



## ORIXÁS OBALUAÊ E OMOLU: O PODER DOS SEUS MISTÉRIOS NA LAVAGEM DAS PROSTITUTAS DA RUA DO FOGO

LOURDISNETE SILVA BENEVIDES

EIXO: 8. EDUCAÇÃO, CULTURA E RELIGIÃO

### RESUMO

O presente artigo pretende refletir a presença de Obaluaê e Omolu, sobretudo no cortejo das prostitutas da Rua do Fogo, meretrício de Riachão do Jacuípe, cidade localizada no semiárido baiano. Nesse evento espetacular elas louvam a São Roque, santo de origem francesa, embora agreguem à sua religiosidade a devoção aos referidos orixás. Esse procedimento apresenta o sincretismo religioso entre orixás e santos católicos. Além das entrevistas realizadas com moradores da localidade e com importantes atores sociais da comitiva festiva apropriamo-nos das pesquisas de Nina Rodrigues, Monique Augras, Reginaldo Prandi, Hildegardes Vianna, Camara Cascudo, Teixeira e Ramos, Pierre Verger, Marco Aurélio Luz e Edson Carneiro. São esses documentos que na perspectiva cultural sinalizam para o conhecimento mítico presente nesse rito teatral.

### PALAVRAS – CHAVE

Candomblé. Prostitutas. Cultura.

### RESUMÉ

Le présent article a pour but de mettre en évidence la présence des *orixás* Obaluaê et Omolu dans le cortège des prostituées de la Rua do Fogo (rue du Feu), lieu de prostitution de Riachão do Jacuípe, ville située dans la région semi-aride de l'État de Bahia. Au cours de cet événement spectaculaire, elles chantent les louanges de saint Roch, saint d'origine française, tout en ajoutant à leur religiosité leur dévotion à l'égard des *orixás* mentionnés. Cette façon de procéder met en relief le syncrétisme religieux entre *orixás* et saints catholiques. Outre les entretiens avec des habitants de la localité et avec des acteurs sociaux importants impliqués dans ce cortège festif, nous nous sommes fondée sur les travaux des chercheurs Nina Rodrigues, Monique Augras, Reginaldo Prandi, Hildegardes Vianna, Camara Cascudo, Teixeira e Ramos, Pierre Verger, Marco Aurélio Luz et Edson Carneiro. Ces textes balisent, dans le champ culturel, la connaissance de l'aspect mythique présent dans ce rite théâtral.

### MOTS CLÉS

Candomblé. Prostituées. Culture.

Circunscritas em território sertanejo as mulheres da Rua do Fogo, meretrício da cidade de Riachão do Jacuípe, convivem entre a religiosidade católica e a prática oral do candomblé. Aparentemente, parece não haver problemas em louvarem São Roque ao lado de Obaluaê, uma vez que o culto às duas referências religiosas faz parte do imaginário popular dos adeptos do candomblé.

Em terras brasileiras, quando os negros africanos perceberam que havia santos católicos invocados para o mesmo fim com que eles chamavam os seus orixás, formou-se um sincretismo que varia conforme os cultos de cada Casa de Santo. Assim, Omolu e Obaluaê, orixás que protegem contra as pestes, confundem-se, não só com São Lázaro e São Roque, mas também com São Bento e São Sebastião, santos católicos que, de igual maneira, também

são considerados protetores contra as moléstias.

Sobre os rituais do candomblé em Salvador, Nina Rodrigues destaca que, em épocas de epidemia, os iniciados dessa religião “cobriam todos os pontos em que as ruas se cruzavam com milho torrado e/ou pilado com azeite de dendê, com os devidos pedidos de proteção, a Obaluaê e Omolu, para que eles tratassem de restaurar a saúde da população” (RODRIGUES, 1977. p. 229).

As constantes epidemias que atormentaram a população baiana contribuíram para o desenvolvimento do culto a estes dois orixás, que na hierarquia dos candomblés recebem dos fiéis um fervoroso respeito, já que eles detêm o poder de curar ou de fazer adoecer. Há controvérsias sobre suas origens, ou seja: para muitos é o mesmo orixá, sendo que o primeiro que apresenta-se jovem e forte e refere-se à mocidade do orixá Obaluaê e, o segundo, mais velho, apresenta-se na senilidade, o orixá Omolu. Entretanto, a característica marcante do orixá é o sofrimento em si. De modo que, quando seus filhos-de-santo dançam, revelam em seus movimentos sofrimentos terríveis, tremores febris e até convulsões.

