

## Olubajé

ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no Candomblé

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
Reginaldo Daniel Flores

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

FREITAS, MCS., FONTES, GAV., and OLIVEIRA, N., orgs. *Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura* [online]. Salvador: EDUFBA, 2008. 422 p. ISBN 978-85-232-0543-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

**Olubajé**  
ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no Candomblé

---

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
Reginaldo Daniel Flores

## Introdução

A conversão de considerável número de adeptos das religiões afro-brasileiras encontra-se relacionada a questões que traduzem o processo saúde/doença, cujas causas podem ser relacionadas tanto aos aspectos espirituais quanto materiais. A ocorrência de doenças ou de distúrbios psíquicos torna-se elemento motivador para o processo de filiação, aparecendo com frequência nos relatos daqueles que acreditam ter esgotado a busca por um tratamento eficaz em agências médicas do setor profissional.

Para os adeptos e simpatizantes, a religião é muitas vezes percebida como um conjunto de práticas tidas como eficazes não só para explicar sua própria existência, como também para torná-la mais suportável frente a questões de várias ordens, o que inclui a manutenção da saúde física e espiritual e sua recuperação quando se instalam as doenças.

Neste artigo, tratamos do ritual do Olubajé, um dos mais complexos e belos que compõe as práticas religiosas dos que se acreditam descendentes dos vários grupos étnicos que aqui chegaram como resultado de diáspora africana: os jeje-nagô ou ketu, especificamente naqueles aspectos que acreditamos estarem relacionados à manutenção e recuperação da saúde.

Na compreensão da doença e de sua posterior “cura” como fenômeno social, privilegiaremos a análise do papel desempenhado pelos sistemas de crença. Esta escolha realça a importância conferida ao imaginário e ao universo simbólico – construções historicamente determinadas – para a delimitação de identidades, individuais e coletivas, e das concepções que indivíduos e grupos fazem de si mesmos e dos outros.

A construção social do indivíduo, da pessoa, no âmbito dos terreiros de candomblé é desenvolvida gradualmente a partir, de um processo iniciático. A iniciação e a vivência em um terreiro são responsáveis pela instauração lenta e paulatina de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiar a um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a saúde. (BARROS; TEIXEIRA, 1989, COSSARD-BINNON, 1981, MAGGIE; CONTINS, 1980, TEIXEIRA, 1994,).

Nos relatos dos iniciados, estes deixam transparecer que a noção de equilíbrio esta diretamente associada à saúde:

A valorização do equilíbrio e da ordem conduz à exigência de que todos os animais utilizados nos sacrifício que acompanham os rituais iniciáticos sejam perfeitos e em conformidade com outros de sua espécie, evidenciando assim, que tais noções são sinônimas de saúde, sendo esta considerada bem inestimável e próprio da natureza (BARROS; TEIXEIRA, 1989, p. 41).

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, a saúde e o bem-estar só poderão ser restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações que, a partir daí, equilibrem sua relação com seu orixá. Esta relação poderá estar em desequilíbrio não só por conta de alguma falha deste para com seu orixá ou pai, mais também ter sido causada pela ação de malefícios, cujo objetivo encontra-se exatamente em desequilibrar física e emocionalmente o indivíduo, necessitando em ambos os casos a prescrição de ebós para que o equilíbrio/saúde possa ser restabelecido.

A descoberta do principal orixá do indivíduo é o primeiro passo para que se possa restabelecer o equilíbrio entre este e as forças da natureza, já que este é definido pela predominância de determinado elemento a ele associado na composição de seu corpo. Embora sejamos aquilo que simbolicamente nosso corpo represente, não quer dizer que outras composições também não sejam importantes no desvendar e restabelecimento da saúde/equilíbrio.

Assim, a relação entre os indivíduos e seus orixás genitores pode ser definida da seguinte maneira: ao elemento água, está relacionada todas as divindades femininas – as iabás – Nanã, Iemanjá, Oxum Oiá, Euá e Obá; ao elemento ar, Oxalá e Oiá (a última pode ser vista associada tanto ao elemento água como ao elemento ar); à terra, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Irokô e Ossaim. Os orixás Oxumarê e Logunedé, embora masculinos, são considerados “meta-metá”, estando por sua dupla essência associados tanto à terra como à água.

