

A FÉ, MEDICINA DO POBRE

**OMOLU, OBALUAÊ,
SÃO LÁZARO,
SÃO ROQUE**

Por
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE

Junho | 2021
Ano 6 | Número 9

Uma publicação
e-book.br

<http://www.linguagens.ufba.br/folhetim>
<https://issuu.com/e-book.br/docs/folhetim9>

Publicação semestral da **e-book.br**,
destinada a disponibilizar
textos em sites e plataformas como
linguagens.ufba.br e issuu.com.

Por ser um instrumento de consulta
e divulgação acadêmica,
Folhetim seleciona textos éditos e inéditos
considerados de especial interesse.

Issuu.com é uma plataforma
criada em Copenhagen, na Dinamarca,
com sede no Vale do Silício, USA,
disponibilizando mais de 20 milhões
de livros, jornais e revistas para leitura
gratuita. Segundo a revista *Times*,
o site é um dos 50 melhores do mundo.

GILDECI DE OLIVEIRA LEITE

A FÉ, MEDICINA DO POBRE

Omolu, Obaluaê,
São Lázaro, São Roque

(Edição revista e modificada)



ISSN 2525-8591

9
MILHETIM
FOLHETIM

ISSN 2525-8591



Ano 6 | N. 9 | Junho | 2021

CONSELHO EDITORIAL

Cid Seixas (UFBA / UEFS)

Dante Lucchesi (UFF)

Francisco Ferreira de Lima (UEFS)

Itana Nogueira Nunes (UNEB)

Moanna Brito (UFBA)

E-mail do editor:
cidseixas@yahoo.com.br

SUMÁRIO

SUMÁRIO

Introdução	9
Respeito e submissão ao Senhor das Pérolas e da Terra:	
<i>Atotô Jehulu Aion</i>	14
<i>Deburu</i> , ou pipoca, a Flor do Velho	29
Conclusão	43
Notas	45
Referências	47
Explicit	51

Xapanã é considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas. Ele tem, também, o poder de curar.

As doenças contagiosas são, na realidade, Punições aplicadas àqueles que o ofenderam ou conduziram-se mal.

Seu verdadeiro nome é perigoso demais pronunciar. Por prudência, é preferível chamá-lo Obaluaê, o Rei, Senhor da Terra ou Omulu, o Filho do Senhor.

Pierre Verger

GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE

Professor da Universidade do Estado da Bahia, atuando no Programa de Pós-Graduação em Ensino, Linguagem e Sociedade. Licenciado em Letras Vernáculas pela UFBA, Especialista em Educação (ABEC - UNIBA), Mestre em Literatura e Doutor em Difusão do Conhecimento, pela Universidade Federal da Bahia. Publicou livros como *Jorge Amado: da ancestralidade à representação dos orixás*, em terceira edição, e *Vertentes Culturais da Literatura na Bahia*. Criador da revista *Seara* e do Simpósio Internacinal de Baianidade.
E-mail: gildecileite@gmail.com.

9
FOLHETIM

Para tratar da fé no *orixá Xapanã/Omolu/Obaluaê* – patrono das doenças e da cura, respeitosamente chamado Velho” –, é necessário conhecer algumas narrativas mitológicas dessa divindade. O conhecimento é necessário para entender os recortes de suas características na diversidade africana e afro-brasileira. Tendo em vista essa dimensão qualitativa de diversidade, convém descrever, comparar e analisar os mitos oriundos do continente africano ou da cultura afro-brasileira, bem como os depoimentos ambientados na Bahia para mostrar os caminhos de cura do Orixá e das figuras cristãs de São Lázaro e São Roque. Apesar das diferenças, possuem pontos em comum, destacados nas religiões afro-brasileiras, entre os quais o *deburù* (pipoca), chamado de “a flor do Velho”.

INTRODUÇÃO

Não se deve pronunciar o nome primordial de *Obaluaê/Omolu*. *Xapanã* é um nome perigoso e, portanto, chamá-lo de *Obaluaê*, Senhor da Terra, ou de *Omolu*, Filho do Senhor são formas de cumprir alguns de seus tabus. Negar, para *Omolu*, é também afirmar, visto que com este *orixá* o entendimento pode ser pelo seu contrário. Médico dos *orixás* e dos seres humanos, é reconhecidamente o guardião da saúde dos pobres e daqueles que nele possuem fé.

Velho e novo, médico e guerreiro, por vezes *Omolu/Obaluaê* é confundido e/ou somado a São Lázaro e a São Roque, respectivamente. Os dois *orixás*

são um só e podem ser dois ao mesmo tempo, no imaginário popular baiano; por isso, também se associa *Omolu* a São Lázaro e *Obaluaê* a São Roque. Há muitas informações sobre *Omolu/Obaluaê* oriundas do imaginário popular baiano, brasileiro e de pesquisas mais aprofundadas sobre seus arquétipos no continente africano. As narrativas mitológicas dão as notícias necessárias para as interpretações e o conhecimento do mito. Ressalte-se que o sentido de mito, aqui utilizado, é o de narrativa primordial (LEITE, 2007), desprezando-se as interpretações da mencionada palavra que remetem a cargas semânticas de mentira.