No candomblé, dentre muitas lendas de origens diversas, reza uma delas que o orixá Nanã teve dois filhos gêmeos - Omolu e Obaluaê - que nasceram com lepra e por esse motivo foram abandonados na beira do mangue. Um caranguejo ao vê-los aproveitou-se da situação indefesa de tais crianças e devorou-lhes a pele. Posteriormente, os dois foram curados por lemanjá, que os encontrou e os cuidou de seus ferimentos sofridos, com óleo de folha de banana e outras sabedorias; enfim, com tudo que pudesse ser utilizado para o restabelecimento da saúde de ambas as crianças. Entre outras possíveis análises, essa lenda explica o motivo que impede os filhos-de-santo de tal orixá de comerem caranguejo ou banana-prata (AUGRAS. 1983, p.126).

O sincretismo religioso, noção introduzida por Nina Rodrigues e Artur Ramos, iniciou-se no período da colonização brasileira como estratégia de sobrevivência para que o negro africano pudesse cultivar suas crenças religiosas e para que este pudesse preservar a espiritualidade através das suas divindades, sem que fossem perseguidos. Assim, por critério de semelhanças arquetípicas, sincretizaram Obaluaê com São Roque, Omolu com São Lázaro, entre outras associações. Contudo, para Reginaldo Prandi, as religiões afro-brasileiras só começaram a se desligar do catolicismo há muito pouco tempo.

Só muito recentemente as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos na vida social. Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que existe, antes, outras experiências de situar no mundo com mais liberdade e direitos de pertença (PRANDI. 1998, p. 97).

Nos anos 1980, durante a IIª Conferência Mundial da Tradição dos Orixás, ocorrida em Salvador (BA), Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Menininha do Gantois e Olga de Alaketo, entre outros representantes de candomblés, criticaram, em carta aberta, a associação entre os santos católicos e as divindades africanas, reivindicando, assim, a afirmação do candomblé como religião independente.

No entanto, há entre muitos candomblés visões diferenciadas a esse respeito: alguns acreditam que quebrando o sincretismo estariam traindo a memória da mãe-de-santo e sua ancestralidade, por isso continuam praticando o sincretismo. Outros acreditam que os rituais não devem se misturar, visto que cada religião tem seus fundamentos próprios e diferenciados.

Sobre esta questão, é preciso lembrar que

O sincretismo não faz mais sentido e para muitos dos adeptos do candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil), retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta à África, que é uma retomada de símbolos religiosos, e não o desejo de retorno às condições de vida do negro, do escravo, do antigo. Ao negar o sincretismo, deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo candomblé se põe em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já não se vê a si mesmo como a religião do escravo (PRANDI. 1998, p. 108).

Por outro lado, Agenor Miranda Rocha, *Olowô* (dono dos segredos), respeitado pai-de-santo, que se intitula zelador-de-santo, é devoto de Santo Antonio e de São Francisco de Assis e define-se como de santo, católico e espírita. Sem preconceitos nem conflito em relação a nenhuma dessas religiões, ele observa tal questão entendendo a relação familiar como a arte de viver as grandes diferenças na qual ninguém é igual, mas todos podem conviver em paz.

Não há crime no sincretismo, porque, se não fosse o sincretismo, não haveria candomblé hoje. Essa é que é a verdade. As mães-de-santo e os pais-de-santo não querem o sincretismo. Mas tem que haver. Se não fosse o sincretismo, como é que o candomblé iria sobreviver até hoje? Teria morrido. Agora, eles não gostam quando eu falo isso. Não falo pelos

outros, falo por mim (Jornal A Tarde. 2001. p.3).

Como parte da tradição africana, preferencialmente, no mês de agosto, período das festas consagradas aos dois orixás, *Omolu* e *Obaluaê*, é comum na paisagem baiana, especialmente nas ruas do bairro da Federação, a presença de filhas-de-santo que, de pés descalços, como prova de humildade e reverência, transportam um balaio de pipocas do santo, o *duburu*. O *duburu* que é fonte de energia, força, paz e a cura para muitas doenças, numa representação da travessia mítica desses dois orixás, experimentando inúmeros sofrimentos, especialmente a rejeição com relação a sua aparência, o que lhes trouxe sabedoria de vida.

