

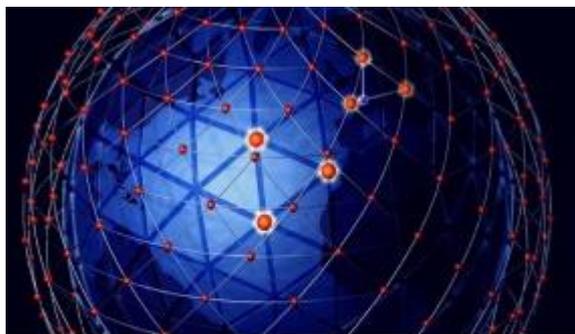
Em  Sociedade

OLUBAJÉ, o grande ritual coletivo do Candomblé de manutenção da saúde: Experiência de doença e narrativas

*Myriam Martins Alvares¹
Larissa Andrade Silva²*

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)/ Professora de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS).

² Graduanda em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS)



Em Sociedade

Resumo

Este artigo tem como intuito fornecer material para o debate acerca de um ritual religioso do Candomblé registrado em etnografia. Considero sua estrutura, organização e todo o processo de transmissão de saberes, assim como a forma com que esses rituais contribuem para a construção de uma rede de relações sociais que fazem com que os adeptos a religião compreendam a mente, o corpo, o espírito e toda a comunidade religiosa de forma interligada. O foco, desse modo, é no aspecto místico-religioso que domina o social e que fornece uma teodiceia para toda a comunidade. Como a religião do Candomblé é capaz de alterar o significado de uma doença, não necessariamente pela remoção dos sintomas, mas pela mudança positiva dos significados atribuídos à doença? Aqui, trago enredos, percursos e narrativas que confirmam que a tradição do Candomblé, ao se alicerçar em uma Epistemologia Africana-Yorubá, é capaz de dar conta de questões essenciais, como a saúde, a doença e a cura. Minha intenção é discutir os conceitos de doença e cura por meio de suas construções historicamente determinadas e os seus significados para os praticantes da religião.

Palavras-chave: candomblé de Ketu; cosmologia Yorubá; epistemologia africana; doença; cura; comunidades tradicionais de terreiro; religião; comunidades tradicionais.

Abstract

This article aims to provide material for the debate on some religious rituals of Candomblé recorded in ethnography. It considers its structure, organization, and the entire process of transmission of knowledge, as well as how these rituals contribute to the construction of a relationship network that makes its practitioners understand mind, body, spirit, and the entire religious community in an interconnected manner. Therefore the focus on the mystical-religious aspect that dominates the social sphere and provides a theodicy for its entire community. How is the Candomblé religion able to change the meaning of a disease, not necessarily by reducing the symptoms, but by a positive change in the meanings attributed to the disease? Here, I bring stories, paths, and narratives that confirm that the Candomblé tradition, with its base on an African-Yoruba epistemology, can deal with essential issues like health, illness, and cure. My objective is discussing the concepts of illness and cure through their historically determined constructs, and also the meaning of these concepts for the practitioners of this religion.

Keywords: candomblé of Ketu.; Yoruba cosmology; African epistemology; Illness; Cure; traditional terreiro communities; religion; traditional communities.



1 INTRODUÇÃO

Tendo em vista que os discursos não têm apenas origens sócio-históricas, mas também contextos epistemológicos, evoco e partilho a minha própria historicidade, que molda o percurso da minha escrita enquanto cientista social em formação, pois é importante enunciar onde me localizo no universo religioso aqui pesquisado.

Durante minha trajetória acadêmica, dediquei-me a pesquisas etnográficas e estudos no campo da antropologia visual. Realizei um documentário etnográfico chamado “Rosário de Maria: fios de memórias ancestrais” (2021), contemplado pela Lei Aldir Blanc de incentivo à cultura, que teve como o foco a narrativa de mulheres negras sobre uma manifestação cultural e religiosa na cidade do Serro, interior de Minas Gerais cujo o acesso se encontra disponível nas referências do presente artigo. Estou, neste momento, trabalhando na construção do meu trabalho de conclusão de curso, sob a orientação da Prof^{ra}. Dr^a. Myriam Martins Alvares.

Eu me encontro na posição de iniciada na religião do Candomblé e disponho de uma vivência de dezessete anos no campo investigado. Nos últimos cinco anos, ocupo o lugar de liderança religiosa feminina denominado *Ekedji* que, no Candomblé de nação Ketu, assume a função de cuidar e zelar dos Orixás, mas que não vivencia a possessão chamada de “transe” que toma os corpos dos adeptos rodantes (os que vivenciam a possessão).

É o próprio Orixá, no momento da incorporação no ritual, que escolhe a mulher que será suspensa ao cargo, única e exclusivamente ocupado por mulheres. Essa é a razão da titulação de liderança feminina. Ao ser escolhida para assumir tal posição, diz-se, então, que a mulher foi suspensa, o que significa que a escolha do Orixá fez com que ela subisse na hierarquia da religião para ocupar tal cargo de liderança e confiança.