Outrossim, através do estudo comparativo entre narrativas afro-brasileiras e africanas de e sobre *Omolu/Obaluaê* evidenciaram-se características importantes do (s) citado (s) *orixá* (s) para entendê-lo (s) em seu (s) potencial (is) de cura e de encantamentos. Colocam-se as possibilidades de singular e plural, pois apesar de serem títulos do mesmo

orixá Xapanã, narrativas do imaginário popular nem sempre dão conta de informações mais específicas e detalhadas da tríade *Xapanã/Obaluaê/Omolu* e suas múltiplas qualidades, transmutando-se em outros do mesmo grupo. Não houve a preocupação de estabelecer prioridades ordinais para colocar *Omolu* ou *Obaluaê* no texto; ora escreve-se primeiro *Omolu*, ora primeiro *Obaluaê*. Deve-se admitir que a palavra *Omolu* aparece em maior quantidade, talvez por experiências nos candomblés da tradição *nagô-ketu* do autor deste texto.

Explica-se quem é *Omolu/Obaluaê* velho e novo, pobre e rico, senhor cheio de ricos colares de pérolas, pobre velho, pais de filhos que pedem esmolas para realizar suas festividades, suas obrigações. *Omolu/Obaluaê*, em suas multiplicidades, mantém-se senhor das doenças e das curas, com suas árvores sagradas em diversos terreiros de candomblé e à frente da igreja de São Lázaro no bairro da Federação na Cidade do

Salvador. De lá, da frente da igreja, são anotados milagres em segundas-feiras, seu dia da semana, no 16 de agosto e/ou nos rituais para abertura do ano novo. Sendo assim, além de apresentar, descrever, analisar, discutir os mitos foram utilizadas matérias do jornal *A Tarde*, de Salvador, de diferentes períodos, confirmando a fé em *Obaluaê/Omolu/São Roque/São Lázaro*. Os depoimentos de fiéis atestam os poderes curativos de *Obaluaê/Omolu/São Roque/São Lázaro*.

Apesar de concordâncias e *discordâncias*, exemplos de alteridade positiva e negativa, afirmando entendimentos controversos do mito, há, ao menos, um elemento unificador: a pipoca. O *deburu*, flor do velho ou a pipoca do velho compõe-se como elemento unificador da existência da energia sagrada e curativa de *Obaluaê/Omolu/São Roque/São Lázaro*. Para diversos fiéis, alguns deles entrevistados por *A Tarde*, a flor do velho cura. Vários rituais do candomblé e de outras religiões afro-brasi-

leiras utilizam-se do *deburù*, simbolizando a presença de *Obaluaê/Omolu*. As pipocas são elementos indispensáveis para limpezas feitas em terreiros de candomblé e na porta da igreja de São Lázaro, além de serem utilizadas para caracterizações de performances artísticas afro-brasileiras. Apesar de citado em menor quantidade por depoentes de *A Tarde*, comentaram-se aspectos das “convulsões” típicas de *Omolu*, por vezes confundidas com doenças. Tudo aqui foi escrito em uma linguagem acessível, pensando o mundo de forma qualitativa, na descrição, análise e comparação próprias da crítica da cultura.

RESPEITO E SUBMISSÃO
AO SENHOR DAS PÉROLAS
E DA TERRA:
Atotô Jehulu Aionon

Em narrativa africana a respeito de *Obaluaê*¹ ou *Omolu*² afirma-se a existência deste *orixá* desde tempos anteriores à idade do ferro. Fala-se em *Obaluaê* ou *Omolu*, pois genericamente na Bahia e no Brasil pode-se chamar a mesma entidade com os dois nomes. Conforme epígrafe retirada de Pierre Verger (1985, p. 61) as duas designações são títulos de *Xapanã*. *Obaluaê*, o “Rei, Senhor da Terra” ou, ainda, *Omolu*, o “Filho do Senhor” rejeita a utilização de utensílios de metal em alguns de seus rituais no continente mãe, pois admitir a utilização do metal seria submeter-se

ao território de poder do *orixá* *Ogum* que, entre outros domínios, é o Senhor do ferro, patrono da tecnologia.

“A antiguidade dos cultos de *Obaluaê* e *Nanã Buruku*, frequentemente confundidos em certas partes da África, é indicada por um detalhe do ritual dos sacrifícios de animais que lhes são feitos. Esse ritual é realizado sem o emprego de instrumentos de ferro, indicando que essas duas divindades faziam parte de uma civilização anterior à Idade do Ferro e à chegada de *Ogum* (que veio com *Odùdùà*).” (VERGER, 1997, p. 212)

Em candomblés da tradição *nagô-ketu* da Bahia, o *agadá* ou faca é o instrumento com o qual *Ogum* civiliza o universo (LUZ, 2000). Como dono do *agadá*, a *Ogum* deve-se fazer reverências em todos os rituais de sacrifício de animais. Não se verificou de forma aprofundada se na Bahia há o sacrifício de animais a *Omolu/Obaluaê* sem a utilização de instrumentos de metais. Entre os sacerdotes da Bahia consultados, todos da tradição *nagô-ketu*, confirmou-

se que a faca é utilizada nos rituais de sacrifícios a *Omolu*, o que não significa a inexistência de ritual similar ao noticiado por Pierre Verger (1997). Entretanto, admite-se a antiguidade de *Obaluaê* e *Omolu*, de suas representações como entidades anciãs, o mesmo ocorrendo com Nanã. *Omolu* e *Nanã* são *orixás* velhos. Ela é reconhecida como a vovó dos *orixás*, uma das esposas de *Oxalá*. Para ele existe uma música em língua portuguesa com a seguinte letra:

