição de *àse*.



força, que é ativado sempre que os membros da comunidade litúrgica dançam ao seu redor no sentido anti-horário. O costume de dançar nesta orientação remonta a ideia de retorno simbólico às origens, já que as religiões de matrizes africanas baseiam-se no culto da ancestralidade. Apenas por ocasião dos ritos fúnebres é que a direção do *siré* poderá ser invertida, ou seja, dançada no sentido horário.

No caso dos *terreiros* de umbanda, o termo *siré* apresenta o correlato *gira*<sup>139</sup>. Entretanto, a ideia da dança circular permanece bastante presente, principalmente na ocorrência de movimentos de rotação dos religiosos em torno de si. É no giro que se “perde o controle” e, conseqüentemente, as forças cósmicas tomam o corpo do médium. Há inúmeros ritos tanto no candomblé como na umbanda onde o recurso da “perda do eixo” constitui uma técnica corporal de ativação das forças do cosmos que habitam os religiosos. As extremidades do corpo, como pés e mãos, são de extrema importância nas performances rituais. Os pés batem no chão despertando as forças ancestrais e as mãos espraíam-se no giro conectando o devoto ao mundo social. Todas estas características podem ser identificadas igualmente nas performances desempenhadas no sistema devocional festivo dentro do Mercado. Portanto, toda uma gramática afrodiaspórica cultivada nos terreiros parece ser transposta para o espaço secular do mercado.



Imagem 37: Devota dançando em rotação, Mercado de Madureira, 2018

<sup>139</sup> No primeiro capítulo desta tese está explicado seu sentido mais amplo.



Imagem 38: Formação da roda ritual, Mercadão de Madureira, 2019

Como destacam diversos estudos (Cavalcanti, 2014; Ligiéro, 2011; Sabino & Lody, 2011; Zenicola, 2014), a tipologia da dança circular atravessa diversas manifestações performáticas afrodiáspóricas, como a capoeira, o jongo, as rodas de samba etc. No caso da Festa de Iemanjá no Mercadão de Madureira, nas primeiras horas do dia começa a se formar a grande roda ao redor do ícone principal da festa. Aos poucos os devotos vão se integrando ao círculo sagrado delineado a partir das materialidades votivas expostas no espaço do mercado. Se colocar na roda é ostentar a identidade de quem faz parte da festa. Quanto mais “dentro da roda”, mais mergulhado na atmosfera sagrada. A circularidade do dançar acompanhado da percussão produz nos *performers* um sentimento de integração com o sagrado e de identidade partilhada:

O círculo, a roda, os movimentos em permanente rotação criam sentimentos e formas de sociabilidade, trazendo experiências coletivas no ato de dançar, de estabelecer contato com o corpo, de sentir uma prática que integra e se unifica na própria coreografia. Há um elo profundo entre a dança circular e o sagrado (Sabino & Lody, 2011, p. 48).

São estes princípios fundamentais norteadores das performances rituais da festa, que deixam transparecer as matrizes culturais africanas que fomentam o Presente de Iemanjá no Mercadão de Madureira. Através das práticas performativas dos corpos dos devotos imprime-se resistência, difusão de cultura e memória pelas galerias do complexo comercial. A festa no mercado constitui um momento ímpar de encontros e socializações, desembocando também numa exibição pública de práticas e valores culturais. Além disso, sua realização permite a interação das diversidades no espaço-tempo propício do lúdico. Em

meio aos encontros permeados pelo reconhecimento entre os pares, instaura-se o sentimento de pertença entre aqueles que partilham no espaço do mercado as ações simbólicas próprias dos terreiros da cidade.



Imagem 39: *Pai Renato aspergindo água de alfazema sobre os devotos, Mercadão de Madureira, 2019*

O cheiro das flores, que se multiplicam com a chegada dos primeiros devotos, junto ao ritmo sincopado dos atabaques vai incrementando a atmosfera sensorial do dia festivo. A proibição do uso de incensos e defumadores por questões de segurança encontra nos frascos de perfume de alfazema o seu correlato estímulo olfativo. Os devotos se amontoam diante de *Pai Renato*, que em orações benéficas vai espargindo a água de alfazema sobre a multidão. A intenção de cada suplicante parece ser carregar consigo fragmentos da divindade transportados em gotas pelo borrifador, que parece distribuir generosamente a força ancestral de *Yemoja*. Nesse instante de genuína epifania, as mãos do sacerdote e da divindade se conjugam. Novamente, é o corpo que recebe e fixa o *àse*. Uns colocam a cabeça sob a nuvem de gotas, outros pela distância captam com as mãos espalmadas e redistribuem pelo corpo. O que os olhares suplicantes buscam avidamente é *participar do sagrado*. Porém, esta não é uma participação meramente sociológica, mas ao contrário, totalmente mística. Para a interpretação desta passagem etnográfica, recorro à noção de *forma sensorial* proposta por Birgit Meyer (2018) ao refletir sobre a dimensão estética da religião. Para a autora, o estudo antropológico da religião deve considerar a dimensão estética relacionando *o corpo, os sentidos e o saber*, sem limitar-se unicamente ao âmbito

da beleza. Seu conceito de forma não opõe-se aos conteúdos, os significados, as normas éticas e aos valores, mas na verdade trata-se de uma condição fundamental para dar-lhes expressão (Meyer, 2018 p. 29). Através desta perspectiva, as experiências estéticas compartilhadas pelos sujeitos constituem formas singulares de engajamento no mundo organizando os grupos. Com isso, sua concepção de estética amplia a compreensão da multidimensionalidade da devoção:

[...] sugiro retornarmos às suas raízes em Aristóteles e sua noção mais antiga e abrangente de *aísthesis*, que designa nossa capacidade corpórea baseada em uma força da nossa psique para perceber objetos no mundo através de nossos cinco modos sensoriais [...], e ao mesmo tempo uma constelação específica de sensações em seu conjunto. Entendida dessa forma, *aísthesis* refere-se a nossa experiência sensorial total do mundo e nosso conhecimento sensível dele. Essa consideração em favor de uma concepção mais abrangente e que inclua a experiência corporal da estética como derivada de *aísthesis* só agora começa a se difundir entre estudiosos, permitindo, assim, dar conta do poder afetivo das imagens, dos sons e dos textos sobre as pessoas que os usam. [...] A proposição [...] sinaliza um deslocamento do estudo das imaginações com base em representações para abordagens mais viscerais e materiais sobre as formas culturais em processos de vinculação. (Meyer, 2018, p. 52)

Nestes moldes propostos por Meyer (2018), faço um exercício analítico de compreender o *xirê* em sua *forma sensorial*. Ele é uma modalidade performática afrodiaspórica que articula o corpo, a música e a palavra na ocupação ritual dos espaços. No decorrer da festividade percebe-se uma estrutura encadeada de diferentes modalidades de performances que constituem o *siré* como um todo. A primeira delas é a chamada *concentração*<sup>140</sup> na parte da manhã, na qual são dados os primeiros toques dos atabaques provocando uma espécie de convocação das pessoas e das forças cósmicas. A orquestra ritual da festa foi composta pelos tradicionais atabaques, o agogô e o *adjá*<sup>141</sup>. A utilização da percussão e dos cânticos no dia da festa acrescenta ainda mais camadas sinestésicas ao Ciclo de Iemanjá.

<sup>140</sup> Não houve um trabalho sistematizado de divulgação da festa nas redes sociais. Inclusive, Hélio acreditava não ser conveniente que estivessem presentes mais pessoas do que o espaço do mercado comportasse. Foi fixado um *banner* na entrada do entreposto, onde havia um roteiro do dia da festa. A parte da manhã era identificada como *concentração*. Portanto, esta é uma categoria usada pelos organizadores do evento.

<sup>141</sup> O *adjá* é uma pequena sineta de metal, com uma, duas, até três e quatro campânulas com badalo, usada para diversas cerimônias privadas ou públicas de candomblé e umbanda, segundo Cacciatore (1977). Este instrumento litúrgico serve para invocar as divindades, o transe dos devotos, assim como para sustentá-lo por um longo tempo. Somente os sacerdotes ou pessoas autorizadas ritualmente podem tocá-lo. Pode ser chamado também de *adjarim*. Na Festa de Iemanjá do Mercadão é Mãe Miriam quem utiliza-o.

Acompanhei Hélio pegando alguns atabaques emprestados da vitrine de sua loja, para que a orquestra ritual fosse organizada nas primeiras horas da festa. Embora estes instrumentos não fossem sacralizados pelos ritos típicos dos terreiros, não perderam sua agência mística ao desempenharem o chamamento dos *òrìsà*. Através do toque das mãos, os agentes religiosos inscrevem os instrumentos no sistema de circulação do *àse*. Assim que o “esquenta” começa, logo uma multidão se aproxima balançando timidamente o corpo. Uma infundável trilha sonora afro-sagra<sup>142</sup> é transposta dos terreiros para o espaço secular do mercado invadindo sua atmosfera sonora. Mas os cânticos principais versam sobre os atributos de *Yemoja* e sua profunda ligação com os mares, através dos quais migraram os saberes africanos na diáspora. Assim, os saberes dos terreiros se afirmam no espaço público também através de uma musicalidade especializada que possibilita a afirmação das identidades de matrizes africanas:

**1**

Vou chamar minha mãe  
Na beira do mar  
Vou chamar minha mãe  
Ela é Iemanjá, a Rainha do mar  
Sereia do mar firma seu ponto na areia  
Noite de lua cheia  
Vem nos abençoar  
Sereia do mar  
Invoca seus filhos com canto  
O seu dia é santo, saravá *odô iyá!*  
Salve a santa sereia que ilumina a areia com as estrelas do mar  
Que beleza que vem para nos contemplar  
Leva contigo o eu canto para o fundo do mar

**2**

Mãe d'água rainha das ondas, sereia do mar  
Mãe d'água seu canto é bonito quando tem o luar  
Como é lindo o canto de Iemanjá  
Faz até o pescador chorar  
Quem escuta a mãe d'água cantar, vai com ela para o fundo do mar  
Iemanjá! Iê... Iemanjá! (2x)  
Rainha das ondas, sereia do mar (2x)

**3**

*Odôciaba!*  
Eu sou filha de iabá  
Iabá é minha mãe  
A rainha do tesouro *odôciaba* do fundo mar

<sup>142</sup> Uma parte significativa destas canções, principalmente as mais antigas, é de autoria desconhecida. Muitas delas permitem adaptações que se relacionam às especificidades do local e do momento no qual são cantadas.

## 4

Janaína minha deusa o seu canto vem do mar  
 O meu barco que navega levando flores a *odô iyá*  
 Lindo é ver o céu azul  
 Num encontro com as águas do mar  
 Oxalá nos deu tanta beleza, deu Iemanjá para nos guiar  
 Ô no balanço do mar, vou navegar  
 Quero encontrar Iemanjá  
 Em alto mar sei que ela está  
 Oferendas vou levar

(Cânticos transcritos a partir dos vídeos da festa)

Os *ogãs* que foram convidados<sup>143</sup> por Hélios vão chegando e engrossando o volume sonoro que transforma a paisagem da festa. Um verdadeiro mar sonoro vai transmitindo uma herança musical que atravessa muitas gerações. Outra característica interessante desses *pontos de curimba*<sup>144</sup> é sua enorme adaptabilidade. Uma mesma cantiga às vezes é cantada de diversas maneiras dependendo da trajetória de aprendizado de cada religioso. Mas quando as letras se confundem durante a louvação, abre-se uma brecha para o riso que acolhe e nutre o sentimento de pertencimento. A brevidade das letras e a repetição incessante disponibilizam um aprendizado fácil e rápido para os devotos de *Yemoja* não tão socializados com a vida nos terreiros. Há também aqueles que só conhecem este conjunto festivo de cânticos, pois apesar de frequentarem todos os anos a referida festa, não são *habitués* dos templos de matrizes africanas. Na festa no Mercado são sempre cantadas apenas músicas sacras de terreiro. Ao contrário de algumas modalidades de festa onde canta-se outras músicas do cancioneiro popular, mesmo que sobre a temática afro. No caso das cantigas de candomblé, são executadas em línguas africanas. Por conseguinte, são afirmadas ainda com maior ênfase as marcas das africanidades diaspóricas. No entanto, estas últimas já não são de assimilação tão fácil pelos devotos menos socializados com o

<sup>143</sup> Como gerente da loja O mundo dos orixás, Hélios tem um contato diário com os religiosos de matrizes africanas. Então, ele tem a possibilidade de fazer uma divulgação expressiva dentro da loja. Muitos destes *ogãs* convidados sentem-se honrados, afinal a festa é uma oportunidade de promoção da própria imagem e talento musical. Como já mencionei, não há remuneração para esta atividade. Contudo, pela grande relevância deste papel na festa, recebem ajuda de custo para alimentação.