O balaio de pipocas é carregado por um dos filhos de uma das labás, por exemplo Nanã, Iemanjá, Oxum, Iansã ou Obá. A seu lado, uma filha de Omolu ou Obaluaê que tem a tarefa de pedir doações aos transeuntes, os quais são presenteados com as referidas pipocas num ritual que dura sete dias de peregrinação (VIANNA.1969. p.28).

A caminhada definida como *Sabejé de Obaluaê* é anunciada pelo canto do *Sabejé oro unlá* e tem por objetivo recolher doações para a culminância do *xiré de olubajé*, a festa anual, celebrada em agosto, a qual é realizada com recursos dessas doações e que se constitui de determinados rituais preparatórios, que tem na pipoca o mesmo poder de uma vacina contra as pestes.

As festas públicas de candomblé são eventos ritualísticos que obedecem a uma tradição religiosa constituída de musicalidade, cantos e danças, e têm início quando ocorrem homenagens aos orixás. Conforme Suzana Martins, estas festas evoluem normalmente em três segmentos:

1. o xiré ou a dança de roda, início do ritual chamando os orixás (quando os praticantes da religião estão reunidos em círculo para evocarem a força cósmica dos orixás).
2. A dança de possessão e transe dos orixás incorporados no corpo dos (as) filhos (as) -de-santo e
3. Conclusão da festa com a cerimônia de despedida dos orixás (MARTINS. 1998, p. 28).

Martins explica que o termo *xiré*, que significa “jogo”, faz parte da cosmogonia afro-brasileira: “o mundo como um jogo de invenção, o jogo de um princípio superior” (MARTINS. 2001, p. 50). No ritual do *xiré*, as filhas e filhos-de-santo “se movimentam em círculo no sentido anti-horário. Girar nesse sentido significa um retorno à ancestralidade” (MARTINS. 1998, p. 28). Quando estes iniciados são tomados pelo orixá, entortam o corpo, vão ao chão e estremecem, por esse motivo dependem de ajuda para levantarem-se quando são imediatamente recolhidos para a camarinha a fim de que vistam o figurino do orixá.

No caso dos orixás *Obaluaê* ou *Omolu*, quando seus filhos retornam ao salão, aparentam ter os membros superiores do corpo deformados, o que simbolicamente revela todo o sofrimento do corpo castigado pela doença da qual foram vítimas. A situação determina a permanência “do velho” numa cadeira onde é cumprimentado e solicitado para proteção contra as doenças.

Nos rituais, geralmente, quando os filhos ou filhas-de-santo estão incorporados por esses orixás, dois *ogãs[ij]* do candomblé, eles têm em suas mãos uma toalha branca acima da cabeça de quem foi possuído enquanto os músicos tocam o *opanijé*, o tema desse orixá. Sempre que o “velho” se faz presente, as conversas e os risos cessam e a comunidade do candomblé toca os dedos no chão e os leva à cabeça, num gesto de significação similar ao do sinal da cruz para os católicos. Todos o saúdam: “*Atotô*, meu pai! *Atotô*, meu velho!”. A platéia manifesta temor e respeito àquela presença. Não é permitido que o rosto do iniciado seja revelado. Trata-se de uma proteção para que as pessoas não sejam atingidas com a força divina que emana do “médico dos pobres”, como é conhecido tanto pelo povo laico quanto povo de santo do candomblé.

Em todas as danças de Omolu e Obaluaê há destaque para o compromisso desses Orixás sobre o corpo, na saúde ou na enfermidade. Seus iniciados dançam com o corpo encurvado, relembrando a caminhada mítica dos orixás, quando estes andaram pelo mundo espalhando seu poder curativo ou flagelador. São movimentos lentos e curvados, reveladores de uma condição senil, porém, sabedora de um poder fundamental para a sobrevivência humana. Da mesma maneira que as palmas das mãos, os braços se estendem para a direita e para a esquerda, para cima (referindo-se a vida) e para baixo (referindo-se a morte).

