



Revista Internacional de Folkcomunicação
ISSN: 1807-4960
revistafolkcom@uepg.br
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Brasil

Döler, Édila; Assumpção, Douglas Junio Fernandes; da Silva,
Jorge Leal Eiró; de Sousa, Maíra de Cássia Evangelista
Olubajé : O discurso religioso para o ritual de agradecimento no Ilè Asè Iyà Ogunté
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 18, núm. 40, 2020, -Junio, pp. 80-95
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.5212/RIF.v.18.i40.0005>

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631765936006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

Olubajé: O discurso religioso para o ritual de agradecimento no Ilé Asé Iyá Ogunté

*Edila Döler*¹

*Douglas Junio Fernandes Assumpção*²

*Jorge Leal Eiró da Silva*³

*Maíra de Cássia Evangelista de Sousa*⁴

Submetido em: 13/04/2020

Aceito em: 26/05/2020

RESUMO

Os rituais do *Olubajé* evidenciam valores simbólicos que compõem o universo que circula em torno da mitologia do orixá *Omolú*. Para elaboração deste artigo, a pesquisa apoia-se no método de observação e fenomenológico (MASSINI, 1989) e adota o olhar através da análise discursiva (FOUCAULT, 1996) como um artifício metodológico da dinâmica dos enunciados proferidos pela sacerdotisa responsável pelo Templo da Religião Africana *Ilé Àsé Iyá Ogunté*⁵, no município de Ananindeua, no estado do Pará, na festa do *Olubajé*⁶ que acontece com o interesse principal de agradecer pela restituição da saúde da sacerdotisa do templo. O objetivo deste texto é descrever e analisar a festa do *Olubajé* dedicada ao orixá *Omolú*⁷, bem como avaliar as simbologias ligadas ao evento relacionadas às narrativas mitológicas dos orixás (PRANDI, 2012).

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Comunicação, linguagem e cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA), Graduada em Letras pela Universidade da Amazônia(UNAMA). Correio eletrônico: ediladoler@gmail.com.

² Pós-doutor pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (UNAMA) e Doutor em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Correio eletrônico: rp.douglas@hotmail.com.

³ Arquiteto, graduado pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 1983). Doutor em Educação (UFPA, 2014). Mestre em Educação (UFPA, 2009). Especialista em Ensino Superior (UNAMA, 1996). Professor-Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (PPGCLC-UNAMA). Professor Adjunto da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPA. Correio eletrônico: eirojorge@gmail.com.

⁴ Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC) e dos cursos de Comunicação Social da Universidade da Amazônia (UNAMA). É pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA). Doutora em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGCOM/UFRGS). Correio eletrônico: maira.evangelistadesousa@gmail.com.

⁵ Nome da divindade principal da casa, a *Orisà* feminina *Yemoja*, regente das águas salgadas.

⁶ Festa dedicada ao Orixá *Omolú*.

⁷ Orixá ligado a terra, saúde e doença.

PALAVRAS-CHAVE

Candomblé; *Olubajé*; Análise de discurso; Narrativas.

Olubajé: The religious discourse for the thanksgiving ritual in the Ilè Asè Iyà Ogunté

ABSTRACT

The Olubajé rituals show symbolic values that make up the universe that circulates around the mythology of the Orixá Omolú. To elaborate this article, the research is based on the observation and phenomenological method (MASSINI, 1989) and adopts the view through discursive analysis (FOUCAULT, 1996) as a methodological device of the dynamics of the utterances made by the priestess responsible for the Temple of Religion Africana Ilè Àsé Iyá Ogunté, in the municipality of Ananindeua, in the state of Pará, at the Olubajé party that takes place with the main interest of thanking for the restoration of the health of the temple priestess. The purpose of this text is to describe and analyze the Olubajé party dedicated to the orixá Omolú, as well as to evaluate the symbolologies related to the event related to the mythological narratives of the orixás (PRANDI, 2012)..

KEY-WORDS

Candomblé; Olubajé; Discourse analysis; Narratives.

Olubajé: El discurso religioso para el ritual de acción de gracias en el Ilè Asè Iyà Ogunté

RESUMEN

Los rituales Olubajé muestran valores simbólicos que conforman el universo que circula alrededor de la mitología del Orixá Omolú. Para elaborar este artículo, la investigación se basa en la observación y el método fenomenológico (MASSINI, 1989) y adopta la visión a través del análisis discursivo (FOUCAULT, 1996) como un dispositivo metodológico de la dinámica de las declaraciones hechas por la sacerdotisa responsable del Templo de la Religión. La africana Ilè Àsé Iyá Ogunté, en el municipio de Ananindeua, en el estado de Pará, en la fiesta Olubajé que tiene lugar con el principal interés de agradecer la restauración de la salud de la sacerdotisa del templo. El propósito de este texto es describir y analizar la fiesta Olubajé dedicada a la orixá Omolú, así como evaluar las simbologías relacionadas con el evento relacionado con las narrativas mitológicas de las orixás (PRANDI, 2012).