<sup>144</sup> Expressão usada para se referir às músicas litúrgicas na umbanda. Seus executores são os *curimbeiros*. Existem os *pontos cantados* e os *pontos riscados*. Estes últimos são sinais gráficos desenhados com um giz especial chamado *pemba*. Ambos servem como símbolo magnético de atração das entidades e divindades.

candomblé. A seguir, apresento duas dessas cantigas bem emblemáticas da trilha sonora da festa:

# 1

*Kíní jé Kíní jé olóodò Yemonja ó*

(Quem, quem é a dona dos rios? É Yemanjá)

*Ki a sòrò pèlélé, ìyá odò ìyá odò*

(A quem nos dirigimos expressando simpatia. Mãe do rio, mãe do rioa)

# 2

*A kí rí dò ó ki olùwa odò e ìyá kékeré*

(Nós a cumprimentamos vendo no rio aquela que é a senhora do rio [da existência], é a mãezinha)

*A kí rí dò ó ki olùwa odò e ìyá kékeré*

(Nós a cumprimentamos vendo no rio aquela que é a senhora do rio [da existência], é a mãezinha)

*Àwa jé omon àwa jé omon, íyá kékeré*

(Nós a cumprimentamos vendo no rio aquela que é a senhora do rio, é a mãezinha)

*A kí rí dò ó ki olùwa odò, ìyá kékeré*

(Nós a cumprimentamos vendo no rio aquela que é a senhora do rio [da existência], é a mãezinha)

*Àwa jé omon àwa jé omon, íyá kékeré*

(Nós a cumprimentamos vendo no rio aquela que é a senhora do rio, é a mãezinha)

(versões de Altair Bento de Oliveira, 2009)

Portanto, o emprego das músicas de terreiro constitui parcela fundamental da condição multissensorial do fenômeno festivo. O contexto da festa explicita a relação complexa entre materialidades e sonoridades no sistema devocional. De acordo com Weiner (2011 *apud* Mendel, 2020) as práticas da audição devem ser consideradas com maior atenção nos estudos da cultura visual. Como salienta Mendel (2020) em seu estudo sobre as músicas tocadas na festa de Santa Bárbara em Salvador, “o som é diversas vezes percebido como precisamente imaterial e efêmero, e assim é dissociado de sua dimensão material, porém é preciso enfatizar o fato de que o som depende da interação com o mundo material” (Mendel, 2020, p. 230). Deste modo podemos perceber a porosidade da linha entre materialidade e imaterialidade (Cohen, 2007 *apud* Mendel, 2020), que se conectam dialeticamente na manipulação da palavra cantada orientando o copo no espaço sacralizado:

A palavra é condutora do poder do axé na medida em que é pronunciada, em que é som. No xirê, o som da palavra, da música e dos instrumentos, junto à performance corporal do iniciado, desencadeia o movimento necessário para se efetuar a



comunicação entre o *orum* e o *aye*<sup>145</sup>. Essa corrente energética instaura, pouco a pouco, um tempo passado no tempo presente. (Damasceno, 2010, p. 3)

A música em sintonia com o corpo dos *performers* dá concretude às cosmologias que sustentam os valores dos grupos. Assim, os gestos – emoldurados por adereços – vão produzindo verdadeiros textos no *corpo-território* (Sodré, 1988) dos devotos, como podemos observar na performance de uma jovem que chegou vestida de Iemanjá no dia da festa. A personagem em destaque dramatiza em gestos os mitos que fornecem os atributos da divindade homenageada. O público ao circundante assiste e reproduz os movimentos braçais que aludem ao ondular das águas ou ao deleite da deidade diante do espelho. É a presença das coisas, das falas e das corporeidades que constroem, reforçam e afirmam a dimensão sagrada.



Imagem 40: Devota em performance da dança de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Na paisagem festiva, a junção da sonoridade percussiva com a estátua de *Yemoja* em tamanho humano provoca a sensação corpórea nos devotos da presença da divindade em pleno mercado. Esta experiência corpórea integra-se a uma ideia de “*sensorium* completo” que caracteriza a natureza incorporada da prática devocional (Morgan, 2019). Numa olhada panorâmica sobre a cena, encontramos muitas pessoas exibindo os braços arrepiados ou os olhos marejados de profunda emoção. Então, será o corpo que dará o testemunho da eficácia desses ritos de abertura, que encontram nele o seu instrumento mais expressivo:

<sup>145</sup> Numa das concepções cosmológicas dos *povos de terreiro* existe a noção de mundo material (*aiê*) x mundo imaterial (*orum*). Segundo esta cosmovisão, no *aiyé* habitam os seres materiais, enquanto no *òrun* os espíritos e divindades.



Nas performances de origem africana [...] o corpo é o centro de tudo. Ele se move em direções múltiplas, ondula o torso e se deixa impregnar pelo ritmo percussivo. A dança que subjuga o corpo nasce de dentro para fora e se espalha pelo espaço em sincronia com a música sincopada típica do continente africano. [...] a dança ocorre dentro de um contexto celebratório-ritualístico com grande capacidade de interatividade e participação do público presente, quase sempre gente do mesmo grupo ou de convidados e simpatizantes. (Ligiéro, 2011, p. 131).

Na festa de 2019, logo pela manhã, uma devota chamada Paula chegou emocionada e trêmula no Mercado. Vestida com a camisa da festa, contou-me ofegante que já na esquina da Avenida Edgar Romero estava ouvindo o som dos atabaques ecoando. Segundo ela, na madrugada anterior nem dormira direito, por causa da energia de Iemanjá se aproximando. Na manhã seguinte, escutando ao longe os cânticos em louvor a Rainha do Mar, a sensação da presença de seu *orixá* fazia-se mais intensa. Assim que chegou, Paula descreveu-se como que com “o coração saindo pela boca”. A vendedora de quentinhas no dia da festa dizia nem conseguir trabalhar, porque ficava muito trêmula até que o evento acabasse. Como me explicou, não poderia entrar formalmente para um terreiro, por causa do marido que implicava muito. Ele não era evangélico, mas não gostava que ela se envolvesse com esse tipo de ritual. Portanto, ela frequentava clandestinamente algumas *giras* de umbanda apenas como visitante. Daí sentia muito a cobrança de Iemanjá na festa do Mercado, pois “é uma festa muito forte [...] com muita *gente do santo*<sup>146</sup>, muito *axé* concentrado por causa das oferendas *arriadas*<sup>147</sup> nos pés dela [Iemanjá]”. Paulete, como era chamada por seus fregueses, era muito comunicativa e dedicada no trabalho como vendedora de quentinhas. Ela dizia ser uma pessoa sem preconceitos e muito fiel a Iemanjá, pois desde nova a avó havia lhe revelado a importância da divindade em sua vida espiritual. Desde a infância passara muitas dificuldades financeiras e alguns problemas sérios de saúde. Mas graças a Iemanjá, melhorou bastante com os remédios controlados que conseguia na farmácia popular. Conheci Paula na primeira semana que chegamos com a estátua de Iemanjá no Mercado. Todos os dias quando entrava no complexo comercial para atender seus clientes fazia questão de me cumprimentar e

<sup>146</sup> O mesmo que *povo de santo*, ou seja, religiosos de matrizes africanas.

<sup>147</sup> *Arriar oferendas* é uma expressão nativa para se referir ao ato de fazer oferendas às divindades e aos orixás. Este sentido de abaixar refere-se ao fato de comumente as oferendas serem colocadas no chão, local de contato com os ancestrais. Chamo atenção para o fato de que no grupo de oferendas mais usuais desta festa não encontramos comidas votivas, como habitual nas religiões de matrizes africanas. Apenas no âmbito da praia veremos devotos oferecendo comidas para a divindade das águas.

conversar com sua *mãe de cabeça*<sup>148</sup>. Quase que diariamente ela assinava no Caderno de Iemanjá e, quando possível, colocava algumas moedas na urna desejando o aumento na clientela das quentinhas. Sua cartela de clientes era formada por lojistas e as meninas que trabalhavam num prostíbulo próximo ao Mercado. Ela fazia questão de me dizer que visitara todas as *paradas* do Circuito Iemanjá sempre que vinha entregar suas encomendas. Durante uma de nossas longas conversas no mês de dezembro revelou-me sua ansiedade pela chegada do dia da festa de Iemanjá:

“Estou doida para chegar a festa de mamãe. Fico muito nervosa nesse dia, mas é muito bom. Fico muito tensa. Eu nem durmo direito. A energia é muito forte. Aqui já está forte hoje. Mas no dia [da festa] aqui fica igual um *terreiro*. Até mais forte, porque vem muitos *pais de santo*, *mães de santo*. Eu me sinto num *terreiro*”.

Ao rever a transcrição de minhas demoradas conversas com Paula, atentei-me para este trecho acima, no qual sua narrativa vai de encontro a algumas de minhas primeiras impressões a respeito da Festa de Iemanjá dentro do Mercado de Madureira. Em especial, no tocante às materialidades e ritualísticas típicas dos terreiros quando usadas no espaço secular do mercado. No conjunto completo do Ciclo de Iemanjá vemos uma transposição eloquente dos símbolos das comunidades litúrgicas para o espaço público. Porém, o mais relevante é que estes foram transladados junto de práticas rituais, ocasionando momentaneamente uma reconfiguração semântica do espaço comercial. Se observarmos atentamente, por ocasião da festa identificamos um trânsito de símbolos, ritos e identidades do espaço reservado dos terreiros para a rua. É preciso lembrar que uma das expressões usadas para identificar as comunidades litúrgicas de matrizes africanas é justamente *casa de axé*<sup>149</sup>. Com isso, podemos antever parte do conteúdo semântica encerrado no termo nativo. Por esta razão, evoco as reflexões de Roberto DaMatta (1997) ao analisar *a casa* e *a rua* enquanto categorias sociológicas, identificadas por aspectos complexos numa relação que é tanto de oposição quanto de complementariedade. Para o autor, a casa seria o âmbito da familiaridade e da hospitalidade representadas pelo amor, o carinho e a consideração, propiciando relações harmoniosas que evitam disputas. No seu

<sup>148</sup> Expressão usada para se referir ao orixá tutelar do devoto. Quando se trata de um orixá masculino, diz-se *pai de cabeça*. Em algumas modalidades religiosas de matrizes africanas acredita-se que cada devoto possua um casal de pais espirituais.

<sup>149</sup> Existe também o termo *casa de santo*, que hoje tem sido bastante criticado entre os religiosos desejosos de cortar os laços com um passado colonial. Daí preferirem usar a expressão *casa de axé*.

oposto estaria a rua com toda sua fluidez e movimento, onde prevalecem a individualização, as lutas e o estado de perigo. Entretanto, o antropólogo acredita que este ambiente caseiro e familiar pode ser recriado circunstancialmente no espaço público, como ocorre nas festas e cerimoniais ao relacionarem esferas separadas e complementares de um mesmo sistema social (DaMatta, 1997, p.56):

Não se pode falar de casa sem mencionar o seu espaço gêmeo, a rua. Mas é preciso notar também que a oposição casa/rua tem aspectos complexos. É uma oposição que nada tem de estática e de absoluta. Ao contrário, é dinâmica e relativa porque, na dramaticidade dos espaços brasileiros, a rua e a casa se reproduzem mutuamente, posto que há espaços na rua que podem ser fechados ou apropriados por um grupo, categoria social ou pessoas, tornando-se sua “casa”, ou seu “ponto”. [...] a rua pode ter locais ocupados permanentemente por categorias sociais que ali “vivem” como “se estivessem em casa”, conforme salientamos em linguagem corrente. (DaMatta, 1997, p. 39)

Seguindo esta perspectiva, quando a *casa de axé* – representada por seus símbolos e membros – projeta-se no mercado através da festa pública, subverte-se a separação dicotômica entre casa e rua. Então, em minha interpretação o terreiro está para a casa, assim como o mercado para a rua. Aliás, a própria festividade no Mercado de Madureira serve-se de pedaços da rua, como a calçada frontal na qual um caminhão ostenta o ícone central da festa, ao redor do qual fazem-se súplicas e oferendas. O veículo ornamentado com elementos que fazem referência a divindade se metamorfoseia simbolicamente em altar para os devotos. A rua neste contexto adquire uma *condição liminar* (Gennep, 2011; Turner, 2013) que separa e liga em temporalidades díspares o mercado e a praia. Diferentemente da festa de 2019, nos anos anteriores houve um momento de liminaridade vivido pela estátua de Iemanjá. Suspensa no caminhão, ela não está assentada no espaço sacralizado do mercado, nem da praia. Configura-se nesta etapa do ritual festivo um típico *rito de transporte* (Gennep, 2011) no qual a alegoria votiva é mantida numa situação de margem entre o céu e a terra. Nesta mesma circunstância os devotos apoderam-se parcialmente do local, construindo para si um verdadeiro território simbólico de matrizes africanas. Como o próprio Hélio afirma: “a calçada não é de ninguém [...] a calçada é de Iemanjá”.



Imagem 41: Caminhão da Carreta de Iemanjá, Mercado de Madureira, 2018

Outra etapa ritual do circuito festivo no Mercado de Madureira em que a relação dialética entre casa e rua fomenta a construção simbólica deste território afrodiaspórico é no tradicional ritual do *pàdé* (*padê*). Para irmos direto ao ponto que interessa nesta análise, explicarei em linhas gerais o sentido deste ritual característico dos candomblés. Dentro do conjunto litúrgico desta modalidade religiosa, usualmente quando são oferecidos sacrifícios de animais de grande porte como quadrúpedes ou em ritos de passagem de alta importância (fúnebres, fundações etc.) realiza-se a chamada cerimônia do *pàdé*. Na sua forma mais elaborada ela é feita sob uma complexa organização ritual, que conta com sacerdotes específicos, alguns elementos materiais e um extenso conjunto de cantigas e etiquetas corporais próprias. A etimologia da palavra em iorubá apresenta o sentido de ‘encontrar ou encontro’, ‘reunião’ e, o mais interessante, ‘festa’. Quando realizado nestas ocasiões especiais dentro das comunidades litúrgicas, este ‘encontro’ visa aproximar os humanos e algumas forças espirituais, como o orixá *Èsù*<sup>150</sup> (princípio progenitor masculino), as *Ìyámis* (mães ancestrais/princípio progenitor feminino) e os ancestrais ilustres da comunidade (*egbé*). Sendo assim, de acordo com as cosmologias que estruturam estes grupos, este tipo de ‘reunião’ é motivo de ‘festa’. Todavia, esta mesma cerimônia possui uma versão simplificada na qual é direcionada apenas ao orixá *Èsù* em momentos diversos da rotina festiva das comunidades litúrgicas. Neste segundo caso trata-se de um rito propiciatório para que *Èsù* – a divindade da comunicação e dos

<sup>150</sup> Manterei a grafia em iorubá para não confundir com a entidade de umbanda Exu.

trânsitos – possibilite o equilíbrio pleno dos ritos que lhe seguirão. Conforme já destaquei anteriormente, este orixá desempenha um papel central no culto, por ser o princípio dinamizador da própria existência:

[...] através do pàdé [...] Èsù é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o àse dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação que permite a dinâmica social e a continuação do ciclo vital. [...] O pàdé, a re-união, se estabelece em vários níveis, sendo Èsù a mola que move todos os mecanismos inerentes. [...] Èsù é enviado na qualidade de òjísé, como portador-mensageiro [...]. (Santos, 2002, p. 195)

No bojo das diversas modalidades religiosas de matrizes africanas podemos encontrar a presença deste òrìsà, que também é considerado pelos religiosos como o patrono regente dos mercados e das trocas. Desta maneira, na festividade de *Yemoja* no mercado, conforme reforçou Pai Renato, não poderia faltar o ritual do *pàdé* de Èsù. Nos terreiros assim como na festa do mercado três elementos compõem este ritual, a saber: *omi* (água) como símbolo da fertilidade; a farinha de mandioca (*iyefun*) como símbolo da fecundidade e da descendência genérica; e, por fim o fogo (*iná*) símbolo da chama da vida, da força ígnea da existência. Após a preparação seguindo uma etiqueta específica, os devotos entoam cantigas para a divindade e dançam ao redor dos elementos dispostos no chão. A finalização deste ritual consta do oferecimento dos ingredientes na própria rua. Dentro dos templos litúrgicos este rito propiciatório realiza a ligação simbólica entre a *casa de axé* e a rua. Portanto, é cantado ou “rodado”<sup>151</sup> na parte interna do terreiro e depois despachado<sup>152</sup> do lado externo sobre o asfalto.