“Se encontrar um velho aí
Tome a bença a ele
Como é o nome dele?
É *Obaluaê!*”

Por conseguinte, comprovada ou não a anterioridade da existência de *Omolu* à chegada de *Odudua*³ no mundo ioruba, a ancianidade de *Obaluaê* ou *Omolu* fica garantida. Afinal, antiguidade da existência do mito pode coincidir ou não com a ancianidade das personagens da narrativa. Um mito pode ter surgido há

milhares de anos e seu protagonista ser uma criança. Como os personagens dos mitos não envelhecem, o mito preserva sua antiguidade e estabiliza as idades dos personagens envolvidos. *Omolu* é associado à ancianidade acolhedora, ao pai que cuida dos doentes, dos desprotegidos e em Cuba é chamado de *Babaluaê*, pai, senhor da terra, visto que *Babá* em iorubá significa pai (TAVARES, 2000). A ancianidade de *Omolu* deve ser entendida, também, como repositório de sabedoria, associada ao seu poder sobre a vida e a morte, pois “Se encontrar um velho aí/ Tome a bênção a ele”. Alguns dizem na Bahia, que *Omolu* seria o velho e *Obaluaê* o jovem, não obstante admite-se em candomblés mais ortodoxos, que há manifestações mais jovens de *Omolu* ou *Obaluaê*. A aparente confusão pode ser desfeita, entendendo-se que ao informar que determinado *iaô* ou filho de santo é iniciado para o velho ou filho do velho, sabe-se que o velho a que se refere é *Obaluaê/Omolu*. Quando assim se procede a informação, ela é

propositadamente transmitida de forma genérica sem o preocupar-se com os detalhes pertinentes aos iniciados, crentes, pesquisadores e curiosos mais interessados na cosmogonia *nagô* baiana⁴.

Para um leigo, é preciso explicar que assim como há Santos Católicos com complementos em seus nomes, tornando-os múltiplos, há também diversas qualidades de um mesmo *orixá*. Explica-se as diferenças e semelhanças da comparação. Ainda tomando como exemplo a Bahia, pode-se falar em Santo Amaro de Ipitanga, Santo Amaro da Purificação e Santo Amaro do Catu. O primeiro tem sua Igreja na cidade de Lauro de Freitas, antiga freguesia de Santo Amaro de Ipitanga, portanto Santo Amaro da localidade de Ipitanga. Fácil entender que os outros dois, assim como o primeiro, tratam-se do mesmo santo, contudo em localidades diferentes. Não menos importante, entretanto não tão conhecida, é a localidade de Catu, um dos distritos da Cidade de Vera Cruz na Ilha de Itaparica, tanto lá,

quanto na localidade vizinha, Jiribatuba, Santo Amaro do Catu é o padroeiro, até os anos 1980, Jiribatuba era nomeada Santo Amaro do Catu com sua igreja avistada do mar.

Assim, da mesma forma pode haver *orixás* com toponímias associadas ao nome, como por exemplo *Ogum Onirê*, *Ogum* Senhor da cidade de *Irê*, a diferença é que para as interpretações afro-brasileiras cada qualidade de um *orixá* é um outro *orixá* do mesmo grupo, linhagem de *orixás* e não o mesmo homenageado de formas diferentes, como acontece com os santos católicos. Desta forma, Ildásio Tavares (2000, p. 106) diz que há 13 qualidades de *Omolu*, incluindo o *Omolu* jovem que é o *Jagun*, “considerado o jovem guerreiro de Oxalá que faz a ligação do aiê, o mundo, com o orum, espaço dos *orixás*”. Destarte, não é difícil entender, que apesar de ser carinhosamente chamado de “o velho”, *Omolu* aparece também como um jovem guerreiro, acepção pouco comentada, afinal conforme afir-

mou Edison Carneiro (1991b), *Obalauê* é o médico dos pobres e também médico dos *orixás* (TAVARES, 2000). Edison Carneiro (1991b), científica que na primeira metade do século XX o povo negro da Cidade do São Salvador não confiava nos tratamentos dados a eles nos hospitais. Em casa teriam condições mais dignas, humanas, distantes das indigentes degradações às quais eram submetidos nos hospitais. No leito do lar, teriam melhor tratamento e o amparo do velho *Omolu*, inversamente às casas de saúde, antes territórios, majoritariamente, do racismo. Imprescindível lembrar que chamar um *orixá* ou um caboclo⁵ de “meu velho” é uma das maneiras respeitosas de se dirigir à entidade, reconhecendo a superioridade do sagrado.

Mesmo em sua qualidade de guerreiro, *Omolu* se apresenta com o poder sobre as doenças e sobre as curas. A varíola com suas marcas indeléveis no corpo, não é a única enfermidade que *Obaluaê* controla, ele é o senhor das

moléstias e das curas em geral. Conta o mito, que ao saber da ida de *Omolu* em direção à terra dos *mahis*, no *Daomé*, para aplacar a ira de *Omulu* e seu exército, o povo preparou oferendas ao guerreiro e com a chegada de *Omolu*, prostrou-se diante daquele que poderia espalhar a doença como método beligerante. Em reconhecimento às homenagens, *Omolu* poupou o povo e tornou-se rei do lugar, transformando-o em território próspero e feliz (VERGER, 1997).