PALABRAS-CLAVE

Candomblé; Olubajé Análisis del discurso; Narrativas.

Introdução

Este texto é parte da pesquisa de mestrado em andamento que tem como título, *Cozinha do Axé: um espaço de sabor e saberes estéticos do candomblé no Ilé Asé Iyá Ogunté*. O *locus* da pesquisa é o espaço da cozinha do *Ilé Asé Iyá Ogunté*, situado no município de Ananindeua no Estado do Pará. Objetivo deste artigo é descrever e analisar a festa do *Olubajé* dedicada ao orixá *Omolú*⁸, bem como avaliar através da luz da Análise de Discurso, as simbologias ligadas ao evento. O interesse em pesquisar o tema surgiu em decorrência da observação dos valores depositados nos símbolos que compõem os rituais do *Olubajé* e o universo que circula em torno da mitologia do orixá *Omolú* e principalmente no discurso proferido pela *Iyalorixá*⁹ que comanda o terreiro. Na primeira participação do *Olubajé*, percebemos que aquele ritual projeta-se além das práticas ritualísticas e esboça-se a partir das palavras de agradecimento da sacerdotisa da casa.

Para elaboração deste texto, a pesquisa deu-se por meio do método de observação e fenomenológico, visando reconstruir os acontecimentos vividos pelos atores envolvidos no *locus* da pesquisa, usando da entrevista narrativa como fonte importante para a compreensão das cargas semânticas do discurso relacionadas à festa do *Olubajé*. Para o entendimento da transmissão oral via enunciados da *Iyalorixá*, a investigação apoiou-se no texto de Magalhães (2003) para o entendimento da subjetividade do sujeito no discurso, Foucault (1996) para tratar da reverberação dos sentidos e Orlandi (2009) para relacionar simbologias e memórias, Guimarães (2017) esclarece-nos a relação entre mundo material e imaterial do universo candomblecista, bem como a importância das trocas entre sujeitos e orixás, enquanto que Prandi (2012) apresenta a mitologia do candomblé e Turner (2005) discute sobre a compreensão dos símbolos.

Candomblé: entre o *Ayé*¹⁰ e *Orum*¹¹

⁸ Orixá ligado a terra, saúde e doença.

⁹ *Iyalorixá* sacerdotisa de grau maior.

¹⁰ Terra, mundo material.

¹¹ É o mundo imaterial, o céu, paraíso, lugar onde habitam os orixás.

Durante 300 anos, os navios negreiros, em sua maior parte oriundos da costa ocidental da África, aportavam na costa brasileira, trazendo em seus porões africanos na condição de escravos que, por imposição dos colonizadores portugueses, substituiriam a mão-de-obra indígena. Para que pudessem garantir a sobrevivência nessa condição desumana, os grupos étnicos se organizaram no propósito de garantir a preservação de sua cultura, língua e religião.

A manutenção das fronteiras da etnicidade não resulta do isolamento, mas da própria inter-relação social: quanto maior a interação, mais potente ou marcado será o limite étnico. Não somente o contato com outros grupos, mas também o vínculo com o ambiente influí para que, em um contexto determinado, se ative ou não uma categoria étnica (VILLAR, 2004, p. 172).

No imo deste processo de preservação cultural, como fruto desta articulação, surge o candomblé que designa, atualmente, o culto aos deuses africanos, prestados em todo Brasil, segundo as tradições praticadas na Bahia" (VERGER, 1992, p. 96). Nesse propósito, os africanos escravizados se estruturavam de forma a garantir a preservação do sagrado, criando as comunidades que se organizavam em terreiros, roças ou *ilê*. Dentro desses espaços, as danças, comidas e cânticos, estabeleceram uma ponte direta com o sagrado que, por sua vez, tem uma relação estreita com os elementos da natureza.

Os negros ex-escravos não encontrando mais emprego nas fazendas ou mesmo optando em não mais permanecer nelas, passaram a migrar em massa para as cidades em busca de melhores condições de sobrevivência. Os terreiros estabeleceram-se em espaços urbanos afastados do centro, pois assim estavam mais próximos de espaços naturais, o que conferia, de certa forma, mais privacidade no culto aos deuses. (SILVA, 2005, p. 59)

É nessa atmosfera que se encontra o Templo da Religião Africana *Ilê Asè Iyà Ogunté*, o *locus* desta pesquisa. O terreiro está situado no Conjunto Julia Seffer no município de Ananindeua, região metropolitana de Belém (PA). O templo é comandado pela *Iyalorisà* Rita de Cássia Azevedo, mãe Rita, como é conhecida pela comunidade, a qual recebe o nome religioso de *Iyà Egité*¹². O terreiro é composto por uma “família” que conta com,

¹² Nome religioso recebido pela *Iyalorisá* no momento de sua iniciação.

aproximadamente, 110 filhos da casa, oitenta desses filhos são iniciados, os demais são *abians*¹³.