O corpo, morada dos orixás, na visão dos afro-brasileiros, constitui o principal objeto de atenção no concernente não só a aparência física, como também a manutenção da saúde. Sem este, o transe seria impossível, impedindo que fosse revivida a saga mítica daqueles considerados como ancestrais. Na verdade, o corpo humano, nesta visão de mundo pode ser

pensado como um microcosmo, embora determinadas partes específicas sejam fundamentais para o equilíbrio da totalidade. Esta concepção leva a que algumas destas partes sejam reverenciadas durante os rituais de iniciação e ritos profiláticos, como elementos integrantes do ser e responsáveis pelo equilíbrio e bem estar.

## Olubajé: o mito revivido e representado

É neste contexto que iremos encontrar Obaluaiê, Oba(rei) lu (senhor) ayê (terra) Rei e Senhor da Terra. Vários são os nomes atribuídos a este orixá: Omo (filho) lu (filho do senhor); Sapatá e Xapanã, sendo que este último seria impronunciável, entre os afro-brasileiros pois estaria associado a sua mais terrível condição, a do deus da varíola. Todos os nomes remetem a um título do mesmo orixá: “Senhor do Mundo, Senhor da Terra e de todos os caminhos”. Nomes populares entre aspas não tem referência

Sua origem, segundo Verger (1981, p. 212) e Barros (1998, p. 88), remonta a tempos imemoriais. “Este culto ultrapassa o território dos iorubás. Ele é muito antigo e provavelmente originário de Tapa”. Estes relembram ainda um mito de Ifá em que “este orixá havia levado seus guerreiros em expedição aos quatro cantos da terra [...] chegando ao território Mahi, ao norte do Daomé (atual Benin)”. Outro mito recolhido por Barros (1998) informa 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, seu principal ritual significa Olu (aquele que), Gba (aceita) Je (comer), ou Olu (aquele que) Bajé (come com). Este ocorre tradicionalmente nos meses de agosto ou setembro nas casas ou terreiros de candomblé das cidades do Rio de Janeiro, Salvador e em vários Estados nos Terreiros, originados da nação ketu, nagô ou jeje-nagô.

Esta cerimônia de caráter público tem como objetivo propiciar a saúde e o equilíbrio a todos os presentes. Constitui essencialmente um

grande rito profilático ou, nos dizeres de Teixeira (1994), um “grande ebó coletivo”. Todos os presentes, iniciados ou não, podem usufruir deste benefício, desde que, nos dizeres do povo de santo, estejam com “o coração limpo”.

O ritual ou cerimônia do Olubajé já foi magistralmente descrita por Barros (1998), no entanto gostaríamos de relatar nossas próprias observações. Esta se deu durante alguns anos no Ilê Axé Omim Werin Odara, em Cachoeira de Macacu, município do Rio de Janeiro, onde numa condição privilegiada, pudemos observar de perto os preparativos para o “banquete do rei”, onde este convidava todos os necessitados e aflitos a virem com ele compartilhar de seu fausto.

A exemplo de Geertz (1989, p. 16-17), procuramos proceder a uma etnografia densa, onde todos os momentos rituais e as várias técnicas empregadas constituem os procedimentos necessários para que ao final o espetáculo/ritual seja levado a cabo de forma que venha preencher as expectativas de todos aqueles envolvidos, iniciados ou não.

O Olubajé, sem dúvida, constitui-se como uma das cerimônias mais dispendiosas do calendário afro-brasileiro, e para sua execução é necessário o envolvimento de toda a comunidade do terreiro, além da colaboração dos simpatizantes e devotos do orixá.

## A preparação para o “ebó coletivo”.

O dia amanhece cedo para a comunidade. Todos já estão de pé ao raiar do dia e de banho tomado, para que possam executar suas tarefas e dar início aos preparativos para a festa pública que deve acontecer ao anoitecer. Os primeiros procedimentos dizem respeito aos sacrifícios que acontecerão em honra de Obaluaiê e de sua família mítica, Nanã, sua mãe, e seus irmãos Oxumarê e Ossaim.