Em diversas narrativas mitológicas, a ira de *Omolu* deve-se à desobediência dos humanos e também à forma pouco respeitosa como foi tratado, ora por seres humanos, ora por *orixás*. O fato de ter sido preterido, diversas vezes, também o aproxima dos mais pobres, sustentando o título de médico dos pobres, além de médico dos *orixás*. Narra-se que *Olodumaré*⁶, o ser supremo, resolveu dividir seus poderes entre seus filhos. A reunião entre os herdeiros aconteceu em um dia que *Xapanã/Oba-*

luaê/Omolu não estava presente, então sobrara para ele o que ninguém queria: as pestes e as doenças. Contudo, a exclusão acabou conferindo a *Omolu* poderes importantíssimos (PRANDI, 2001).

Certo dia uma doença muito contagiosa espalhou-se pelo mundo; era a varíola. Nenhum *orixá* pôde ajudar o povo. “Já não havia espaço nos cemitérios para tantos mortos” (PRANDI, 2001, p. 210). Após aceitarem a recomendação de *Orunmilá*⁷ para fazerem sacrifícios a *Xapanã*, a epidemia foi extinta. Por conta de narrativas como essa e outras que contam façanhas do guerreiro *Omolu*, o pensamento cristão etnocêntrico tende a diabolizar esse *orixá*, esquecendo-se de que para o mundo cristão Deus, Jesus Cristo e os santos católicos têm o poder sobre a vida e a morte. A fixidez do estereótipo não permite que o discurso preconceituoso enxergue o quanto as decisões dos mitos, sejam eles afro-brasileiros, cristãos ou

de outros territórios religiosos, devem ser respeitadas, afinal, se a ira de *Omolu* ou de outro *orixá* pode ser considerada malévola, também são malévolas as iras do mundo judaico-cristão e de outros territórios de fé.

A ambivalência entre o medo e a admiração permeia a fé cristã e a fé afro-brasileira. *Omolu*, associado a São Lázaro ou *Obaluaê* a São Roque (Tavares, 2000) são admirados e temidos, são confundidos com *orixás* pobres por preferirem roupas mais simples, menos atrativas, terem o corpo coberto da simplicidade da palha da costa⁸. Edison Carneiro (1991b) comenta o depoimento de um sacerdote, a respeito da rejeição de *Omolu* a roupas luxuosas. De acordo com Carneiro:

“O pai-de-santo Paim, do Alto do Abacaxi, em quem *Omolu* desce para abençoar os seus filhos, nos confessou, a mim e ao prof. Donald Pierson, da Universidade de Chicago, ter perdido um tempo enorme, confeccionando uma toalha de seda branca bordada a lantejoulas, —

tudo inutilmente, porque o santo não a queria de maneira alguma.” (1991b, p. 170)

É preciso deixar marcado que há diferenças entre o que seria valorativo para a cultura afro-brasileira e para o cristianismo popular baiano. Para *Omolu*, vestir-se com suas palhas da cabeça aos pés, além de adequar-se à sua realidade física, deve ser entendido como riqueza, uma outra riqueza.

Talvez exemplo mais óbvio seja com relação às matérias-primas preferidas dos *orixás Oxum e Xangô*. Ela, senhora da beleza, das águas doces e do ouro. Ele, senhor da justiça, rei da cidade de *Oió*, que tem *Oxum* como uma de suas três esposas, exige que seus utensílios sagrados sejam de pedra ou de madeira, materiais nobres para *Xangô*. Apesar de *Oxum* não exigir que seus paramentos sagrados sejam de ouro, sua preferência e representação simbólica na natureza inanimada estão no ouro, metal que possui sua cor representativa, o amarelo. Então, nem sempre os valores atribuídos a diversas matérias-primas na

interpretação capitalista, coincidem com os valores sagrados do Axé! Outrossim, há valores incalculáveis nas roupas de palha da costa, importadas do continente africano, que cobrem *Omolu* da cabeça aos pés, deixando seu corpo ou o corpo do iniciado oculto diante dos olhos humanos. Não obstante, pérolas são escondidas por debaixo das roupas/palhas do rei.

OMULU GANHA AS PÉROLAS DE IEMANJÁ

“*Omulu* foi salvo por *Iemanjá* / Quando sua mãe, *Nanã Burucu*, ao vê-lo doente, / Coberto de chagas, purulento, / Abandonou-o numa gruta perto da praia. / *Iemanjá* recolheu *Omulu* e o lavou com a água do mar. / O sal da água secou suas feridas. / *Omulu* tornou-se um homem vigoroso, / Mas ainda carregava as cicatrizes, as marcas feias da varíola. / *Iemanjá* confeccionou para ele uma roupa toda de rafia. / E com ela ele escondia as marcas de suas doenças. / Andava pelas aldeias e por onde passava / Deixava um rastro ora de cura, ora de saúde, ora de doença. / Mas continuava sendo um homem pobre. /

Iemanjá não se conformava com a pobreza do filho adotivo. / Ela pensou: / “Se eu dei a ele a cura, a saúde, / não posso deixar que seja sempre um homem pobre”. / Ficou imaginando quais riquezas poderia dar a ele. [...] *Iemanjá* resolveu então ver suas jóias. [...] Mas *Iemanjá* tinha uma grande riqueza / E essa riqueza eram as pérolas, / Que as ostras fabricavam para ela. *Iemanjá*, muito contente com a sua lembrança, / Chamou *Omulu* e lhe disse: / “De hoje em diante, és tu quem cuidas das pérolas do mar. / Serás assim chamado de *Jeholu*, o Senhor das Pérolas”. / Por isso as pérolas pertencem a *Omulu*. / Por baixo de sua roupa de ráfia, / Enfeitando seu corpo marcado de chagas, / *Omulu* ostenta colares e mais colares de pérola, / Belíssimos colares.” (PRANDI, 2001, p. 215-216)