Os sujeitos adeptos à religião constroem sua história a partir do tempo de iniciação, é o momento que nasce para o orixá, para a religião. Essa marcação de tempo é peculiar, pois quanto mais tempo, mais axé, mais conhecimento, mais sabedoria. Assim configura-se uma hierarquia, elemento importante para manutenção da ordem e manutenção das tradições, dentre elas a tradição oral.

O candomblé é feito de práticas cotidianas, de tal forma que, é necessário frequentar para aprender, e nessa experiência antropológica de produção de sentidos, o candomblecista aprende um dos principais ensinamentos que é ter o corpo como habitação dos orixás. Para corroborar com o pensamento deste lugar simbólico que é edificado com as paredes do tempo, Heidegger (1976) nos afirma que só é possível habitar o que se constrói.

Portanto, zelar pela casa dos orixás é um condicionante importante para a religião, pois sem corpo não há transe e sem transe não há candomblé. Esse encontro com o sagrado ocorre no momento em que o filho da casa ainda *abian* em consulta ao *ifá*¹⁴ conhece o seu principal orixá. A partir deste momento, cria-se um elo que será alimentado de axé, sobre esse aspecto, Guimarães (2017) em seu artigo *Obaluaê*, o médico entre os orixás, nos aponta a relação simbólica deste equilíbrio entre *Aiye* e *Orum*

A principal característica da relação entre o *Aiye* e o *Orum* é a troca o dar e receber, a oferta e a restituição. É esse dar e receber que mantém o universo, a existência em equilíbrio e funcionando. Essa oferta e restituição são feitas através dos rituais e dos cultos do candomblé e tem como objetivo final a liberação do axé pelos orixás para que a existência ganhe dinâmica e o equilíbrio do universo seja mantido. Porém para o axé seja liberado pelos orixás é preciso que os mesmos venham para o *Aiye*. Para que isso aconteça é necessário que os *Ara-Aiye*, mais especificamente os iniciados do candomblé, façam a primeira das duas ofertas necessárias. Essa primeira oferta é a oferta de seu corpo. Como os orixás são habitantes do *Orum*, mundo imaterial, eles não possuem matéria, muito menos corpo, então os seus filhos iniciados no candomblé, oferecem o seu corpo para que os orixás possam cavalgar, dançar durante o culto, fazendo assim com que o axé seja liberado. A segunda oferta feita pelos *Ara-Aiye* são as oferendas. Como os orixás liberam o axé para o *Aiye* é necessário que os mesmos ganhem algo em troca, a lógica no candomblé é sempre da oferta e da restituição, e é aí que entram as oferendas (GUIMARÃES, 2017, p. 5)

¹³ Para Verger (2012), *Abian* é toda pessoa que entra para a religião do candomblé. Pré-noviço, aquele que ainda não foi iniciado.

¹⁴ Nome dado ao jogo de búzios, um dos canais de comunicação com os orixás.

A Iyalorixá responsável pelo terreiro pesquisado faz uso da tradição comunicativa dos povos africanos, é através da oralidade no discurso proferido que há a manutenção da cultura, do sagrado dos saberes do candomblé. Neste momento de transmissão de saberes, a Iyalorixá assume o papel não só da sacerdotisa, mas também de mãe, amiga e, sobretudo educadora.

[...] a materialidade expressa em um discurso traz a marca da subjetividade que a produziu, mas não no sentido de ser apenas expressão da individualidade do autor, pois o que está ali expresso é a relação entre uma individualidade do autor, pois o que está ali expresso é a relação entre uma individualidade, posta em um tempo e espaço definidos historicamente, e uma realidade que está sendo representada por essa individualidade, com consciência do que está fazendo, mas sem o domínio de todas as alternativas postas por essa mesma realidade (MAGALHÃES, 2003, p. 76).

Assim, ela busca nos recônditos da memória as narrativas que lhe serviram de base educativa em seu momento de iniciação, nas práticas cotidianas, nos mitos e a sua vivência como Rita de Cássia de Azevedo, que em algum momento não estará vinculada ao sacerdócio candomblecista e em todos esses momentos, há uma necessidade de relevância naquilo que é enunciado, que segundo MAGALHÃES (2003, p. 83) “Uma análise do discurso, necessita, por isso, ultrapassar a materialidade discursiva, para chegar à intencionalidade valorativa do discurso, isto é, a intencionalidade de um sujeito que vive no mundo, reflete sobre ele e se posiciona”.