É interessante ressaltar que os quatro orixás que compõem a família Jê, como são chamados pelo “povo de santo” (alusão ao fato daqueles que seriam oriundos do país do Daomé) encontram-se associados à questão da saúde/bem-estar e equilíbrio. Obaluaiê, o senhor da vida e da morte, o médico dos pobres; Nanã, associada a lama original, logo ao nascimento e a morte; Oxumarê, o senhor do arco-íris e da fartura, mais

também como o grande feiticeiro; Ossaim, o patrono das folhas e dos remédios.

Assim, iniciam-se aos preparativos que antecedem os sacrifícios em honra de Obaluaiê e de sua família de forma que estes possam se realizar como reza o ritual de Babá Ibonã, o “pai da quentura”.

Por volta das 10:00 horas ou quando o sol se encontrar bem alto, após o término dos preparativos que antecedem o sacrifício, todos os presentes são incitados a tomarem seus lugares em ordem hierárquica, próximos a casa de Obaluaiê. Os ogãs, responsáveis pelo sacrifício, auxiliados por alguns dos filhos e filhas de santo (pois são estas nas casas jejê-nagô quem carregam os animais) começam então a separar aqueles que deverão ser sacrificados em honra do Senhor da Terra. Conforme os mitos, existe uma antiga disputa entre Obaluaiê e Ogum. Este, Senhor do Ferro e da Guerra, proclamava para si a supremacia sobre todos os elementos que levassem em sua composição o referido metal, logo, todos deveriam reverenciá-lo. Obaluaiê diz então: “que a partir daquela data, todos os seus sacrifícios deverão ser realizados não com faca, mas sim com uma pedra, e que seus animais sacrificiais deveriam ser abatidos sobre o chão, na terra, através de golpes”. Na narrativa deste mito, encontramos mais uma a associação explícita deste orixá com a terra, lugar de origem e para onde todos os seres humanos deverão retornar.

A disputa entre os dois orixás faz alusão a um tempo de guerras e conquistas entre os iorubás, no qual a disputa por territórios e reinos daria ao conquistador que mais terras conquistasse a supremacia sobre outros governantes.

Assim, tem início a entonação de cânticos que indicam que o sacrifício está começando. Todos acompanham agachados na esteira e de cabeça baixa, em sinal de respeito ao Senhor da Vida e da Morte. Após alguns minutos se ouve um grito de aspecto gutural, como se saindo da própria terra, indicando que o orixá já se encontra presente para receber suas oferendas. Todos saúdam o orixá com palavras de júbilo, *Atotô, Atotô*, significando “calma”. As ekedis então se dirigem a este para vesti-lo com uma banda de pano colorido sobre o dorso, adornando sua cabeça com uma rodilha do mesmo tecido entremeada de tecido branco. Após vestirem-no, pegam de um grande cesto repleto de doburús e jogam sobre os filhos e filhas de santo, que se encontram agachados, em sinal

de respeito e contrição. Os orixás como se ouvissem o chamado, tomam o corpo de seus filhos para compartilharem eles também do sacrifício oferecido ao Senhor das Doenças.

Os grãos de doburú/pipoca têm uma simbologia especial no culto deste orixá. Como este é conhecido como o patrono de todas as doenças de pele, estando associado principalmente a doenças eruptivas que causam feridas, estas por sua semelhança, lhe confeririam uma dupla polaridade, não só de figura representativa da própria doença, mais também daquela que possui poderes de cura.

Os orixás que se fazem presente são: Iemanjá, sua mãe adotiva que o salva da morte após este ter sido abandonado por sua mãe; Nanã, sua mãe biológica; Oxumarê, seu irmão e Oiá, sua mais constante companheira, que conforme dizem os mitos, teria sido a responsável pela confecção de uma esteira de palha para que o orixá ainda como uma criança enferma pudesse repousar.

Após o término do sacrifício, as “filhas de santo” de orixás femininos recolhem então os animais para que estes possam ser preparados para voltar em forma de iguarias para os pés do orixá. Muito já se falou sobre a culinária religiosa afrobrasileira, Lody (1991), Teixeira (1994) e Lima (2006), ressaltando-se a importância desta para a manutenção do ritual. Neste caso, podemos encontrar paralelo nos dizeres de Lévi-Strauss (1976, p. 71), para quem a “culinária é um meio através da qual a natureza é transformada em cultura”. A culinária para *Atotô* se torna especialmente mais complexa, pois por ser um orixá capaz de punir aqueles que não lhe tratam com o devido respeito, percebe-se um misto de temor, de alegria e de cuidado ao tratar de seus axés (partes internas dos animais que compõe os pratos votivos). Para o preparo desses pratos, estão vetados o uso de faca ou quaisquer instrumentos cortantes, dando lugar a uma elaborada técnica no trato e preparo dos animais sacrificados.

