

## DO MAR AOS AXÉS: O USO DOS MOLUSCOS NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS COMO EXEMPLO DA DIÁSPORA NEGRA

FROM THE SEA TO AXÉS: THE USE OF MOLLUSCS IN AFRICAN-BRAZILIAN RELIGIONS AS AN EXAMPLE OF THE BLACK DIASPORA

**Rodrigo Pereira**

Mestre em Ciências Sociais (UERJ) e Mestre em Arqueologia (Museu Nacional da Quinta da Boa Vista/UFRJ)  
Rua Eduardo Luiz Gomes, 13, apto 1202, Centro - Niterói, 24020340, RJ  
E-mail: [rodrigopereira.cso@uol.com.br](mailto:rodrigopereira.cso@uol.com.br)

### RESUMO

A análise dos moluscos que compõem o candomblé permite compreender como os negros/ escravos, introduziram o uso de diversas espécies deste filo no Brasil como uma expressão da diáspora ocorrida. Esta constatação nos leva a afirmar que a ação resultou tanto numa "diáspora animal", como numa bio invasão. Assim, torna-se possível compreender os usos que estes animais possuem para o culto ao longo de sua trajetória e também verificar como os afrodescendentes e adeptos desta religião conseguiram perpetuar suas tradições quanto ao uso dos moluscos no candomblé.

**Palavras-chaves:** Candomblé, Moluscos, Bio invasores.

### ABSTRACT

The analysis of molluscs comprising the Candomblé allows us to understand how blacks / slaves, introduced the use of various species of this phylum in Brazil as an expression of the diaspora occurred. This finding leads us to affirm that action resulted in both "animal diaspora" as a biological invasion. Thus, it becomes possible to understand the uses to which these animals have for worship throughout his career and also check how blacks were able to perpetuate identity features.

**Keywords:** Candomblé, Molluscs, Bio invaders.

## Introdução

**D**e forma geral, tanto o Candomblé, como a Umbanda, a Macumba, o Batuque, o Xangô, o Tambor de Mina, o Omolocô e outras religiões denominadas afro-brasileiras, podem ser entendidas como cultos aos ancestrais e às energias que fundaram a Terra, seus elementos, os seres vivos e o mundo não material e espiritual (BENISTE, 1997<sup>1</sup>). Suas entidades podem ser de duas ordens, ou de duas origens: a primeira, mais "africanizada", relaciona tais espíritos a ancestrais africanos que fundaram o plano material e viveram como homens (VERGER, 1981 e 1999<sup>2</sup>), se divinizaram e tendem a se incorporar em seus adeptos para atualizarem ou reviverem seus feitos (BASTIDE, 2001<sup>3</sup>).

Em outra leitura, mais "abrasileirada", tais entidades podem ser compreendidas como seres que viveram no Brasil como: preto velho e escravo, a índia, o marinheiro, o boiadeiro e os ciganos. Eles voltam à terra em busca de elementos materiais que os satisfaçam e em troca prestam favores para seus adeptos (CARNEIRO, 1991<sup>4</sup>). Em ambos os casos, as matrizes africanas, ameríndias e europeias – católica e kardecista – se fundiram dando origem a estes cultos se não “nacionais”, com uma marcante identidade africana que é perpassada pela indígena e pela branca, gerando os cultos afro-brasileiros em suas várias expressões regionais.

É possível entender os cultos afro-brasileiros como religiões ligadas à natureza e que retiram dela a energia necessária para a manutenção da vida, da saúde e a sua continuidade, como num fluxo de dádiva e contra-dádiva proposto por Mauss (2002<sup>5</sup>), para que esta energia, denominada de axé, se mantenha circulando entre os homens e entre os homens e as entidades. Nestes cultos se tem a presença de entidades ligadas a elementos (água, ar, terra e fogo) e seus derivados (lama, árvores e animais) e a necessidade constante de retribuir a eles a energia dada para a manutenção da saúde e da vida (o axé) e que se denominam orixás, guias ou entidades. Assim, rituais de sacrifício de animais, oferecimento de alimentos preparados, frutas, velas, danças, músicas e cantos marcam não apenas a retribuição, troca e repasse de energias entre as entidades e os homens, mas a ligação entre elas e o mundo físico.

---

<sup>1</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

<sup>2</sup> VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.  
\_\_\_\_\_. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EDUSP, 1999.

<sup>3</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

<sup>4</sup> CARNEIRO, Edison. *Religiões negras e Negros bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

<sup>5</sup> MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 2002.

A realização de festas com muitas bebidas, cigarros, charutos, cachimbos, carne e músicas caracterizam a forma de adoração de entidades nacionais denominadas de caboclas (CARNEIRO, 1991; LANDES, 2002<sup>6</sup>). Estas entidades ainda encontram-se muito ligadas ao plano material, pois ainda são espíritos sem tempo de experiência. Como tais, aceitariam essas oferendas em trocas de favores que prestam a seus adoradores. Tais festividades apresentam como entidades, além dos orixás (em especial Ogum, Xangô, Iemanjá, Oxalá, Oyá e Oxossi), os Pretos Velhos ou Pretas Velhas (que são espíritos de ex-escravos), como de Ciganos ou Ciganas, Marinheiros, Boiadeiros e de duas qualidades de Exus: os femininos, como a Maria Padilha, Sete Saias entre outras, e os masculinos como Exu Tiriri, Bará, Exu Caveira, Zé Pelintra, Tranca Ruas, e uma miríade de outras entidades do mesmo tipo. Todos estes promovem atendimentos públicos a seus adeptos e realizam serviços ou trabalhos, se contentando com bebidas, cigarros e músicas.

Conforme Caciatori (1988<sup>7</sup>), o termo *candomblé* significa: 1. Da língua kibundo - "ka" ou "kia" - costume ou uso, e "ndombe" - "preto", ou seja, um costume dos pretos; 2. Dança com atabaques ou 3. Dança profana de negros. De qualquer forma, pode-se entender o *candomblé* como uma manifestação religiosa negra ligada ao culto dos ancestrais que se tornaram divinizados ao longo dos séculos da história mítica da África.

Lopes (2003<sup>8</sup>) por sua vez que o termo designa: 1. tradição religiosa de culto aos orixás Jeje-Nagôs; 2. celebração, festas dessa tradição, xirê e 3. comunidade-terreiro onde se realizam essas festas, localizando o termo originariamente banto e com raízes linguísticas num proto-banto. A posição de Lopes (2003) é, portanto, a mesma quanto a uma identidade banta, categoria desenvolvida por Slenes (1995) em suas pesquisas, ao se referir à construção de uma identidade em comum no Brasil, no contexto da diáspora africana e aplicada apenas a esta situação.

Esse conjunto de crenças, que vão além dos orixás ou das entidades, adentrando aspectos da vida, do destino e da própria pessoa (aspectos subjetivos), tendem a ser conceituados por Lopes (2011<sup>9</sup>) como um conceito maior que estaria presente em várias regiões da África, seja ela Subsaariana ou mesmo a Equatorial, podendo ser expresso em um

---

<sup>6</sup> CARNEIRO, Edison. *Religiões negras e Negros bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

<sup>7</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<sup>8</sup> LOPES, Neil. *Novo dicionário banto do Brasil*: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

<sup>9</sup> LOPES, Neil. *Bantos, malês e identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

tipo ideal denominado "religião tradicional negro-africana" (LOPES, 2011). Na caracterização realizada por Lopes (2011<sup>10</sup>), é possível perceber que existiria uma força suprema criadora do mundo e, sob ela, a presença de várias entidades que, sendo tanto antepassados como forças da natureza, devem ser cultuadas.

Neste contexto é importante destacar a presença de uma força vital, o axé, e como este deve transitar entre os dois mundos existentes: o físico, dos homens, e o espiritual, das entidades, reestabelecendo, de forma contínua, a troca de energias entre os planos. Também de forma geral, ou como uma tipologia ideal, esses dois mundos são permeados por um mensageiro, ou um "agente dinâmico" (LOPES, 2011<sup>11</sup>), que entre os nagôs recebeu o nome de Exu. Ele tem por função fazer a ligação e a intermediação entre os planos, distribuindo essas energias entre os homens e as entidades.