De acordo com Ribeiro (2017, p. 58), podemos entender o lugar de fala como espaço que “foi sendo moldado no seio dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva”. Nesse sentido, o lugar de fala se refere à visão a partir de um local, um conceito atualmente muito utilizado em contraposição ao silenciamento mobilizado pelos discursos hegemônicos.

Aqui, busquei apresentar as diversas configurações que fazem com que os adeptos do Candomblé e simpatizantes acionem a religião como recurso para restabelecer socialmente a



promoção da saúde e do bem-estar. O intuito é justamente trazer o lugar de fala como recorte da pesquisa para contribuir com o debate no campo das Ciências Sociais.

A construção de dados aqui apresentada se deu por meio de entrevistas, na qual a escolha dos entrevistados aconteceu através do sorteio entre aqueles que aceitaram participar deste trabalho, e de uma etnografia do ritual coletivo dentro de um terreiro de Candomblé de nação Ketu chamado *Olubajé*, uma cerimônia de caráter público que tem como objetivo propiciar a melhora da saúde, a cura e o equilíbrio espiritual de todos os presentes.

Assim, apresento meu percurso nesse universo religioso que envolve um contexto social marcado historicamente pela epistemologia Africana Yorubá e os sentidos que fazem com que os adeptos alterem o significado de doença e cura.

2 CONTEXTUALIZANDO A COSMOLOGIA AFRICANA YORUBÁ E A SUA INFLUÊNCIA NO CANDOMBLÉ

No Brasil, as nações mais presentes são Ketu, Angola e Jeje. Cada uma delas possui linguagens diferentes, assim como diferentes formas de realizar seus rituais. Destaco que esta pesquisa trata do Candomblé de tradição nagô de origem Ketu.

O Candomblé de nação Ketu se organiza através da lógica do pensamento Africano Yorubá, que tem sua origem no antigo reino do Império Yorubá chamado Ilé Ifé, em tradução livre, “Casa do Amor”. O reino se localizava no sudoeste da Nigéria, em um estado chamado Oşun (pronuncia-se Oxum³). Ilé Ifé provavelmente foi habitada no século VI, data mais antiga fornecida, até agora, por estudos históricos.

O reino foi conhecido como epicentro da diáspora negra, sendo reconhecido por todos os Yorubás como a fonte mística da legitimidade e do poder, o lugar de onde parte toda a consagração espiritual para o resto do mundo. Foi no reino de Ilé Ifé que se iniciou a dinastia dos Orixás que hoje são cultuados no Brasil e no Candomblé de origem Ketu, formando um laço indissolúvel com o sagrado, capaz de extrapolar os limites da territorialidade.

A cultura Africana Yorubá é o lugar no qual se inter cruzam conflitos, concessões, tradições e mudanças, em que tudo ganha sentido. Assim como não existe humano sem significado, não existe apenas uma explicação para determinado fenômeno. Tudo que acontece na vida do ser humano pode ser analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida



social. Esta análise comporta ritos, rituais, práticas quotidianas, reciprocidade e, principalmente, o respeito pelos antepassados, com quem se mantém um “diálogo místico”.

Nesse sentido, o conceito de cura para a religião diz respeito à dimensão do sofrimento dos seres humanos, incluindo a vida moral e espiritual. Os ritos, em destaque o ritual de manutenção da cura dentro do Candomblé, que será descrito mais adiante com a etnografia realizada, é tratado como possibilidades terapêuticas que amenizam as aflições e os sofrimentos dos indivíduos, compreendendo mente, corpo, espírito e toda a comunidade religiosa de maneira integrada.

Na visão da cosmologia Yorubá, que estrutura a religião do Candomblé de Ketu, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como disse Durkheim, mas o contrário, é o aspecto religioso e místico que domina o social, fornecendo uma teodiceia para toda a comunidade. Como afirma Roger Bastide:

“Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, o pensamento africano é um pensamento culto.” (BASTIDE, 2001, p. 24).

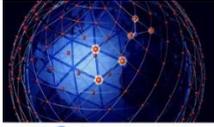
De acordo com a visão Africana Yorubá, a doença é uma ruptura da harmonia entre o homem e a natureza, um desequilíbrio cósmico. A cosmologia que estrutura a religião é pautada também pela transmissão do conhecimento através da oralidade. O indivíduo inserido na religiosidade do Candomblé rememora a tradição de forma poética e histórica, valendo-se do conhecimento da memória cultural, legitimando-se como arquivistas de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos.

3 EXPERIÊNCIA DE DOENÇA, NARRATIVA E A POSSIBILIDADE DA CURA

Apresento aqui trajetórias de pessoas que se tornaram adeptas efetivas na casa de Candomblé *Ilê Asè Oxumi Ogunsade*, na cidade de Belo Horizonte, estado de Minas Gerais. Aqui, trato de fragmentos dos percursos de duas mulheres entrevistadas por mim entre os meses de maio e junho de 2021.

A primeira é Dandara, uma mulher negra, jovem, de 28 anos, e que possui nove anos de iniciação na religião do Candomblé.