Neste momento, observamos alguns dos filhos de santo, conversando com o orixá, pedindo saúde para aqueles que estão doentes e necessitam do seu auxílio, ao mesmo tempo em que pedem proteção para si e para os seus, relembrando a todo o momento que o Senhor da Vida, o Médico dos Pobres está presente.

Os que não se envolvem neste trabalho estão preparando o banquete que será servido ao anoitecer. São 21 comidas, com exceção da



comida de Xangô, outro orixá a quem se atribui uma rivalidade com Obaluaiê. Isto porque Xangô certa vez, teria dado uma grande festa em seu palácio e convidado todos os orixás, à exceção de Obaluaiê. Estes temendo sua cólera resolvem ir até seu palácio levando suas próprias comidas como sinal de desculpas pela indelicadeza cometida por Xangô. Obaluaiê aceita, mas faz chamar todos os seus súditos para que estes também possam participar do banquete. A partir de então, todas as comidas alusivas aos orixás participam do banquete, com exceção das de Xangô e de Ogum.

## A Festa do Senhor da Terra

É chegada a hora da grande festa. Todos se preparam com esmero para receber os convidados, tanto os da terra quanto os de África. Diferente de outras festas por nós observadas, esta ocorre envolta em uma aura de mistério e certo temor. Todos se esforçam para não despertar a ira do Senhor das Doenças, pois é sabido que este costuma ser implacável com aqueles que lhe insultam. Os convidados, chegados ao cair da tarde, observam os preparativos, estes também em um silêncio diferente, compartilhando junto com os da casa de suas apreensões. Percebemos a presença entre os convidados de alguns visivelmente doentes, com gripes, alergias, dores de coluna e alguns casos de doenças mais graves como hipertensão e doenças cardiovasculares.

Desde cedo, o “barracão” já se encontra ornamentado com fios de “doburu” e de pequenas cabaças que serão ofertadas após a festa. Por volta das 21:00 horas tem início então o xirê. Este 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, seus irmãos Oxumarê e Ossaim, de suas mães Iemanjá e Nanã, além de Oiá.

Não tarda e ouvimos o seu grito, anunciando sua presença. Este logo é cercado pelas ekedis que possam a ajudá-lo a se preparar para dançar um pouco antes de ser recolhido a fim de ser vestido com sua roupa ritual e seus paramentos, para então ter início o banquete. Logo

após sua chegada, sua mãe adotiva, Iemanjá além de Oiá, também anunciam sua presença, indicando que estas também vieram compartilhar da festa em homenagem ao grande *Rei*.

Assim, todos os orixás presentes são recolhidos e um breve intervalo então é feito para que Obaluaiê e Oiá possam protagonizar para os presentes um dos momentos mais belos da noite: apresentaram aos convidados o próprio assentamento do orixá devidamente coberto e enfeitado de panos brancos, colocado dentro de um grande cesto, coberto de pipocas, carregado por Oiá, que vestida de branco e auxiliada por duas ou três ekedis, dança seguida por Obaluaiê, também vestido de branco. Esta parte do ritual consiste em que ambos os orixás dêem sucessivas voltas no “barracão”, onde todos os presentes são presenteados com um punhado de pipocas dado simbolicamente e de fato pelo próprio orixá. Os orixás só são recolhidos após as ekedis e ogãs se certificarem de que todos os presentes já foram devidamente presenteados pelo orixá.

Este ritual, segundo o “povo de santo” representaria a recriação do momento em que o orixá, ainda em África, era alvo de maus tratos por parte do povo ao passar pelas aldeias, que assustado por suas feridas e aparência, o repudiavam expulsando-o. Agora, ele, ao contrário do que recebia generosamente repartia do seu axé para com aqueles que um dia o repudiaram. Os presentes ao receberem o punhado de doburu/pipoca, cerimoniosamente o passavam-na pelo corpo com o objetivo de se livrar de suas mazelas. Outros ainda comiam algumas e guardavam o restante para levarem para parentes que não puderam estar presentes atribuindo aos grãos o poder não só de curar enfermidades, mas também de preveni-la. Nesta postura de alguns presentes, podemos perceber estratégias terapêuticas pessoais que ampliam aquelas ritualizadas dando assim, um contorno particular ao “ebó coletivo”.