Essa linha de pensamento de Magalhães aproxima o sentido e discurso quando a Iyalorixá em sua prática oral consolida a importância do cuidado com o corpo e a saúde dos filhos frequentadores da casa. Essa necessidade ocorre no candomblé no momento do encontro com o orixá, no primeiro contato, na consulta do *ifá*, o orixá dono da cabeça é revelado. Uma vez despertado, postula equilíbrio e por sua vez demanda dedicação. Para o candomblecista é uma honra poder doar seu corpo, sua casa viva, ao orixá, portanto, cuidar deste corpo físico é essencial. Deste modo, o candomblé tornou-se uma religião com forte ligação à saúde e esse valor é conferido pelos seus adeptos e simpatizantes que muitas vezes recorrem aos terreiros em busca de trocas sígnicas com o sagrado, pleiteando saúde e proteção quanto às mazelas do corpo e da mente.

E nesse lugar pejado de sentidos, revela-se o dar e receber, o espaço das trocas, do *Aiye-Orum*. É nessa região emoldurada, que a pesquisa se aproxima dos *itans*¹⁵ e dentre eles, *Omolú* surge como um orixá de grande relevância nessa relação de trocas.

***Omolú* – senhor da terra**

Os orixás representam as forças da natureza, *Omolú* é o orixá ligado à doença e cura, conhecido como o deus da varíola e das pragas, ele também recebe o nome de *Obaluaê*, *Xapanã* e *Sapatá*, a saudação para este orixá é “*atotô Baluaê*”. Segundo os *itans*, *Omolú* foi abandonando por sua mãe *Nanã*, *Yemanjá* com a doçura do enorme coração de mãe, adota um menino que tinha o corpo coberto por chagas. A tradição oral do candomblé narrara as histórias de seus deuses, apontam *Omolú* como um dos orixás mais antigos, sua ligação é direta com a terra.

Obaluaê desobedece à mãe e é castigado com a varíola
Obaluaê era um menino muito desobediente. Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim repleto de pequenas flores brancas. Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar em flores, mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito. Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta estava ficando com o corpo coberto por pequeninas flores brancas que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis. Obaluaê ficou com muito medo. Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola. A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera como castigo porque ele havia sido desobediente, mas ela iria ajudá-lo. Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo. Obaluaê saiu do jardim tão bom como quando havia entrado (PRANDI, 2001, p. 204).

Sendo o candomblé uma religião de matriz africana, a oralidade é o meio fundamental para a transmissão dos saberes, segundo o antropólogo africano Hampaté Ba (2010, p. 168), “[...] a ligação entre o homem e a palavra é mais forte. Lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.”

Obaluaê tem as feridas transformadas em pipoca por Iansã

¹⁵ É o conjunto dos mitos dos orixás.

Chegando de viagem à aldeia onde nascera, Obaluaê viu que estava acontecendo uma festa com a presença de todos os orixás. Obaluaê não podia entrar na festa, devido à sua medonha aparência. Então ficou espreitando pelas frestas do terreiro. Ogum, ao perceber a angústia do orixá, cobriu-o com uma roupa de palha que ocultava sua cabeça e convidou-o a entrar e aproveitar a alegria dos festejos. Apesar de envergonhado, Obaluaê entrou, mas ninguém se aproximou dele. Iansã tudo acompanhava com o rabo de olho. Ela compreendia a triste situação de Omolú e dele se compadecia. Iansã esperou que ele estivesse bem no centro do barracão. O Xirê estava animado. Os orixás dançavam alegremente com suas *equeudes*. Iansã chegou então bem perto dele e soprou suas roupas de mariô, levantando as palhas que cobriam sua pestilênciia. Nesse momento de encanto e ventania, as feridas de Obaluaê pularam para o alto, transformada numa chuva de pipocas que se espalharam brancas pelo barracão. Obaluaê, o deus das doenças, transformou-se num jovem, num belo jovem e encantador. Obaluaê e Iansã Igbalé tornaram-se grandes amigos e reinaram juntos sobre o mundo dos espíritos, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens (PRANDI, 2001, p. 206-207).

As narrativas apresentadas por Prandi (2001) revelam uma criança que sofreu as penalidades por sua desobediência, e *Omolú* em outra fase, agora jovem, sofreu a rejeição por ter sua pele revestida de feridas pestilentas. Há uma relação de reconhecimento dos sujeitos que frequentam a casa, sejam eles filhos ou clientes, que têm em *Omolú* um alento, um porto seguro para pleitear saúde física e mental.

Muitos elementos simbólicos do universo do candomblé estão presentes nestas narrativas. A pipoca, por exemplo, é um elemento que aparece em duas narrativas aqui apresentadas, como símbolo atrelado à doença e a cura e é através dela que *Omolú* cura aqueles que lhe pedem socorro e é um alimento que tem a carga energética, o axé do orixá. A palha da costa que cobre o corpo do filho de santo simboliza a palha que *Ogum* usou para ocultar o corpo e a angústia de *Omolú*. A festa do *Olubajé* que os terreiros realizam em homenagem a *Omolú*, apresenta em seu *xiré*¹⁶, elementos que remetem à festa na qual ele se transformou em um belo jovem.