O mito em análise confirma que a história de *Omulu* é marcada por rejeições; outros exemplos justificam, ainda, que as feridas e cicatrizes são os motivos pelos quais suas roupas são extensas, inclusive tema de outras narrativas. Não é demasiado afirmar o aspecto médico do mito. Contudo, por

debaixo da simplicidade das roupas de rafia, *Omolu* ostenta colares e mais colares de pérolas, belíssimos colares. É visível que *Omolu* não pode ser julgado pelas aparências, apesar de trazer, também, o aspecto capitalista das pérolas. A aparência de pobreza esconde a opulência. As cicatrizes, sinais daquele que foi ou é enfermo, podem ser inverossímeis para quem possui os poderes de cura. Como para *Omolu* tudo é ao contrário, primeiro faz-se a oferenda para depois ter a cura, a dádiva. Primeiro, o banho de pipoca, que abre os caminhos para a cura. O sim com *Omolu* pode ser não, o não pode ser sim. No oráculo, jogo de quatro búzios, a resposta negativa dita por *Omolu* pode ser o positivo, e o inverso ocorre. Pede-se a esmola para construir a festa do Senhor das Pérolas. Mesmo com significativa diminuição, em Salvador, o mês de agosto é povoado por filhas e filhos de santo a pé, nas ruas, com balaios cheios de pipoca, pedindo esmolas para a construção das obrigações de *Omolu* e ofer-

tando a pipoca a quem contribui. Há casos nos quais os filhos e filhas de santo são incorporados pelos *Ibejis*, *orixás* crianças, para cumprirem as obrigações das esmolas para o velho.

DEBURU, OU PIPOCA, A FLOR DO VELHO

Reginaldo Prandi (2001), Ildásio Tavares (2000), Edison Carneiro (1991b) e tantos outros autores afirmaram que o *deburu*, a pipoca ou a flor do velho está entre as comidas de *Omolu*. Para além das preferências do *orixá* é, com certeza, a mais representativa, aparecendo, seja de forma ritua-lística ou meramente estética em diversos momentos do cotidiano da Cidade do Salvador. As pipocas aparecem desde as comemorações religiosas, em momentos de fé e em diversas festividades, para garantir a paz, os bons fluidos ou, simplesmente, embelezando cenas e cenários artísticos, a fim de conferir-lhes graus mais

verossímeis de afro-brasilidade. Portanto, as pipocas podem compor cenas sagradas, durante as limpezas espirituais, por exemplo, como podem se restringir a confirmar estéticas, que reproduzem a mitologia afro-brasileira. Antes da existência das pipoqueiras elétricas, a flor do velho era aberta, digo preparada, torrada em uma panela com areia branca. Obrigatoriamente sem gorduras de quaisquer espécies, a flor do velho abria com a temperatura correta em meio à límpida areia branca, a correta fertilidade para o germinar. O cuidado seguinte consistia em deixar a pipoca adequadamente livre da areia, para o consumo do *orixá* e também das pessoas. A expertise da cozinheira era comprovada com o uso adequado de uma grande peneira feita de palha, na qual as pipocas eram despejadas.

Por mãos ágeis, o *deburù* era jogado para cima, levando consigo parte da areia, que se perdia, e outra parte era dispensada por entre os poros da peneira. Através da correta repetição deste ritual, a

flor do velho era aparada, ficava limpa e, ainda hoje, deve ser servida sem sal. A pipoqueira elétrica facilita o trabalho e não retira o Axé, a energia sagrada, embora haja quem prefira preservar o jeito tradicional de torrar a flor do velho. Para servir ao *orixá*, deve-se acrescentar tiras de coco seco. O pulular das pipocas na panela, e depois nas peneiras, traz uma imagem bem propícia de *Obaluaê*. Ainda pode ser vista, mesmo com a opressão etnocêntrica de alguns vieses do cristianismo, conforme explicitado, em ruas da Cidade da Baía de Todos os Santos, por ocasião de algum festejo afro-brasileiro, flores do velho, sendo “coreograficamente” lançadas nas ruas, numa evidente simbologia de desejos para abrir os caminhos, retirar as energias negativas, tornando a caminhada positiva. Cenas parecidas de uma coreografia sem planejamentos acontecem em outros rituais de limpeza espiritual, destinados a curar doenças ou a fazer com que os médicos consigam ver

melhor a enfermidade e ofereçam o tratamento adequado.

Em uma anamnese coletada em uma matéria feita pelo jornal *A Tarde*, de Salvador, publicada em 17 de agosto de 2008, o bancário André Fernandes, na época com 36 anos de idade, informou que há 29 anos seguia o ritual do banho de pipoca. “Ele conta que virou devoto de São Lázaro depois que ficou curado das crises de convulsões que nenhum médico soube diagnosticar” (BRITO, 2008, p. 13). “Fui em vários médicos e nenhum deles resolveu o meu problema. Um médico espírita indicou a minha mãe que me trouxesse aqui para tomar um banho de pipoca e eu fiquei curado” (FERNANDES, 2008, p. 13), complementa o depoente.