## Apresentação do Senhor da Terra

Após este momento, uma longa pausa é feita para que se possa vestir e ornamentar Obaluaiê, que agora retorna com seu traje ritual completo, justamente com seus convidados. Percebemos que as conversas entre os presentes giram em torno de algum caso que lembre a atuação

do orixá sobre algum problema relacionado à saúde, o que nos faz acreditar que para aqueles que ali estão, uns por gratidão, outros por súplica, o que importa realmente é poder compartilhar com o poderoso orixá um pouco de seu axé.

Algum tempo depois os alabês (tocadores de atabaques) carregam os instrumentos para o exterior, mais precisamente para a praça que fica em frente ao “barracão”. Esta é formada por um largo de uns 20 metros de comprimento por uns 8 ou 10 metros de largura, rodeado por espessa vegetação e de árvores centenárias que acabam por conferir ao ambiente um cenário mágico e acolhedor.

Logo ouvimos os primeiros toques, indicando que a festa seria reiniciada. Percebemos a preocupação dos presentes em postarem-se nos primeiros lugares, de forma a ficar mais perto do orixá. Distintamente do momento anterior, agora se inicia o xirê a partir da casa de Obaluaiê.

A procissão tem início puxada pelo pai-de-santo que, soando o ajarim (sineta ritual), inicia um grande círculo acompanhado por uma filha de Oiá, 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. Logo atrás desta, um filho de santo carrega um grande cesto contendo folhas de mamona (*Ricinus communis* L. *Euphorbacae*), ou *ewé lará funfun* que mais tarde servirão de prato onde serão depositadas as comidas. Os demais filhos e filhas de santo, que os seguem, de acordo com sua filiação carregam sobre a cabeça os alimentos de seus respectivos orixás. Os últimos a surgirem são os orixás por ordem de idade de iniciação terminando o cortejo com o dono da festa, Obaluaiê.

O traje ritual deste poderoso orixá merece algumas considerações, pois cada elemento disposto tem um significado que o remete diretamente a questão da saúde/doença. Segundo Barros (1998),

Aqueles que lhe são consagrados têm a cabeça coberta pelo *aze* – vestimenta fabricada com ráfia – palha da costa. O nome em português faz alusão a uma certa palha proveniente da África. De forma cônica, as vezes lembrando uma coroa, ela cobre toda a cabeça alongando-se até bem abaixo das espáduas. Do peito ao joelho, o mesmo material recobre todo o corpo, formando uma veste singular que deixa perceber por vezes os braços e os pés nus. Em suas mãos o *xaxará*, cetro formado pelo conjunto das nervuras do dendezeiro, a palmeira;

este objeto, símbolo do seu poder, contém, em seu interior, os *axés* do orixá (sua força mágica). Ornando o *xaxará* e ao mesmo tempo dando-lhe uma forma cônica, três tiras de couro: uma na base, outra no meio e a última na extremidade. Sobre estas tiras são bordadas figuras com pequenos búzios. Do seu ápice pendem três pequenas cabaças que como sabem alguns, contém os unguentos, as feitiçarias e os remédios do médico dos pobres (BARROS, 1998, p. 96)

Após o círculo completo e de duas ou três voltas, todos os orixás postam-se de joelhos para ouvirem a prece entoada pelo pai de santo e pelos demais:

<i>“E é é ajeninîyá</i>	<i>A vós punidor</i>
<i>ajeninîyá</i>	<i>punidor te pedimos</i>
<i>Ago ajeninîyá</i>	<i>licença, punidor</i>
<i>Màà ká lo</i>	<i>não nos leve embora.</i>
<i>Ajeninîyá</i>	<i>Ele pode castigar</i>
<i>Ají nsùn aráayé</i>	<i>e levar-nos embora,</i>
<i>Ó ló ìjenîyá</i>	
<i>E wa ká lo</i>	<i>mandar-nos embora de volta</i>
	<i>correndo para o mundo (o outro, o dos mortos)</i>
<i>Sapada aráayé</i>	<i>pode castigar e levar-nos embora,</i>
<i>Ló ìjenîyà e wa ka lo,</i>	<i>castigar os humanos.</i>
<i>Ìjenîyà aràayé”</i>	<i>os da terra</i>