A vestimenta emblemática do orixá é um saiote e um capuz, (*azê*) feitos com a palha da costa, que o ornamenta da cabeça aos pés, como uma máscara de corpo inteiro, para esconder as marcas da doença que lhe atingiu e simbolicamente expressar que “as vestes de ráfia revelam a existência de alguma coisa que deve ficar oculta, de alguma coisa proibida que inspira grande respeito e medo, de alguma coisa secreta que só pode ser compartilhada pelos que foram especialmente iniciados” (AUGRAS. 1983. p. 122). A palha da costa é retirada de uma planta sagrada africana e suas fibras devem ser extraídas com cuidados especiais, já que, a ráfia (*iko*) participa de todos os rituais ligados à morte.

Nesse sentido, vamos entender que o tipo de vestimenta desse orixá, que traz em uma das mãos o *xaxará*, um cetro confeccionado com um feixe de palha da Costa enfeitado de búzios e que representa “a força da cura”, não é apenas para esconder as pústulas, mas porque os mistérios do nascimento e da morte são sagrados e não podem ser revelados aos homens comuns. Esta simbologia se encontra numa das danças desse orixá assim descrita:

Ora se agacha, titubeando, ora estende o braço, no movimento simbólico de quem mata e come (*ò pa ni jé*), ora faz o gesto de varrer o mundo com seu cetro, o *xaxará*, que chega a representar simbolicamente o próprio Rei dos Espíritos da terra e que é constituído de um feixe de palitos de dendezeiro, que só podem ser tirados e armados por um iniciado (AUGRAS. 1983. p. 122).

Na visão nagô, o número de elementos dos feixes representa a multiplicidade, a imagem do coletivo. Segundo Augras, o feixe de palitos de dendezeiros abriga na sua essência o *axé* do orixá e somente os sacerdotes possuem este conhecimento. Os palitos são mantidos em sua base por uma bainha de couro, enfeitada por *cauris*, que pertencem ao reino de *Nanã*, a mãe natural de *Obaluaê*, ou búzios, que outrora fora a moeda comum na Costa dos Escravos e que até os dias atuais simboliza riqueza e fecundidade.

Segundo Augras, somente *Obaluaê*, *Oxumaré* e *Nanã* usam os ‘brajás’, que são colares diferenciados dos usados pelos outros orixás. Os “brajás” são construídos de *cauris*, a partir da técnica de espinha-de-peixe. Afora o *xaxará* e os *brajás*, *Obaluaê* traz o *laguidibá*, colar de contas pretas, confeccionadas com chifre ou coco. Em alguns casos, usam-se braceletes de couro preto costurado com *cauris* (olho-de-pombo). As cores de suas guias são o branco e o preto e em alguns casos a cor vermelha. As estampas referentes ao orixá têm fundo preto, com estampas de cores vivas.

Nas festas em homenagem a *Obaluaê*, geralmente os alabês, após o xirê, tocam o *opanijé*, que é uma das danças e uma das músicas desse orixá. Em seguida, entram no recinto os filhos-de-santo que trazem os alimentos, que são socializados durante o ritual, enquanto um canto é repetido, durante o tempo que a refeição se processa. Em seguida, os filhos-de-santo retiram do ambiente os elementos devocionais e o auge da festividade ocorre quando o pai ou mãe-de-santo daquele terreiro atira nos presentes as “flores de *Obaluaê*” ou *duburu*, simbolizando fartura, saúde, prosperidade e proteção.

Ao analisar o ritual coletivo de saúde, o *olubajé*, é possível observar que em sua origem esta palavra possui um significado ilustrativo ao mito desse ritual: *olu* (aquele que), *gbe* (aceita), *je* (comer) ou *olu* (aquele que), *bajé* (come com) e que sua tradicional realização potencializa saúde e prosperidade para a coletividade, já que o *olubajé* objetiva a saúde social da comunidade. No calendário litúrgico dos terreiros de candomblé, este grande encontro do seu povo (prática preventiva ou profilática), além do caráter coletivo, de celebração e de partilha dos alimentos ritualizados revela a unidade de crenças e símbolos já aceitos, proporcionando a criação de novos símbolos que desejam cimentar o coletivo da comunidade (TEIXEIRA e BARROS. 1994. p.58-59).