Segundo Turner, cada ritual tem seu símbolo dominante, tais símbolos possuem valores axiomáticos, ou seja, valores inquestionáveis, incontestáveis, algo evidente que podemos classificar como as formas externas com categorias observáveis. Os símbolos suplementares constituindo um sistema de significados que descrevem atos biológicos e sociais do grupo (MILI, 2017, p. 5).

¹⁶ Xirê é a sequência da ordem de chegada dos orixás.

Congruente ao pensamento de Turner (2005), a pesquisa pode observar que o significado atribuído aos símbolos relacionados ao orixá *Omolú*, eram amplamente compreendidos pelos atores envolvidos em seu culto, pois eles participavam da troca sígnica tão peculiar ao candomblé, o dar e receber.

Símbolos não compreendidos não têm lugar na pesquisa social, sua efetividade social reside em sua capacidade de indicar, e se não indicam nada para os atores, são, do nosso ponto de vista, irrelevantes e na verdade, sequer continuam sendo símbolos (seja qual for o seu significado para o psicólogo e psicanalista) (NADEL *apud* TURNER, 2005, p. 56).

O *Ilê Asè Iyà Ogunté*, comandado por Mãe Rita, tem uma relação intensa na manutenção no que diz respeito ao simbolismo do orixá “Rei da Terra”, pois a ele é depositado uma carga de referência afetiva da *Iyalorixá* e seus filhos, como veremos no item a seguir.

Iyá Egité renasceu pelas mãos de *Omolú*

Como uma brecha prenhe de significados entre discurso e sujeito enunciador, que Mãe Rita em seu papel de *Iyalorixá*, atribui sentido aos elementos simbólicos relacionados a *Omolú* e as ofertas de corpo e oferendas, tão importantes para reestabelecer o equilíbrio entre o mundo material e imaterial, bem como o equilíbrio da saúde física e psicológica dos atores que frequentam o *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

(...) O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência em si (FOUCAULT, 1996, p.49).

Em conversa com Mãe Rita, em 2019, no Templo da Religião Africana *Ilê Àsé Iyá Ogunté*, ela conta sobre o seu amor, devoção e eterna gratidão ao orixá que é o patrono da saúde.

No caso eu tive HN1 em 2013 e passei 13 dias na UTI, né? E eu digo que quem me tirou de lá foi *Omolú*, porque ele foi vivo dentro daquela UTI. Tinha um exame que a gente faz todo dia às quatro horas da manhã que é o exame arterial que é justamente o exame que vai detectar o teu grau de infecção, se

aumentou ou diminuiu naquele dia e é um exame que eu digo assim é dor de parir, entendeu? É uma agulha que eles enfiam pra pegar a tua artéria, não é a tua veia, entendeu? Então é um negócio que fica enfiando quase que em pé sabe? E fica né? Bem aquilo pra mim era uma dor e o meu box do meu, da UTI era bem em frente o elevador, então quando eu via, quatro horas da manhã, quatro e meia da manhã aquele elevador abrir, que saia a máquina, que era o raio X que eles tiravam todos os dias e o laboratório, eles vinham juntos, os dois. Aquilo ali eu já me ajeitava na cama, pegava meu lençol, me esticava toda, porque eu era a primeira, eles vinham direto em mim, entendeu? E eu ali fechava meus olhos e dizia: meu pai Omolú é o senhor que vai me furar, não é essa moça quem vai me furar, é o senhor que vai tirar meu sangue e ali eu ficava, e muitas vezes, nem uma, nem duas vezes eu tentei abrir meus olhos e eu olhava e era a mão de uma pessoa negra me furando, aquela mão calejada, mão de velho, aquele, aqueles dedos, aquele calombo né? Das juntas, aquela mão velha me furando, entendeu? Então aquilo ali, pra mim foi ele 24 horas dentro daquela UTI e quando eu vim de lá eu disse pra ele: a partir de agora eu vou fazer o Olubajé (Informação verbal)¹⁷.

Mãe Rita deu corpo à conexão com o sagrado, com *Omolú*, nesse aspecto construiu-se a ligação entre o material, corpo da *Iyalorixá* e a energia (axé) do orixá. O equilíbrio entre as forças da natureza e mãe Rita foram reestabelecidos a partir de sua experiência vivida em dias na UTI do hospital, como conta no relato e também pela manutenção do simbólico em seu terreiro. Em sua ausência, os filhos de santo comandados pela sua representante a *Ekedi Mao*¹⁸ Nazaré, se reorganizaram para manutenção das atividades diárias e trocas sígnicas através das comidas ofertadas aos orixás.

Quem ficou tomando conta aqui foi a Naza, o pessoal vinha, a *Iyabassé*¹⁹, as meninas vinham. Não parou, só não teve *ebó*²⁰, mas acendia vela pros seus orixás e a gente continuou e lá no hospital, quando a Mãe saiu ela disse que assim que ela chegasse aqui ia ter o *Olubajé* (*Iyamoró*).²¹

A gente ficava aqui fazendo as coisas, na luta né? Fazendo as comidas dos orixá, pedindo arreando as comidas pros orixá (*Iyamoró*).

A *Iyalorixá* assume um papel que transcende o sacerdócio e em muitos momentos, ela é a conselheira, mãe e amiga. É ela a detentora da força, do axé maior, uma das suas maiores responsabilidades é a manutenção do axé da casa, que por meio dos rituais litúrgicos

¹⁷ Fala da Mãe Rita, Templo da Religião Africana *Ilé Àsé Iyá Ogunté*, em 2019.

¹⁸ Cargo feminino de autoridade, na ausência da Sacerdotisa ela é a responsável pela manutenção do terreiro.

¹⁹ Cargo feminino de autoridade responsável pela produção das comidas para os orixás.

²⁰ Comida votiva produzida para os rituais de oferenda aos orixás.

²¹ Cargo feminino de autoridade, é a responsável pelo Ipadê de Exú (comida oferecida ao oriá Exú), é a que pede proteção na porta do terreiro.

transfere aos seus filhos. É no discurso proferido pela Iyalorixá que as marcas a sua ausência promove um desconforto e desequilíbrio que imediatamente precisa ser reestabelecido

A memória, por sua vez, tem características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso. Este é definido como aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do preconstruído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada (ORLANDI, 2009 p. 31).

A partir deste fato ocorrido com a Iyalorixá e consequentemente afetando todos os filhos frequentadores da casa, o discurso proferido por ela em momento de transmissão do mito de Omolú e do relato de quando foi acometida pela HN1, é uma busca na memória que de acordo com Orlandi, é o próprio interdiscurso, visto que é um acontecimento que tem ligação direta com a vida pessoal da Iyalorixá e que está sempre ligada com o mito do orixá por ela reverenciado.

Olubajé – o grande banquete do Ilê Asè Iyà Ogunté

No bojo dos acontecimentos envoltos a esta atmosfera, relembrando dores do passado vividas pelos atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, remontando a sua história e os fatos como um quebra-cabeças, que tem como figura final a festa em agradecimento a restituição da saúde de Iyalorixá, a pesquisa neste momento observa a luz da análise de discurso um movimento incomum no terreiro.

A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido. A Análise do Discurso não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos como parte dos processos de significação (ORLANDI, 2009, p. 26).

O *Olubajé* é uma festa pública com forte caráter de comensalidade, em homenagem ao orixá *Omolú*, que acontece no mês de agosto. É considerada por muitos como um grande *ebó* coletivo, recebe o nome de “Banquete ao Rei”.

É... O *Olubajé* é uma festa dedicada a Omolú, Olú, Obá, Ajé, significa, Olú é senhor, Obá é rei, Jé é comer, então: O rei senhor que come, então, uma festa

dedicada a Omolú, um banquete dedicado a Omolú e tem uma sequência que deve ser seguida nesse candomblé. É, bem... tem a questão das cantigas né? Que cada casa tem o seu xirê diferenciado, é ... Meu xirê pode não ser igual do meu irmão de outra casa, mas aí a gente tá reunido, o povo de Umbanda, de Alaketu, de Jeje, aí a gente tá reunido com o único propósito que é louvar o orixá e esse amor incondicional que a gente tem por eles (Oguntolá)²².

No candomblé, tudo tem sentido, tudo faz sentido. Desde uma cadeira estrategicamente posicionada, um pano amarrado ao dorso, o pedido de benção, a forma como se cozinha determinado alimento, tudo tem relação com o simbólico.

Porque o Olubajé ele tem que ter significado para ser feito, não é uma coisa que qualquer casa pode fazer. Pode fazer, mas você tem que fazer com significado, tem que ter importância pra você. Nada pros nossos orixás tem que ser feito por ser, por qualquer coisa, sempre tem que ter sabe? Tem que ter essa representatividade, tem que ter sentido (Mãe Rita).

O *Olubajé* do *Ilê Asè Iyà Ogunté* é realizado na primeira segunda-feira do mês de maio. Transgredir a data que normalmente as casas de nação Ketu oferecem o banquete ao rei e celebrar o restabelecimento da saúde de Mãe Rita é reafirmar o sentido que os símbolos do candomblé oferecem aos sujeitos que participam e experimentam essa vivência com a relação de troca, o ato de dar e receber.

Quando eu passei mal que tive todo esse problema meu problema, era mês de maio e todas as casas de candomblé fazem o Olubajé em agosto que é o mês dedicado a Olubajé, a Omolú. Mês de Olubajé é mês de agosto não é maio. Quando eu fui eu disse: vou fazer meu Olubajé em maio, porque foi na semana, eu passei a semana das mães, uma semana antes do dia das mães ou uma semana depois, os 15 dias que eu passei na UTI, eu disse: meu Olubajé vai ser na primeira segunda feira de maio [...] porque foi o período que Omolú me curou. [...]então tem a nossa religião ela não tem porquê sem resposta. (Mãe Rita)

Os atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, experimentam a prática do discurso proferido pela Iyalorixá em seu momento de transmissão de saberes do candomblé, transgredir uma data do calendário litúrgico vai além de uma troca numérica no calendário, o que tem uma forte relação com o pensamento de Magalhães (2003, p. 78).

Para que a criação do novo aconteça, é preciso que as mudanças cheguem até a consciência para conservá-las e promover a reprodução, através da generalização social. É nesse processo que a linguagem cumpre a sua função: fixar na consciência as aquisições, conservando-as e superando-as a partir do desenvolvimento de novas perguntas e novas respostas.

²² Oguntolá é o filho biológico de Mãe Rita, o Babá Ebó, herdeiro do *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

O Ritual aberto ao público inicia às 18 horas. Antes disso, às 17 horas algumas pessoas já estão posicionadas nas cadeiras frontais ao salão. Todo o espaço é ornamentado com palhas em referência a roupa que *Ogum* confeccionou para encobrir as feridas de *Omolú*. Para este evento são esperados os clientes, os filhos de santo da casa e a comunidade candomblecista e umbandista.

Como no candomblé normal, começa em cima do toque de harmonia, a gente começa a louvar Exú, né? Começa a louvar os orixás e determinados cânticos, determinadas rezas e danças, ali a gente começa a invocar o Orixá *Omolú*. É porque têm alguns cânticos, que servem, a gente usa pra virar as pessoas, a gente começa a invocar o orixá *Omolú* (*Oguntolá*).

Em fila ordenada conforme a hierarquia, os filhos da casa entram no salão, as autoridades se mantêm em um círculo no centro, os *yawos*²³ e *abians* ficam posicionados na lateral esquerda de frente para as cadeiras especiais, onde as autoridades convidadas de outros terreiros de candomblé se posicionam.

O *xirê* começa com o louvor a *Exú*, o orixá encarregado da comunicação dos homens e as divindades, neste momento a *Iyamoró* leva o *Ipadê* de *Exú*²⁴ até a porta da frente pedindo proteção à casa. Os filhos da casa fazem o ritual no qual todos louvam o orixá patrono, até dar o *dubulé*²⁵ na *Iyalorixá*. O *xirê* segue convocando os orixás à festa, *Omolú* é invocado e os filhos de santo que estão em transe se retiram do salão e após alguns momentos eles retornam paramentados com o figurino carregados de simbologia.

A narrativa do *itan* de *Omolú* é contada por meio dos cânticos e danças que são cuidadosamente apresentados. *Iyamoró*, agora em transe, adentra o salão paramentada com a roupa de *Omolú*, as vestes deste orixá são confeccionadas de palha-da-costa, chama-se *axóicó*, ela cobre todo o rosto da médium e a outra parte é como uma saia também do mesmo material, a indumentária porta elementos simbólicos à trajetória do orixá, o *brajá* que é um colar de búzios, *xaorô* que remete ao *itan*, *lemanjá* para saber onde *Omolú* estava, colocou em seu tornozelo uma espécie de guizo, ele leva em suas mãos o *xaxará*, uma espécie de cetro que usa para espalhar e limpar as doenças, bem como espantar maus espíritos.

²³ Noviço, filho de santo iniciado, é aquele que entra em transe, empresta o corpo para que o orixá possa se manifestar.

²⁴ Comida votiva do orixá *Exú*.

²⁵ Ato de pedir a bênção ao sacerdote de maior grau.

Relembrando ao *itan*, *Omolú* e *Oyá* (*Iansã*) dançam no salão em referência ao momento no qual ela soprou com força o seu vento e as vestes do orixá caíram e revelou-se um belo rapaz. Há um momento em que *Omolú* entra com um tabuleiro cheio de pipocas apoiados em sua cabeça, este momento faz referência às pipocas que saltaram do seu corpo. Em conversa com *Oguntolá*, um dos membros fundamentais para o acontecimento desta narrativa em casa de Mãe Rita, ele nos revela:

A pipoca começa como milho, depois ela passa pelo fogo né? E se transforma em pipoca, né? Como se fosse uma flor, depois ela murcha, esse ciclo representa o ciclo da vida do ser humano, e *Omolú* é o senhor da vida e da morte. A pipoca é esse símbolo da vida, por isso é a oferenda principal do orixá *Omolú* (*Oguntolá*).

É chegado o momento em que todos são convidados a participar do grande banquete, as *Ekedis* estão posicionadas em uma mesa mais baixa que o normal, elas sentam em pequenos bancos, as pessoas fazem uma fila e recebem uma folha de mamona que servirão de pratos para servirem as comidas que representam todos os orixás, menos *Xangô* pois em uma ocasião ele impediu *Omolú* de participar de uma festa no reino de *Oyó*. Ele considerava que aquele homem vestido com as palhas não era digno de sentar a sua mesa, quando descobriu que era *Omolú*, *Xangô* sentiu-se muito envergonhado, por isso no banquete ao rei da Terra, o *amalá*²⁶ de *Xangô* não é servido.