Apesar do ritual realizado pertencer a *Omolu* e a religiões afro-brasileiras, a indicação para a cura foi de um médico espírita, confirmando a tese candomblecista de que, às vezes, é preciso fazer um *ebó*⁹ para os médicos verem a doença e a cura. Não é sabido se o médico

era kardecista, de outra linha do espiritismo ou se, realmente, era espírita; muitas vezes, para evitar constrangimentos racistas, não se admite a vinculação afro-brasileira. As convulsões, que afetavam o depoente, possuíam outra carga semântica, quando comparadas a uma das formas de incorporação de *Obaluaê/Omolu*. Ao manifestar-se em um de seus filhos, *Obaluaê/Omolu*, em determinados momentos, gesticula com os braços ora dobrados, ora não e com as mãos tortuosas e trêmulas, lembrando convulsões típicas de epiléticos. Diversas narrativas do povo de axé¹⁰ dão conta de pessoas não iniciadas, por vezes de famílias pertencentes a outras tradições religiosas que, por desconhecimento, entenderam as manifestações ou incorporações espirituais de *Omolu* como ataques epiléticos. Há situações nas quais as pessoas são equivocadamente tratadas com remédios da farmacologia tradicional para conter as convulsões, sem sucesso, até que sejam indicadas para a realização de procedi-

mentos no candomblé ou em outra religião afro-brasileira, necessitando, em alguns casos, da iniciação completa, tornando-se um membro da religião afro-brasileira.

A fixidez do estereótipo determina que, sendo de origem negra, passa a ser malévolo todo e qualquer significado. Destarte, preferir a orientação espiritual de um médico ou substituir o nome de *Omolu* e *Obaluaê* por São Lázaro ou São Roque não consegue eliminar o conteúdo afro-brasileiro, os rituais de limpeza com o *deburù*. Para marcar bem sua posição, despossuído de alteridade positiva, quando o direito à diferença seria respeitado sem segregações (CHA-UIÍ, 1993), um entrevistado, também em *A Tarde*, 17 de agosto de 1979, declarou que não iria chamar São Roque pelo apelido de *Obaluaê*. O entrevistado disse que frequentava a igreja e o candomblé, mas que a preferência por chamar de São Roque devia-se ao fato de o Santo ter sido um servo de Deus. Resta saber se a cura com elementos próprios

do candomblé, a exemplo do *deburu*, seria dádiva do que ele acredita ser o nome próprio e legítimo, com letra maiúscula, ou do que ele diz ser um apelido. A hierarquização da fé coloca a representação cristã como superior, prioritária.

Essa preferência pelo discurso e pela nomeação referente à cultura não-negra é fruto da naturalização do racismo. David Brookshaw (1983) discute o quanto é mais confortável para negros, considerados esteticamente mulatos, assumirem seus arquétipos mais aproximados ao branco, como uma maneira de amenizar o sofrimento proporcionado pelo racismo e facilitar possibilidades de ascensão social. Exemplo parecido traz Júlio Braga (1995), ao discutir, em *Gamela do Feitiço*, o imbróglio entre Jorge Amado e o sacerdote Severiano. Resumidamente, a confusão se deu por Severiano Manoel de Abreu ter se sentido ofendido por terem associado seu caboclo *Jubiabá* ao personagem *Jubiabá* do romance homônimo.

Severiano era o líder espiritual de uma casa religiosa que tinha características negras, ameríndias e cristãs. Certamente,

“uma forma diferente de crença, mas a expressão viva do redimensionamento da religião africana na Bahia. Com eles e através deles, elementos do espiritismo popular da linha Alan Kardeck e outras oriundos das culturas indígenas contactadas se inter cruzam com os de origem africana para produzirem a expressão mais brasileira dos candomblés, o denominado candomblé de caboclo.” (BRAGA, 1995, p. 90)

A partir da análise do conceituado antropólogo Júlio Braga, pode-se entender que os discursos dos depoentes de *A Tarde*, ora carregados do exercício da alteridade positiva, quando o direito à diferença é exercido sem segregar o outro, ora por alteridade negativa, denunciavam formas brasileiras de cultura *Omolu*, em um misto de aceitação e rejeição. Fruto da opressão racista, o ne-

gar-se negro, total ou parcialmente, inclui a assunção de outras formas religiosas diferentes do candomblé e de demais religiões afro-brasileiras com melhores aceitações sociais. Abrem-se parênteses para a umbanda, com seu viés assumidamente branco, kardecista e judaico-cristão, sem se aprofundar na questão. Entretanto, aliados são conseguidos, seja o médico, que indicou ao bancário o banho de pipoca, ou o que compunha as sessões mediúnicas na casa de Severiano Manoel de Abreu.

Se a pipoca é um dos alimentos ofertados ao médico dos pobres e dos *orixás*, portanto alimentando sua energia sagrada, ela é também uma espécie de esponja espiritual, tal seu dono, *Omolu*. Tavares (2000) chama atenção para os poderes curativos de *Omolu*, atraindo para si as energias negativas e livrando o enfermo dos males, independente de pertencimento social e identitário. A forma como *Omolu* cura lembra o devir ativo nietzscheano, transmutando energias negativas em energias positivas (NIE-

TZSCHE, 1999). Os rituais de limpeza espiritual também são chamados de rituais de descarrego, e podem ser realizados com diversos elementos representativos dos *orixás*, inclusive com a pipoca.