Dandara, muito doente e várias vezes internada com problemas na bexiga, foi instruída por um médico (que revelou ser de Candomblé) a tratar o seu “lado espiritual”. Passou então a



sonhar com um velho, cuja imagem inicialmente se confundia com a do médico. Nos sonhos, o velho lhe ensinava a preparar chás e banhos curativos e, seguindo as prescrições, obteve finalmente a cura. Foi a pedido do velho que aparecia em seus sonhos e pedia por cuidados, que Dandara se aproximou do terreiro de Candomblé, através da mediação de uma tia. Lá, descobriu que o seu orixá protetor era Obaluaiê, orixá da doença e da cura, e terminou sendo iniciada.

Ele [o médico] aí me disse assim: “oi, você prática alguma religião?” Eu disse: “Não, eu sou católica”. Ele disse: “nunca frequentou, não?” Eu disse que já, só que num cheguei a ficar. Isso o médico perguntando, hem!? Ele disse assim: “você sabia que eu sou de candomblé?” Eu disse: “não!”. Vê só! O médico que me operou [...] “Eu sou de candomblé e você não tem nada de doença material, você tem doença é espiritual”. Foi o que ele disse a mim. “Aí, por que o senhor tá dizendo isso pra mim?” Ele disse que sabia o que tava falando e disse pra eu me cuidar. [...] Aí, quando foi um dia, eu dormindo, faltando só uma semana pra ganhar alta no hospital, eu via um velho, assim de chapéu de palha, sabe? Ele chegava perto e passava a mão na minha cabeça. Aí depois dizia assim: ‘acorde’. Acorde aí, minha filha. Aí quando eu acordei, via o velho do lado do meu médico. Daí, o velho chegava perto e dizia: “Confie em mim, minha filha [...] Eu sou seu pai! Faça o que eu vou lhe mandar fazer. Pegue uma folha e bote num telhado e deixe serenar e vá se banhando dia sim, dia não com ela. Porque isso vai lhe curar. E depois, você que vai cuidar de mim”. Aí foi e sumiu, assim, dando de costas. (Dandara).

Para o Candomblé, a doença é considerada resultado de um processo de adoecimento alicerçado em uma ruptura de elos sociais sólidos, que anteriormente mantinham esse indivíduo conectado a uma teia de relacionamentos e ao seu contexto. Na história de Dandara, o acento recai sobre a busca do tratamento de uma doença, a constante aflição e, depois, sobre interações com pessoas já adeptas à religião que a auxiliaram no seu processo de inserção no Candomblé, após ouvir de seu próprio médico (também adepto à religião) que a sua doença era causada por um “desequilíbrio espiritual”. Nas palavras da antropóloga Miriam Rabelo: “A doença significa perda da situação, e seu tratamento, ao menos no que toca ao trabalho de especialistas religiosos, é descrito como a construção de relações bem claras e bem delimitadas de reciprocidade, as quais enraízam o indivíduo em uma dada situação.” (RABELO, 2014, p. 65)

Em diálogo com a antropóloga, as narrativas trazidas aqui se organizam ao redor de temas-base, são cadeias semânticas que remetem ao sentido da doença e às concepções de cura. Sendo assim, os conceitos de doença e cura apoiam-se sobre a ideia de que a identidade do sujeito está vinculada diretamente à sua posição em um campo estabelecido e sólido, o qual permite que o indivíduo se sinta parte da comunidade do Candomblé.



A segunda entrevistada foi Dora, atualmente com 53 anos de idade. Dora foi iniciada na religião ainda muito jovem, aos 6 anos. Com frequência, apresentava questões de saúde envolvendo confusões mentais e problemas respiratórios.

Na infância foi o seguinte: desde criança eu já sabia que tinha uma tendência a candomblé, entende? Via e ouvia espírito e não tinha medo, não. Conversava e às vezes até brincava com eles. E ao mesmo tempo, tinha muito disso de sentir falta de ar e ficar confusa, parecia meio doida daquele momento. Eu sabia que não tinha medo das coisas que eu ouvia e via, mas o meu corpo já sentia de uma outra forma, sabe? A minha mãe, por questões de saúde, já frequentava a casa de Candomblé. Minha madrinha também era de Terreiro, apesar de que ela pensava que ninguém sabia, mas todo mundo sabia. Muitos dos meus primos também eram e em uma conversa outra, se falava que a minha avó também foi de Terreiro a vida toda. Aí, depois de saber de tudo isso também, e sentir no meu coração que era a hora, eu conversei com as pessoas que eu confiava e que já conheciam a religião e fui indo [...] Depois que passei a frequentar também o terreiro direitinho, a aprender a cuidar do meu santo (orixá), e me comportar também, não tive mais esses problemas de saúde, essas confusões de cabeça. Hoje eu já entendo. Ainda tenho muita coisa pra aprender nessa vida e sempre busco ter mais paciência também. Você pode vê, todo mundo aqui pode vê que eu nunca mais fui aquela Dora meio doida, meio desequilibrada, sem rumo, né? [...] Sabe, aqui no Terreiro é de onde eu tiro minhas forças pra criar meus filhos, ajudar com meus netos, cuidar das pessoas que eu gosto, tudo isso é ela que me ensina. Como a mãe (Mãe de Santo) diz aqui, “quem tem orixá não padece” e a gente vai aprendendo a confiar mesmo. (Dora)

Fatos da ordem do relato de Dandara e Dora são importantes para a compreensão da religião do Candomblé porque demonstram que, para os adeptos, os Orixás são entidades religiosas e também suportes simbólicos que conduzem as regras de trocas sociais para a continuidade de determinado grupo.