<sup>151</sup> A expressão ‘rodar o padê de Èsù’ está relacionada à dança circular utilizada durante todo o ritual.

<sup>152</sup> Usa-se também a expressão “despacho de Èsù”.



Imagem 42: Roda do ritual do *padê* na porta do Mercadão de Madureira, 2018

No ensejo da Festa de Iemanjá no Mercadão de Madureira, a realização do ritual do *padê* passa por algumas adaptações, segundo seus executores me explicaram. A primeira delas é a utilização de cânticos sacros em português advindos da umbanda. Há como que uma tentativa de democratizar o entendimento do rito durante a participação dos devotos. Desta maneira, até mesmo os participantes ocasionais do evento parecem comungar do que se passa. Como me disse *Pai Renato*, “quando se usa o português as pessoas acompanham com mais empolgação, mais entendimento do que está se passando [...] fica mais próximo. O orixá entende todas as línguas”. Contudo, o mais interessante no contexto desta análise é o fato de se fazer *na rua* a parte que seria dentro da casa. Ou seja, a dicotomia *casa x rua* parece se desfazer, no sentido de que a própria rua é transformada em casa. A circularidade da dança do *padê* passa a ser vivida no meio da rua, ao invés de estar reservada ao âmbito da casa, como de costume. Posto que o rito de *padê* poderia ser realizado dentro de algum terreiro antes da festa ir para a rua, mas isto não ocorre. Todas as etapas que constituem este processo ritual festivo realizam-se no espaço público. Daí podermos inferir que tanto o espaço secular do mercado, quanto a calçada – e, por extensão, a rua – são apropriados pelos devotos como um território-terreiro, que no dia da festa, torna-se “deles”, com a conotação de “estarem em casa”. É como se simbolicamente a rua deixasse por algumas horas de ser “dos outros”, para estar sob o domínio do *povo de axé*. A propósito, devemos lembrar que em sua acepção original, a noção de território encerrava uma duplicidade, ou seja, possuía uma conotação material e

simbólica. Segundo Haesbaert, o território “imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (2005, p. 6775). No contexto etnográfico aqui exposto, vemos a construção simbólica desta territorialidade através do traslado dos rituais da *casa de axé* para a rua, durante a festividade no Mercadão. Como propõe DaMatta (1997), durante as festas da rua, unifica-se o mundo dentro de uma perspectiva em que “rua e casa se tornam espaços contíguos, reunidos por uma convivência temporariamente utópica de espaços rigidamente divididos no mundo diário” (1997, p.57). Neste trânsito da devoção pelas ruas deflagra-se ainda uma oportunidade ímpar de afirmar-se politicamente no contexto diverso da vida social, com a possibilidade aberta de novas percepções e articulações entre os atores sociais:

A utilização do espaço da cidade pelas diferentes religiões proporciona, assim novas percepções sobre o fenômeno religioso, redefinindo as diversas formas de apropriação desse espaço por meio da experiência religiosa e de performances relacionadas às religiões. Os atores sociais estabelecem múltiplos vínculos e elaboram diferentes e criativos arranjos coletivos nos usos da cidade. (Contins, 2015, p.81)

A partir disso, compreendo essa apropriação do espaço público pelos devotos de Iemanjá, como uma construção simbólica de território. Contudo, não pretendo afirmar que o mercado perca de todo sua funcionalidade econômica no dia da festa, visto que isto seria empobrecer a análise. Inclusive, por mais marcante que seja o momento festivo, concomitantemente as diversas lojas continuam funcionando e o fluxo de consumidores desinteressados pelo evento votivo prossegue. Não obstante o protagonismo assumido pelo fenômeno festivo, outros interesses e práticas se desenvolvem concomitantemente no local. Fora do ciclo festivo, a presença desses religiosos no local está imersa na impessoalidade típica das ruas. É interessante observar que estas mesmas pessoas circulam no mercado o ano inteiro, mas no dia da festa alçam simbolicamente um status de protagonistas do local. Dentro do circuito devocional festivo eles se vêem e são percebidos de uma forma completamente diferente.

Como já foi pontuado no início desta tese, uns dos traços distintivos do Mercadão de Madureira é a presença maciça das lojas especializadas em artigos votivos de matrizes africanas. Embora atenda uma demanda ampla de interesses do público em geral, está marcado pelas africanidades diaspóricas que aparecem

na cultura material exposta nas lojas e na circulação cotidiana dos religiosos no entreposto. Da mesma maneira, o complexo comercial constitui-se como uma referência para tais grupos religiosos. Por esta lógica, podemos afirmar que o mercado junto dos milhares de *terreiros* da cidade forma uma verdadeira rede de trocas materiais e culturais. Nas palavras de Vogel (2005) o Mercadão de Madureira apresenta-se como uma espécie de “caixa de ressonância” dos *terreiros* da cidade, instaurando uma articulação sociológica entre a infinidade de modalidades religiosas de matrizes africanas.

Portanto, ao longo do ano o referido complexo comercial abarca a presença das africanidades diaspóricas de duas formas: a primeira pela existência das lojas especializadas na venda de elementos votivos de matrizes africanas, que delineiam uma visualidade composta de materialidades específicas destes grupos; a segunda, pelos trânsitos dos religiosos fomentando ricas e complexas redes de sociabilidade. Por conseguinte, durante o Ciclo de Iemanjá estas africanidades se adensam e ganham ainda maior destaque. E, sobretudo, no ápice festivo do dia 29 de dezembro, afirmam-se de maneira mais contundente ocupando mesmo um papel de protagonismo dentro do espaço eclético do mercado. Durante a festa é como se as materialidades expostas nas lojas ganhassem vida e avançassem pelas galerias através da musicalidade e corporeidade em fluxo no processo ritual de louvor a Iemanjá. Certa vez durante a festa ouvi de uma interlocutora que observava o *xirê* a seguinte declaração: “é... o mercado parou!”. O *xirê* amplifica a circulação do *povo de santo* e do próprio *axé* dentro do mercado, como afirmou o *Babalaô* Ivanir dos Santos. Enquanto ritual coletivo exibidor de identidades, ele reforça uma territorialidade de matrizes africanas no Mercadão, ao maximizar sua potência como um verdadeiro território-terreiro, mesmo que temporariamente:

O território torna-se continente de uma densidade simbólica, assimilável não pela racionalidade conceitual, mas sinesteticamente, com corpo e espírito integrados numa atenção participante. Nesse contexto, muitas vezes o indivíduo não participa diretamente de um grupo criativo, mas ainda assim é atravessado por suas irradiações de sentido, sua força, podendo ser também conduzido à mesma impulsão de jogo. (Sodré, 1988, p. 146)

Dentro ainda do sistema devocional festivo no Mercadão de Madureira, podemos destacar a relevância de outra performance ritual promotora desta territorialidade de matrizes africanas. A 17ª Festa de Iemanjá no Mercadão foi dividida em dois momentos rituais distintos: a *concentração*, na parte da manhã e o *cortejo de Iemanjá* após o intervalo do almoço. Neste ano, o ápice festivo esteve



circunscrito no segundo momento. Todavia, ao longo de todo o dia festivo continuavam as súplicas e oferendas circunscritas à estátua central de *Yemoja*, que desta vez permaneceu dentro do entreposto até o final<sup>153</sup> do evento. A realização do ritual de *concentração* no saguão caracteriza um dos maiores picos de *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008), pois é quando a comunidade festiva concentra todas as atenções para o ícone devocional principal: a *Yemoja* em forma de escultura sacra.

No caso do Cortejo de Iemanjá, temos um ritual processional que desloca-se sem a imagem central do orixá. Neste rito itinerante Iemanjá parece representada em “fragmentos” através dos devotos que se espraia nos corredores com imagens da divindade estampadas nas camisas ou em pequenas estatuetas dentro dos barquinhos. A organização logística do *cortejo* é feita de antemão por Hélio, que monta um mapa no qual estão inclusas exclusivamente as lojas apoiadoras da festividade. Digamos que se constrói um mapa paralelo do mercado a partir do referencial devocional. Portanto, o trajeto realizado pelos devotos não é espontâneo e muito menos aleatório. Este *cortejo* retoma todo o Circuito Iemanjá 2019, recolhendo também as oferendas deixadas em cada pequeno altar disposto na exposição comemorativa. Então, o trânsito dos objetos sacralizados e dos corpos amplia o espaço da devoção festiva, demarcando com maior ênfase o território de matrizes africanas no espaço secular do mercado.

---

<sup>153</sup> Mesmo ao término da festa a alegoria ficou no mercado. O tamanho e o peso da escultura exigem uma logística especial para transportá-la. Assim, apenas alguns dias depois Hélio guardou-a novamente na garagem de dona Maria.

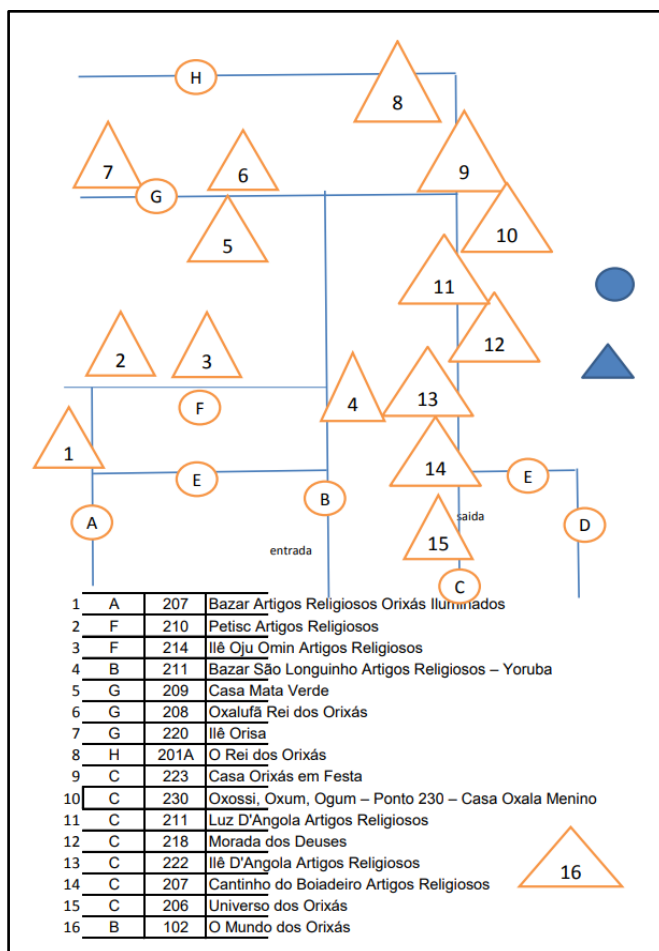


Imagem 43: Mapa do trajeto do Cortejo de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Sendo composto, sobretudo, pela música sacra, o cortejo de Iemanjá acaba por espriar a atmosfera festiva por todo o complexo comercial de maneira ainda mais intensa. Até porque, as *lojas de macumba* estão pulverizadas entre as de outras especialidades, impedindo assim a criação de limites rígidos entre cada departamento. Para que o trajeto seja organizado e realize a rota sem atropelos, Hédio esquematiza com antecedência o planejamento do *cortejo*. No ápice das louvações a *Yemoja* através de cânticos e danças, na parte da tarde acontece este ritual tão esperado pelos devotos, que rompem o esquema da roda para aderirem de forma mais livre ao percurso processional. Nesta etapa do processo ritual, há uma mistura maior entre aqueles que vieram preparados para a festa – de trajes religiosos ou com a camisa da festa<sup>154</sup> – e os que aderiram ocasionalmente, por estarem fazendo compras no local. Quanto à estrutura do *cortejo*, Mãe Miriam e Pai Renato que seguem na frente conduzindo o trajeto elaborado por Hédio.

<sup>154</sup>Nota-se também que o uso da roupa branca é adotado como uma modalidade intermediária de vestes apropriadas para a ocasião. Umhas poucas pessoas aparecem também com camisetas relacionadas a outras divindades de matrizes africanas.

Novamente é a música que serve de elemento condutor para o mar de gente que segue como que em ondas pelos caminhos do mercado. Os atabaques são tocados pelos *ogãs* enquanto que numa espécie de solidariedade devocional outros devotos ajudam a carregá-los.



Imagem 44: Orquestra musical no Cortejo de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

As sacerdotisas agitam sem parar os *adjás*, como acontece nos terreiros para evocar e/ou manter o transe de *òrìsà* no corpo dos fiéis. No entanto, neste período que acompanhei a festividade não observei casos de transe no mercado. Este fenômeno acontece de maneira mais expressiva apenas no ambiente da praia. O que mais se destacou nos casos etnográficos que acompanhei foram os sinais preliminares da aproximação sutil das forças cósmicas, como tremores, lágrimas e um sem fim de sensações físicas descritas pelos devotos ao longo de todo o Ciclo de Iemanjá 2019. Porém, curiosamente jamais presenciei um transe no seu estado pleno neste local.