Após todos se servirem, os médiuns que estão manifestados com o orixá *Omolú*, ficam sentados em frente ao tabuleiro de pipocas. Os sujeitos têm a oportunidade de recebê-las das mãos do orixá, é um momento significativo para todos que ali se fazem presentes, pois é uma troca direta de axé. Algumas pessoas comem as pipocas, outras passam sobre o corpo e em oração pedem saúde e cura de doenças.

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, Mãe Rita e seus “filhos” cumprem mais uma etapa de troca e manutenção do axé da casa, reverenciam e agradecem pela restituição da saúde da sacerdotisa, todos clamam

²⁶ Comida votiva do orixá *Xangô* feita com quiabos.

pela saúde dos *yawos*, pois sem corpo não há manifestação dos orixás, manter este equilíbrio é fundamental.

Considerações finais

Como pudemos observar, o ritual de candomblé segue sustentado pelo seu povo, a sua sobrevivência hoje dá-se pelas práticas cotidianas, culturais e sociais de seus sujeitos, o viver-experimentar mantendo vivo o culto à ancestralidade africana. Percebemos que para manutenção das práticas religiosas e consequentemente as trocas simbólicas entre sujeitos e orixás, é necessário cuidar e preservar o corpo, pois dele é erguido o templo-morada dos deuses africanos.

Nesta perspectiva, dar e receber seguem fortificados em rituais de comensalidade ligados ao orixá *Omolú*, patrono da saúde. As trocas simbólicas dos sujeitos do *Ilê Asè Iyà Ogunté* reforçam a importância para os candomblecistas do culto aos deuses da natureza. Assim o candomblé representado neste artigo pela narrativa de Mãe Rita cumpre o seu papel de manutenção da cultura e troca de axé como principal elemento de equilíbrio entre o mundo material e imaterial.

Desta forma, a pesquisa perscrutou mediante as narrativas dos atores do *Ilê Asè Iyà Ogunté*, as ligações simbólicas com o sagrado, entendendo que para o candomblecista tudo que pertence ao seu universo faz sentido, desde uma benção, até mesmo a mudança de uma data do calendário litúrgico. Toda esta dinâmica pôde ser observada através do discurso proferido pela Iyalorixá Iyà Egité (Mãe Rita), reforçando a ideia que Foucault (1996, p. 56) relata de que os “[...] feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato de quem fala.” É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 1960, p. 56)”. Essa designação de símbolos nos serviu de método e só pudemos contemplar esse fragmento de discurso no candomblé, porque houve uma mobilidade, um desejo de olhar por diversos ângulos de um recorte, e assim desvelou em nosso olhar, *Omolú*, o Olubajé e toda a sua simbologia no *Ilê Asè Iyà Ogunté*.

Referências

BARROS, J.F.P. **O segredo das folhas:** sistema de classificação de vegetais em terreiros jé-
nagô do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas. UERJ, 1993.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GUIMARÃES, S.N. **Obaluaê, o médico entre os orixás.** Juiz de Fora: UFJF, 2017.

HEIDEGGER, M. **Construir, Habitar, Pensar.** RELPH, Edward. Place and Placelessness. London:
Pion, 1976. Disponível em <http://www.prourb.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir_habitar_pensar.pdf> Acesso em 29 de jun.2020.

MAGALHÃES, B. **O sujeito do discurso:** um diálogo possível e necessário. Linguagem em
(Dis)curso, Tubarão, v. 3, Número Especial, p. 73-90, 2003.

MASINI, E. F. S. **O enfoque fenomenológico da pesquisa em educação.** In: FAZENDA, I
Metodológica da pesquisa educacional. São Paulo: Cortez, 1989.

MILI, C. R. **A Antropologia e o Estudo dos Símbolos em Rituais e Religião: um percurso
teórico.** Vitória: PGCS UFES, 2017.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso:** princípios & procedimentos. 8.ed. Campinas: Pontes,
2009.

PRANDI, R. **A Mitologia dos Orixás.** São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

SAMAIN, E. **Como pensam as imagens.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

SILVA, V. G. da. **Candomblé e Umbanda:** Caminhos da devoção brasileira. 5.ed. São Paulo:
Selo Negro. 2005.

TURNER, V. **Florestas de símbolos:** Aspectos do Ritual Ndembe. Tradução: Paulo Gabriel Hilu
da Rocha Pinto. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 2005.

VERGER, P. BASTIDE, Roger. **Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin.** In:
VERGER, Pierre. Artigos (Tomo I). Salvador: Currupio, 1992.

VILLAR, D. **Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Frederik Barth.**
Rio de Janeiro: Mana, vol.10, no. 1, 2004.