O cântico nos revela um dos aspectos mais terríveis do orixá, sua ira para com aqueles que descumprem suas obrigações e a possibilidade de puni-los com a morte, levando-os embora para o reino dos mortos. Esta possibilidade extraordinária desperta o medo nos adeptos, pois contraria a perspectiva entre o povo de santo que acredita que após a morte, uma vez que tenham cumprido todas as etapas rituais e tenha sido uma pessoa de “bem”, estes poderão voltar para junto de seus orixás genitores integrando assim a massa original, ou o axé coletivo.

Após este momento tem lugar a festa propriamente dita. Agora um segundo cântico é entoado de forma sistemática e melódica que perdurará durante todo o tempo em que os convidados estiverem sendo servidos. Durante este tempo, todos os orixás presentes dançam em volta

da mesa armada sobre o chão, até que todos os presentes tenham terminado sua refeição.

<i>Aráayé a je nbó,</i>	<i>Povo da terra, vamos comer e adorá-lo,</i>
<i>Olugbàje a je nbó</i>	<i>o senhor aceitou comer</i>
<i>Aráayé a je nbó,</i>	<i>Povo da terra, vamos comer e adorá-lo,</i>
<i>Olugbàje a je nbó”.</i>	<i>o senhor da terra aceitou comer.</i>
<i>Aráayé</i>	

Os participantes devem seguir a orientação de comer, andando, pois o movimento é necessário para que o alimento tenha o efeito esperado. O movimento lembra o andar constante do orixá pelo mundo levando a saúde a quem precisa e, ao mesmo tempo, sua peregrinação como nômade e rejeitado, sem ter um lugar onde se fixar. A prescrição de não lavar as mãos após a refeição, mas de esfregá-las nos braços, pernas e nas demais partes do corpo, inclusive na cabeça, acreditamos estar associada diretamente à proteção contra as doenças de pele, principal característica deste orixá. Assim, os presentes estariam recorrendo ao princípio do axé, que tudo cura e protege.

As sobras dos alimentos dos presentes, segundo a tradição, deverão ser passadas no corpo, com a folha da mamona fechada para que possam assim cumprir a tarefa a que se destinam – a promoção da saúde –, e deverão ser recolhidas dentro de um grande cesto, sendo então retiradas do local. Os alimentos não consumidos dispostos em travessas são retirados e carregados sobre o ombro. Esta oposição entre a entrada dos alimentos sobre a cabeça e sua saída sobre o ombro simboliza a relação de oposição entre vida/morte/saúde/doença. As sobras, impregnadas de todas as mazelas dos presentes, são imediatamente despachadas após a festa pelos ogãs, de forma a não poluir o recinto, nem os membros da casa.

Após o banquete, quando todos devem ter sido servidos e após a retirada dos alimentos, todos se dirigem para o interior do barracão, para que agora o *Rei*, o Senhor da Terra, possa então falar de toda sua saga com guerreiro, conquistador, médico e punidor, proporcionada pela coreografia apresentada. Seu ritmo mais conhecido, o *opanijé*, retrata exatamente este título. Este é caracterizado por passos ritmados que ora

tendem para um lado, ora para o outro. Seus braços estendidos para os lados possibilitam a mão fazer um movimento que ora apresenta a palma da mão para cima, ora para baixo, significando que este tem o domínio do mundo de cima – a terra-saúde – e do mundo de baixo – o mundo dos mortos, deixando claro sua ambigüidade.

## O banquete chega ao fim

Chega ao fim o banquete do Rei que, ano após ano, é oferecido nos terreiros de origem jeje-nagô, como forma de reverenciar o orixá, e em certa medida, para aqueles que compartilham da mesma visão de mundo, onde o objetivo principal estaria em celebrar a saúde através de um rito de comensalidade cujo sentido maior a ser alcançado pode ser atribuído a continuidade da própria vida.