Todos os anos o tradicional *cortejo* atravessa as galerias do mercado recolhendo os barquinhos com oferendas das lojas apoiadoras da festa. Cada uma destas unidades especializadas na venda de produtos votivos de matrizes africanas ornamenta e posiciona em sua entrada um barquinho de madeira, para que os clientes depositem também seus pedidos e oferendas durante o Ciclo de Iemanjá em dezembro. Nesta circunstância, cada lojista expressa em arte sua devoção à divindade das águas, produzindo um variado conjunto estético inspirado nos

atributos da Rainha do Mar<sup>155</sup>. Muitas vezes até elementos natalinos participam deste processo criativo, que afinal acontece na época das festas de final de ano.



Imagem 45: Devotos no Cortejo de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

Entrementes, os sacerdotes e o séquito de devotos param diante da porta das lojas de acordo com o mapa do cortejo. Após pronunciarem bênçãos especiais em tom litúrgico, coletam os respectivos barquinhos. O Cortejo de Iemanjá, portanto, constitui-se de uma sequência alternada de tipologia “anda e para”, ou seja, existe um fluxo contínuo com pequenas paradas ritualizadas pela fala e os gestos, sob o rufar sincopado dos atabaques que jamais param. A fugacidade do rito é tamanha, que muitas vezes a comunicação resume-se ao gesto largo das mãos suspensas entre gritos de *Odoiá!* (*odò òyá*). Como característico nos rituais, o processo comunicativo foge aos padrões cotidianos, já que “a fala é um verdadeiro gesto e contém seu próprio sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação” (Merleau-Ponty, 1996, p. 249).

O momento é de grande emoção para todos os participantes, configurando o segundo pico de *efervescência coletiva* (Durkheim, 2008) do Ciclo de Iemanjá 2019. A explosão de confetes de papel brilhante é seguida de muitos aplausos e louvações fervorosas. Os corredores por onde passa o cortejo vão se apinhando de gente. Os funcionários de muitas lojas acenam sorridentes e aplaudem a passagem do Cortejo de Iemanjá, que põe em circulação o axé do mercado, como insiste

<sup>155</sup> A observação dessas peças votivas expõe uma variedade grande de representações de Iemanjá, tanto no tocante a cor da pele, quanto no estilo das vestes mais ou menos africanizadas. Geralmente em cada barco há uma imagem da Mãe D’Água afrodiaspórica.

Hélio muitas vezes. Sem dúvida, a passagem do Cortejo de Iemanjá pelas galerias do Mercado de Madureira transforma a atmosfera ordinária do mesmo, assim como o estado de espírito dos que lá trabalham. Esta etapa ritual da festa insere os conteúdos afrodiáspóricos de maneira contundente no circuito do cotidiano de consumo do complexo comercial. Como explicita Pierre Sanchis (1983) ao analisar as procissões católicas, na modalidade processional da devoção percebemos um duplo movimento de *projeção do sagrado* e de *sacralização do espaço público*, pois:

[...] a procissão representa um duplo movimento: a projeção do que é sagrado para fora do santuário, sua triunfante epifania à luz do dia e, paralelamente, uma sacralização do espaço. No primeiro caso, o objetivo é mostrar publicamente e, no segundo, ligar simbolicamente o trajeto do signo sagrado aos caminhos da vida cotidiana dos homens. Por isso mesmo, a procissão comportará dupla hierarquização: por um lado, as pessoas e os grupos se apresentarão em público, numa proximidade maior ou menor em relação ao objeto relíquia, estátua que condensa o sagrado e o representa materialmente; por outro, os lugares receberão assim, de forma seletiva, as honrarias da consagração. (Sanchis, 1983, p. 16)

A sequência ritual de sacralização das lojas apoiadoras é liderada por *Mãe Miriam*, que retira o barquinho geralmente das mãos do lojista ofertante. Logo depois, um dos devotos que compõe a procissão ergue sobre a própria cabeça a alegoria votiva recebida. Pois é na cabeça que se carrega os barquinhos até o caminhão, que transportará as oferendas rumo à praia. A cabeça, além de ser a parte do corpo que contém a porção cósmica dos *òrìsà* nas pessoas, está relacionada a um dos principais atributos de *Yemoja*. Considerada a *senhora das cabeças*, mantém sob seu domínio o poder de fornecer aos humanos o equilíbrio psíquico necessário para uma existência harmônica. Cabe lembrar que nessa etapa processional da festa, a escultura principal de *Yemoja* não é transportada junto dos devotos. Mas em seu lugar parecem ser colocadas as dezenas de pequenas imagens em miniatura da divindade, que ornaram o centro dos barquinhos. Na paisagem geral do *cortejo* é como se cada barquinho sobre as cabeças dos participantes fosse um andor encimado por um ícone que condensa a presença de *Yemoja*. Por isso, neste Cortejo de Iemanjá a presença do sagrado está distribuída em mais de um objeto relíquia conduzidos pelos devotos. Além do que, do ponto de vista ritual, isto configura ainda uma condição especial e privilegiada para o devoto transportador. Com isso, nota-se claramente a existência de uma *etiqueta do cortejo*, na qual há uma partitura ritualizada a ser seguida: passa-se o elemento sagrado das mãos do ofertante para as do agente religioso autorizado, que em

seguida deposita-lhe sobre a cabeça de um dos devotos escolhidos de acordo com o momento. Os critérios desta escolha não são de ordem prática. É o crivo intuitivo do perito ritual que faz esta seleção. Num passar rápido do olhar, escolhe-se um participante dentre tantos. Certamente, carregar um barquinho é ajudar no rito. Mas, acima de tudo, é receber *àse* diretamente das mãos dos intercessores diretos da divindade. Portanto, no âmbito geral do ritual, através da manipulação das materialidades que presentificam as forças cósmicas, todos os participantes comungam em diferentes graus da circulação do *àse* no mercado.



Imagem 46: Coleta dos barquinhos nas lojas, Mercadão de Madureira, 2019

No Cortejo de Iemanjá em 2019 vemos o encontro do inovador Circuito Iemanjá com o já tradicional momento itinerante da festa, reforçando o espraçamento das presenças afrodiaspóricas no mercado e, até mesmo, na cidade. Nos últimos anos tem ocorrido uma migração de algumas *lojas de macumba* para o espaço externo do Mercadão, devido aos altos custos dos aluguéis. No calçadão em frente ao entreposto já existem várias lojas concorrentes no ramo das especialidades afro-votivas. Inclusive, uma antiga proprietária de loja dentro do Mercadão possui uma filial neste calçadão. Dona Bete, sendo uma das apoiadoras da Festa de Iemanjá, faz questão de receber as bênçãos e oferecer outro barquinho em nome deste segundo estabelecimento. Com isso, o Cortejo de Iemanjá tem expandido ainda mais a territorialidade de matrizes africanas no entorno do mercado. Portanto, a última parada do cortejo espraia ainda mais o circuito do *àse*, que atravessa a dupla pista da avenida e o corredor central do BRT instalado na frente do Mercadão. *Yemoja* corporificada simbolicamente na



bailarina descalça segue com a orquestra e o séquito de devotos pelas ruas de Madureira.



Imagem 46: Cortejo de Iemanjá na Avenida Edgar Romero, Madureira, 2019

Essa travessia do Cortejo de Iemanjá pela Avenida Edgar Romero tem sido cada vez mais esperada pelos lojistas que do outro lado do mercado aguardam as bênçãos da divindade, que dizem ter ajudado bastante o reerguimento do Mercadão após o incêndio. A passagem do cortejo pela rua aumenta ainda mais a visibilidade dos referenciais afrodiáspóricos intrínsecos desse *território-terreiro* que se afirma no dia da festa. Esta percepção me aproxima das considerações de Marcia Contins (2015) ao debruçar-se sobre o estudo das performances religiosas de matrizes africanas no espaço público:

A procissão, ao mesmo tempo em que é um ato religioso que leva sua crença para além dos limites do terreiro, é um ato social. Faz parte não só do calendário religioso, mas também do calendário profano, dado que todos os anos a cidade espera pela procissão e é receptiva à sua passagem. [...] Na procissão, o centro espírita traz para a rua seus objetos rituais e suas crenças, e a relação com a cidade se torna mais visível e mais próxima. (Contins, 2015, p.79)

A excepcionalidade do ano de 2019, em que a festa circunscreveu-se ao Mercadão, tirou de cena uma etapa bastante relevante da dimensão pública do ritual festivo, que era a Carreata de Iemanjá até Copacabana. Trata-se também de uma modalidade de rito processional que constitui parte do extenso processo ritual da festa. Nesta ocasião, a estátua em tamanho humano de Iemanjá atravessa a cidade sobre o caminhão, como já foi citado. Inúmeras pessoas ao longo do caminho aguardam a passagem da carreata para fazerem chuvas de papel picado, dentre outras homenagens. Nesta circunstância ritual, os aspectos analisados no Cortejo de Iemanjá reafirmam-se com maior potência. Portanto, nos anos em que foi possível sua realização, o diálogo do fenômeno festivo com o espaço secular deu-se de forma ainda mais contínua e ampla.

### 3.3

#### Odô iyá – o caminho das águas



Imagem 48: Devoção infantil na caminhonete com a estátua de Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

“Existe uma corrente nessa festa, que começa aqui [no mercado] e termina na praia. É uma corrente que passa de mão em mão até o final do ciclo”. Foi esta a declaração que ouvi de Hélio numa de nossas primeiras entrevistas. Nesta ocasião, além dele apresentar-me sua noção cíclica sobre a festividade, introduziu uma longa explicação sobre a ideia de *corrente*. A imagem da *corrente* é bastante eloquente no contexto desta pesquisa, pois está diretamente ligada ao campo semântico dos símbolos de *Yemoja*, juntamente com a âncora e o barco. Inclusive, podemos evocar ainda o uso adjetivo do termo que nos remete à correnteza das águas do mar. Contudo, para meu interlocutor destacava-se principalmente a ideia de *múltiplos elos*, que se conectam e fluem em *correnteza* para o mar. Tudo fluindo do mercado até a verdadeira morada de Iemanjá, conforme detalhou Hélio Sillman.

Então, a partir das explicações que ele foi me fornecendo, compreendi sua visão a respeito da manipulação das oferendas. Ele me disse que era por meio dos presentes para Iemanjá que as pessoas se uniam não apenas com a divindade, mas também entre si. Para ele, todo o processo devocional desenvolvido no Ciclo de Iemanjá movia a fé das pessoas, mas também sensibilizava os devotos para uma aproximação mais amorosa. Sempre que podia, o organizador da festa enfatizava a



dimensão humanitária que atravessava todo o projeto de Iemanjá<sup>156</sup>. Neste quesito, ele ainda enquadra a troca das camisas da festa, que angariava toneladas de alimentos para uma ação beneficente junto aos moradores do Morro São José, como parte do projeto Mercado Solidário<sup>157</sup>.

No entanto, sobre a dimensão simbólica expressa pela categoria *corrente*, ele acrescentava ainda a crença na noção de *axé*. Nunca tendo sido formalmente um religioso de matrizes africanas, este conhecimento certamente foi adquirido na convivência diária com o *povo de axé*, no trabalho dentro do Mercado há tantas décadas. Sua exegese era detalhada e clara ao explicar a *corrente* que unia os devotos por meio da manipulação dos barquinhos e das imagens de gesso da deidade. Certa vez durante uma entrevista disse-me: “eu sei que é uma imagem. Todo mundo sabe. Mas tem *axé*”. A justificativa para a relevância da *corrente* era que o *àse* impregnava-se nas coisas ofertadas. E, no ápice festivo na praia, o mesmo se distribui generosamente para todos os “filhos peixes” da Mãe D’Água. O importante e mais gratificante para ele era acionar a circulação do *àse*, que se fixava em tudo e em todos. E complementou afirmando que a realização do mesmo ciclo todo ano só fazia este *àse* aumentar.

Hélio declarou-me que esta *corrente* ligava as pessoas através da existência de três *facetas* de *Yemoja*. Para ele, era como se a divindade se revelasse em três momentos distintos e complementares. A primeira estava contida na estátua em proporção humana, ícone central da devoção festiva. Todos que em algum momento participassem do Ciclo de Iemanjá teriam contato com esta alegoria votiva, pois ela está presente do início ao final do sistema devocional. Nas versões dos anos anteriores a 2019 ela sempre foi levada para a praia. Contudo, mesmo em 2019 quando permaneceu no mercado, até quem chegou ao final da festa partilhou de sua presença. Já a segunda dimensão na qual Iemanjá ganhava concretude, segundo Hélio, era através das pequenas estatuetas oferecidas nos barquinhos. Estas últimas apresentavam inclusive um papel crucial na *corrente*, pois eram elas que pareciam juntas os elos, afirma Hélio:

“Veja bem a força dessa *corrente*. Essa Iemanjinha (sic) primeiro passa pela mão de quem dá a oferenda aqui [no mercado]. Depois, no dia da festa esta pessoa que deu nem sempre volta. Aí uma segunda pessoa carrega essa imagem dentro dos

<sup>156</sup> Hélio costumava usar também com muita frequência esta noção de *projeto*. E destacava o de Iemanjá dentro de muitos outros que ele tinha.

<sup>157</sup> Segundo Hélio este seria um projeto desenvolvido com sua participação ativa.

barquinhos na cabeça até o caminhão. Quando chega na praia, são outras pessoas que descarregam o caminhão e colocam na areia. A maioria são pessoas que estão lá esperando a carreata. Chegando lá, elas carregam os barcos na cabeça até o centro da arena. E, para terminar a *corrente*, como não se joga mais no mar [as oferendas] por causa da poluição, uma terceira pessoa é presenteada com as oferendas poluentes. [...] Você consegue perceber a *corrente* envolvida nisso? [...] Quem ganha a imagem pode carregar para o resto da vida”.