Dentre os procedimentos ritualísticos para curas espirituais, conhecidos e praticados livremente, sem orientações sacerdotais, por não iniciados e/ou apenas curiosos, o banho de pipoca ocupa lugar de destaque, como se vê na indicação do médico espírita. Nem todos sabem da exigência de torrar o milho para transformar em pipoca, sem a gordura e, hoje, aos que sabem da exigência, oferece-se a facilidade da pipoqueira elétrica, a tradição se transforma e mantém sua energia sagrada. Até mesmo nas manifestações do sincretismo religioso, a devoção do catolicismo popular baiano a São Lázaro e a São Roque inclui a pipoca como forma de homenagem e purificação. Diante da Igreja de São Lázaro, na capital baiana, as pipocas de *Omolu*

são, também, pipocas de São Lázaro e de São Roque, ritualisticamente passadas nos corpos dos fiéis por iniciadas no candomblé e outras religiões afro-brasileiras, às segundas-feiras. O dia da semana dedicado a *Omolu* é o mesmo dedicado a *Exu*, aos ancestrais e, no *Ilê Axé Opô Afonjá*¹¹, a *Ogum*, que recebe as homenagens da semana às terças-feiras em outros terreiros de candomblé.

Mesmo os rituais de purificação sendo feitos na porta da igreja, pela inexistência de permissão para realizar dentro da igreja, é representativo que aconteça na rua, afinal, *Omolu* – assim como *Exu* e *Ogum* – é *orixá* que reina nos caminhos, nas ruas. *Omolu*, ainda menino, viveu por muito tempo a dormir nas ruas e nas matas (PRANDI, 2001), até ficar habilitado para realizar curas. Os processos de descarrego com a flor no velho incluem a conexão com uma árvore sagrada na porta da igreja. Os iniciados no candomblé utilizam a árvore como uma espécie de repositório

energético, na qual são depositadas pipocas já utilizadas para as limpezas. Em 03 de janeiro de 1984, o jornal *A Tarde* informou que

Muitas pessoas fizeram uma trilha, jogando pipoca desde a entrada de São Lázaro, onde tem uma ‘árvore sagrada’, até a igreja, onde de joelhos, agradeciam a graça alcançada. Outras levavam flores, colocavam no altar e rezavam contritas, como Mariana Assunção que, mesmo não querendo dizer quanto gastou, deixou clara a devoção que tem por São Lázaro, que lhe concedeu uma graça especial.

A relação de *Omolu* com as árvores é muito conhecida, pois demonstra a ligação com a terra. Todas as pessoas iniciadas em *Obaluaê/Omolu* possuem em seu nome iniciático a palavra *Iji*, que significa árvore, as vezes pronunciado apenas *ji*. A inclusão da árvore no ritual de cura na porta da igreja de São Lázaro referenda mais a existência da fé e da cura através de *Omolu*.

Apesar das formas disfarçadas do racismo religioso, a fé em *Omolu/Obaluaê* e nos santos católicos parecem conviver com alguma tolerância. Entretanto, em 17 de agosto de 1979 o padre da igreja de São Lázaro falou ao jornal *A Tarde* sua contrariedade em relação ao sincretismo religioso e declarou proibição das pipocas dentro do templo católico. Posição contrária ou de melhor aproximação foi tomada por outro pároco da mesma igreja em 2008, inserindo atabaques¹² na missa e congregando músicas católicas com a percussão sagrada afro-brasileira. Na entrevista dada ao citado veículo de comunicação em 17 de agosto de 2008, o pároco Rosivaldo Mota (2008) afirma:

“Fizemos uma pesquisa e constatamos que 99% dos devotos eram a favor da mudança. Estamos na Bahia e é importante aderir às duas culturas. Mais que justo, já que foram os escravos, adeptos do candomblé, que construíram essa igreja.”

Mesmo tendo o 16 de agosto como dia maior de homenagens a São Lázaro/*Omolu/Obaluaê* costuma-se, na Bahia, lotar a igreja do mencionado santo na última e na primeira segunda-feira do ano. Na oportunidade, as flores do velho são utilizadas para garantir, aos que se submetem aos rituais de purificação, um ano com energias positivas. Percebe-se, então, mais uma vez, a oferenda feita antes da dádiva.

CONCLUSÃO

As narrativas a respeito de *Xapanã/Omolu/Obaluaê* comprovam os poderes sobre as doenças e para as curas que possui o *orixá*. Algumas histórias podem diferir, entre o que se narra no continente africano e na afro-brasilidade. Também há características conflitantes, na própria afro-brasilidade, sem deixar de existir o conteúdo relacionado ao poder de cura. São Lázaro e São Roque possuem seus territórios associados a *Omolu/Obaluaê*. Através do catolicismo popular eles aparecem em rituais típicos de *Omolu/Obaluaê*.

As misturas e as diversidades de representações e interpretações dos per-

sonagens mitológicos *Xapanã/Omolu/Obaluaê* e São Lázaro/ São Roque guardam aspectos divergentes e semelhantes. Entre as semelhanças narradas, pertinentes aos rituais de cura e purificação, a existência do *deburu* – ou flor do velho, ou pipoca do velho – garante um fio condutor, que unifica a fé na santíssima trintade negra para a purificação espiritual e a cura das doenças. *Xapanã/Omolu/Obaluaê* é múltiplo, diverso, uno, protagoniza a linha tênue entre a vida e a morte por ele controladas. Diante do exposto, acredita-se ter contribuído para elucidar aspectos da cultura afro-brasileira, que relacionam fé e cura de forma inclusiva, respeitando e admitindo interseções entre a fé negro-baiana e o catolicismo popular.

NOTAS

- ¹ Será adota a grafia *Obaluaê*, conforme o dicionário de língua portuguesa, Michaelis (2019).
- ² Será adotada a grafia *Omolu*, conforme o dicionário de língua portuguesa, Michaelis (2019).
- ³ Um dos *orixás* primordiais, criador do mundo. Há narrativas que explicam ser *Odudua* a parte feminina de Oxalá, portanto seria *Oxalá* a junção de *Odudua* e *Obatalá*, o senhor do pano branco.
- ⁴ Diz-se nagô baiana, assumindo-se as peculiaridades das tradições afro-baianas com suas transformações e seus diversos genitores.
- ⁵ Entidade que em vida fora um índio com alguma formação católica e que incorpora em iniciados dos candomblés e de outras religiões afro-brasileiras, como a umbanda. Há também caboclas.

- ⁶ O Deus supremo na mitologia Ioruba.
- ⁷ *Orixá* senhor da adivinhação e do conhecimento, patronato dividido com *Exu*. *Orunmilá* também é dono do oráculo chamado *Ifá*.
- ⁸ Ráfia do dendezeiro usada na confecção de adornos rituais de *Nanã* e de *Omolu* (CASTRO, 313, 2001)
- ⁹ Despacho, oferenda.
- ¹⁰ Prefere-se utilizar a expressão povo de *axé* ou povo do *axé*, ao invés de povo de santo. Apesar da palavra *axé* ser apenas de origem ioruba, denota um pertencimento negro partilhado, visto que, dentre outros aspectos, há a utilização de termos de várias origens africanas em diferenciadas nações de candomblé. Como exemplo, cita-se o termo candomblé, que é de origem banto, para designar a religião afro-baiana dos *orixás*, *inquices* e *voduns*, portanto, alicerçada em diversas heranças africanas.
- ¹¹ Terreiro de candomblé fundado em 1910, da tradição *nagô-ketu*, localizado no bairro São Gonçalo, na Cidade do Salvador, cujo patrono é *Xangô Afonjá*.
- ¹² Instrumentos percussivos sagrados.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo horizonte: Editora da UFMG, 2005.
- BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BRITO, Cilene. Roque e Obaluaê. A Tarde, Salvador, 17 ago. 2008, p.13.
- BROOKSHAW, David. *Raça & cor na Literatura Brasileira*. Trad. Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Ediouro. Rio de Janeiro, 1948.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1991a.
- CARNEIRO, Edison. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1991b.

- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2^a Ed. Topbooks, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. Cultura e racismo: aula inaugural na FFLCH – USP em 10.03.1993. *Revista Princípios*. São Paulo, n. 29, p.10-16, jun./jul.1993.
- FERNANDES, André. Roque e Obaluaê. [Entrevista concedida a] Cilene Brito. *Roque e Obaluaê, A Tarde*, Salvador, 17 ago. 2008, p. 13.
- LEITE, Gildeci de Oliveira. Literatura e Mitologia afro-baiana: encantos e percalços. In: GODINHO, Luís Flávio R.; SANTOS, Josué S. Santos (Org.). *Recôncavo da Bahia: educação, cultura e sociedade*. Amargosa, Bahia: CIAN, 2007, p. 95-100.
- LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2. Ed. Salvador: EDUFBA, 2000.
- MICHAELIS. *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 03 out. 2019.
- MOTA, Rosivaldo. Roque e Obaluaê. [Entrevista concedida a] Cilene Brito. *Roque e Obaluaê, A Tarde*, Salvador, 17 ago. 2008, p. 13.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César

- de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil. In: __. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 1-50
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SEM AUTOR. Obaluaê ou São Roque, homenageado com missa e sem pipoca na igreja. *A Tarde*, Salvador, 17 ago. 1979, p. 02.
- SEM AUTOR. *São Lázaro já mostrou a força do sincretismo*. *A Tarde*, Salvador, 03 jan. 1984, p. 02.
- TAVARES, Ildásio. *Candomblés na Bahia*. Salvador: Palmares, 2000.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1985.
- VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. 5a ed. Salvador, Corrupio, 1997.

FOLHETIM 9



EXPLICIT

Este texto, o primeiro do autor dedicado a registros etnográficos, foi publicado com o título “Omolú, Obaluaê, São Lázaro, São Roque: A fé, a medicina do pobre”, em *Fragmentos de Cultura*, Revista da PUC de Goiás, v. 29, 2019, p. 272-183.

O volume 9 de *Folhetim* foi disponibilizado no formato 13 x 19 cm, em tipo Original Garamond, corpo 14, no texto principal, e 12, nas notas. Utilizando fontes maiores, a publicação pode ser lida, com facilidade, em celulares e outros equipamentos de bolso.

A FÉ, MEDICINA DO POBRE

OMOLU, OBALUAÊ,
SÃO LÁZARO,
SÃO ROQUE

Por
GILDECI DE OLIVEIRA LEITE

<http://www.linguagens.ufba.br>
<http://issuu.com/e-book.br/docs/folhetim9>

FOLHETIM 9