Na lógica do pensamento Africano Yorubá, a doença é um sinal de desequilíbrio da força vital, do Axé (força vital). Um desequilíbrio do homem, do ser humano. Na tradição Yorubá, a doença não é concebida como uma fatalidade e sim como uma desordem, um desequilíbrio que se inscreve no sistema antropológico do homem e que deve ser explicado e imperativamente tratado.

Tal desequilíbrio, causado pela doença, não afeta apenas o indivíduo, mas se estende a toda a família, à comunidade do Terreiro, à sociedade e ao cosmos. Portanto, a doença é um assunto para toda a comunidade do Terreiro. De acordo com Mary Douglas: “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade.” (DOUGLAS, 1970, p. 83)



A doença é uma ruptura da harmonia entre o homem e a natureza, ou seja, um desequilíbrio cósmico. Portanto, as técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico do qual possuem todos os elementos, pois a doença implica, em última instância, nas relações entre os homens e o universo sócio-cultural, por isso a importância dos rituais coletivos.

Os estudos acadêmicos sobre a religião do Candomblé e seus rituais, em sua maioria, partem de uma perspectiva eurocêntrica e racionalizadora que acaba por desconsiderar a importância dos rituais e ritos, uma vez que esses são estruturados pelo *awó*³, e, também, pela oralidade da mitologia Yorubá Africana, passada de geração em geração dentro da religião.

Como uma modalidade, o conhecimento pode ser visto, no âmbito da pesquisa acadêmica, como o resultado de uma articulação do lógico com o real, não podendo ser reduzido a um mero levantamento e exposição de fatos ou coletânea de dados. Como bem aponta o filósofo Jorge Larrosa:

Um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, para olhar, para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar e escutar mais devagar, parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e ouvidos, falar sobre o que acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço. (LARROSA, 2002, p. 24)

O Candomblé possui, além de saberes rituais, ensinamentos de cunho ético e epistemológico que são repassados para os seus membros durante a convivência religiosa na sociabilidade vivenciada no Terreiro, onde se transmite saberes e valores que influenciam no modo de ser de seus adeptos.

4 OLUBAJÉ: O GRANDE EBÓ COLETIVO E A MANUTENÇÃO DA SAÚDE

As observações aqui descritas se deram durante o ritual do *Olubajé*, na Casa de Candomblé *Ilê Axé Omi Ogunsade*, onde foi possível observar de perto os preparativos para o *Olubajé*, também denominado “Banquete do Grande Rei”, quando este convida a todos para compartilhar do seu fausto.

³ Palavra em Yorubá que significa “segredo”, ou “mistério”. No Candomblé, o segredo e o mistério são a chave para a manutenção do poder e da hierarquia dentro da religião.



Falaremos sobre esse ritual, um dos principais dentro do terreiro de Candomblé de nação Ketu, sendo *Olu* (aquele que) *Gba* (aceita) *Je* (comer). É uma cerimônia de caráter público que tem como objetivo propiciar a melhora da saúde, a cura e o equilíbrio espiritual de todos os presentes. Todos os participantes, iniciados na religião ou não, podem usufruir da cerimônia, desde que, nos dizeres dos praticantes da religião, estejam com o “coração aberto”. Pode ser caracterizado como um grande *Ebó* (limpeza espiritual), um ritual criado especificamente para reequilibrar a saúde dos participantes.

O ritual do *Olubajé* é considerado um dos mais belos e complexos das práticas religiosas no Candomblé de Ketu. Esse ritual é oferecido ao grande Orixá Obaluaiê: “Senhor do Mundo, Senhor da Terra e de todos os caminhos”. Vários são os seus nomes conhecidos: *Obá* (rei) *lu* (senhor) *aye* (terra): Rei e Senhor da Terra; *Omo* (filho) *lu* (filho do senhor). Nomes que, segundo o antropólogo e etnólogo Pierre Verger (1981, p. 214), remetem a tempos imemoriais. “Este culto ultrapassa o território dos iorubás. Ele é muito antigo e provavelmente originário de Tapa”. Outro mito mencionado por Barros (1998) inteira que:

Os Mahis, habitantes do norte do Daomé, foram, durante algum tempo, massacrados pelos guerreiros de Obaluaiê. Resolveram então, consultar um babalaô, e, com ele, aprenderam uma maneira de acalmar Xapanã com oferendas de doburú (pipocas). Em seguida, o orixá tranqüilo e feliz, ordena a construção de um palácio e não mais retorna ao país Empé (BARROS, 1998, p. 100).