No entanto, a terceira faceta de Iemanjá era imaterial, apesar de se traduzir para os devotos no barulho das ondas que quebram na linha do mar. Foi como Hélio me explicou: “esta última ninguém vê”. Ou, pelo contrário, havia muitas formas de aparição da própria Iemanjá, mas dependeria da fé e sensibilidade de cada devoto. Entrementes, seria importante registrar que a introdução nas cosmologias que sustentam estas ricas práticas devocionais dá-se muitas vezes ainda na infância. Sem dúvida a proeminência de mulheres no ciclo devocional a Iemanjá é flagrante. Contudo, ao longo de todo meu trabalho de campo, registrei também uma expressiva presença de crianças, que na companhia de familiares vinham oferecer e agradecer a protagonista da festa. Uma prática comum das crianças era a de fotografar-se diante da imagem central da Rainha do Mar. Como acompanhei, os pedidos infantis versavam sobre ajuda na vida escolar e para os familiares.

Mediante isto, podemos compreender que há uma construção gradual da devoção, que pode ser desencadeada por episódios biográficos nos quais Iemanjá tenha se revelado para o fiel ou por uma espécie de herança, transmitida através da convivência. Um caso exemplar foi o da jovem Catarina, quando se aproximou de mim perguntando se poderia pôr o nome da mãe falecida no Caderno de Iemanjá. Havia dois anos que sua mãe morrera por conta de um câncer. Contudo, como acompanha desde criança a devoção fervorosa de dona Antônia, resolveu prosseguir nas oferendas para Iemanjá. Na juventude, sua mãe entregava presentes para a divindade na praia todos os anos no mês de dezembro. Depois que descobriu a Festa de Iemanjá no Mercado em 2007, sua mãe resolveu aderir a este sistema devocional. Nos anos em que havia ônibus gratuito, dona Antônia seguia para Copacabana na carreata, vestida com a camisa da festa. Catarina explicou-me que presenciara sua mãe comemorar muitas bênçãos e, com isso, tornou-se também devota do orixá das águas. Além do que, alegou que estar no Mercado hoje era uma maneira de relembrar bons momentos com a própria mãe. Portanto, se seguíssemos a lógica simbólica de Hélio, poderíamos interpretar tal

episódio etnográfico como uma tentativa da devota de manter intactos os elos da *corrente* com a divindade e a mãe já falecida. Aqui se reforça a ideia subjacente ao simbolismo da *corrente* que atravessa todo o sistema devocional descrito por Hélio. É por meio desta *corrente* que se conectam as dimensões do cosmos. No caso narrado, a prática ritual reforça os laços da devota no mundo material com a esfera do sobrenatural – onde habitam tanto a divindade, quanto a ancestral familiar.



Imagem 49: Mãe apresentando seu bebê para Iemanjá, Mercadão de Madureira, 2019

A estrutura tradicional da festa sempre teve dois momentos principais: o mercado (aquecimento, louvações e cortejo de saída) e a praia (cortejo de chegada, louvações e entrega dos presentes na água). Quando a festa na praia tinha a grande estrutura, após a entrega das oferendas no mar, uma sequência de apresentações culturais animavam o evento até o cair da noite. Era uma oportunidade ainda maior da cultura de terreiro expandir sua visibilidade perante um grande público. Cabendo lembrar que parte dessa plateia era composta de centenas de turistas que já estavam hospedados nos hotéis da orla para o *réveillon*, o que gerava uma produção de imagens que ganhavam o mundo. Neste esquema, o ápice festivo dava-se mesmo na praia, já que o mercado de maneira geral operava como uma preparação para a etapa da praia. O fechamento do ciclo dentro do mercado ocorria após o cortejo, quando todas as oferendas eram depositadas no caminhão. A sequência de fogos e aplausos pontuava o encerramento desta etapa ritual. Só então, o caminhão partia dando início a Carreata de Iemanjá<sup>158</sup>, que funcionava como um ritual intermediário entre os dois

<sup>158</sup> Composta pelo caminhão grande com a estátua de Iemanjá em tamanho humano, seguida de aproximadamente vinte e cinco ônibus com os devotos que adquirem a camisa personalizada da festa.

momentos principais da festa. Assim, a estátua de Iemanjá suspensa no veículo atravessava a cidade, sendo esperada em alguns pontos com várias homenagens<sup>159</sup> feitas por seus devotos.



Imagem 50: Mapa da Carreata de Iemanjá, Rio de Janeiro

Todos os anos, assim que o caminhão chegava em Copacabana, iniciava-se um segundo cortejo do caminhão até a arena, onde era posicionada a estátua principal de Iemanjá. A alegoria votiva era transportada na frente acompanhada pelo séquito de devotos, ao som da orquestra sacra. Após algumas horas de louvações dava-se o clímax do evento: a entrega dos presentes no mar. Mas antes disso, uma atenta seleção era realizada para separar todos os materiais que não fossem biodegradáveis. Foi neste contexto de preocupações ecológicas que surgiu a ideia da etapa final da *corrente de Iemanjá*, conforme compreendido por Hélio. Todos os presentes poluentes (pentes, espelhos, maquiagem, bijuterias e as imagens de gesso ou plástico da deidade) eram retirados dos barquinhos, entregues no mar apenas com flores e frutas. Como a oferenda mais comum eram as flores, conseguia-se encher bastante os barquinhos. Aqueles elementos separados anteriormente eram distribuídos entre os participantes, que os recebiam com alegria e emoção. Havia uma grande efusão no momento da distribuição, pois todos queriam levar um fragmento das oferendas, principalmente uma imagem da divindade. Afinal, como explica Hélio, esta era uma das facetas da presença de Iemanjá na festa. Ainda neste contexto, seria relevante observar a manipulação especial das garrafas de espumante e dos frascos de perfumes que compunham o conjunto de oferendas. Sendo o vidro altamente poluente, os sacerdotes decidiram

<sup>159</sup> A saída da carreata tem trajeto e horário programados, levando em consideração o tempo de traslado e a chegada à praia antes do pôr do sol. O que permite aos devotos se organizarem em pontos estratégicos do caminho para homenagear a divindade.

derramar todos os conteúdos líquidos sobre a própria escultura de *Yemoja*, aproveitando no mesmo ensejo para aspergir uma parcela sobre a multidão de devotos que compõem a cena ritual.

Estas ações rituais reunidas constituem o mecanismo simbólico de redistribuição do *àse* através das materialidades manipuladas no sistema devocional. Cada gota recebida sobre o corpo ou as mãos espalmadas no alto é percebida como um fragmento da força de Iemanjá, que parece penetrar o ser do devoto. Se considerarmos a prática comum nas religiões de matrizes africanas de “dar de comer”<sup>160</sup> aos ícones sagrados através de atos sacrificiais, neste clímax ritual a protagonista da festa também parece “comer” ao absorver tais libações. Desse jeito, a força cósmica se redistribui “alimentando” as areias da orla, as pessoas e os objetos sacralizados. Após o término da festividade tudo e todos retornam para a vida ordinária restabelecidos do *axé* emanado por Iemanjá através de suas múltiplas facetas.

Como já foi apontado, a 17ª Festa de Iemanjá em 2019 aconteceu excepcionalmente apenas dentro do Mercado de Madureira. Portanto, foi no espaço do entreposto que operou-se a *concentração*, as *louvações*, o *cortejo*, enfim, o *ápice celebrativo*. Porém, o ciclo ritual apresenta uma exigência impossível de ser cumprida dentro do mercado: a entrega das oferendas na natureza. Por isso, mesmo não havendo a festa na praia e a carreata nos moldes de sempre, foi necessário ir até Copacabana. A verdade é que a passagem do evento pela praia é condição intrínseca do sistema devocional festivo. A centralidade semântica das oferendas praticamente impossibilita a desconexão do fenômeno festivo do espaço da natureza. Afinal, o rito de encerramento do Ciclo de Iemanjá é justamente o encaminhamento dos presentes e pedidos nas águas, morada por excelência de *Yemoja*. Sem ao menos fazer a entrega dos barquinhos no mar a *corrente* ficaria como que em aberto, ameaçando o equilíbrio do cosmos. Para alcançar a eficácia plena do processo de circulação do *àse* é fundamental o encontro com as águas.

Em 2019, a estátua votiva central da festa pela primeira vez não foi à praia. Em seu lugar levou-se uma imagem menor que compunha o Circuito Iemanjá no

<sup>160</sup> Nestas modalidades religiosas diz-se que “tudo come”, ou seja, os locais e os artefatos rituais. São os sacrifícios de folhas e animais que despertam e fixam o *axé* das pessoas e coisas. Por isto, por exemplo, nos candomblé, são feitos sacrifícios sobre o chão, as paredes e portas, os instrumentos musicais, enfim, sobre todos os ícones litúrgicos.

Mercadão. Como não houve carreata, praticamente todo o público que participou da festa no mercado se dispersou em Madureira. Seguiram para a praia os sacerdotes responsáveis pela condução dos ritos, Hélio Sillman, eu e meus assistentes de pesquisa. Uma meia dúzia de pessoas se organizou e nos seguiu. O combinado foi apenas levarmos as oferendas até o mar. Devido a isto, na véspera da festa no mercado *Mãe Caynara* fez toda a seleção dos presentes considerando o critério da sustentabilidade<sup>161</sup>. As garrafas e oferendas que deveriam ser redistribuídas foram acondicionadas em caixas de papelão. No dia 28 de dezembro, ao final do ritual do Cortejo de Iemanjá no Mercadão, todos os presentes já estavam na caminhonete.

Como não foi armada a tenda no posto quatro de Copacabana, não se formou o costumeiro agrupamento de terreiros<sup>162</sup> e religiosos de matrizes africanas para esperar a chegada da Carreata de Iemanjá. Ao avistar a caminhonete repleta de flores, algumas pessoas que estavam na orla foram se aglutinando. O conjunto se avolumou razoavelmente em torno de nós. Respeitou-se a estrutura ritual tradicional, ainda que em proporções bem menores. A mediana estátua da Rainha do Mar foi conduzida na frente por *Pai Renato* e *Mãe Miriam*, com o acompanhamento do pequeno grupo de devotos que ajudou a transportar as oferendas. Na areia, a peça sacra foi posicionada no centro de um grande círculo delineado pelos espumantes espargidos intencionalmente pelos sacerdotes que conduziam o ritual. A imagem da divindade foi banhada com muito perfume de alfazema e várias garrafas de sidra. Como a orquestra sacra não acompanhou o traslado, alguns cânticos em louvor a Iemanjá foram entoados pelo grupo.

---

<sup>161</sup> Como não haveria muita gente para ajudar e nem estrutura para demorar na praia, os elementos já foram separados para a distribuição e entrega no mar.

<sup>162</sup> Este é outro fenômeno passível de futuras análises. A realização da Festa de Iemanjá do Mercadão de Madureira na praia enseja a aproximação de um enorme contingente de religiosos, que orbitam ao redor da tenda armada para o evento. Há um diversificado e rico circuito religioso que se forma em torno da festa principal.



Imagem 51: Entrega das oferendas no mar, Copacabana, 2019

Fez-se como de costume a redistribuição das oferendas entre os componentes da grande roda que se formou. De repente, observei *Pai* Renato retirando do último barquinho uma linda boneca de pano vestida de Iemanjá. Todos batiam palmas e gritavam louvações em homenagem à Mãe D'Água. Ao fundo, a paisagem sonora era atravessada pelo bater agitado das ondas. Quando todos se voltaram na direção do mar para a entrega das oferendas, o sacerdote aproximou-se de uma das devotas que assistia emocionada o ritual e presenteou-lhe com a boneca. Neste instante, Hélio sinalizou-me a face de Iemanjá no transe intenso daquela senhora. O elo final da *corrente* havia chegado ao seu destino, ao encontro das águas. Vi no rosto do meu interlocutor privilegiado um sorriso largo que acompanhou a dona da festa até a linha do mar junto do cortejo final que clamava “*Odò òyá!*”.

## 4

***Fechando a gira – últimas considerações***

Este estudo é um mergulho breve e profundo no mar rico e complexo da devoção à divindade afrodiaspórica *Yemoja*, tão popular nas partes mais diversas de nosso país. Certamente, seria impossível definir substantivamente o que venha a ser afinal a festa da Rainha do Mar na cidade carioca. Portanto, não poderia ser diferente com a Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira-RJ, extremamente complexa e polissêmica como todas as outras. Pude aprender no campo de pesquisa que uma festa é muitas festas nela mesma. E a cada ano, para cada participante, ela adquire uma unicidade contundente. O mesmo ocorre com as memórias sobre a festa, que se atualizam ininterruptamente a cada narrativa. Por isso, ao longo desse estudo, foi necessário assumir alguns recortes que me permitissem acessar ao menos fragmentos do mosaico devocional festivo que se forma no referido entreposto comercial todo mês de dezembro há quase duas décadas. Na tessitura de minha narrativa etnográfica coleí estes fragmentos buscando dar-lhes legibilidade, para que os leitores desta tese pudessem compreender em alguns níveis o fenômeno festivo em questão.

Concentrei minha análise na 17ª Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira, realizada no ano de 2019. Nesta ocasião, na qual quase não houve a festa, algumas ocorrências delinearam a singularidade desta edição do evento. Uma delas foi a proeminência das celebrações no interior do mercado. A estrutura padrão dos anos anteriores a 2019 sempre apresentou dois epicentros devocionais festivos importantes: o mercado e a praia. O elemento simbólico que faz a ligação e transição entre os dois momentos da festividade é a estátua maior de *Yemoja*, que a cada ano participa da festa com novas vestes confeccionadas pelo produtor da celebração. Sua colocação no mercado no primeiro dia do mês de dezembro demarca o início do Ciclo de Iemanjá. Ao longo de todo o mês, ela permanece no local recebendo oferendas e súplicas dos devotos até que chegue o dia da festa.