A saúde para o “povo de santo”, além de constituir uma dos fatores principais de sua conversão, é tida como um bem inestimável que, em sua visão de mundo, extrapola o conceito atribuído pelo senso comum. Nesta perspectiva, o corpo não só é pensado como morada do orixá, mas também se encontra diretamente associado a uma divindade e, por extensão, a um dos elementos primordiais e demais coisas a ela associadas.

Desta forma, segundo Barros:

Sendo o corpo humano e a pessoa, vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de periodicamente, sempre cumpridos certos rituais, que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (BARROS, 1993, p. 47).

Assim, os vários rituais terapêuticos da religião afro-brasileira e em especial o Olubajé têm como objetivo principal a organização de forças múltiplas capazes de restabelecerem o equilíbrio e o bem-estar dos adeptos. Ao se louvar o Senhor dono da terra, busca-se garantir não só a vida material e a sobrevivência através da refeição comunal, mas também afastar a morte, a doença e o desequilíbrio tanto material quanto espiritual, de todos os participantes, sejam eles adeptos ou não.

A dramatização dos mitos e dos ritos busca articular 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 estes dois mundos é estabelecida através da ingestão dos alimentos sagrados, não só os de *Obaluaiê/Omolú*, mas de todos os orixás presentes simbolizados em suas comidas/ofereidas principais.

O restabelecimento do equilíbrio perturbado, segundo Gadamer (1994), demanda levar em consideração a experiência da própria doença, cuja perspectiva consiste em considerar o paciente na integridade de sua vida e em interpretar sua dor e sofrimento como signos portadores de uma dimensão coletiva. Neste sentido, o ritual do Olubajé pode ser pensado com um grande “ritual coletivo de saúde”, onde os indivíduos presentes, adeptos ou não, buscam encontrar alívio para suas dores no contato com a divindade. Estas, segundo a visão do povo de santo, estariam irremediavelmente associadas a uma ação do sobrenatural, podendo manifestar-se através da doença, como punição de seus orixás patronos, ou alvo de desequilíbrios causados pela ação de demandas e disputas materiais. Para estes, se a doença tem uma explicação lógica coincidente com sua visão de mundo e experiências pessoais, logo a busca pela cura/equilíbrio só pode ser encontrada no mesmo local de origem.

A explicação para a recorrência de grande número de indivíduos ao ritual do Olubajé poderia ser explicada através da cultura do “médico ferido”. Para os adeptos, *Omolú/Sapata* traz em seu corpo os múltiplos signos da saúde/doença. Seu corpo coberto mostra através das chagas que este é capaz de trazer alívio/cura; que este mesmo excluído quando em vida por aqueles que o discriminavam por sua aparência transfigurada, é capaz por já ter sido/ser ele próprio um doente, restituir a saúde

Segundo Caprara (1998, p. 132), uma importante tradição vem se desenvolvendo nos últimos anos na antropologia médica, cujos autores, como Byron, Good, Arthur Kleinman, Giles Bibeau e Allan Young, interpretam a doença como um produto culturalmente determinado. Nesta perspectiva, a doença é vista não como entidade, mas como modelo organizado em uma rede semântica, em um modelo explicativo, numa estreita relação entre modelos econômicos e sociais. Neste modelo, a cultura passa a organizar a experiência da doença e do comportamento em diversas sociedades, produzindo nestes processos metáforas e símbolos particulares que os ligam à doença.

O ritual do Olubajé representaria então, além de uma prática profilática coletiva, a maneira que os adeptos do candomblé têm para expurgar, o desequilíbrio momentâneo representado pela doença. Esta traria contornos que extrapolariam a uma prática médica convencional, visto que, para estes, a inscrição da doença estaria intimamente ligada à prática cotidiana, cuja explicação estaria intimamente relacionada a uma determinada prática cultural. Assim, a experiência religiosa seria o mecanismo responsável por possibilitar a transformação de um corpo doente em um corpo saudável, promovendo a reorganização do cotidiano.

Vários autores relatam estudos que tratam de processos terapêuticos desenrolados no interior de grupos religiosos, cujo objetivo principal reside em minimizar a experiência da dor e aflição. Sarti (2001) diz que a dor pode ser explicada claramente entre a relação estabelecida pelo indivíduo e a sociedade. Neste caso específico, a doença/sofrimento/dor estariam intimamente ligadas à postura dos indivíduos e sua maneira de lidar com elas. A incursão pelo ritual possibilitaria ao indivíduo doente uma forma mais amena de lidar não só com sua própria responsabilidade por seu estado desequilibrado, como também obter elementos que o levassem a encontrar respostas para determinados comportamentos.