O *Olubajé* é uma das cerimônias mais elevadas do calendário candomblecista de Ketu, e, para que ele possa se concretizar em sua grandiosidade, é importante que toda a comunidade religiosa se envolva juntamente com os devotos e simpatizantes do Orixá celebrado em questão.

Segundo Mello e Oliveira (2013), um efeito fundamental da religião é alterar o significado de uma doença para aquele que sofre, não implicando necessariamente a remoção dos sintomas, mas a mudança positiva dos significados atribuídos à doença. Ao criar uma rede social de apoio, a religiosidade dá sentido à vida diante do sofrimento.

À luz de Geertz (1989), procuramos operar uma etnografia densa, na qual os grandes momentos que antecedem o ritual fossem observados e, também, todos os procedimentos necessários para que o ritual ocorra conforme a expectativa de todos os envolvidos.



5 PREPARATIVOS PARA O BANQUETE DO REI OLUBAJÉ: MEMÓRIA E ORALIDADE

À véspera da festa, no Terreiro, os integrantes do Terreiro chegam em horários variados, conforme suas disponibilidades. São, em sua maioria, *filhos de santo* que vêm da cidade de Salvador, na Bahia, mas também de outros estados. Também os *irmãos de santo* de Mãe Andréia, *Yalorixá* (mãe de santo) da casa, chegam de São Paulo em vans fretadas para a ocasião.

Uma mesa longa é montada no Barracão para o jantar, no intuito de que todos compartilhem da alimentação de forma comunitária, sentindo desde já o espírito comunal da religião e, em especial do “Banquete do Rei” que está por vir. Apesar da aparente disposição igualitária, a hierarquia religiosa não é deixada de lado neste momento. A *mãe de santo* (sacerdotisa) da casa fica na cabeceira da mesa e, ao seu redor, os *ebomis* (*filhos de santo* que possuem sete ou mais anos de iniciação na religião) e, então, perfilam-se os *filhos de santo* por ordem de iniciação religiosa, que é seguida rigorosamente.

Durante o jantar, escutam-se os cânticos relacionados ao *Olubajé*. Os presentes participam dos cantos e, em diversos momentos, a *mãe de santo* chama a atenção para a importância dos cânticos, além de puxar por ela própria algumas cantigas consideradas “perdidas” no tempo.

O Candomblé considera fundamental a necessidade de um processo contínuo de auto recriação, pois a cosmologia Yorubá se baseia na busca constante de equilíbrio em função de multitudes e forças complexas em movimento existentes no cosmos, e, tal auto recriação se dá através da oralidade.

Portanto, a sociedade africana é uma família unida, composta pelos mortos, os vivos e todos aqueles que ainda não nasceram. Desse modo, as religiões de matrizes africanas estão profundamente ligadas à cultura africana. E isso é uma realidade presente em todos os setores, bem como afirma Emmanuel Obiechina:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e à piedade [...] tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional. (OBIECHINA, 1978, p. 208.)



Sendo o Candomblé um sistema cultural estruturado pela oralidade, cantar é necessário para a manutenção de conhecimentos e da memória do grupo. No entanto, para alguns adeptos, a gravação dessas músicas coloca-se como uma forma de desrespeito à religião, uma vez que ela está estruturada com base no *awó* (segredo), portanto, divulgar as cantigas seria permitir que ouvidos “não iniciados” viessem a tomar conhecimento daquilo que se faz tão importante para o grupo: seu mito e sua história.

Após o jantar, alguns dos *filhos de santo* da casa se reúnem para um ensaio das cantigas que serão entoadas durante a grande festa. O objetivo foi preparar a todos para bem acompanharem as cantigas do *Xirê* (festa) que estavam para começar. Para memorizar a melodia, o ritmo é dado pela *Ekedji* Camila, que “bate” em um balde reproduzindo o toque, já que o toque dos atabaques é vedado às mulheres devido à tradição.

Pode-se dizer que esse é um dos muitos ensinamentos que envolvem lazer e aprendizagem no cotidiano de um *Ilê Axé* (casa de candomblé). Por se tratar de uma religião estruturada pela oralidade, é neste momento que os mais jovens têm a oportunidade de aprender, pois entre uma cantiga e outra, são passados ensinamentos, podendo aprender não só o significado da cantiga, como também o que a letra representa para a compreensão mítica do *Orixá*.

Grande parte do conhecimento acerca da religião é transmitido oralmente pelos *filhos de santo* que possuem mais tempo de iniciação. Assim, as diversas narrativas não são somente vistas como relatos mitológicos ou históricos, mas como relatos de fatos que fazem parte da vida. A oralidade é percebida como forma de transmissão do conhecimento porque possui palavras de caráter sagrado, devendo, portanto, ser utilizada com prudência.