Desde a criação do projeto em 2003, o espaço do Mercado de Madureira sempre foi tratado como um local de “aquecimento” para a “verdadeira festa” que se dava no posto quatro da praia de Copacabana, conforme me explicaram seus organizadores. No entanto, com a presença do ícone votivo no entreposto durante a festa, forma-se uma intensa efervescência coletiva capaz de dar ao local uma



destacada relevância no contexto geral do Ciclo de Iemanjá. Segundo seus participantes, é como se ocorressem duas festas, ou seja, uma mais tímida no centro comercial e outra maior (a principal) na praia. O transporte do ícone da festa em carreta até a zona sul da cidade configurava-se como símbolo dessa transição ritual, na qual os dois espaços se ligavam de maneira contínua e complementar. Com a eclosão da festa nas areias de Copacabana, as culturas de matrizes africanas afirmavam-se neste espaço extraordinário dentro do cotidiano desses religiosos, tão distante desta área da cidade. Na praia estes grupos ganhavam importante visibilidade ao vivenciarem seus rituais em louvor a Rainha do Mar.

Todavia, na versão festiva de 2019, isto ocorreu em moldes bastante diferentes. Então, foi possível perceber algumas questões sociológicas com maior clareza. Neste ano, como não houve o apoio governamental necessário, a estrutura física da arena não foi montada na praia, fazendo com que a festa fosse predominantemente realizada dentro do mercado popular. Nesta ocasião, houve um uso mínimo do espaço da praia, devido a necessidade de entregar as oferendas e os barquinhos de pedidos nas águas. De fato, esta é uma exigência incontornável do sistema ritual que atravessa o fenômeno estudado. Por isso, ao término da comemoração dentro do complexo comercial, um grupo reduzido de responsáveis foi até Copacabana realizar tal tarefa. Enquanto isso, no mercado o público se dispersou e findou-se a festa. A protagonista do episódio ritual - a alegoria de Iemanjá em tamanho humano - permaneceu no mesmo lugar, pela primeira vez na história da festividade. Na orla, alguns transeuntes ao verem a caminhonete chegar com as oferendas, juntaram-se ao grupo reduzido de devotos. Em vistas de não pôr a perder a eficácia de todo o sistema devocional e muito menos a reputação da festa, completou-se o Ciclo de Iemanjá com a entrega dos presentes nas águas.

Sendo todas as etapas restantes do ciclo festivo realizadas no espaço secular do Mercado, inverteu-se assim a ordem de relevância entre os dois epicentros tradicionais do evento. Na verdade, o espaço comercial passou a ocupar um lugar de maior destaque dentro do circuito festivo de 2019. É devido a este ineditismo, que a meu ver, a realização da festa colaborou para o reforço simbólico das territorialidades afrodiaspóricas no espaço do mercado.

O Mercado de Madureira é fortemente marcado pela presença das religiões de matrizes africanas em dois aspectos: o primeiro, pela volumosa cultura material

exposta nas inúmeras lojas de artigos afro-votivos; e o segundo, pela circulação intensa dos agentes religiosos no cotidiano do mesmo. O estabelecimento tornou-se ao longo dos anos uma referência ímpar para os terreiros da cidade, na mesma proporção em que sua imagem tornou-se marcada pelas presenças das religiosidades afrodiaspóricas. Em minha imersão no campo de pesquisa, a relação próxima com meu interlocutor principal - gerente de uma das *lojas de macumba* - e, por extensão, a interação com outros lojistas, foi deflagrando as tensões existentes nesse espaço que aparentemente parece tão harmônico em relação às presenças afrodiaspóricas. Acompanhar o trajeto de Hélio na tentativa de angariar o apoio financeiro do Mercado para a concretização do evento festivo clarificou isto. Ele e seus pares lojistas insistiram a todo instante no argumento de que as lojas afro-votivas é que mantêm o mercado “de pé”, conforme o jargão deles. Citaram por exemplo, a taxa paga ao departamento de *marketing*, que não realiza um trabalho direcionado a este segmento do mercado tão rentável. Foi a partir desta tensão e da iniciativa de Hélio em convencer a administração da relevância da festividade como possibilidade de projeção do Mercado, que compreendi a multidimensionalidade que atravessa a festa enquanto categoria analítica.

Escolhi seguir o trajeto de Hélio na produção do evento, justamente por perceber o quanto ele tipifica esta polissemia intrínseca da festa. No início, demorei a compreender seu papel, porque eu mesmo estava usando lentes equivocadas, ao tentar encaixar sua relação com a festa em uma categoria estrita e dicotômica: interesse comercial ou experiência de fé. Acompanhando a vivência cotidiana de meu interlocutor dentro do mercado, comecei a compreender as múltiplas dimensões que o impulsionam na realização do projeto. Só então, me dei conta de como ele incorpora idealmente esse cruzamento entre devoção e *business*, elucidando as particularidades desta festa específica. Em meio a tantas outras festas de *Yemoja* na cidade carioca, esta é a única que não surge na cena pública a partir do terreiro, embora seus símbolos e ritos sejam advindos de lá. A Festa de Iemanjá aqui analisada é *do* e *no* Mercado, mas não se concretiza sem os agentes e os saberes *dos* terreiros.

Por conseguinte, quando a festa acontece dentro do mercado, aquela territorialidade de matrizes africanas que resiste dentro dele é potencializada e afirmada com maior ênfase. Em todas as etapas do Ciclo de Iemanjá 2019 - seja

na ocasião do Circuito Iemanjá, no *xirê* da *concentração* no saguão do entreposto ou no Cortejo de Iemanjá - os marcadores afrodiaspóricos do mercado alçaram o *status* de protagonistas, mesmo que temporariamente. É como se aquelas materialidades expostas nas vitrines o ano inteiro ganhassem vida. Os atabaques passam da condição de meros objetos à venda para a categoria de sonoridade, invadindo as galerias e os corpos, que explodem dançantes. Nos instantes da efusão festiva, os devotos dos *òrìsà* não são meros consumidores, pois expandem-se ativando a circulação do *àse* e reivindicando suas existências naquele território transformado simbolicamente em terreiro. Os fregueses e os objetos votivos se conectam em práticas rituais *dentro* do mercado, ao contrário do que se vê nos dias ordinários, em que isto dá-se apenas no interior dos terreiros.

Por outro lado, há um risco que não se pode perder de vista ao expandirmos a lente sociológica a respeito da questão em discussão. Ao passo que a circunscrição da Festa de Iemanjá no âmbito físico do mercado representa o reforço da potência de uma territorialidade de matrizes africanas, surge concomitantemente a ameaça de seu apagamento no cenário amplo da cidade. O descaso governamental com a atividade que compõe o calendário oficial da cidade e a burocratização que obstrui as práticas sociais dos cidadãos, parecem empurrar a festa para uma espécie de “seu lugar”. Precisamos atentar ainda para o simbólico fato da estátua principal de *Yemoja* não ter sido levada para Copacabana. Sendo ela o eixo simbólico e marco material desta festividade urbana, o interrompimento de seu trânsito pelas ruas em carreata pode ser problematizado, no que tange aos processos de invisibilização das culturas afrodiaspóricas na cidade carioca. No momento atual de recrudescimento do racismo religioso, a perda de territórios pode ser letal para os grupos culturais de matrizes africanas.

Entrementes, caberia ainda voltarmos de forma sucinta às materialidades que compõem a dimensão devocional da festa. Entendidas aqui como um conjunto composto pelos corpos, os espaços e as coisas manipuladas, elas desempenham o papel crucial de ligar os sujeitos entre si e de presentificar o que de outro modo seria intangível na vida social. Por essa razão, acompanhar os sujeitos da devoção nas vivências rituais públicas do Ciclo de Iemanjá foi crucial, para compreender por exemplo a extensão das cosmologias afrodiaspóricas a um público bastante diversificado. Como verifiquei no campo de pesquisa, este culto público ao *òrìsà* *Yemoja* possui dois traços marcantes. O primeiro deles é a excepcionalidade de

estar centrado exclusivamente numa divindade afrodiaspórica, independentemente das opções estéticas acionadas na construção de suas representações. Nessas práticas votivas não há menções ou usos de qualquer santo católico. Nem mesmo a prática de missas, como vemos na comemoração de outras divindades. A deidade protagonista da festa é, sobretudo, evocada pelo próprio nome de matriz africana. À parte todos os seus epítetos de *mãe*, *senhora* e *rainha*, é como Iemanjá que é reconhecida por todos. O que nos remete ao seu segundo traço distintivo, que diz respeito a uma adesão universalista. Ao contrário do que eu supunha antes de adentrar os bastidores da Festa de Iemanjá do Mercado, o culto desta divindade atrai de maneira muito expressiva uma tipologia extremamente variada. Uma interpretação simplista à primeira vista resumiria o fenômeno como “uma festa umbandista”, conforme ouvi de alguns pares religiosos meus, que não aderem à festividade. No entanto, listei um vasto quadro de perfis diferenciados dos participantes, como já assinalei no corpo desta tese. Dentre alguns deles temos: católicos, espíritas, candomblecistas, umbandistas, ciganos, não religiosos etc. Além do que, identifiquei algumas pessoas que definiam suas participações como “de interesse cultural”. Desta maneira, os fatos etnográficos só corroboram a tese de que o fenômeno festivo, para além de sua capacidade de estimular sociabilidades, criar redes de solidariedade e consolidar laços sociais, apresenta muitos outros sentidos tanto nas subjetividades dos sujeitos envolvidos quanto nos territórios que abarca.

## 5

## Referências bibliográficas

ABREU, Maurício. **Evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Zahar/Ibam, 1988.

AMADO, Jorge. Iemanjá pela mão de Zora. Prefácio. In: SELJAN, Zora A. O. **Iemanjá mãe dos orixás**. São Paulo: Editora Afro-Brasileira, 1973.

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”**. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. **Xirê: o modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n.13, p. 77-96, Jan/Jun, 2008.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Tradução de Agatha Bacelar. Niterói: EDUFF, 2008.

AUGRAS, Monique. De Yjá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Meu sinal está no seu corpo**. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. **Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH**, Ano X, n. 30, p. 177-215, Janeiro/ Abril de 2018.

\_\_\_\_\_. Ruins, religiosity and patrimony in the city of Rio de Janeiro: the Festa of Iemanjá. In: ANDRADE, Solange Ramos de; Et al. (Org.) **Brazil-Poland: focus on religion**. Maringá, PR: Edições Diálogos;/ State University of Maringá; Warsaw, Poland: Brazilian Studies Research Group, American Studies Center/ University of Warsaw, 2019.

BARBARA, Rosa Maria. **A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. Tese de doutorado apresentada no Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2002.

BÁRTOLO, Lucas. **O enredo de Cosme e Damião no carnaval carioca**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2018.

BASSI, Francesca; CUNHA, Rubens da; BARATA, Danillo. A festa do Bembé do mercado: ancestralidade, oralituras e presenças estéticas. **Landa**. Revista do Núcleo Onetti de Estudos Literários Latino-Americanos, Santa Catarina, v. 9, n.1, 2020/2, p.328-366. ISSN: 23165847.

- BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. [1961]
- BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes*. Paris: Minuit, 1969.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda?** São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.
- BOFF, Frei Clodovis. **Nossa senhora e Iemanjá: Maria na cultura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. Efeitos de lugar. In: BOURDIEU, Pierre. (Coord.) **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.
- \_\_\_\_\_. Divine children: the Ibejis and the Erês in Brazilian Candomblé. In: **Twins in African and diaspora cultures: double trouble, twice blessed**. Bloomington: Indiana University Press: 2011, p. 290-305.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras e negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. [1937; 1963]
- \_\_\_\_\_. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005. [1950]
- CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2007.
- CONTINS, Marcia. Ritual e performance no espaço urbano: o caso das religiões afro-brasileiras. In: CONTINS, Marcia; LOPES, Vânia Penha; ROCHA, Carmem Silva Moretzsohn. (Orgs.). **Religiosidade e performance**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2015.
- \_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras e a cidade. **Z Cultural**: Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea, 2016. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/as-religioes-afro-brasileiras-e-a-cidade>
- \_\_\_\_\_. ; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro**. In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. (Org.). *As festas e os dias: ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009.

DAMASCENO, Tatiana Maria. Nas águas de Iemanjá: um estudo das práticas performativas no candomblé e na festa à beira-mar. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas do Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

\_\_\_\_\_. Xirê: uma performance corporal de restauração da energia vital. **Anais. ABRACE**. VI Congresso de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas. V. 11, n. 1, 2010. ISSN: 2176-9516.  
<https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/3424>  
 [Acesso: 08/09/2010]

\_\_\_\_\_. Ritual e performance na criação do espaço público na festa de Iemanjá em Fortaleza. **Anais. XVI SIMPURB**. Simpósio Nacional de Geografia Urbana. Vitória – ES, 2019.

\_\_\_\_\_. **Tudo que se mostra é Iemanjá: o movimento de práticas corporais e memórias à beira-mar**. In: Tavares, Julio Cesar de (Org.). Gramática das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas. Curitiba: Appris, 2020.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. 5. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE PAULA, Camila Galan. Moeda – Marcel Mauss. In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2016. ISSN: 2676-038X (online) Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/conceito/moeda-marcel-mauss>

DURKEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Paulus, 2008.

EL-KAREH, Almir Chaiban. Quando os subúrbios eram arrabaldes: um passeio pelo Rio de Janeiro e seus arredores no século XIX. In: OLIVEIRA, Marcio Piñon de; FERNANDES, Nelson da Nóbrega. (Orgs.) **150 anos de subúrbio carioca**. Rio de Janeiro: Lamparina: Faperj; EdUFF, 2010.

EVANS-PRITCHAD, Edward Evan. A dança. In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) **Ritual e performance: 4 estudos clássicos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

FORTES, Meyer. Festivais rituais e coesão social no interior da Costa do ouro. In: CAVALCANTI, Maria Laura. (Org.) **Ritual e performance: 4 estudos clássicos**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

FRAGA, Annelise & SANTOS, Mirian de Oliveira. Madureira, capital dos subúrbios (1940-1960): carnaval e comércio na produção de uma comunidade imaginada. **Iluminuras**. Porto Alegre, v.16, n.37, p.11-31, jan/jun, 2015.

FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1982.

FREITAS, Morena Barroso Martins de. **De doces e crianças: a festa de Cosme e Damião no Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio

de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2015.

GASPAR, Eneida Duarte. (Org.) **Guia das religiões populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. 2. Ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: possessão no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé: desvendando identidades**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Festa, trabalho e cotidiano**. In: JANCSO, Istvan; KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: EDUSP/HUCITEC, 2001, v. 2, p.969-975.

HAESBAERT, Rogério. Da territorialidade à Multiterritorialidade. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, São Paulo: Universidade de São Paulo. 20-26 de março de 2005. **Anais**. p. 6774-6792.

HERSKOVITS, Melville J. **Pesquisas etnológicas na Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1943.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

KORTING, Matheus Sehn; PIEVE, Stella Maris Nunes. Com nossa senhora das águas e mãe Oxum: intensidades, fundamentos e sincretismos na romaria das águas, RS. **Anais do 41º Encontro Anual da ANPOCS**, de 23 a 27 de outubro de 2017, Caxambu – MG. ISSN: 2177-3092.

LABANCA, João Angelo. Iemanjá na umbanda. In: SELJAN, Zora A.O. **Iemanjá mãe dos orixás**. São Paulo: Editora afro-brasileira, 1973.

LACERDA, Ariomar. **Yemanjá: a rainha do mar**. 6 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LANDER, Edgardo. (Org.) **Colonialidade do saber: eurocentrismo nas Ciências Sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência. In: NUNES, João Arriscado; ROQUE, Ricardo (Org.) **Objectos impuros:**



**experiências em estudos sobre a ciência.** Porto: Edições Afrontamento, 2008, p. 39-61.

LIGIÉRO, José Luiz. **Iniciação ao candomblé.** 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

\_\_\_\_\_. **Corpo a corpo:** estudo das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

MACHADO, Ana Rita Araújo. **Bembé do largo do mercado: memória sobre o 13 de maio.** Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA). Salvador, BA: 2009

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda.** 2. ed. São Paulo: Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. **Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole.** In: MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, Lilian. Na metrópole: textos de antropologia urbana. 3. ed. São Paulo: EDUSP/ FAPESP, [1996] 2008.

\_\_\_\_\_. **Da periferia ao centro:** trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MARTINS, Ronaldo Luiz. **Mercadão de Madureira: caminhos de comércio.** Rio de Janeiro: Condomínio do Entrepasto Mercado do Rio de Janeiro, 2009.

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

MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa. As religiões afro-americanas: o mercado de artigos religiosos e a estética ritual em Cuba e no Brasil. Tese de Doutorado em Antropologia apresentada no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF/ICHF/PPGACP. Niterói, 2019.

\_\_\_\_\_. & MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan. As religiões afro-americanas: o mercado de artigos religiosos e a estética ritual em Cuba e no Brasil. **Anais.** 18th IUAES World Congress. Florianópolis, 2018.

\_\_\_\_\_. **O mercado dos orixás: uma etnografia do Mercadão de Madureira no Rio de Janeiro.** Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada no Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense – UFF/ICHF/PPGACP. Niterói, 2003.

MENDEL, Debora Simões de Souza. **Entre raios, trovões e tempestades: festa de Santa Bárbara e Iansã em Salvador.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRJ/PPGAS/Museu Nacional), Rio de Janeiro, 2020.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2004 a.

\_\_\_\_\_. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. In: **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 46-64, 2004 b.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45, ago./dez., 2018.

MORGAN, David. A cultura material das religiões vividas: visualidade e concretização. Publicado originalmente em Mind and Matter: Selected Papers of Nordic Conference, 2009. In: **Studies in Art History**, v. 41. Helsinque: Society of Art History, 2010. Republicado em The Jugaad Project: Material Religion in Context, 7 de junho de 2019. disponível em: <https://www.thejugaadproject.pub/home/the-material-culture-of-lived-religions-visibility-and-embodiment> [acesso 05 de jun. 2021]

MURTA, Ivana Benevides Dutra et al. Mercadão de Madureira: é uma casa portuguesa com certeza. 32º Encontro da ANPPAD. Rio de Janeiro, 6 a 10 set. 2008. <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EOR-A2732.pdf> [Acesso: 25/07/2021]

NAPOLEÃO, Eduardo. **Vocabulário yorùbá: para entender a linguagem dos orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NUNES, Lucas Marinho. Uma aula de campo virtual na Grande Madureira-RJ: itinerários de educação patrimonial através da música popular. **ANPUH – Brasil. 30º Simpósio Nacional de História**. Recife, 2019.

OLINTO, Antonio. O mercado e o sagrado: reflexões. Prefácio. In: VOGEL, Arno; BARROS, José Flávio Pessoa de; MELLO, Marco Antônio da Silva. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

OLIVEIRA, Altair B. **Cantando para os orixás**. 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

OPIPARI, Carmem. **Candomblé: imagens em movimento**. São Paulo: EDUSP, 2009.

ORO, Ari Pedro & DOS ANJOS, José Carlos. **Festa de nossa senhora dos navegantes, em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá**. Porto Alegre: SMC, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Unicamp, 2006.

PEIRANO, Mariza. “Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance”. **Revista Campos**, Curitiba, vol. 7, n. 2, p. 9-16, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/7321/5248> [acesso em 01/08/2021].

\_\_\_\_\_. **O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2002.

PEREIRA, Edilson. **O teatro da religião: a Semana Santa em Ouro Preto vista através de seus personagens**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

PEREIRA, Rodrigo. Nas margens do Atlântico: o comércio de produtos entre a África ocidental e o Brasil e sua relação com o candomblé. **História Econômica & História de Empresas**. Vol. 18, n.2 (2015), p. 323-354.

PEREZ, Leila Freitas. “Introdução”. In: PEREZ, Leila Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania. **Festa como perspectiva e em perspectiva**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 13-20.

POLI, Ivan. **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. 2. ed. São Paulo: Arché, 2020.

\_\_\_\_\_. **Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador, guerreiro e rei**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

\_\_\_\_\_. **Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. 2. ed. Salvador: EDUNEB, 2013.[1938]

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. (Org.) **Colonialidade do saber: eurocentrismo nas Ciências Sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. [1935]

RIBEIRO, Ana Paula Alves; CID, Gabriel da Silva Vidal; VARQUES, Guilherme Ferreira. (Orgs.) **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira**. Introdução. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015. [1904]

RISÉRIO, Antonio. **Oriki orixá**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ROCHA, M. I. C. M. da; MIGLIANO, M. A Festa de Iemanjá: o espetáculo na vitrine. **Revista Thésis**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 2016. DOI: 10.51924/revthesis.2016.v2.31. Disponível em: <https://thesis.anparq.org.br/revista-thesis/article/view/31>. Acesso em: 8 jul. 2021.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. 2. ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002.

ROSENFELD, Anatol. **Negro, macumba e futebol**. 2ª reimpressão da 1. Ed. [1993]. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SABINO, Jorge; LODY, Raul. **Danças de matriz africana: antropologia do movimento**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SÀLÁMÌ, Síkírù & RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SALLES, Alexandre de. **Èsù ou Exu? Da demonização ao resgate da identidade**. Rio de Janeiro: Ilú Aiye Produções Culturais, 2001.

SANCHIS, Pierre. **A caminhada ritual**. In: *Religião e Sociedade*. V. 9, p. 15-26, jun. 1983

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. Tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2005.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937**. Ilhéus, BA: Editus, 2013.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2002 [1986].

\_\_\_\_\_. & SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **ÈSÙ**. Salvador: Corrupio, 2014.

\_\_\_\_\_. & SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Arte sacra e rituais da África ocidental no Brasil**. Salvador: Corrupio, 2014.

SCHECHNER, Richard. **Performance Theory**. New York and London: Routledge: 1988.

\_\_\_\_\_. O que é performance? **O percevejo**. Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO. Ano 11, n.12: 25-50, 2003.

\_\_\_\_\_. Performers e espectadores: transportados e transformados. **Moringa: João Pessoa**, vol. 2, n. 1, 155-185, jan./jun., 2011

\_\_\_\_\_. LIGIÉRO, Zeca (Org.). **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012a.

\_\_\_\_\_. Restauração do comportamento. In: BARBA, Eugenio; SAVARESE, Nicola. (Org.) **A arte secreta do ator: um dicionário de antropologia teatral**. São Paulo: É Realizações, 2012b.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

\_\_\_\_\_. Iemanjá em família: mito e valores cívicos no xangô de Recife. **Anuário Antropológico**. Editora da Universidade de Brasília/ Tempo Brasileiro, 1990. P. 145-189.

SELJAN, Zora A. O. **Iemanjá mãe dos orixás**. São Paulo: Editora Afro-Brasileira, 1973.

SERRA, Ordep. **Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia**. 2.ed. Salvador: EDUFBA, 2009.

\_\_\_\_\_. **Águas do Rei**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015

\_\_\_\_\_. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 2 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, Lilian. (Org.) **Na metrópole: textos de antropologia urbana**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1996.

\_\_\_\_\_. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SOUZA, Rolf Ribeiro de. As representações subalternas dos homens suburbanos. In: OLIVEIRA, Marcio Piñon de; FERNANDES, Nelson da Nóbrega. (Orgs.) **150 anos de subúrbio carioca**. Rio de Janeiro: Lamparina: Faperj: EdUFF, 2010.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

SOUSA JUNIOR. Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas**. Salvador: EDUFBA, 2011.

SOUZA, Rolf Malungo de. O efeito do lugar na cidade do Rio de Janeiro. In: RIBEIRO, Ana Paula Alves; CID, Gabriel da Silva Vidal; VARGUES, Guilherme Ferreira (Orgs.). **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

TAMBIAH, Stanley. The magical power of words. In: **Man**, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. V. 3, nº 2, p. 175-208, 1968. (Malinowski Memorial Lecture, 1968).

\_\_\_\_\_. **Culture, Thought and Social Action**. Harvard University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. Continuidade, integração e horizontes em expansão. Entrevista concedida a Mariza Peirano. In: **Mana**, v. 3, nº2, p. 199-219, 1997.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Diversidade e invisibilidade festiva na Baía de Todos os Santos. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. (Org.) **Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades**. Salvador, Edufba, 2015, p. 255-278.

TEIXEIRA, Anderson Rodrigues. **O abiã é o começo, o pé da história: performances do noviciado nos candomblés**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PPGCIS/PUC-Rio, 2017.

THEODORO, Helena. Religiões afro-brasileiras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.) **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

TRINDADE, Liana M. Salvia. Exu: poder e magia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Et al). **Olóòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Àgora, 1981.

\_\_\_\_\_. **Exu: poder e perigo**. São Paulo: Ícone Editora, 1985.

TURNER, Victor. **Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

\_\_\_\_\_. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EDUFF, 2005.

\_\_\_\_\_. **The anthropology of performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

URBINATI, Inoã Pierre Carvalho. **Das fazendas à “capital do subúrbio”: a formação do bairro de Madureira**. In: RIBEIRO, Ana Paula Alves; CID, Gabriel da Silva Vidal; VARQUES, Guilherme Ferreira. (Orgs.) **Memórias, territórios, identidades: diálogos entre gerações na região da Grande Madureira**. Introdução. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

\_\_\_\_\_. **Iemanjá: mãe dos peixes, dos deuses, dos seres humanos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

VALERI, Valério. Festa. In: **Enciclopédia Einaudi**, v. 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, p. 402-414.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo dos mercados nagôs do baixo Benin. In: VERGER, Pierre. In: **Artigos**. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992. P. 122-159.

\_\_\_\_\_. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. 6. Ed. Salvador: Corrupio, 2002. a

\_\_\_\_\_. **Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia**

de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX. 4ª. ed. rev. Salvador: Corrupio, 2012.

\_\_\_\_\_. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África.** 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2012.

VERGER, Pierre; BASTIDE, Roger. **Verger – Bastide: dimensões de uma amizade.** (Org.) Ângela Lühning. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. b

VIGORITO, Joalice de Souza. **Mercadão de Madureira: patrimônio cultural, mercado popular e religioso (1977-2014).** Tese de Doutorado apresentada no Instituto de História (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

VOGEL, Arno; BARROS, José Flávio Pessoa de; MELLO, Marco Antônio da Silva. A moeda dos orixás. *In: Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro: ISEER, 14/2, mar. 1987.

\_\_\_\_\_. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

ZENICOLA, Denise Mancebo. **Performance e ritual: a dança das Iabás no Xirê.** Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014.

\_\_\_\_\_. A dança das iabás: performance e ritual. *In: LOPES, Antonio Herculano.* (Org.) **Religião e performance ou as performances das religiões brasileiras.** Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

\_\_\_\_\_. A coreografia das iabás. **O percevejo.** Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO. Ano 11, n.12: 25-50, 2003.

**6****Sites web apresentados**

[http://www.museuafrorio.uerj.br/wpcontent/uploads/2020/05/2020\\_MemoriasTerritoriosIdentities\\_WEB\\_21ABR.pdf](http://www.museuafrorio.uerj.br/wpcontent/uploads/2020/05/2020_MemoriasTerritoriosIdentities_WEB_21ABR.pdf) [Acesso: 06/06/2021]

<https://carioca.rio/servicos/alvara-transitorio-de-eventos/> [Acesso: 10/06/2021]

<http://multirio.rio.rj.gov.br/index.php/leia/reportagens-artigos/reportagens/2957-mais-de-100-anos-do-mercado-de-madureira> [Acesso: 13/06/2021]

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano\\_nacional\\_desenvolvimento\\_povos\\_comunidades\\_tradicao\\_matriz\\_africana.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desenvolvimento_povos_comunidades_tradicao_matriz_africana.pdf) [Acesso: 25/07/2021]

<http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EOR-A2732.pdf> [Acesso: 25/07/2021]

<http://mercadaodemadureira.com/> [Acesso: 11/08/2021]

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html> [Acesso: 02/08/2021]

<http://www.mercadaodemadureira.com/new/e-book-mercado-de-madureira.pdf> [Acesso: 12/08/2021]

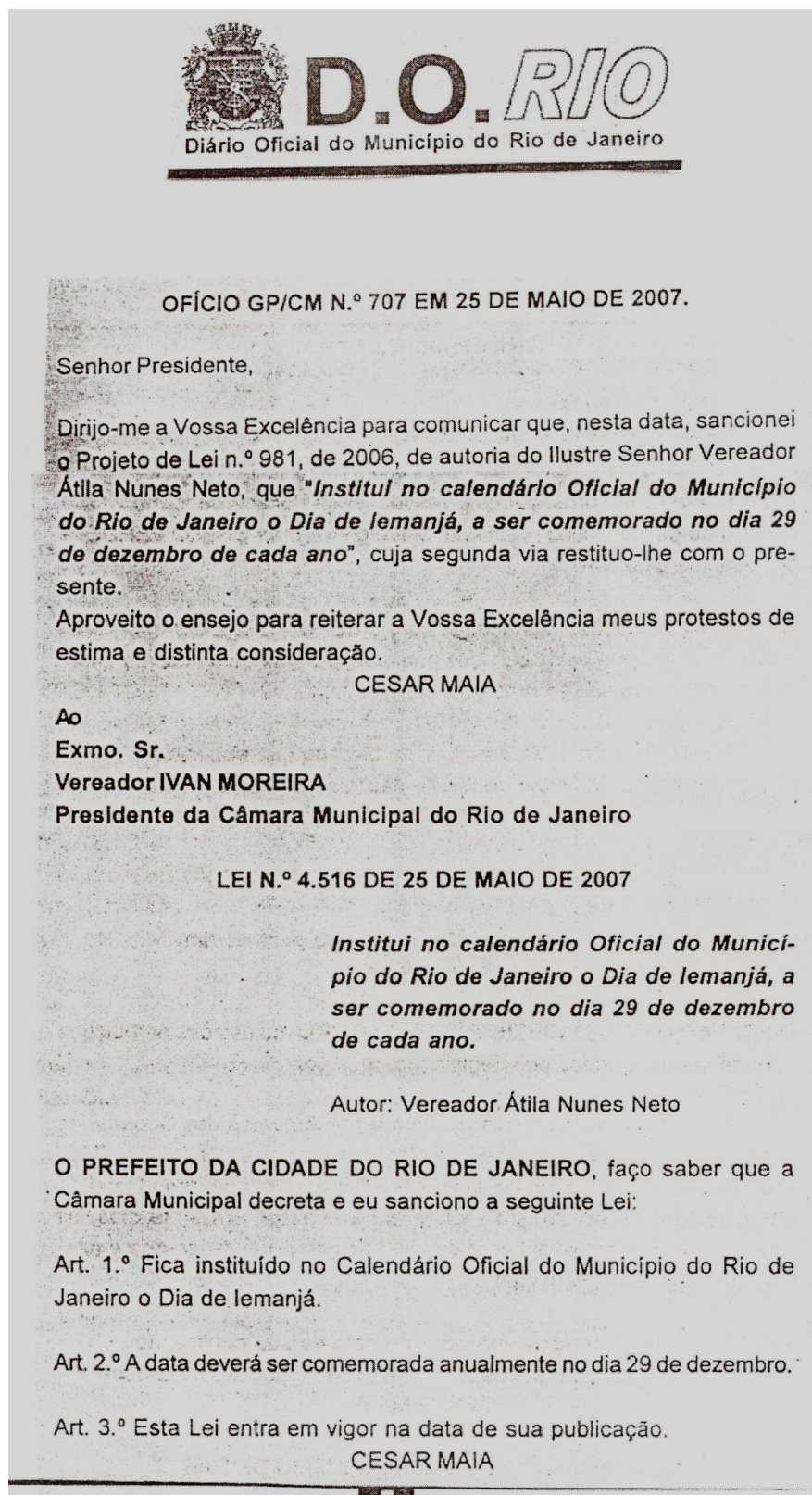
<http://www.museuafrorio.uerj.br/> [Acesso: 17/08/2021]

<http://ea.fflch.usp.br/conceito/moeda-marcel-mauss> [Acesso: 30/08/2021]



## 7 Anexos

### Anexo 1: Lei 4.516/2007.



### Anexo 2: Decreto 35862/2012.

**DECRETO Nº 35862 DE 04 DE JULHO DE 2012**

**Declara patrimônio cultural carioca, de natureza imaterial, o Mercado de Madureira.**

**O PREFEITO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO**, no uso de suas atribuições legais, e

CONSIDERANDO que o Mercado de Madureira é uma das atrações mais conhecidas e que mais projeta o nome do bairro para fora de suas fronteiras;

CONSIDERANDO a importante atuação do Mercado de Madureira na preservação das tradições culturais e religiosas afro-brasileiras;

CONSIDERANDO que este é um dos últimos grandes mercados da cidade do Rio de Janeiro;

CONSIDERANDO a necessidade de se preservar a memória cultural por meio do Registro dos Lugares onde se reproduzem práticas culturais coletivas;

CONSIDERANDO o pronunciamento do Conselho Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural, através do processo 12/002.094/2010.

**DECRETA:**

Art. 1º Fica declarado Patrimônio Cultural Carioca, de natureza imaterial, o Mercado de Madureira, nos termos do art. 4º, §1º do Decreto 23.162, de 21 de julho de 2003.

Art. 2º O órgão executivo municipal de proteção do patrimônio cultural inscreverá o Mercado de Madureira, como bem cultural de natureza imaterial, no Livro de Registro dos Lugares.

Art. 3º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Rio de Janeiro, 04 de julho de 2012 - 448º da Fundação da Cidade.

EDUARDO PAES

D. O. RIO 05.07.2012

**Anexo 3: Lei 5.605/2013**

LEI N° 5.605/2013: Publique-se: À PGM, para analisar/preparar  
Representação de Inconstitucionalidade.

21.10.2013

EDUARDO PAES

O Presidente da Câmara Municipal do Rio de Janeiro nos termos do art. 79, § 7º, da Lei Orgânica do Município do Rio de Janeiro, de 5 de abril de 1990, não exercida a disposição do § 5º do artigo acima, promulga a Lei nº 5.605, de 1º de julho de 2013, oriunda do Projeto de Lei nº 1419, de 2012, de autoria da Senhora Vereadora Vera Lins.

**LEI N° 5.605**

**DE 1º DE JULHO DE 2013**

**Declara Patrimônio Cultural do Povo Carioca,  
o Mercado de Madureira.**

Art. 1º Declara Patrimônio Cultural do Povo Carioca, o Mercado de Madureira, situado entre a Avenida Ministro Edgard Romero e Rua Conselheiro Galvão, Bairro de Madureira.

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

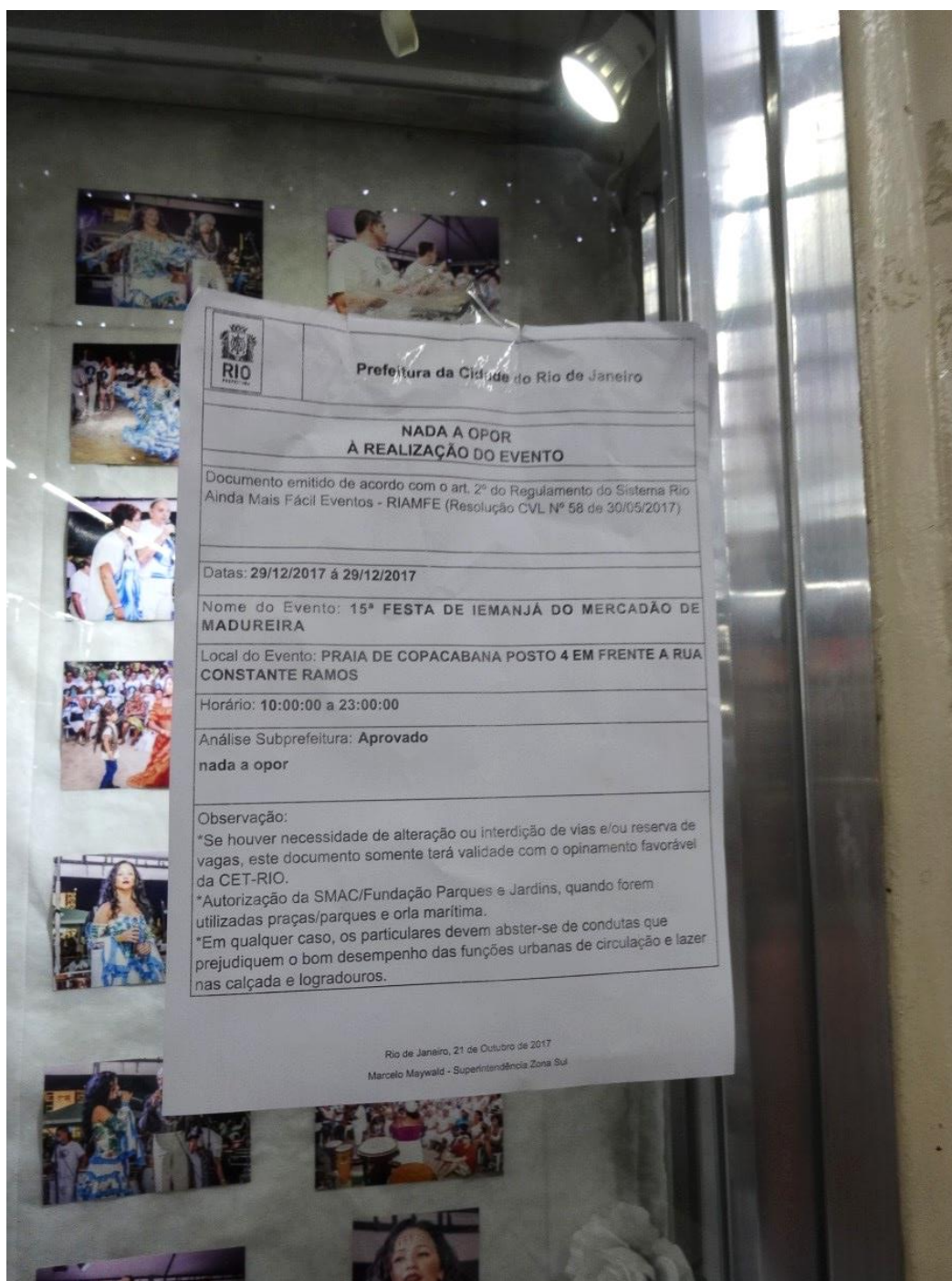
Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em 1º de julho de 2013

*Vereador LUIZ CARLOS RAMOS*

*Presidente em exercício*

D. O RIO 22.10.2013

**Anexo 4:** Autorização da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro para a realização da 15ª Festa de Iemanjá do Mercado de Madureira em Copacabana no ano de 2017.



**Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro**

**NADA A OPOR  
A REALIZAÇÃO DO EVENTO**

Documento emitido de acordo com o art. 2º do Regulamento do Sistema Rio Ainda Mais Fácil Eventos - RIAMFE (Resolução CVL Nº 58 de 30/05/2017)

Datas: 29/12/2017 à 29/12/2017

Nome do Evento: 15ª FESTA DE IEMANJÁ DO MERCADÃO DE MADUREIRA

Local do Evento: PRAIA DE COPACABANA POSTO 4 EM FRENTE A RUA CONSTANTE RAMOS

Horário: 10:00:00 a 23:00:00

Análise Subprefeitura: **Aprovado**  
**nada a opor**

Observação:  
\*Se houver necessidade de alteração ou interdição de vias e/ou reserva de vagas, este documento somente terá validade com o opinamento favorável da CET-RIO.  
\*Autorização da SMAC/Fundação Parques e Jardins, quando forem utilizadas praças/parques e orla marítima.  
\*Em qualquer caso, os particulares devem abster-se de condutas que prejudiquem o bom desempenho das funções urbanas de circulação e lazer nas calçada e logradouros.

Rio de Janeiro, 21 de Outubro de 2017  
Marcelo Maywald - Superintendência Zona Sul

**Anexo 5:** Lei 5.143/2010





LEI Nº 5.146

DE 7 DE JANEIRO 2010

Dispõe sobre a consolidação municipal referente a eventos, datas comemorativas e feriados da Cidade do Rio de Janeiro e institui o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas da Cidade do Rio de Janeiro.

**Autores:** Vereadores Rogério Bittar, Adilson Pires, Aspásia Camargo, Carlo Caiado, Carlos Bolsonaro, Chiquinho Brazão, Dr. Carlos Eduardo, Dr. Jairinho, Eliomar Coelho, Ivanir de Mello, João Cabral, Jorge Felipe, Jorge Pereira, Jorginho da SOS, Lucinha, Luiz Carlos Ramos, Nereide Pedregal, Patrícia Amorim, Prof. Uoston, Renato Moura, Roberto Monteiro, Rosa Fernandes, S. Ferraz, Stepan Nercessian, Teresa Bergher, Tio Carlos, Dr. Eduardo Moura, Jorge Braz, Reimont e Liliam Sá.

**O PREFEITO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO**, faço saber que a Câmara Municipal decreta e eu sanciono a seguinte Lei:



do dia 10 de dezembro, assegurando atividades e festejos com a participação da Comunidade, por de suas entidades e organizações representativas;

VII – no dia 13 de dezembro:

a) o Dia do Nordeste. Neste dia, a Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, através dos órgãos competentes, em especial a Secretaria das Culturas, promoverá atividades de divulgação da valiosa contribuição do grande brasileiro Luiz Gonzaga, bem como do bravo povo nordestino, no processo de evolução da sociedade carioca;

b) o Dia Nacional do Forró. O Poder Executivo adotará as medidas cabíveis para organizar ou apoiar a organização de eventos comemorativos deste dia;

VIII – no dia 21 de dezembro, o Dia da Comunidade Evangélica Projeto Atenda;

IX – no dia 22 de dezembro, o Dia da Consciência Ecológica;

X – no dia 27 de dezembro, o Dia do Bairro de Tomás Coelho;

XI – no dia 29 de dezembro, o Dia de Iemanjá;