De fato, as possíveis interfaces que reafirmam a solidariedade entre os convidados de outros terreiros e os anfitriões, podem proporcionar o fortalecimento da coletividade que participa da cerimônia de renovação e agilização do *axé*, que é a energia vital dos orixás, visto que simbolicamente objetiva um estado de equilíbrio orgânico para todos, sendo que os participantes interagem dialeticamente com o *axé* do velho, o mais temido e respeitado orixá, o dono da vida e da morte. Para a comunidade do candomblé não há dissociação entre o homem e a natureza, entre seres humanos e sobrenaturais. Conforme Teixeira e Barros, não há medicina sem magia, assim como não há remédio sem oferenda, não há saúde, física ou social, sem constante renovação do *axé*. Nesse contexto, deve-se destacar que o corpo traz um inventário de informações adquiridas no contato com os deuses quando dos rituais de possessão e que o “segredo das ervas”, resguardado pelas comunidades de candomblé, aponta para um saber próprio sobre procedimentos terapêuticos.

*Obaluaê/Omolu* possuem estreita ligação com *Ossaim* [ii] por causa dos mistérios que os envolveram com as divindades da floresta e das folhas, quando foi acometido de peste ainda jovem. Por este motivo as plantas parasitas que brotam das grandes árvores como as mangueiras, jaqueiras, entre outras, são identificadas como *afomãs* e pertencem a *Obaluaê*. Também as folhas de mamona (*ewe lara*), que são utilizadas no banquete anual (*olubajé*) oferecido a este orixá; a folha de mostarda (*latipá*) e a folha de bananeira, que enrola o bolo de milho para cozê-lo no vapor (*aberém*). Todas elas são folhas votivas e de preceito ao orixá que exigem degustação com a mão.

Outros elementos de preceito são as “flores de *Omolu*” ou *duburu*, que são preparadas sobre areia quente, e que têm uma importância essencial em todos os rituais que objetivam a purificação das pessoas e do mundo; também o bode, o porco, a galinha d’angola, o galo (animal de grande *axé*), o acassá, orobô e o conquém. Do cardápio do *olubajé* constam 21 pratos, entre eles: *doburu*; carne de cabrito e de porco refogada no dendê; xinxim de galo; pão; feijão preto com dendê; entre outros alimentos e uma bebida ritual, *alua*, que é um preparado de milho, gengibre, cascas de abacaxi

e água, após a fermentação dos ingredientes (TEIXEIRA e Barros. 1994. p.59).

No universo mítico do candomblé, podemos observar através de um dos contos referente à sabedoria de *Obaluaê*, a experiência vivida por ele, que é constituída de profundo sofrimento que o próprio orixá viveu, o que lhe permitiu uma sabedoria ímpar na cura das doenças. Nesse conto intitulado *Obaluwaiyé*, o “dono da peste”, de Mestre Didi[iii] Obaluaê era um rapaz africano que, aos quatorze anos, ao sair pelo mundo em busca de fortuna, perdeu-se no meio da floresta, onde adoeceu de grave moléstia que lhe impôs permanecer ali sem, no entanto, obter sucesso material. Um dia, aos pés de um *rôko*, a gameleira, uma espécie de árvore sagrada para os iniciados do candomblé, quando já se encontrava sem esperança de vida, ouviu uma voz dizer: “Obaluaê, levanta-te, já cumpriste a tua missão com teus sofrimentos, agora vai aliviar os sofrimentos daqueles que reclamam por ti” (AUGRAS. 1983. p. 126-127).

Como aconteceu com São Roque, Obaluaê também se livrou da moléstia, guardando, contudo, as cicatrizes em seu corpo. Naquela ocasião, uma desconhecida epidemia assolava aquelas terras causando um grande morticínio, mesmo assim o orixá seguiu peregrinando para ajudar os outros com sua sabedoria. “Sendo orixá dos pobres, ele torna inútil a medicina oficial, livrando os negros do perigo de apodrecerem nos hospitais. Ele se contenta com pouco, bastam-lhe pipocas com farofa de azeite de dendê” (CARNEIRO. 1937, p. 23).

Em Riachão do Jacuípe, Bahia, o depoimento de Idalina Soares da Hora[iv], filha de Omolu, que também é devota de São Roque, reflete essa religiosidade sincrética presente na lavagem da Rua do Fogo, a partir do momento em que ela explica que sua ligação com São Roque se iniciou quando chegou a Riachão, oriunda da fazenda Morro do Curral, pertencente ao mesmo município, onde foi criada, apesar de ter nascido em Canavieiras. Por intermédio de sua tia Hermina, que já tinha um estabelecimento comercial no meretrício, tomou conhecimento da epidemia de peste e do louvor ao glorioso santo. Contudo, sobre São Roque, ela informa ainda que aquela comunidade do meretrício sabia apenas que ele era o “dono da peste”, andava com um cachorrinho e salvava as pessoas quando o seu cachorro lambia alguma lepra que por ventura houvesse. Assim, a devoção a Obaluaê se aproxima da lavagem da Rua do Fogo, porque “foi uma devoção feita a Senhor São Roque, que é um santo do candomblé” (DA HORA, 1999).