No imaginário do “povo de santo”, todos são capazes de uma forma ou de outra, de saber os motivos que geram estados de desequilíbrio e aflição. A presença no ritual significaria o reconhecimento de uma própria consciência que buscaria encontrar o caminho através da aceitação deste estado momentâneo de desequilíbrio, de um caminho de redenção que, reconhecido e atestado pela comunidade e principalmente com a aquiescência do orixá, poderia ser enfim debelado.

Para Mota e outros (1998), os rituais encerrariam um domínio especial de ação que, rompendo com os parâmetros da vida cotidiana, exigiria de seus participantes uma profunda mudança de atitude. Ao mesmo tempo estabeleceriam um diálogo especial com o mundo dos dramas e aflições cotidianos, representando-o segundo novos ângulos. Ao aceitarem os desígnios da doença como uma punição a ser cumprida, os adeptos e indivíduos estariam contribuindo de forma particular para o seu fim.

Diante da complexidade do ritual, o grupo em questão – adeptos e convidados - reafirma sua solidariedade intra e extras muros, através



da garantia da saúde física e social de seus membros, na medida em que se opõem duas instâncias antagônicas representadas por sua visão de mundo: saúde/doença, vida/morte. O equilíbrio entre estas duas forças se faz necessário para a afirmação daquilo que se torna elemento indispensável para o povo de santo: a manutenção da saúde. Neste sentido o ato de comer é muito mais do que uma questão fisiológica, este representaria a possibilidade de através da ingestão do sagrado representado simbolicamente nos grãos e nas carnes, o caminho para a manutenção da saúde.

A realização do ritual serve não só para alimentar o axé coletivo do grupo, mas também para sua distribuição. A comunidade acredita que os procedimentos efetivados servem, além disso, para garantir sua cota de fartura e prosperidade, possibilitando o equilíbrio necessário para enfrentar mais um ano de incertezas e angústias. No Olubajé, especialmente, pode-se perceber a lógica que rege e orienta o pensamento religioso afro-brasileiro. Este não se prende apenas à reprodução das comunidades, mas sim à valorização da solidariedade grupal, além da comunhão e da comunicação, complementaridade entre o sagrado e o profano, possibilitando desta maneira a ligação necessária entre os seres humanos e os orixás.

## Referências

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

\_\_\_\_\_. **O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais em terreiros jeje-nagô do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas: UERJ, 1993.

\_\_\_\_\_. ; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). **O teu sinal está no corpo.** São Paulo: EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_. Corpo fechado/corpo curado. **Revista do Rio de Janeiro**, v. 1, n. 2, p. 23-31, 1994.

CAPRARA, A. O médico ferido: Omulu nos labirintos da doença. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Org.) **Antropologia da saúde.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

COSSARD-BINON, G. A filha de santo. In. MOURA, C. E. M (Org.). **Olóôrisà.** São Paulo: Agora, 1981.

- GADAMER, H. G. **Dove si nasconde la salute**. Milano: Raffaello Cortina, 1994.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- LÉVY-STRAUSS, C. **Totemismo hoje**. Lisboa: Edições 70, 1976.
- LIMA, V. da C. As dietas africanas no sistema alimentar brasileiro. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.
- LODY, R. **Santo também come: um estudo sócio cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Arte Nova; Recife: IJNPS, 1991. (Série Estudos e Pesquisas).
- MAGGIE, Y.; CONTINS, M. Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida. In: VELHO, G. (Org.). **O desafio da cidade**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MOTA, S. et al. Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 1998. 37p.
- RABELLO, M. C. Religião, ritual e cura. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. [Org.]. **Saúde e doença, um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.
- TEIXEIRA, M. L. L. **A encruzilhada do ser: representações sobre a (lou) cura em terreiros de candomblé**. 1994. Tese (Doutorado) - Departamento de Antropologia, Universidade São Paulo.
- SARTI, C. A. A dor, o indivíduo e a cultura. **Revista Saúde e Sociedade**, v. 10, n. 1, jun. 2001.
- VERGER, P. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.