6 REVERÊNCIA AO REI DA TERRA E DA CURA: RECRIAÇÃO DE MITOS, OFERENDAS E MODOS DE CUIDADO

Ao amanhecer, todos já estão de pé e de banho tomado, prontos para executar suas tarefas e dar início aos muitos preparativos da festa pública que acontecerá ao cair da noite. Os primeiros procedimentos envolvem os sacrifícios que serão realizados em honra de Obaluaiê e de sua família mítica de Orixás: Nanã, sua mãe, e seus irmãos, Oxumarê e Ossain. Obaluaiê, o Senhor da Vida e da morte, o médico dos pobres; Nanã, Orixá associada à lama original, do ponto de vista da religião, sua relação com o barro que é a mistura de água e terra, coloca essa



divindade nos domínios existentes entre a vida e a morte; Oxumarê, o Orixá da riqueza, o Senhor do arco-íris e da fartura, mas também o grande feiticeiro; e Ossain, o Orixá patrono das folhas e dos remédios.

Iniciam-se, então, os preparativos que antecedem os sacrifícios em honra ao Senhor da Terra e de sua família, de forma que esses possam se realizar como reza o ritual de *Babá Ibonã*, “o pai da quentura”.

Quando o sol se encontra bem alto, por volta de onze horas da manhã, após o término dos preparativos que antecedem o sacrifício, todos os *filhos de santo* presentes são incitados a tomarem seus lugares, em ordem hierárquica, no interior da casa e em frente a esta, do lado de fora, na área reservada à realização da festa propriamente dita, que acontecerá ao anoitecer.

Os *ogãs*⁴, responsáveis pelo sacrifício, auxiliados por alguns *filhos e filhas de santo*, carregam os animais que deverão ser sacrificados em honra do Senhor da Terra. De acordo com os mitos, existe uma disputa entre Obaluaiê e Ogum. Este, por ser o Senhor do Ferro e da Guerra, proclamava para si a supremacia sobre todos os elementos que levassem, em sua composição, o metal, logo todos deveriam reverenciá-lo.

Obaluaiê diz, então, que, a partir daquela data, todos os sacrifícios deverão ser realizados, não mais com faca, mas com uma pedra. Seus animais sacrificiais deveriam ser, a partir de então, abatidos sobre o chão, na terra, através de golpes. Na narrativa desse mito, é possível encontrar mais uma associação explícita desse Orixá com a terra, lugar de origem e para onde todos os seres humanos deverão retornar um dia.

O Candomblé considera fundamental a necessidade de um processo contínuo de auto recriação dos mitos, pois a cosmologia Yorubá se baseia na busca constante de equilíbrio em função de multitudes e forças complexas em movimento existentes no cosmos.

Antes de iniciar o sacrifício, Mãe Andréia, a sacerdotisa, procede a consulta oracular com o *obi*⁵ (noz de cola), informando ao Orixá que o sacrifício já está para começar e perguntando-o se este ainda teria mais alguma coisa a dizer. Após certificar-se que o Orixá se encontra ciente e satisfeito, tem início a entoação de cânticos que indicam que o sacrifício está

⁴ Cargo masculino que significa “chefe” responsável pelos toques dos atabaques. Eles, por sua vez, não entram em transe e permanecem acordados durante todas as cerimônias. A pessoa é escolhida pelo Orixá do Terreiro de Candomblé, sendo um cargo de liderança.

⁵ Fruto indispensável aos rituais de Candomblé. Também chamado de Noz-de-cola. De acordo com os mitos Yorubás, é um fruto sagrado.



começando. Todos se encontram no recinto, agachados na esteira e de cabeça baixa, em sinal de respeito ao Senhor da Vida e da Morte.

Após vários minutos e com o sacrifício já adiantado, ouve-se um grito como saído da própria terra, indicando que esse Orixá já se encontra presente para receber suas oferendas. Todos saúdam os Orixás presentes, entoando uma polifonia com a palavra *Atotô*, *Atotô*, significando “calma”.

As *Ekédjis* se dirigem para vestir o Orixá com uma banda de pano colorida sobre o dorso, adornando sua cabeça com uma rodilha do mesmo tecido, com detalhes de tecido branco. Após vestirem-no, pegam um grande cesto repleto de *doburús* (pipoca), grãos de milho cozidos, e jogam sobre os *filhos e filhas de santo* que se encontram agachados. Os Orixás incorporam em seus respectivos filhos iniciados para compartilharem, eles também, do sacrifício oferecido ao Senhor das Doenças.

Os grãos de *doburú* têm uma simbologia especial no culto desse Orixá. Como este é conhecido como patrono de todas as doenças de pele, estando associado, principalmente, às doenças eruptivas que causam feridas, estas, por sua semelhança, conferem-lhe uma dupla polaridade, não só de figura representativa da própria doença, mas também do que possui poderes de cura.

Quando o sacrifício termina, um dos *filhos de santo* se torna responsável pela limpeza do quarto de *Obaluaiê*, para que este, mais tarde, possa ser preparado para receber as iguarias. Nesse intervalo, as *filhas de santo*, filhas dos Orixás femininos, chamadas *iabás*, recolhem então os animais para serem preparados e voltarem, na forma das iguarias prediletas, para os pés do Orixá.

Após esse momento, o banquete que será servido no jantar continua a ser preparado. Neste banquete serão servidos vinte e um tipos de comidas referentes a todos os vinte e um Orixás, com exceção da comida do Orixá Xangô (do fogo, da justiça e das grandes pedreiras) outro Orixá a quem se atribuiu uma rivalidade com Obaluaiê.

De acordo com um mito Yorubá, Xangô teria dado uma grande festa em seu palácio e convidou todos os Orixás, menos Obaluaiê. Os Orixás, então, temendo sua cólera, resolveram ir até o palácio de Obaluaiê levando as próprias comidas como pedido de desculpas pela indelicadeza cometida por Xangô. Obaluaiê aceita, mas faz chamar todos os seus súditos para que também possam participar do banquete, como sinal de sua importância e prestígio. Desde



então, todas as comidas alusivas aos Orixás participam do banquete, com exceção das de Xangô e Ogum.

Toda a dramatização dos mitos articula de forma harmoniosa forças opostas na tentativa de estabelecer um equilíbrio entre o mundo natural – a promoção da saúde – e o mundo sobrenatural – capaz de trazer desequilíbrios e doenças. A ponte entre esses dois mundos é estabelecida através da ingestão de alimentos sagrados, não só os de Obaluaiê, mas de todos os Orixás presentes, simbolizados em suas comidas/ofereidas principais.

7 A PARTILHA DO GRANDE BANQUETE DO REI OLUBAJÉ: “OLUBÀJE A JE NBÓ”

É chegada a hora da grande festa. Todos se preparam com grande esmero para receber os convidados. Desde cedo, a parte interna do Terreiro, onde acontecem as cerimônias, chamado de “Barracão”, já se encontra varrida, limpa e ornamentada com ramos de folhas de dendezeiros desfiados, pois, inicialmente, o *xirê* (festa) terá início dentro da casa para depois se dirigir ao recinto preparado ao ar livre. O *xirê* se desenrola como de costume, saudando os Orixás masculinos e depois as Iabás. O dono da festa, nesta ocasião, é saudado por último, pois sua evocação e chamado provocará o transe por parte de seus filhos e daqueles que fazem parte de sua família mítica.

Pouco tempo depois, os *ogãs* carregam os instrumentos para o exterior da casa de Candomblé, onde ocorre outra etapa da festa, um lugar rodeado de espessa vegetação e de árvores centenárias que acabam por conferir ao ambiente um cenário fascinante e bastante acolhedor.

Os primeiros toques dos atabaques indicam que a outra etapa da festa já começou. A procissão tem início puxada pela *mãe de santo*, que, soando o *ajarim* (sineta ritual), inicia um grande círculo, acompanhada por uma *filha de santo* que, carregando esteiras de palha, relembra a importância desta na constituição da saúde, pois os alimentos deverão ser dispostos sobre toalhas que recobrem as esteiras.

Em seguida, um *filho de santo* carrega um grande cesto contendo folhas de mamona, os *ewé lara funfun* (folha de mamona branca), que mais tarde servirão de pratos em que serão depositadas as comidas. As *filhas de santo* que os seguem, de acordo com sua filiação, carregam sobre a cabeça os respectivos alimentos de seus Orixás patronos.



Os primeiros acordes dos atabaques começam e os convidados postam-se enfileirados para verem a dança dos Orixás. Estes saem ao som do cântico específico, cujo significado remete ao convite do Orixá para que todos venham compartilhar de sua festa e generosidade.

“*Aráaye a jê nbó*
 (povo da terra, vamos comer e adorá-lo),
Olubàje a jê nbó
 (o senhor aceitou comer)
Aráayé a jê nbó,
 (povo da terra, vamos comer e adorá-lo),
Olubàje a jê nbó
 (o senhor da terra aceitou comer)”

O Orixá precede ao cortejo com o seu traje ritual e carregando no braço direito sua insígnia máxima, o *xaxará*⁶. Seu traje merece algumas considerações, pois cada elemento disposto possui um significado que o remete diretamente à questão da saúde-doença.

Durante todo o tempo, todos os Orixás presentes dançam no pátio armado de terra batida, onde se realiza o ritual, até que todos os presentes tenham terminado sua refeição. Os participantes seguem a orientação que receberam de não comerem parados, mas andando, pois o movimento é necessário para que os efeitos benéficos do alimento possam ter os efeitos esperados. A prescrição de não lavar as mãos após a refeição, mas de esfregá-las nos braços, pernas e demais partes do corpo, inclusive na cabeça, está associada diretamente à proteção contra as doenças de pele, principal característica deste Orixá.

As sobras dos alimentos dos presentes, conforme orientações, serão passadas no corpo, com a folha de mamona fechada, para que possam, assim, cumprir a tarefa a que se destinam – a promoção da saúde – e são recolhidas dentro de um grande cesto, sendo então retiradas do local com os alimentos não consumidos nas travessas e carregadas sobre o ombro, simbolizando a relação de oposição entre vida/morte e saúde/doença. As sobras, que estariam impregnadas de todas as mazelas dos presentes, são devidamente despachadas pelos *ogãs*, imediatamente

⁶ Cedro confeccionado com nervura da folha do dendezeiro, ornado com búzios, palha da costa e fios de conta.



após a festa, em um ambiente propício para tal ação, de forma a não poluírem o recinto ou os membros da *Casa*.

Depois do banquete, quando todos já estavam servidos, e da retirada dos alimentos, todos se dirigem ao interior do Barracão, para que o Rei, o Senhor da Terra, possa falar de toda sua saga enquanto guerreiro, médico e punidor, proporcionada pela coreografia apresentada. Seu ritmo mais conhecido, o *opaniyé* (toque sagrado entoado para o Orixá Obaluaiê), retrata passos ritmados que ora tendem para um lado, ora para o outro.

Seus braços estendidos para os lados possibilitam às suas mãos fazerem um movimento ora com a palma para cima, ora para baixo, significando que este Orixá tem o domínio do mundo de cima – a terra – saúde – e o do mundo de baixo – o mundo dos mortos – deixando clara a sua ambiguidade e o seu poder de transitar entre esses dois mundos. A cantiga é entoada durante horas e, assim, a cerimônia só se dá por encerrada quando todos os participantes presentes terminam devidamente sua refeição.

Por fim, o ritual *Olubajé* pode ser pensado como um grande “ritual coletivo de saúde”, onde os indivíduos presentes, adeptos ou não, buscam encontrar alívio para suas dores através do contato com a divindade. A realização de todo o ritual serve para alimentar o *Axé* (força vital) do grupo, uma vez que toda a comunidade do Candomblé e os demais participantes acreditam que todos os ritos realizados durante a cerimônia proporcionam prosperidade, fartura e a resiliência necessária para enfrentar algumas incertezas e questões angustiantes da vida.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo apresentar os percursos que confirmam a ideia de que o conceito de doença e cura estão ligados diretamente à ruptura da harmonia entre o homem e a natureza, de acordo com a religião do Candomblé.

Em concordância com Bastide (2001), podemos compreender que a mente, espírito, corpo e toda a comunidade religiosa estão interligados de maneira que o aspecto religioso-místico domina o social. Ao rememorar a cosmologia que estrutura a religião do Candomblé, rememora-se também a tradição de forma histórica e poética.

Enfim, após me debruçar sobre a produção de Douglas (1970), é possível reafirmar que “o corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do



corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade”.

Além dos saberes rituais, o Candomblé apresenta ensinamentos éticos e epistemológicos que influenciam no modo de ser de seus adeptos. Portanto, uma prática coletiva como a descrita aqui, é capaz de expurgar de suas vidas o desequilíbrio momentâneo representado pela aflição ou pela doença.

Buscam formas de (re)significar e comunicar em um processo que perpassa o âmbito sagrado e ganha força na valorização da ancestralidade, da história e da memória, imprimindo sentido à vida e, conseqüentemente, fazendo com que cada indivíduo se sinta cada vez mais pertencente ao grupo. Talvez a escrita sobre a forma de percurso nos faça lembrar principalmente que nós somos feitos de histórias e é importante nos situarmos dentro delas, bem como rejeitar o universalismo produzido pela hegemonia racionalizadora e colonizadora.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Larissa. **Rosário de Mária: fios de memórias ancestrais: Rosário de Maria. Fios de Memórias Ancestrais**, Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=bDLV01r_fiY&t=206s

BARROS, J. F. P. de. **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Le candomblé de Bahia, de 1958. 3 ed. São Paulo: Nacional, 1978. Nova Edição: São Paulo, Cia. das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CLANDININ, J.; CONNELLY, M. **Pesquisa narrativa: experiência e história de pesquisa qualitativa**. Tradução de Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores UFU. Uberlândia: Ed. UFU, 2011.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectivas, 1970.

GATES, Henry Louis. **A theory of afro-american literacy criticism**. New York: Oxford University Press, 1988.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, RJ: Lamparina, 2014.



LARROSA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt#:~:text=A%20experi%C3%Aancia%2C%20a%20possibilidade%20de,para%20sentir%2C%20sen%2D%20tir%20mais> Acesso em 10 out. 2022.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana.** São Paulo: Selo Negro Edições: 2004.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva:** forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas.

MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. **Saúde, religião e cultura:** um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras. *Saúde soc.* v. 22, n.4, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/ttxqHqyrBD5YsP4rGt5WttQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 17 jul. 2022.

MINAYO, C.S.; DESLANDES, S.F.; GOMES, R. **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis: vozes, 2013.

OBIECHINA, E. Culture, Tradition and Society. in the West African Novel. Cambridge, CUP, 1978.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feituuras e modos de cuidado.** Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. O Deus supremo Iorubá: uma revisão das fontes. Publicado em Odu, University of life, **Journal of African Studies**, v. 2, n. 3, 1966. Disponível em: <http://www.casadasafricas.org.br/site/img/upload/638715.pdf>. 16/07/2022

VERGER, P. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.