Presente ao depoimento de Idalina, em meio aos preparativos para a lavagem do ano de 2001, Adelson Ribeiro dos Santos[v], que sai no cortejo caracterizado de lansã, explica que nasceu e cresceu vendo de perto o movimento da lavagem, que se encontra ancorado nos “fundamentos das mulheres da vida”. Emocionado, ressalta que é ali que ele participa de todos os preparativos com amor, carinho e adoração: “a gente tem essa tradição com essa festa porque São Roque é do candomblé e se chama Obaluaê, a gente louva a Omolu e a Obaluaê que tudo é uma tradição só, tudo é velhinho, tudo é uma tradição só” (SANTOS, 1999).

Sobre as obrigações ao culto de Omolu, seu orixá, Idalina relata que muitas dificuldades são encontradas, entre elas o desrespeito que muitos jacuipenses têm com os procedimentos do candomblé. Embora promova uma ação política na convivência social da Rua do Fogo, enquanto líder e porta-bandeira do cortejo da Rua do Fogo, sua fala, traz à luz o preconceito contra a mulher prostituta, que não tem seus direitos reconhecidos nem respeitados, e contra as feitiçeras da Idade Média, que permeiam o imaginário do sertanejo, que vê nesse universo da prostituição feminina, a possibilidade de traições, envenenamentos, armações, entre outros engenhos. Tantos obstáculos encontrados por Idalina Soares da Hora determinaram seu afastamento do candomblé:

Antigamente eu zelava dele. Zelava, dava pipoca, fazia flor. Eu fazia preceito dele. Todo ano no mês dele eu dava as flores. O coco com a pipoca. A gente dava a todo mundo. Mas começou a juntar negrinhagem, e a porta enche de vagabundo. Eu sou uma mulher sozinha, não tenho marido. Então pedi licença a ele: “Meu pai me dê licença que eu vou cortar” e cortei. Mas, continuo a rezar por ele, acender minhas velinhas. Mas, a obrigação eu não faço mais. Eu tenho medo de fazer e os vagabundos vim querer me bater dento de casa. Eu parei. Mas, Adelson inda dá a flor do velho (DA HORA, 1999).

O discurso de Idalina comprova a exclusão social que as prostitutas sofrem. Ademais, se elas têm envolvimento com candomblé, o preconceito se exacerba. Todavia, a força da fé desse povo oprimido em sua miséria social legítima uma postura mais ousada no sentido de afirmação de sua crença religiosa e de sua liberdade humana. Segundo Idalina:

A senhora sabe que em todo lugar tem gente boa, tem gente humilde, tem gente mais rebelde, né isso? Quero dizer que aqueles que adora Senhor São Roque, aqueles têm que abrir as portas pra nós. Por isso, quem quiser me olhar, me olhe, quem não quiser me olhar, não me olhe. Eu sei que tô cumprindo minha promessa e minha obrigação (DA HORA, 1999).

Sobre o louvor a São Roque o “curador”[vi] Edilson Pereira[vii], neto de D. Zizi, observa que os festejos ao santo protetor não têm sido realizados conforme a tradição. Para ele, essa tradição não pode acabar, visto que sempre

existiram os rituais, porém antes havia um planejamento, uma organização e hoje a comunidade ficou órfã de uma direção, de uma fundamentação, e impossibilitada de cumprir seus rituais religiosos.

Porque eu mesmo fiz minha obrigação, no dia dez de agosto, eu assentei, dei obrigação de Obaluaê Tempo, mas, a Igreja, não é que eu não goste da Igreja, sou católico também. A religião do candomblé existe dois caminhos, do bem e do mal, como Padre Hélio mesmo dizia. Mas, é que os padres não atraí de jeito nenhum. A gente vai para a Igreja e não vê uma missa bonita, não tem mais um bendito que preste, aquele bendito bonito! É muita bobagem, hoje em dia. Não existe ritual. Eu não ignoro, porque hoje a juventude tomou conta, mas a gente que era acostumado com as coisas bonitas... Não tem mais nada pra se vê não, mais nada mesmo (PEREIRA, 2000).