Para este amplo sistema de crenças negras, o destino é decidido pelo homem, antes de sua reencarnação na terra, junto ao deus supremo. É nesse momento que o ser humano pode escolher por quais provações deseja passar em vida. Não se trata de uma predestinação, mas de uma escolha deliberada dos sofrimentos pelos quais se deverá passar ainda antes de viver/encarnar (LOPES, 2011<sup>12</sup>).

Assim, sob esta tipologia ideal é que o candomblé, mais especificamente o "Rito Nagô" (BASTIDE, 2001<sup>13</sup>), se configura no Brasil como um modelo predominante (BASTIDE, 2001<sup>14</sup>). Contudo, não se descarta que ele mesmo seja fruto de outras movimentações culturais. Sobre essas circulações se destacam as pesquisas de Parés (2007<sup>15</sup>), na defesa de que o candomblé baiano deve muito mais ao grupo étnico Jêje do que ao Nagô, pois localiza no século XVIII e no recôncavo da Bahia a formação dos primeiros terreiros deste tipo de culto junto a escravos de origem interétnica Jêje. Para esse autor, o terreiro, com valor de moradia e de sociabilidade, precede as casas de candomblé, com o valor de local de culto, sendo um espaço de vivência de um parentesco de "nação" e que permitiu aos africanos e seus descendentes a criação de um espaço de culto e sociabilidade. A experiência comunitária da religião é que dará, nessa leitura, os contornos de um terreiro de candomblé que congrega tanto um espaço de culto como um local de residência e vivência.

---

<sup>10</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>11</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>12</sup> LOPES, Neil. *Bantos, malês e identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

<sup>13</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

<sup>14</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>15</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

Parés (2007<sup>16</sup>) indica, no caso da formação do Jêje na Bahia, que o termo "nação" deve ser visto sob uma ótica das relações étnicas e interétnicas de Barth (2000<sup>17</sup>) e como essa construção funciona como uma fronteira onde internamente são criados elementos de autoimagem e de concepção de mundo. Esta identidade foi construída no contexto da diáspora negra para o Brasil e reflete uma ação intencional dos africanos na elaboração de uma identificação entre os escravos de diversas regiões da África, às vezes com troncos linguísticos semelhantes, e que se aglutinaram no Brasil em torno deste "conceito-identidade" aproximado de procedência (PARÉS, 2007<sup>18</sup>). Esta perspectiva assemelha-se à adotada por Slenes (1995), para explicar a formação deste núcleo de pessoas, e que se adota aqui como significado para o termo "nação" ou "proto-nação" (SLENE, 1995<sup>19</sup>), sendo um ponto central para a compreensão da identidade e da religiosidade do africano no Brasil.

### Resistência e religião

O que se conhece como candomblé no Brasil é, sem dúvida, resultado do processo da diáspora africana para as Américas, em especial para o Rio de Janeiro e Salvador, grandes portos de entrada de mão de obra negra no país. Heywood (2009<sup>20</sup>) destaca como o comércio atlântico de escravos teve influência direta na formação desta cultura e religião no Brasil, afirmando uma proeminência no envio de africanos ocidentais, em especial da Costa do Ouro ou da Mina, de Angola e do Reino do Congo, todas áreas controladas direta ou indiretamente pelo comércio colonial português e europeu e, posteriormente, pelo próprio Brasil. Conforme Florentino (1997<sup>21</sup>), apesar de ocorrer, o comércio de escravos com a costa oriental africana não teve grande destaque, se comparado ao ocidental, devido aos altos custos da navegação e do tempo de travessia.

O termo diáspora negra pode ser definido como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de

---

<sup>16</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>17</sup> BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.

<sup>18</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

<sup>19</sup> SLENES, Robert. "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, n. 12 (dez./jan./fev., 1991-1992). 2ª edição Cadernos do Museu de Escravatura. N.1 ano 1, Luanda, 1995.

<sup>20</sup> HEYWOOD, Linda (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

<sup>21</sup> FLORENTINO, Manolo. *Em constas negras: um história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

imigração” (SINGLETON & SOUZA, 2009, p. 449<sup>22</sup>). Entendendo, portanto que o termo diáspora é algo mais do que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto africano. Nele se pode-se assumir que a sua importância reside no aspecto transnacional, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a consequente adaptação dos indivíduos "viajados", o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte dos acadêmicos, como Gilroy (2001<sup>23</sup>), por exemplo. O fato de confrontar duas (ou mais) sociedades traz ao indivíduo em diáspora um certo "desconforto", especialmente se este encontro se dá com base em diferenças de poder e subjugação entre dominadores e dominados (GILROY, 2001<sup>24</sup>). A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que viam nela grande fonte de lucro e que foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais, é atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica, arqueológica e literária e em todas as outras maneiras através das quais o contato entre seres humanos pode gerar expressões.

A diáspora pode ser entendida, então, como a ausência de um lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do frequente desejo de retorno ao que foi perdido. A partir deste pressuposto é que se pode entender a formação do candomblé no Brasil: uma forma de reconstruir a África onde se estivesse. Bastide (2001<sup>25</sup>) entende o candomblé como uma reconstrução temporal do microcosmo africano dentro do terreiro, tornando presente o passado e reatualizando-o para o cotidiano.

Analisando a formação dos terreiros ou das "comunidades de terreiro" no estado do Rio de Janeiro, Conduru (2010<sup>26</sup>) indica uma movimentação histórica do centro da cidade para as periferias, com a transferência ou mesmo o fechamento das casas que funcionavam em regiões eminentemente negras, como a Pequena África, e arredores. Para Corrêa (2009<sup>27</sup>), frente aos processos de modernização e adaptação da cidade, os locais de culto passaram por uma perseguição, fechamento e recolhimento de objetos de culto pela polícia. O

---

<sup>22</sup> SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. de. "Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States". In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). *International handbook of Historical Archaeology*. New York: Springer, 2009, p. 449-469.

<sup>23</sup> GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

<sup>24</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>25</sup> BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

<sup>26</sup> CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: *Revista Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

<sup>27</sup> CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luis: EDUFMA, 2009.

fato os leva a se transferirem do Centro do Rio de Janeiro para os bairros periféricos ao longo do século XX.

Sobre estes locais é interessante observar os apontamentos de Soares (1988<sup>28</sup>) sobre os zungús ou as casas de angu, locais não apenas de venda de alimento, repouso ou meio de fuga da escravidão no século XIX, mas como também possíveis locais de cultos afro-brasileiros. Tais locais, estivessem eles no Centro ou em bairros mais afastados da vida econômica e comercial, também eram, conforme os relatos policiais de batidas, "casas ligadas às práticas religiosas" (SOARES, 1988, p. 58<sup>29</sup>).

É possível lançar uma hipótese de que tais locais poderiam ter contribuído para a formação das comunidades de terreiro (CONDURU, 2010<sup>30</sup>), como ainda locais de sociabilidade negra, de compra e venda de produtos e de extrema desconfiança para a polícia do século XIX (SOARES, 1988<sup>31</sup>). Assim, apesar das primeiras casas de candomblé serem datadas do final do século XIX (CONDURU, 2010<sup>32</sup>), os "zungús" poderiam expressar o início dessa formação de locais culto e iniciação de neófitos anteriores aos registros dos terreiros.

Sobre estes zungús é interessante a descrição, mesmo que superficial, dos espaços edificadas e da cultura material ligada aos cultos afro-brasileiros encontrada nas incursões policiais. Por meio da descrição é possível, em comparação à bibliografia disponível, perceber uma similaridade enorme de elementos que constituem, na atualidade, tais cultos. Quanto aos espaços erigidos, Soares (1988, p. 65<sup>33</sup>) descreve, a partir de tais relatos policiais que:

Nos fundos do prédio, cujo interior se achava em "grande imundice" o delegado encontrou um quintal, com uma pequena casinhola de tábuas e telhas vãs. Arrombada a porta, ele e seus asseciais depararam com uma cena imprevisível: cinco jovens mulheres negras, completamente nuas, com as cabeças raspadas, conservadas em total escuridão e reclusão. As jovens, como se comprovou depois nas investigações, ficaram vários dias fechadas

---

<sup>28</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

<sup>29</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

<sup>30</sup> CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: *Revista Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

<sup>31</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

<sup>32</sup> CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: *Revista Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

<sup>33</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

no pequeno compartimento, a fim de se purificarem as neófitas que deveriam habilitar-se para serem admitidas e receber a fortuna. Quando a escuridão se dissipou, o delegado e sua equipe ficaram ainda mais espantados com a cena seguinte: diversas vasilhas de barro se dispunham no chão de terra da casinhola, algumas com azeite de coco, outras com sangue, ervas, cabeças decepadas de cabritos, búzios, que cercavam o exíguo espaço onde as "neófitas" estavam sentadas.

Se a descrição for observada comparativamente aos relatos etnográficos e historiográficos atuais referentes a uma "feitura de cabeça", ou seja, à iniciação nos cultos afro-brasileiros (VOGEL, 1993; BENISTE, 1997<sup>34</sup>) é possível concluir que se tratava mesmo de uma iniciação de iaô (nome que recebem os neófitos em muitos cultos afro-brasileiros).

Em outro caso policial, Soares (1988, p. 66-67<sup>35</sup>), ao descrever a visão de um jornalista que noticiava o fato, utiliza o relato para compor uma descrição da cultura material relacionada aos cultos afro-brasileiros, podendo, da mesma forma que o espaço construído, ser comparado às descrições atuais da cultura material correlatas às religiões afro-brasileiras e, em especial, ao candomblé:

[...] 4 jabutis, um cesto com crânios humanos, cabeças de cabritos, 7 peles de cabritos, argolas de diversos tamanhos, uma frigideira com vários bustos, colados com uma substância que parecia uma argamassa e tinha o formato de bolo, chocalhos de diversos tipos e tamanhos, e búzios em grande quantidade. Além disto, a polícia apreendeu tambores "africanos", colares e um baú velho com roupas que provavelmente tinham uso ritual, pois o jornalista que cobriu a diligência disse serem "fantasias". Muitos outros objetos escaparam do olhar minucioso do repórter.

Outra descrição de incursões policiais contra essas casas de "dar fortuna" (SOARES, 1988<sup>36</sup>) torna possível ainda perceber mais da cultura material destes locais e como eles eram procurados para males relacionados à alma e também para "males físicos" (SOARES, 1988, p. 82-83<sup>37</sup>):

[...] Na casa, localizada no antigo Pendura Saia, o subdelegado encontrou diversos vasilhames de barro com raízes, pós e águas, onde havia grandes favas. Uma grande variedade de búzios, ervas e caramujos também foram encontradas. Em um dos quartos as autoridades depararam com numerosa

---

<sup>34</sup> VOGEL, Arno. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993; BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

<sup>35</sup> SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

<sup>36</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>37</sup> IDEM. *Ibidem*.

quantidade de imagens de santos, desde santos católicos até indecifráveis totens "africanos".

Sobre tal relato se poderia dizer que, por semelhança com a cultura material utilizada nos cultos afro-brasileiros atualmente (VOGEL, 1993; BENISTE, 1997<sup>38</sup>), as favas poderiam ser o obi (*Cola acuminata*), uma noz africana utilizada em ritos de candomblé e umbanda; os caramujos poderiam ser os bois de Oxalá ou Igbin (*Achatina fulica*), animal utilizado em sacrifícios e para a iniciação de membros e as numerosas imagens poderiam se configurar como um "proto-congá", ou mesmo um congá, altar utilizado na umbanda que contém as imagens de santos católicos, orixás e entidades caboclas (Maria Molambo e suas variantes, Exus, Ciganos/Ciganas, Boiadeiros, Caboclos e Índios).

A partir das pesquisas de Conduru (2010<sup>39</sup>) podemos perceber um movimento que, surgindo no Centro do Rio de Janeiro, se transfere primeiro para bairros mais afastados da região central e portuária ocupando áreas distantes do centro administrativo e econômico da cidade, fato que os afastaria das perseguições policiais (CORRÊA, 2009<sup>40</sup>).

Após essa primeira diáspora, o movimento se dirige para as periferias da capital em busca de locais em que estivessem distantes da perseguição policial e que, concomitante a isso, permitissem a formação de terreiros maiores e mais adaptados às necessidades de uma crescente clientela e de neófitos iniciados (CORRÊA, 2009<sup>41</sup>).

Após a década de 1950, há uma considerável expansão dos terreiros, determinada pelo seu crescimento e pelo desmembramento em novas casas sob a direção de iniciados que, completados em suas obrigações, tinham autorização para fundar suas próprias roças, o que confere à Baixada Fluminense grande número de terreiros, que se formaram nessa fase. Percebemos assim tanto uma continuidade do culto até a atualidade, como também o desdobramento de formas de elaboração das entidades do candomblé, em especial no desenvolvimento da umbanda ou de variações de candomblé, como o omolocô.

## Universo analisado

---

<sup>38</sup> VOGEL, Arno. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993; BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

<sup>39</sup> CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: *Revista Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

<sup>40</sup> CORRÊA, Alexandre Fernandes. *O Museu mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil*. São Luis: EDUFMA, 2009.

<sup>41</sup> IDEM. *Ibidem*.

Os moluscos tem amplo uso no candomblé como adornos e objetos rituais. Como tudo nesta religião, este tipo de material possui axé e/ ou energia e por isso é utilizado como meio de transferi-la entre as pessoas e entre o plano material e espiritual (ROCHA, 2000<sup>42</sup>). Outras religiões de Matriz afro, como a umbanda ou o omolocô também se utilizam estes animais como meio de expressão de seu ritos. Contudo, com menor ênfase.

Para a análise dos moluscos, foi visitado um centro de venda desses invertebrados na cidade do Rio de Janeiro, o Mercado de Madureira<sup>43</sup> entre os anos de 2011 a 2013, com o objetivo de registrar quais espécies estão disponíveis para a comercialização e, conseqüentemente, utilização nos terreiros. Entendemos, assim, que muitos materiais encontram-se disponíveis no mercado<sup>44</sup> para aquisição e utilização nos axés, de modo que a descrição dessas espécies indica as que são utilizadas nas casas de candomblé. A análise *in situ* nos terreiros comprovaria a utilização, e conseqüentemente a presença desses materiais, bem como a forma de emprego ritual, ou como adereço em roupas, objetos de culto e assentamentos<sup>45</sup>.

Foram adquiridas unidades destes objetos que, em momento subsequente, seriam enviadas a especialistas para as identificações taxonômicas<sup>46</sup>. Atrelado a essa aquisição, foi realizado um levantamento *in situ* em terreiros selecionados verificando-se quais moluscos estavam presentes nas casas, conferindo-se sua presença ou ausência na listagem produzida, o que complementaria o levantamento malacológico proposto.

A partir da metodologia adotada, coletamos e encaminhamos para identificação dezesseis espécies disponíveis no Mercado de Madureira (ver tabela 01). Além dessas, destacamos ainda o Boi de Oxalá (*Achatina fulica* Bowdich, 1822) como outro molusco utilizado nos terreiros de candomblé, mas que não estava disponível para a venda no local. Sua presença foi notada nos terreiros analisados, como, por exemplo, o Ilê Ogun Anaeji Igbele Ni Oman (município de Duque de Caxias/RJ), tendo sido as informações científicas

---

<sup>42</sup> ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

<sup>43</sup> Utilizou-se o presente local por ser o de maior destaque na comercialização de produtos voltados para os cultos de matriz afro. De forma semelhante, o espaço configura-se como local de interação e sociabilidade entre os/as dirigentes dos candomblés e umbandas do Rio de Janeiro.

<sup>44</sup> Por mercado é compreendida a relação de compra e venda de produtos e serviços intermediados por um preço pago em moeda corrente.

<sup>45</sup> Assentamento de orixá é o conjunto material que permite a entidade estabelecer-se entre os homens dentro de uma casa de candomblé. Costumeiramente, cada pessoa tem o seu assentamento dedicado ao conjunto de orixás que o regem. É possível encontrar estes mesmos conjuntos para casa de candomblé, como uma forma congregacional de culto.

<sup>46</sup> Respectivamente a Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Rosa Cristina Côrrea Luz de Souza (UFF) e o Prof. Dr. Alexandre Dias Pimenta, do Setor de Malacologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ)

sobre essa espécie obtidas com a pesquisadora Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rosa Corrêa da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Os moluscos têm um uso intenso nos terreiros de candomblé e a amostra obtida indicou três formas de apropriação desse tipo de material: um uso ritual, relacionado à composição do Ifá; a utilização como adornos em roupas, objetos de culto, armas de orixás e assentamentos; e ainda como animais de sacrifício para determinados ritos e orixás.

**Tabela 01.** Espécies de moluscos identificadas na pesquisa no Mercado de Madureira (Ano base: 2013)<sup>47</sup>.

Espécie	Gênero
<i>Conus figulinus</i>	<i>Conus</i>
<i>Conus planorbis</i> ou <i>Conus quercinus</i>	<i>Conus</i>
<i>Cymbiola vesperilio</i>	<i>Cymbiola</i>
<i>Cypraea caputserpentis</i>	<i>Cypraea</i>
<i>Cypraea moneta/ Monetaria moneta</i>	<i>Cypraea</i>
<i>Cypraea tigris</i>	<i>Cypraea</i>
<i>Cypraea vitellus</i>	<i>Cypraea</i>
<i>Lambis scorpius</i>	<i>Lambis</i>
<i>Pugilina morio</i>	<i>Pugilina</i>
<i>Strombus aurisdiane</i>	<i>Strombus</i>
<i>Strombus pugilis</i>	<i>Strombus</i>
<i>Strombus sinuatus</i>	<i>Strombus</i>
<i>Telescopium telescopium</i>	<i>Telescopium</i>
<i>Turbo petholatus</i>	<i>Turbo</i>
<i>Vasum turbinellus</i>	<i>Vasum</i>
<i>Zidona dufresnei</i>	<i>Zidona</i>

### A amostra proveniente do Mercado de Madureira: características, usos e procedências

Para a amostra do Mercado de Madureira, pudemos observar uma prevalência de espécies não pertencentes à malacofauna brasileira (15 espécies) e apenas um molusco nativo da costa do Brasil. As formas de usos rituais e/ou como adorno foram obtidos a partir de bibliografias consultadas e serão debatidos abaixo. Dividimos a amostra por tipos de usos identificando, inicialmente, como se constitui o Ifá ou jogo de búzios e, em seguida, as apropriações sob a forma de adereços.

O Ifá pode ser compreendido como um orixá ligado à adivinhação do futuro e do destino, tendo o babalaô como seu sacerdote e dirigente de seu culto. Este oráculo pode ser

<sup>47</sup> Para a espécie *Conus planorbis* haviam dúvidas se ela poderia ser a *Conus quercinus*. Como se trata do mesmo gênero, elas foram inseridas apenas uma vez na tabela.

composto de sementes de dendê (*Elaeis guineensis* Jacq. var. *idolatraca*) ou por búzios (*Monetaria moneta*) sendo utilizados 16 ou 32 sementes/búzios na sua composição (BENISTE, 1999<sup>48</sup>). Conforme Cacciatore (1988, p. 142<sup>49</sup>), ele "[...] é a palavra de Orumilá (um dos títulos do Deus Supremo, como conhecedor do futuro) e assim faz parte da Divindade, da qual é mensageiro da luz [...]".

O babalaô se utiliza do Opelé Ifá ou Rosário de Ifá para o manuseio do jogo, sendo tal objeto constituído de

[...] Oito meias nozes de dendê (ou búzios com fundo cortado) ligadas por elos de metal ou trança de palha da Costa, deixando no centro um espaço maior. Uma das postas, masculina, é terminada por um nó, a outra, feminina, por 4 ou 5 fios de palha da Costa ou linha [...]. Só o Babalaô verdadeiro, sacerdote de Ifá, tem direito a servir-se do opelé. Jogado dentro de um círculo de colares sagrados (colar de Ifá) ou esteira ou peneira de palha, com colares e búzios ao redor, o opelé deve cair em forma de U, com o lado aberto voltado para o Babalaô [...] (CACCIATORE, 1988, p. 194-195<sup>50</sup>).

Apesar de se constituir como um sistema adivinhatório e um culto independente, o Ifá foi apropriado pelo candomblé, sendo denominado de jogo de búzios ou de merindilogum (CACCIATORE, 1988<sup>51</sup>; BENISTE, 1997<sup>52</sup>). Exu é utilizado como a entidade que faz a conexão entre os orixás e as ialorixás e babalorixás que consultam o oráculo.

O búzio também é denominado de Cauri, Caurim ou Eyó. O nome científico da espécie (*Monetaria moneta*) indica seu uso histórico relacionado ao comércio, como moeda, em regiões da África e países orientais (CACCIATORE, 1988<sup>53</sup>). A sua entrada no Brasil é relacionada à diáspora africana de escravos, ocorrida até o século XIX (BENISTE, 1997<sup>54</sup>) e a comercialização destes e de outros produtos se estabeleceu entre a África e o Brasil no

---

<sup>48</sup> BENISTE, José. *Jogo de Búzios: Um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

<sup>49</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<sup>50</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<sup>51</sup> IDEM. *Ibidem*.

<sup>52</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

<sup>53</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

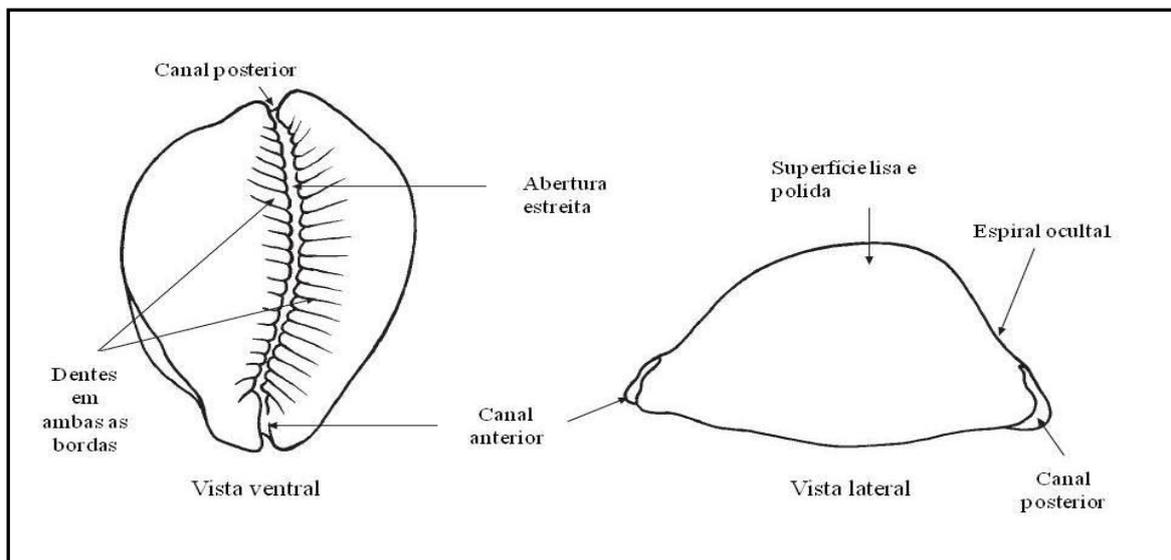
<sup>54</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

decorrer dos séculos XIX e XX (VERGER, 1987<sup>55</sup>). Sobre esse uso, Sandroni (1999, p. 646<sup>56</sup>) relata a utilização do Zimbo (*Olivancillarianna*) como moeda no Brasil e na África:

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

A *Monetaria moneta* faz parte da família *Cypreidae*. Conforme Poutiers (1998<sup>57</sup>), ele é encontrado largamente em águas tropicais do Indo-Pacífico, estando presente em várias regiões, incluindo a África Oriental e do Sul, Madagascar, o Mar Vermelho e o Golfo Pérsico, no leste da Polinésia, Galápagos, ilhas ao largo da América Central, no sul do Japão e Havaí. A figura 01 apresenta as principais características morfológicas da espécie.

Podemos observar a vista ventral e lateral da sua valva, bem como seus dentes serrilhados, a abertura ventral, os canais anterior e posterior, a localização da espiral e a superfície lisa e polida que apresenta variação de cores. Como desenvolveremos abaixo, é na face dorsal que o molusco sofre um corte para o uso no Ifá.



<sup>55</sup> VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. Salvador: Corrupio, 1987.

<sup>56</sup> SANDRONI, Paulo (Org.). *Novíssimo dicionário de economia*. São Paulo: Best Seller, 1999.

<sup>57</sup> POUTIERS, J. M. "Gastropods" in: *FAO Species Identification Guide for Fishery Purposes: The living marine resources of the Western Central Pacific*. Vol. 1. Seaweeds, corals, bivalves and gastropods. Rome: FAO, 1998.

**Figura 1.** Aspectos morfológicos da *Monetaria moneta*.  
Fonte: Adaptado de Poutiers (1998<sup>58</sup>).

Conforme Beniste (1997<sup>59</sup>), no jogo de búzios é utilizada, principalmente, a *Monetaria moneta* de origem africana, sendo possível a utilização de outras espécies do gênero *Cypraea*. Ao todo são empregadas dezesseis conchas para a composição do oráculo, número que representa cada orixá do candomblé. As posições adotadas, também denominadas de cincas, são interpretadas em cada jogada para a composição da resposta ao questionamento (CACCIATORE, 1988<sup>60</sup>; BENISTE, 1997<sup>61</sup>).

A utilização é precedida por um corte na concha. Este pode ser feito com instrumentos ou ainda pressionando-se a parte superior do molusco para que a tampa, como é chamada, se solte. Tal ação visa dar maior assentamento ao búzio no momento de seu uso. Quando em jogo, se a parte serrilhada cair para cima ela é considerada deitada; se a fenda estiver para baixo, ela é considerada em pé. A figura 02 indica tais posições.

Na composição do jogo de búzios é comum que se utilizem, como uma variante do opelé, fios de contas da pessoa, moedas, pedras e moluscos. Todos têm a função de auxiliar nas trocas de energia e de mensagens que se dão no momento da consulta. Também é comum que se acenda uma vela, com o intuito de indicar a Exu onde se realiza o jogo, ao mesmo tempo em que constitui uma oferta à entidade guia da pessoa que está comandando o jogo.

---

<sup>58</sup> POUTIERS, J. M. "Gastropods" in: *FAO Species Identification Guide for Fishery Purposes: The living marine resources of the Western Central Pacific*. Vol. 1. Seaweeds, corals, bivalves and gastropods. Rome: FAO, 1998.

<sup>59</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.

<sup>60</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<sup>61</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997.



**Figura 2.** A posição deitada e em pé nos búzios (*Monetaria moneta*).  
Fonte: Pereira (2013b<sup>62</sup>).

O outro uso que os moluscos identificados no Mercado de Madureira podem ter está relacionado à sua utilização como adornos em roupas, armas de orixás, jóias e assentamentos de orixás. Lody (2010<sup>63</sup>) indica que o povo de santo tem grande apreço pelo uso de moluscos na joalheria afro-brasileira (LODY, 2010<sup>64</sup>), sendo a *Monetaria moneta* muito utilizada nos adereços relacionados à Iemanjá, Nanã, Omolu e Exu.

Como os moluscos são produtos da natureza, se entende que eles possuem muita energia (axé), e por isso devem ser tão amplamente utilizados no vestuário, em especial nos fios de conta. Conforme Lody (2010, p. 59<sup>65</sup>),

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

<sup>62</sup> PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro*. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional da Quita da Boa Vista (UFRJ). 2013b.

<sup>63</sup> LODY, Raul. *Jóias de axé: fios de conta e outro adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

<sup>64</sup> IDEM. *Ibidem*.

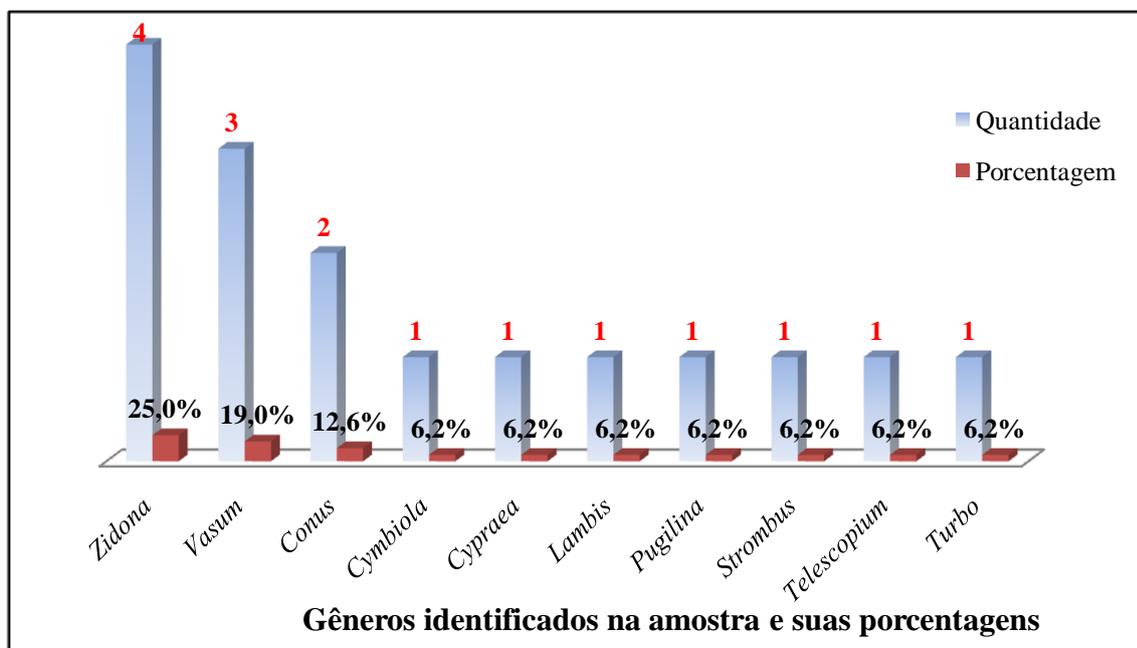
<sup>65</sup> IDEM. *Ibidem*.

Os fios de conta representam a ligação com o orixá de cabeça, com a entidade guia do terreiro ou ainda do dirigente da casa. Além da função religiosa, ele pode ser usado como adereço ou ainda como demarcador de pertencimento a uma "nação" (LODY, 2010<sup>66</sup>). Em todos os casos, é uma materialização da devoção a determinada entidade.

No caso de assentamentos de Exu, como a *Monetaria moneta* é vista como moeda mítica dos orixás (PRANDI, 2001<sup>67</sup>) e tal entidade é uma das ligadas à via pública e ao comércio, sempre se deve utilizar as valvas desse molusco em seus assentamentos. Também por se relacionar à Nanã e Omolu, as armas desses orixás (o Ibiri e o Xaxará) devem incluir da mesma forma suas valvas.

Para os gêneros identificados no Mercadão de Madureira que compõem a amostra analisada neste artigo temos os seguintes valores, conforme o gráfico 01, abaixo.

Gráfico 01. Gêneros de gastrópodes identificados na amostra e suas porcentagens (Ano base: 2012).



Fonte: Pereira (2013b<sup>68</sup>).

Do exposto, podemos verificar os seguintes valores: quatro espécies do gênero *Cypraea* (25%), três de *Strombus* (19%), duas de *Conus* (12,6%) e uma (6,2%) referente aos gêneros *Conus*, *Lambis*, *Pugilina*, *Telescopium*, *Turbo*, *Vasum* e *Zidona*, respectivamente. Tal dado é indicativo de que a oferta de *Cypraea* é abundante no Mercadão de Madureira, devido

<sup>66</sup> LODY, Raul. *Jóias de axé: fios de conta e outros adornos do corpo: a joalheria afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

<sup>67</sup> PRANDI, José Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

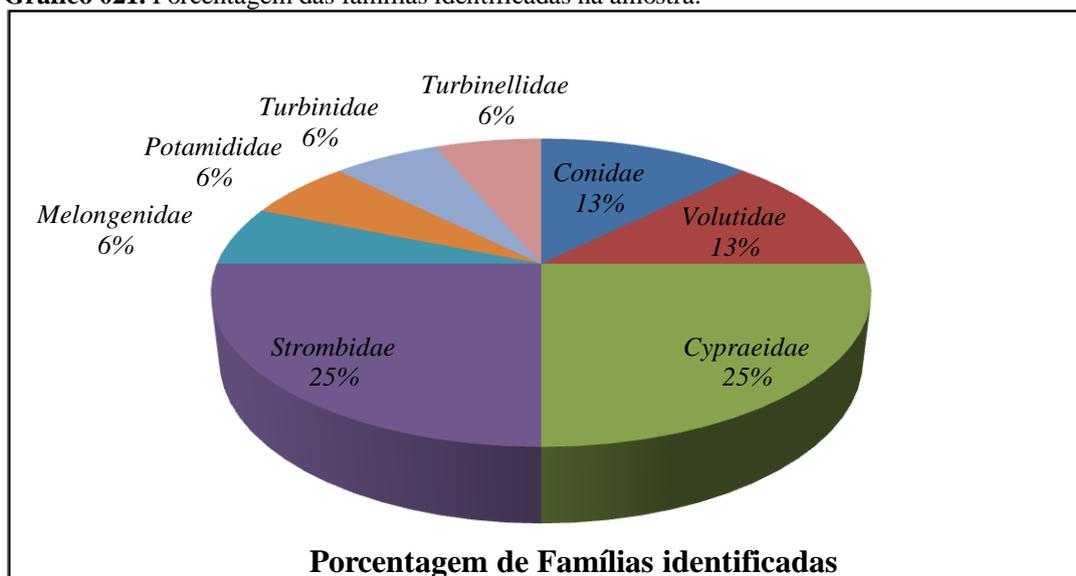
<sup>68</sup> PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro*. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). 2013b.

ao seu uso relacionado ao Ifá. Como já colocamos anteriormente, o jogo de búzios pode ser composto por outras espécies de *Cypraea*, para além da *Monetaria moneta*, sendo a escolha subjetiva da pessoa que as adquire (BENISTE, 1997<sup>69</sup>).

A oferta de outras espécies de *Cypraea*, em especial a *Cypraea caputserpentis*, pode ser indicativo de seu uso na composição do Ifá, não sendo esse molusco cortado para a sua utilização (LINARES, 2007<sup>70</sup>). Enquanto que as demais, a *Cypraea tigris* e a *Cypraea vitellus*, devido ao seu tamanho, podem apenas compor o merindilogum junto aos fios de conta, pedras e moedas.

Os *Strombus* são muito utilizados em elementos ligados a Iemanjá, como por exemplo no abebé, um espelho que a orixá usa como complemento à sua roupa, ou ainda em seus assentamentos. Observando as famílias presentes na amostra temos as seguintes porcentagens, conforme o gráfico 02 abaixo.

**Gráfico 021.** Porcentagem das famílias identificadas na amostra.



Fonte: Pereira (2013b<sup>71</sup>).

A partir dos dados podemos perceber que a família Cypraeidae e a Strombidae representam 25% da amostra. Seguidas pela Volutidae e Conidae com 13% e a Turbinellidae, Turbinidae, Potamididae e Melongenidae com 6% cada uma. Tais dados reforçam a afirmativa de que no Mercado de Madureira as Cypraeidae, seguidas das Strombidae, estão

<sup>69</sup> BENISTE, José. *Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

<sup>70</sup> LINARES, Ronaldo Antônio. *Jogo de Búzios*. São Paulo: Madras, 2007.

<sup>71</sup> PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro*. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional da Quilta da Boa Vista (UFRJ). 2013b.

mais disponíveis para a compra, ao mesmo tempo em que indicam, para o caso da primeira, seu uso no Ifá.

Objetivando entender a procedência dos moluscos do Mercado de Madureira obtivemos os dados expressos na tabela 02, e, em seguida, adaptamos tais informações para a composição de um mapa para a visualização das principais zonas de ocorrência das espécies identificadas (vide figura 03).

A partir dos dados tabulados pudemos perceber a ocorrência de cinco zonas geográficas para os moluscos identificados: a primeira se localiza na América Central nas águas do Oceano Atlântico e, especificamente, Mar do Caribe e Golfo do México; a segunda na costa da América do Sul, entre o Brasil e a Argentina; a terceira na costa ocidental da África, desde o seu norte até o extremo sul do continente; a quarta, a maior área, compreende a costa oriental do continente africano, passando pelo Mar Vermelho, Ilha de Madagascar, Oceano Índico e Pacífico, sendo sua ponta extrema a Austrália. Por fim, a quinta área se localiza entre o Japão e o Havaí, presente no Oceano Pacífico.

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

Dentre as espécies comercializadas no Mercado de Madureira para o período analisado duas são provenientes do litoral brasileiro, uma da América Central, uma da Costa Ocidental africana, dez da região Indo-Pacífica. Duas destas são encontradas no Oceano Pacífico e costa africana. Destacamos a *Monetaria moneta*, amplamente utilizada no jogo de búzios, como uma espécie de origem Indo-Pacífica.

A situação exposta indica uma prevalência da origem Indo-Pacífica na amostra identificada, o que nos permite afirmar que tais espécies são importadas para a comercialização no Rio de Janeiro. A pesquisa buscou maiores informações nos lojistas do Mercado de Madureira sobre quem importa tais espécies. Contudo, a política de privacidade adotada pelo local não permite que tais informações sejam veiculadas, o que para os donos

das lojas é essencial para manter o centro lojista como o maior polo de comercialização de produtos para cultos afro-brasileiros.

Para as demais espécies identificadas temos os seguintes usos: a *Lambis scorpius* é um dos elementos constituintes dos assentamentos de Ajê-Xalungá<sup>72</sup>, orixá da riqueza filho de Iemanjá (CACCIATORE,1988<sup>73</sup>). O *Telescopium telescopium* pode compor um dos elementos utilizados nos fios de contas dos filhos de Iemanjá, bem como o *Vasum turbinellus* pode ser utilizado em enfeites para o quarto da mesma orixá.

O *Conus planorbis* (ou *Conus quercinus*) e a *Cymbiola vesperilio* podem ser um dos objetos utilizados nos assentamentos de Ogum ou Oxalá, nas qualidades ligadas à Iemanjá. Para as demais espécies não listadas aqui, mas que aparecem nos terreiros, não conseguimos identificar seu uso específico, mas destacamos que ele deve estar associado a elementos ou objetos empregados em enfeites dos quartos de santo ou do próprio barracão.

### O Boi de Oxalá (*Achatina fulica* Bowdich, 1822)

Esta espécie não se encontrava disponível no Mercado de Madureira no período pesquisado. Contudo, não significa que ela não possua uso disseminado nos terreiros de candomblé. Tal assertiva se relaciona tanto ao animal vivo, utilizado em ritos de iniciação e em sacrifícios, quanto morto, circunstância em que apenas sua valva é utilizada como adorno nos axés.

O Boi de Oxalá, *Igbin* em iorubá, também é denominado de caramujo africano, acatina, caracol africano, caracol gigante, caracol gigante africano, caramujo gigante, caramujo gigante africano, rainha da África ou falso *escargot*. A espécie possui esse nome devido à presença de duas saliências em sua cabeça que se assemelham a chifres, daí advindo a designação de boi (vide figura 04).

**Tabela 02.** Áreas geográficas de ocorrência das espécies identificadas na amostra.

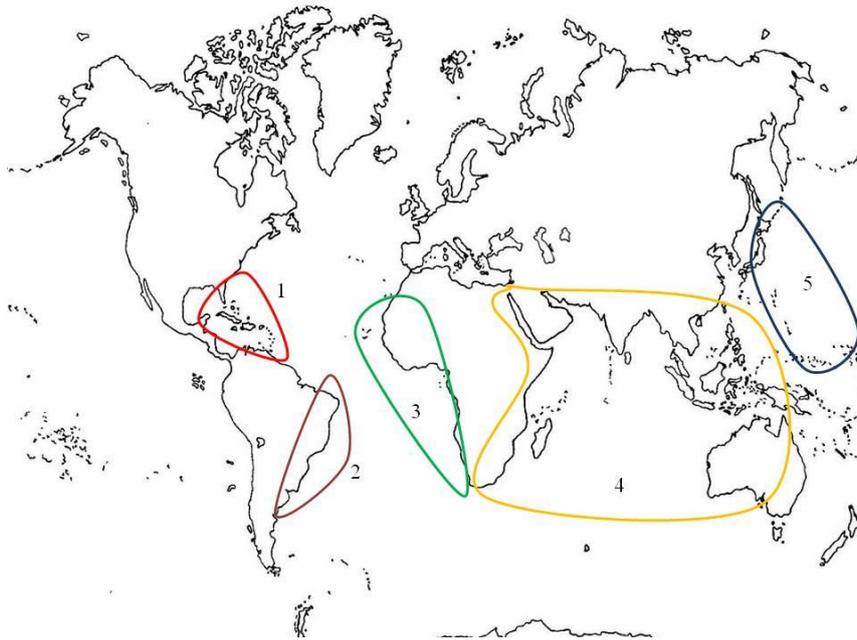
Espécie	Área de Ocorrência
<i>Conus figulinus</i>	Madagascar, Ilhas Maurício (Oceano Indico) e Tanzânia (Oceano Indico).
<i>Conus planorbis</i>	Mar Vermelho e Madagascar (Oceano Indico).
	Mar Vermelho, Arquipélago das Seychelles (Oceano Indico), Arquipélago de Chagos (Oceano Indico)

<sup>72</sup> Ou Ajê Salunga, outra grafia possível. Quanto ao gênero e filiação do orixá há versões que informam que Ajê-Xalungá é uma das irmãs de Iemanjá.

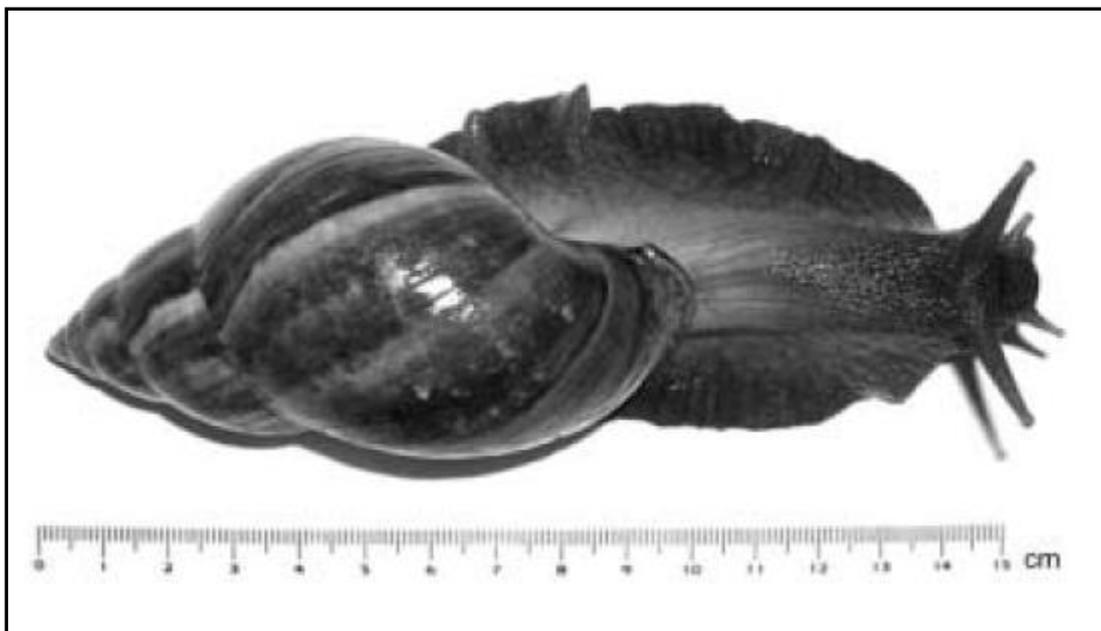
<sup>73</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<i>Ou Conus quercinus</i>	Indico), Madagascar (Oceano Indico).
<i>Cymbiola vespertilio</i>	Oceano Indo e Pacífico Central
<i>Cypraea caputserpentis</i>	Costa leste da África do Sul, Mar Vermelho, Oceano Índico, Indo Pacífico Tropical Ocidental, Austrália, Filipinas, Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Arquipélago das Comores (Oceano Indico), Quênia (Oceano Indico), Madagascar (Oceano Indico), Ilhas Maurício (Oceano Indico), Moçambique (Oceano Indico), Ilhas Reunião (Oceano Indico), Arquipélago de Seychelles (Oceano Indico), Somália (Oceano Indico) e Tanzânia (Oceano Indico)
<i>Cypraea moneta/Monetaria moneta</i>	Mar Vermelho, Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Arquipélago das Comores (Oceano Indico), Costa leste da África do Sul, Quênia (Oceano Indico), Madagascar (Oceano Indico), Ilhas Maurício (Oceano Indico), Moçambique (Oceano Indico), Ilhas Reunião (Oceano Indico), Arquipélago das Seychelles (Oceano Indico), Somália (Oceano Indico) e Tanzânia (Oceano Indico).
<i>Cypraea tigris</i>	Mar Vermelho, Costa Leste da África do Sul, Aldabra (arquipélago das Seychelles, Oceano Indico), Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Arquipélago das Comores (Oceano Indico), Quênia (Oceano Indico), Ilhas Maurício (Oceano Indico), Moçambique (Oceano Indico), Ilhas Reunião (Oceano Indico), Arquipélago das Seychelles (Oceano Indico), Somália (Oceano Indico), Tanzânia (Oceano Indico) e Quênia (Oceano Indico)
<i>Cypraea vitellus</i>	Mar Vermelho, Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Arquipélago das Comores (Oceano Indico), Quênia (Oceano Indico), Madagascar (Oceano Indico), Ilhas Maurício (Oceano Indico), Moçambique (Oceano Indico), Ilhas Reunião (Oceano Indico), Arquipélago de Seychelles (Oceano Indico), Somália (Oceano Indico), Tanzânia (Oceano Indico), Filipinas (Oceano Pacífico), Ilhas Palau (Oceano Pacífico), Ilhas Samoa (Oceano Pacífico), Polinésia (Oceano Pacífico), Havai (Oceano Pacífico) e Vietnã (Oceano Pacífico).
<i>Lambis scorpius</i>	Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Madagascar (Oceano Indico) e Tanzânia (Oceano Indico).
<i>Pugilina morio</i>	Oceano Atlântico, Angola (Oceano Atlântico), Ilhas Canárias (Oceano Atlântico), Cabo Verde (Oceano Atlântico), Mar do Caribe, Gabão (Oceano Atlântico), Antilhas Menores (Oceano Atlântico) e Mauritânia (Oceano Atlântico).
<i>Strombus aurisdiane</i>	Pacífico Indo-Oeste, do centro da África Oriental (incluindo Aldabra, Madagascar, Tanzânia e no Mar Vermelho), para o norte para o Japão e para o sul para norte de Queensland, Austrália.
<i>Strombus pugilis</i>	Mar do Caribe, Golfo do México, Aruba (Oceano Atlântico), Belize (Oceano Atlântico), Ilha Bonaire (Antilhas Holandesas, Oceano Atlântico), Ilhas Cayman (Oceano Atlântico), Colômbia (Oceano Atlântico), Costa Rica (Oceano Atlântico), Cuba (Oceano Atlântico), Curaçao (Oceano Atlântico), Jamaica (Oceano Atlântico), Antilhas Menores (Oceano Atlântico), Panamá (Oceano Atlântico), Porto Rico (Oceano Atlântico), Ilha de San Andres (Oceano Atlântico), Venezuela (Oceano Atlântico) e Brasil.
<i>Strombus sinuatus</i>	Sudoeste do Pacífico e Filipinas.
<i>Telescopium telescopium</i>	Madagascar (Oceano Indico).
<i>Turbo petholatus</i>	Mar Vermelho, Arquipélago de Chagos (Oceano Indico), Madagascar (Oceano Atlântico), Ilhas Maurício (Oceano Atlântico) e Moçambique (Oceano Atlântico)
<i>Vasum turbinellus</i>	Mar Vermelho, Aldabra (arquipélago das Seychelles, Oceano Indico), Arquipélago de Chagos (Oceano Indico) Madagascar (Oceano Indico) e Tanzânia (Oceano Indico).
<i>Zidona dufresnei</i>	Costa do Brasil, Uruguai e Argentina.

Fonte: WORMS Editorial Board (2013). World Register of Marine Species. Disponível em: <http://www.marinespecies.org>. Acessado em 14/11/2013.



**Figura 03.** Mapa das zonas geográficas identificadas para os moluscos analisados. Legenda: 1 - América Central; 2 - Costa da América do Sul; 3 - Costa Ocidental da África; 4 - Região Indo-Pacífica; 5 - Oceano Pacífico (Fonte: Pereira, 2013b).



**Figura 3.** *Achatina fulica* (Bowdich, 1822), indivíduo adulto. Fonte: Barçante *et alii*, 2005.

Conforme Cacciatori (1988<sup>74</sup>), trata-se da comida predileta de Oxalá, orixá ligado à criação da Terra e dos homens. Como ele é identificado como um orixá funfun (ou velho<sup>75</sup>), não se alimenta de carne com sangue, sendo dado a ele esse gastrópode como sacrifício. O *Igbin* é utilizado ainda nas iniciações de iaôs quando uma determinada quantidade desses moluscos é macerada, sendo extraído o sangue branco, utilizado nos banhos iniciatórios do candomblé (PEREIRA, 2013a<sup>76</sup>).

Através das entrevistas feitas no levantamento realizado por Pereira *et alii* (2012<sup>77</sup>) pudemos constatar o uso das suas valvas como adorno nos terreiros de candomblé. Conforme a dirigente do Ilê Ogun Anaaji Igbele Ni Oman, Mãe Maria de Xangô, as carapaças secas e limpas são utilizadas no quarto de Oxalá, sendo um costume herdado de seu avô, Cristóvão dos Anjos, fundador do terreiro.

Após o preparo, o *Igbin* é amarrado a uma Palha da Costa e trançado de forma a produzir um arco que se encontra dentro do quarto deste orixá e junto aos assentamentos de seus filhos de santo. Não foi possível produzir registros fotográficos de tais objetos, pois no terreiro não se permitem fotografias.

O uso litúrgico e de adorno do *Igbin* precede a sua introdução comercial no Brasil em 1988 (COLLEY, 2010<sup>78</sup>), quando houve uma tentativa de utilizá-lo na produção do *escargot*. Por não encontrar um predador natural, esse gastrópode se alastrou pelo país de forma a ser considerado uma "espécie invasora" (SOUZA *et alii*, 2007<sup>79</sup>):

Sem inimigos naturais nas novas áreas onde têm sido introduzidos, os caracóis gigantes africanos já se encontram disseminados por quase todos os estados brasileiros. Possuindo hábitos semi-arborícolas, é muito comum encontrá-los repousando durante o dia em troncos de árvores, em ramos e folhagens, como também em cercas, muros e paredes. Em ambientes urbanos os caracóis têm causado incômodo ao escalarem paredes de casas e prédios e

---

<sup>74</sup> CACCIATORI, Olga Guidolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

<sup>75</sup> Aquele que se refere a criação do mundo e dos seres humanos.

<sup>76</sup> PEREIRA, Rodrigo. *No reino das duas senhoras: etnografia do Rito do Axêxe Ilê Omô Oyá* (São Gonçalo, Rio de Janeiro), 219 f. Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013a.

<sup>77</sup> PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPAS, Anderson; RIBEIRO, Maíra. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas, 2012.

<sup>78</sup> COLLEY, E. 2010. "Medidas de controle do *Achatina fulica*". In: FISCHER, M. L. & COSTA, L. C. M. *O Caramujo Gigante Africano A. fulica no Brasil*. Curitiba: Champagnat, PUC/PR, 2010, p. 203-228.

<sup>79</sup> SOUZA, Renata Manzi de; ALVES, Ângelo Giuseppe Chaves; ALVES, Marcos Souto. "Conhecimento sobre o molusco gigante africano *Achatina fulica* entre estudantes de uma escola pública na Região Metropolitana do Recife". In: *Biotemas*, 20 (1), 2007, p. 81-89.

ao se movimentarem em grande número dificultando o trânsito de pedestres em calçadas e ruas de locais altamente infestados. Podem também infligir sérios danos a praças e jardins ao se alimentarem de flores, folhas e ramos de diversas plantas ornamentais. Resistentes à seca e ao frio, são capazes de se adaptar a caatingas, florestas e brejos prejudicando outras espécies de caracóis nativos ao desequilibrar suas relações ecológicas (SOUZA, *et alii*, 2006, p. 01).

Os prejuízos causados pela invasão dessa espécie podem ser de ordem sanitária (vetor de parasitas que causam doenças como a meningite eosinofílica), agrícola (na destruição de folhas em plantações) e paisagística (com a infestação de cidades, praças e jardins). As principais formas de combate a esse animal, conforme Souza *et alii* (2006), consistem na sua coleta manual e no uso de insumos químicos.

### Considerações finais

Diante do exposto até aqui fica claro que os moluscos podem ser lidos não apenas como elementos materiais do candomblé, mas também a forma ritual de utilização como uma das contribuições dos africanos e seus descendentes para a cultura brasileira, em especial as religiões de matrizes africanas. Outra consideração possível relaciona-se ainda a uma leitura de "permanência" de determinados usos e saberes-fazeres do candomblé. Longe de representarem o valor de "permanência cultural" defendida pela Escola Antropológica Culturalista Norte-Americana, podemos entender como uma prática que tem se desenvolvido e vem sendo reelaborado mesmo em face das perseguições que o culto sofreu e, obviamente, ainda sofre (PEREIRA, 2013b<sup>80</sup>).

Se adotarmos o conceito de cultura material de Deetz (1977<sup>81</sup>), segundo a qual o termo corresponde a qualquer segmento do meio físico modificado por comportamentos culturalmente determinados, poderemos entender como estes elementos têm sido trabalhado tanto como uma herança africana no e para o culto, como um meio de agência dos participantes do candomblé (na medida em que, pela necessidade do consumo, incentivaram o Mercado de Madureira a oferecê-los).

A assertiva toma mais forma na constatação de que a maioria das espécies não é proveniente da costa brasileira, mas sim Indo-pacífica. Isto nos informa o quanto a África e o

---

<sup>80</sup> PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro*. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional da Quila da Boa Vista (UFRJ). 2013b.

<sup>81</sup> DEETZ, James. *In small things forgotten: the archaeology of early american life*. New York: Anchor Books, 1977.

Brasil ainda mantêm enormes ligações, sendo essas ligações o valor que deve ser dado ao termo "permanência". Assim, torna-se claro perceber que também os moluscos africanos utilizados na atualidade são consequências da diáspora negra, o que nos permite pensar numa diáspora animal. Esta dispersão também pode ser identificada na bio invasão do Boi de Oxalá (*Achatina fulica*, Bowdich, 1822) em terras brasileiras e nas dificuldades de combater a infestação que tem se alastrado no país (COLLEY, 2010). Destacamos que o Boi de Oxalá foi introduzido no Brasil como forma de obtenção de sua carne. Contudo, seu gosto não foi aceito pelo mercado brasileiro. Colley (2010<sup>82</sup>) indica que a espécie teria fugido de um local de criação, ou mesmo sido libertada, espalhando-se por todo território nacional. Destacamos que não há uma espécie predadora deste molusco, o que tem feito com que ele se reproduza em escalas rápidas e inicie uma destruição de plantações ou biomas (SOUZA, *et alli*, 2007). Por estes motivos é que a espécie é considerada hoje bioinvasora.

Assim, uma das formas de compreender o legado negro da escravidão encontra-se na análise da cultura material, como realizamos com os moluscos, como forma de expressão da reinvenção ou manutenção que as religiões afro-brasileiras passaram e ainda passam. Para esta percepção devemos adotar a perspectiva de Wagner (1981<sup>83</sup>) e a de Hobsbawm & Ranger (1997<sup>84</sup>) quanto à dinâmica da construção constante da cultura e da tradição pelos grupos, entendendo assim que as entidades dos cultos afro-brasileiros e suas origens se ligam mais a processos de elaboração constante da tradição do que de uma origem *stricto sensu* quanto ao local geográfico mítico de construção.

---

<sup>82</sup> COLLEY, E. 2010. "Medidas de controle do *Achatina fulica*". In: FISCHER, M. L. & COSTA, L. C. M. *O Caramujo Gigante Africano A. fulica no Brasil*. Curitiba: Champagnat, PUC/PR, 2010, p. 203-228.

<sup>83</sup> WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

<sup>84</sup> HOBBSAWM, Eric; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.