Ele explica que em Riachão:

Não tem candomblé diretamente, mas, por debaixo dos panos, Ave Maria! Aqui o povo só vai na casa da gente procurar problema de home com mulher, procurar coisa para destruir os outros. Eu digo: eu sou da macumba, mas aqui tem muito macumbeiro incubado (PEREIRA, 2000).

O “curador” denuncia o costume de muitas raparigas de Riachão batizarem seus filhos com o nome de Roque, visto que a maioria dessas mulheres sempre acreditou e cumpriu muitos preceitos do candomblé. Entretanto, para isso se fez necessário muito cuidado e discrição visto que até os homens poderiam se afastar delas pensando serem elas macumbeiras. Para ele: “Essas mulheres têm muita afeição com Padilha, Pomba Gira, Tranca Rua, que são orixás temperamentais e protegem as mulheres - damas e os *adé*, mas não tem nada a ver com o diabo, como dizem” (PEREIRA, 2000). Ele ainda conta que na lavagem da Rua do Fogo, há integrantes que são ligados ao candomblé embora o povo da cidade não perceba e pense que a lavagem é apenas um carnaval de raparigas, uma festa qualquer. Todavia, “Maria Preta era de santo, Idalina é de Omolu, Hermina era de santo, Bernadete é de Obaluaê, mas aqui eles não entendem isso, só que tem outras pessoas que entendem e era fazendo a devoção” (PEREIRA, 2000).

Muito querido e respeitado pela comunidade do candomblé, Omolu ou Obaluaê é o orixá que protege os miseráveis, por isso possui uma grande ternura pelos necessitados aos quais ensina a cura através dos seus segredos, contudo, além de saber curar, também sabe fazer adoecer. O respeito a seu nome se faz para evitar que o orixá se enfureça e distribua doenças mortais. Nas tradições culturais africanas de origem daomeana e iorubana, deve-se tocar o chão com as pontas dos dedos, em sinal de reverência, cada vez que seu nome é pronunciado.

Se a princípio Obaluaê ou Omulu se apresenta rigoroso e exigente em seus fundamentos, também sabe ser complacente e parece utilizar uma interessante estratégia, inicialmente se faz temido, para que o tempo lhe faça uma importante referência religiosa e, desse modo possa ser amado pelas criaturas de Olorum, afinal respeito e dedicação são condições básicas e necessárias e é o que todo orixá espera de seus filhos, quando então os agraciam com saúde, proteção e sabedoria. Esta é a essência e os mistérios do candomblé.

---

## REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- CARNEIRO, Edson. Negros Bantus. Notas de ethnographia religiosa e de folk-lore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 2ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura, 1962.
- JORNAL A TARDE. Caderno 2. 24.06.2001.
- LUZ, Marco Aurélio. In **Porque oxalá usa ekodidé**. Deoscóredes M. Dos Santos. (DIDI). Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia. Edição Cavaleiro da Lua, 1966.
- MARTINS, Suzana. A dança no candomblé: Celebração e cultura. In Repertório Teatro & Dança. Ano 1. N. 1. Salvador: Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia, 1998.
- MARTINS, Suzana. O Gestual das labás. Iemanjá, Oxum e Inhansã na Festa Pública do Candomblé da Bahia. In Revista Repertório Teatro & Dança. Ano 4. N.5. Salvador: Secretária de Cultura e Turismo, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Organizadores: Carlos Caroso e Jéferson Bacelar. Rio de Janeiro/ Salvador:

Pallas/ CNPq, 1998.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil. 5 ed. V.9. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão e BARROS, José Flávio Pessoa de. **Análise de um Ritual Coletivo de Saúde: O Olubajé.** In Folia. Maldição dos Deuses/ Doença dos Homens. Organizadores: Antonio Mourão Cavalcante, Ismael Pordeus Jr. Fortaleza: EUFC, 1994.

VERGER, Pierre Fatumbi. CARIBÉ. Tradução. Maria Aparecida da Nóbrega. Lendas Africanas dos Orixás. Salvador: Corrupio, 1997.

VIANNA, Hildegardes. Obaluaê - O Deus da Peste. In Revista Aratu. Um polo de desenvolvimento. Ano III N.24. Agosto de 1969.

[2] Cada candomblé possui seus *ogãs*, que por conseguinte possuem seus orixás protetores. Os *ogãs*, auxiliam, protegem e zelam os candomblés, assim como as *Ékédj*, que são servas das filhas-de-santo, ajudando-as, por devoção aos orixás, nos trabalhos do vestuário e ornamento, conforme Câmara Cascudo, 1962. p.519- 288.

[3] Observa-se grafias variadas para designar este orixá. A propósito, para Câmara Cascudo (1962, p., 541) “Ossonhe é um orixá que corresponde ao Caipora indígena, unipedal, zombateiro”. Pierre Verger (1997. p. 24.) destaca que “Ossain” é o dono dos segredos das folhas (das suas virtudes) e por isso os outros orixás dependiam dele para manter a saúde ou para o sucesso de suas iniciativas.

[4] Deoscóredes Maximiliano dos Santos, Mestre Didi, um dos mais altos sacerdotes do culto nagô, recria e expande o universo cultural em que está inserido, criando um gênero literário baseado nos valores e nas formas narrativas desse universo. Sua obra representa um espaço e um gênero literário novo, característico da pluricultura nacional, e o consagra como um escritor brasileiro da maior importância, por sua criação eminentemente anticolonialista, resultante de um processo civilizatório milenar desde a África e que se expande pelas Américas e pelo mundo. LUZ, Marco Aurélio. In SANTOS, Deoscóredes M. dos. (DIDI)1966.

[5] Idalina Maria da Hora. Nasceu em 06.03.1940, em Canavieiras, mas foi criada no Morro do Curral no Estado da Bahia. Filha de José Alves e Senhora Maria da Hora. Depoimento em 16.08. 1999.

[6] Adelson Ribeiro dos Santos. Nasceu em 13. 12. 1957, em Riachão do Jacuípe. Filho de Elias Bispo dos Santos (Lelé) e Odete Germana dos Santos. Depoimento 16. 08. 1999.

[7] Aqui a palavra “curador” é a forma popular para curandeiro. “Curador” é o indivíduo que traz curas por meios ilícitos ou por meio de bruxarias, etc. A palavra “curador” não comparece no dicionário do Aurélio Buarque de Holanda como aquele que faz curas por meio de macumba ou por bruxaria, ao contrário, o verbete curador é um termo jurídico, isto é, aquele que exerce uma curadoria.

[8] Edílson Pereira. Nasceu em 28. 02. 1951, em Riachão do Jacuípe. Filho de Emanuel de Oliveira Santos (“Seo” Toni do Bar) e Therezinha Pereira das Mercês (Filha de D. Zizi Pereira). Depoimento em 16. 08. 2000.

[1] Lourdisnete Silva Benevides é Doutora em Educação/Programa de Pós-Graduação em Educação/PPGED/Universidade Federal de Sergipe/UFS e Mestra em Artes Cênicas/Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas/PPGAC/Universidade Federal da Bahia/UFBA. Professora do Núcleo de Teatro (NTE) do Campus de São Cristóvão da Universidade Federal de Sergipe/UFS. Bacharel em Direção Teatral e Licenciada em Teatro/Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia/UFBA. Membro do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia/IGHBA. Membro da ABRACE/PPGAC/UFBA. Pesquisadora filiada ao Grupo de Pesquisa: Arte, Diversidade e Contemporaneidade/ Universidade Federal de Sergipe. Linha de pesquisa: Arte e Educação – Grupo Usina de ideias - intervenções teatrais na cena sergipana: um espaço de formação artístico-pedagógica. Área predominante: Linguística, Letras e Artes; Artes/ Universidade Federal de Sergipe – UFS. Escreveu “A Louvação das Prostitutas de Riachão do Jacuípe ao Glorioso São Roque”, pelo Sêlo Letras da Bahia, EGBA, 2006, entre outros textos publicados. E-mail: netebenevides@hotmail.com

Recebido em: 30/06/2015

Aprovado em: 03/07/2015

Editor Responsável: Veleida Anahi / Bernard Charlort

Metodo de Avaliação: Double Blind Review

E-ISSN:1982-3657

Doi: