



A FORÇA DO TERRITÓRIO AS YABASSÉS E O CORPO FEMININO DE RESISTÊNCIA NA CERIMÔNIA DE OLUBAJÉ NUM TERREIRO DE UMBANDA NO DISTRITO FEDERAL, BRASIL

Cláudia de Oliveira d'Arêde

Fiocruz, Brasília. E-mail: claudiadared@gmail.com

Jaqueline C. M. Bonifácio Bonne

Fiocruz, Brasília. E-mail: jaqueline.bonne@gmail.com

RESUMO: seguindo caminhos ao longo do desenvolvimento de uma sociedade, observamos em diversos espaços geográficos o papel da mulher como aquela que gera, nutre não somente os seus, mas toda uma comunidade se assim for necessário. Pensar a construção de um território é pensar quem são os atores que sustentam a base para que a continuidade seja possível ao longo de gerações. As culturas de matriz africana, enfatizando o recorte dentro das religiões, possuem esta base muito bem representada. Podemos pontuar aqui o papel que a Yabassé ocupa, não apenas ali no ilê mas acaba sendo uma postura que ultrapassa uma roça, estamos falando de uma força que solidifica a importância que essas mulheres ocupam em seu papel social. Gerar vida é para além do simbolismo de procriação e através da alimentação se perpetua a vida, resistência, conhecimento, circularidade e oralidade.

Palavras-chave: Alimentação. Yabassé. Corpo. Território. Sagrado.

THE FORCE OF THE TERRITORY: THE YABASSÉS AND THE FEMALE BODY OF RESISTANCE AT THE OLUBAJÉ CEREMONY IN AN UMBANDA YARD IN THE FEDERAL DISTRICT, BRAZIL

ABSTRACT: following paths throughout the development of a society, we observe in different geographic spaces the role of women as those who generate and nurture not only their own, but an entire community if necessary. Thinking about the construction of a territory is thinking about who the actors are that support the basis so that continuity is possible over generations. Cultures of African origin, emphasizing the focus within religions, have this base very well represented. We can point out here the role that Yabassé occupies, not just there in the ilê but ends up being a stance that goes beyond a farm, we are talking about a force that solidifies the importance that these women

Editora Chefe: Thais Alves Marinho

Recebido em: novembro, 2023 | **Aprovado em:** dezembro, 2023 | **Publicado em:** abril, 2024

DOI: 10.18224/mos.v17i1.13908

occupy in their social role. Generating life goes beyond the symbolism of procreation and through food perpetuates life, resistance, knowledge, circularity and orality.

Keywords: Food. Yabassé. Body. Territory. Sacred.

A Yabassé ou Yabassé é a sacerdotisa da comida, a guardiã dos sabres ancestrais nos terreiros de religiões de matrizes africanas, para se tornar uma Yabassé é necessário atender ao chamado dos orixás dando de comer ao santo. Ela é escolhida a partir dos dons ancestrais, baseado no respeito, conhecimento e merecimento adquirido ao longo na caminhada. O itan nos apresenta que o cargo surgiu quando Olodumaré, entregou o poder de criação e transformação às grandes Oyás assim, o poder ancestral feminino se configurou nessa mulher, que vai além do simbolismo da criação. Ao ofertar o alimento, carrega em si o axé no preparo da comida e a conexão com os orixás, as cozinhas são de suma importância para a manutenção do axé sendo espaços sagrados e a forma material que veicula o axé. A comida transpõe o axé do santo a energia vital que nos mantém nesse plano como também é o alimento responsável por nos manter vivos. A maneira como se compartilha esse axé na cozinha através das Yabassés é de extrema importância neste contexto ritual e representação religiosa nos terreiros. As comidas são os grãos, farinhas, temperos, vegetais e frutas, inclui também bebidas, carnes e miúdos de animais. O modo de preparo desses alimentos é sagrado e possui o axé dos orixás com seus singulares preceitos. Tudo está conectado com a intenção e a entidade que será realizada a oferta.



Figura 1: Preparativos Olubajé.

Na terminologia, olu (aquele que); ba (aceita); jê (comer); “aquele que come”. É uma festa que acontece todos os anos no Terreiros de candomblé com o objetivo de servir comidas a todos os orixás um verdadeiro Banquete do rei, temos feijão preto Cozido, Axoxó, pipoca, banana da terra frita, além da farofa de Omolu, aonde vão os seus axés; o feijão fradinho, feijão preto e milho de galinha cozidos com ovo cozido por cima, mostarda refogada, omolokun, acaráobá, acarajé, ebô, eboyá, acaçá, aruá,

servidos na folha de mamona (Ewèlará: folha do mundo). Em seguida, todos os presentes na celebração devem comer um pouco de cada uma das comidas, utilizando apenas as mãos para comer, e é também importante que todos dançam ao som das músicas e cantigas que vão sendo entoadas em louvor ao Orixá.



Figura 2: Ebó: comida para o corpo e espírito.

Sempre quando falávamos sobre alimentação dentro dos terreiros as pessoas chegavam a comentar conosco sobre a festa do Olubajé, enfatizando que seria especial vivenciar um pouco da experiência, e sem dúvida foi uma experiência indescritível tanto em sentido pessoal quanto quesito diversidade de temas e recortes que perpassa sobre alimentos, diferente de outras cerimônias que chegamos a acompanhar neste, nós passamos aproximadamente três dias no Ilê e a partir disso pudésemos acompanhar do início ao fim todos os momentos em que era permitido estar, então experimentamos como, quando, onde, com quê e por quem eram feitas determinadas atividades e ritualísticas. O mais interessante de acompanhar o processo por tanto tempo foi observar como funcionava a dinâmica dentro daquele território e isso porque ao contrário de outros, tínhamos a presença de muitas crianças e jovens que eram inseridos nas atividades e obrigações do Ilê. Tudo isso nos permitiu observar e refletir também da importância da circularidade de saberes técnicas e resistência de uma cultura passada de geração e em geração, assim como dito em alguns momentos pelos mais velhos, essa troca de saberes faz com que a nossa Raíz se mantenha ainda mais profunda com o passar dos anos.

A idade é uma questão importante para se tornar uma Yabassé. São escolhidas, preferencialmente, mulheres a partir de cinquenta anos, que adquiriram a liberdade da suspensão da menstruação, período da menopausa. O ciclo menstrual (chamado abajé ou bajé) é considerado como um período onde sua energia vital se encontra alterada, com os hormônios desregulados, afetando seu estado de humor e fica proibido às mulheres participarem de diversas atividades do terreiro durante esse período incluindo a permanência nas cozinhas ou contato com alguma das preparações. Em alguns terreiros, a pessoa que

recebe o posto de Yabassê, poderá ser uma ekedi do orixá responsável pela casa, ou seja: ela começa zelando, acompanhando e cuidando das roupas, utensílios e outros apetrechos do orixá que rege aquele lugar. Também faz o mesmo com os demais orixás, seus filhos e os visitantes. É uma abdicação e humildade aprendida, que será primordial na sua trajetória na cozinha. Esse cuidado e acolhimento precisa estar presente na comida. Assim, sua principal mestra é a Ialorixá que possui o dever em passar os conhecimentos e alguns terreiros, a mulher escolhida aguarda 21 anos de iniciada no axé, para poder ocupar esse cargo. Há outros espaços onde as mulheres podem chegar a Yabassés após o período mínimo de sete anos de dedicação. Uma Yabassé possui completo comando sobre a cozinha do axé, não deve faltar amor nas suas mãos e intenções, além de ter a obrigação de viver cotidianamente no espaço. A benção de ser a escolhida para dar de comer ao orixá, assim, tem como obrigação dar, receber e retribuir. Pois, o fato de oferecer uma comida ao orixá está intimamente relacionado a uma relação sólida e privilegiada. Ela tem um papel fundamental nos terreiros e apresenta a figura de maior importância pelo fato de ser semente que vira árvore, responsável por fortalecer toda a comunidade. A importância da oralidade e das comidas de santo é um assunto central nos terreiros pela importância da preservação da cultura e resistência do povo de santo, onde a tradição origina o significado de manutenção dos saberes.



Figura 3: Gerações.

FORMATÇÃO GERAL

Por mais que a colonização tenha tentado de todas as maneiras apagar registro destas histórias, a oralidade possui um papel fundamental de preservação, manutenção dos saberes e da memória ancestral. A preservação dos segredos e do sagrado fazem parte do mundo da vida dos terreiros com o principal objetivo de manter as tradições, ritos e crenças e a forma de transmitir esta ancestralidade. Por isso que a comida de santo não é algo padronizado, ela segue uma essência comum, mas no meio do caminho, podemos notar a ausência de certos elementos, ou pratos sem nomes, que aos olhos dos de fora, podem ser entendidos como desconhecimento ou distração, mas não se engane: isso se deve ao fuxico

dos santos, que são ensinamentos rituais, particulares, com fórmulas nem sempre fixas, fluindo como a água do rio e as ondas do mar. Assim, é a força da matriarca Yabassé, essa mulher que representa a vida e nos alimenta. Adentrar uma cozinha de axé é uma experiência que ultrapassa o senso comum atribuído a este ambiente, requer respeito às hierarquias e aos ritos.

Como dito anteriormente, festa é considerada o banquete do rei, então a gente pode pensar que todas as majestades, todos os orixás estão sendo alimentados nesse banquete então geralmente nele é ofertado variedades de 7, 14 ou 21 pratos que são servidos para o Sagrado e para o público, havendo exceções. Foi através de uma entrevista com o Babalorixá Aurélio onde nos explicou que tudo pode ser adaptado conforme as orientações e comunicação com o Sagrado através dos jogos de búzios, então a partir disso a gente consegue identificar se será seguido uma tradição ou se terão exceções durante a cerimônia. Nessa festa conseguimos acompanhar quais foram os insumos, como são trabalhados por quem eles são manipulados.

A Yabassés Ana chegou a conversar conosco em uma entrevista, explicando que a energia prevalente na cozinha é uma energia matriarcal e que os homens que estão presente em alguma função dentro da cozinha são homens que possuem também como regência orixás femininos e por isso existem a permissão que eles estejam nessa função. Ao decorrer do dia tivemos todos os preparativos executados, todo o espaço limpo, pintado e mais ao fim da tarde as pessoas começaram a se organizar, se arrumar para que estivessem todos prontos. Quando inicia a cerimônia a gente começa a perceber um público muito grande de pessoas e ao conversar com alguns deles ouvimos relatos de que estavam ali em busca de: vitalidade, saúde, anos de vida, prosperidade. Então se pensarmos na importância e abrangência de algumas cerimônias podemos dizer, em concordância com algumas falas de filhos de axé, que é uma das festas mais importantes para um terreiro. Observamos certas semelhanças com alguns momentos que são vivenciados em família como o momento de servir o alimento, o local e geralmente são as pessoas mais velhas responsáveis pela distribuição da comida, e na cerimônia a função também foi das anciãs da casa.



Figura 4: As anciãs.

Em seguida, de forma muito ordenada existem pessoas em circularidade ao redor de um centro, exatamente onde está disposto toda a comida e tudo que será distribuído e ofertado. Todos em grande alegria à espera do momento de receber esse alimento, a benção, o axé e a partir disso existe toda devoção pelos cantos, energia sendo alimentada em todo aquele espaço e é inevitável a gente não observar, considerar ou se sentir tocado. Então era nítido observar pessoas chorando, felizes, contentes, gratos ou até mesmo esperançosos para que um pedido, oração ou entrega fosse atendida ali pelos orixás.

“Na cultura ocidental, a cozinha fica relegada ao simbolismo das tarefas domésticas, a um trabalho atribuído somente à mulher e minimizado. No terreiro, a cozinha é um posto de prestígio e responsabilidade. É um território matriarcal, com dominância do santo feminino, tanto que os homens precisam pedir licença antes de entrar, e só entram se forem autorizados. Sem a cozinha não há orixá, porque eles também comem pela boca dos seres humanos. Por isso a importância desse ofício: Alimentar o terreiro é cultivar os orixás e os antepassados. Os utensílios de cozinha podem ser objetos habituais aos olhos de quem não é de terreiro mas, “para quem é de santo, cada objeto relacionado ao preparo dos alimentos tem sua energia”, ensina. Mas a estrela de todos os utensílios artesanais é a colher de pau. Ela é principalmente utilizada no preparo da comida daqueles que estão cumprindo suas obrigações e daqueles que estão sendo iniciados. São marcadores de sacralidade: as comidas votivas só podem ser preparadas com esse utensílio. É que segundo a tradição, estes objetos específicos chamam os orixás, com seu poder sendo comparado à vibração dos atabaques e às palavras do Ialorixá ou Babalorixá. Pelas mãos da Yabassé correm energias espirituais que norteiam o conhecimento passado de geração em geração, a sua cozinha é um templo onde mais do que preparar o alimento da comunidade, se ensina a tecer uma colcha de laços firmes no que se refere à confiança, pertencimento e solidariedade. Por isso, a presença desta força feminina é tão importante na preservação da cultura e da fé afro-brasileira. Ela guarda em si a tradição pura e simples, tão poderosa e libertadora que ultrapassa qualquer criação que o homem possa trazer à mesa. Os ingredientes dela vão além da materialidade: nuances de ancestralidade, que resgatam e fortalecem os seus. Yabassés são pura sabedoria.



Figura 5: Matriarcado

A conceituação de território aqui considerado segue a linha de pensamento do Haesbaert, (2020) que ultrapassa o contexto da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista moderno-colonial de devastação que, até hoje, coloca em xeque a existência dos grupos subalternos, especialmente os povos originários. Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo (a começar pelo ventre materno), até o que podemos denominar territórios-mundo, a Terra como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos e, conseqüentemente, de territorialidades – aos quais estamos atrelados. Tudo isso se desdobra hoje dentro daquilo que se designa como pensamento decolonial, que se traduz numa busca por pensar o nosso espaço e, de alguma forma, o próprio mundo, considerando as bases espaço-temporais, a geohistória, o qual nos situamos. Um dos traços fundamentais do pensamento decolonial, segundo Quijano (1992, 2010), é a “colonialidade do poder”, marcada por profunda herança escravista e patriarcal onde proliferaram até hoje violências de classe, de raça e de gênero. Outro traço importante aqui destacado é dar voz aos invisibilizados, aos grupos subalternos e suas formas de saber. Trata-se de uma proposta oriunda de trabalhos como o do antropólogo Arturo Escobar com comunidades afrodescendentes. Assim, destacamos a relação entre território e corpo/gênero e território e “T/terra”, considerando aqui as designações: corpo-território e território-corpo (da terra). Lefebvre e Foucault filiam-se a uma longa linha de filósofos que, em diferentes perspectivas, deram destaque ao espaço-corpo, de Spinoza a Nietzsche, de Heidegger a Merleau-Ponty. Mas Deleuze e Guattari, retratam de forma mais contemporânea e uma das principais contribuições da leitura geográfica decolonial latino-americana, o território-corpo – ou, dentro de uma distinção que iremos propor, inicialmente, o corpo-território”.

Inspirado em Michel Foucault, Haesbaert, (2020) comenta sobre a centralidade dos “indivíduos-sujeitos” nos processos de reprodução e controle social, não só no que se refere à consciência, mas “também enquanto corporeidades”: “Neste sentido, o controle dos corpos, enfatizando o caráter disciplinar da sociedade das “massas”, o biopoder passa a ter um novo papel ainda relativamente pouco valorizado nas novas estratégias territoriais. Numa interpretação bastante ousada, é como se o território, enquanto unidade espacial funcional e expressiva, numa sociedade cada vez mais individualista, estivesse sendo comprimido na “unidade espacial mínima” que é o corpo, mas enquanto entidade relacional, mergulhada num universo dinâmico e complexo de relações sociais, ou até mesmo algo próximo de um indivíduo-território” (Maffesoli, 2001).

Assim, os povos originários são os principais protagonistas a tratar o território como corpo, ou melhor, a problematizar a concepção de “corpo-território” na América Latina e utilizá-lo como ferramenta de luta. É importante ressaltar que na cultura nativa, em sentido mais amplo, o corpo tem um papel decisivo, segundo Viveiros de Castro:

“[...] os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os colonizadores [...] a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. [...] O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar (negar) que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas” (2015, p. 37).

É como se, para os povos originários, reconhecer a diferença de alma (entre os diferentes seres) estivesse sempre ligada à diferenciação dos corpos (não poderia haver alma diferente num mesmo corpo), e a diferenciação dos corpos (humanos e não-humanos), para os europeus, estivesse ligada à presença ou ausência de alma (não podendo existir alma – prerrogativa “humana” cristã) em corpos diferentes). Os povos nativos desejavam saber “se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras

que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme” (Viveiros de Castro, 2013, p. 381).

Assim, enquanto a questão colocada pelos europeus era de como poderia uma alma semelhante à sua habitar outro corpo, a dos indígenas era a de se poderia um mesmo (ou semelhante) corpo abrigar uma outra alma. Segundo Aníbal Quijano, no caso da colonialidade do poder impregnada na formação de nossa “América Latina”, a corporeidade é “o nível decisivo das relações de poder”. Para esse autor: Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo”. (2010, p. 126).

Castro-Gómez e Grosfoguel, defendendo o pensamento decolonial, falam de uma “corpo-política do conhecimento”, pois todo conhecimento é “incorporado”, a corporeidade está profundamente implicada com as questões de raça e gênero. A ênfase das mulheres ao corpo – em especial as mulheres indígenas – se deve, em grande parte, à associação, sobrevalorizada e ao mesmo tempo restritiva, que a sociedade moderno-colonial propagou entre mulher e corpo. Assim, muitas vezes, os corpos masculinos apareciam como incorpóreos e vinculados “à área da mente, hierarquizando sempre a mente (masculina) acima dos corpos [femininos]” (Cruz Hernández, 2017, p. 40). Especialmente, é inquestionável o confinamento ou enclausuramento da mulher no seu próprio corpo ou, o que é mais comum, no espaço doméstico ou “do lar”.

Essa articulação entre corpo e território, de modo mais amplo, “coloca no centro o comunitário como forma de vida”, permitindo abordar o território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta”. O corpo, e notadamente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes, revela a concretude de inúmeras “outras escalas de opressões, de resistências: família, praça pública, comunidade, bairro, organização social, território indígena, etc.” (Cruz Hernández, 2017, p. 43) Esse destaque que considera o território como um “espaço vital”, integrado/integrador ou “espaço de vida”, onde habitam seres materiais e espirituais, muitas vezes se estende a todo o espaço partilhado por uma determinada cultura. A analogia com o corpo pode ser novamente aludida, agora na escala do “mundo”, que pode se transformar no corpo feminino de “uma Mãe capaz de parir, prover e sustentar a vida das diversas comunidades” (Quintero, 2019, p. 15). Aqui se trata também da Terra – planeta – como um corpo, e o corpo da Terra como corpo feminino. Trata-se, portanto, de um espaço em que “tudo vive”, onde tudo que configura este mundo está integrado (nunca são tomados como elementos individualizados) e se complementa numa relação de co-pertencimento.

As Yabassés são um bom exemplo do corpo-território que transmuta e reverencia as entidades que irão fazer parte das cerimônias-rituais. Na liturgia das religiões de matriz africana é fundamental compreender como o corpo procede simbolicamente no ritual e no cotidiano dos cultos religiosos. O estudo destes rituais sinaliza um território fértil de cultura onde o corpo se manifesta em suas referências ancestrais, traduzidos pela contemporaneidade num jogo de tradição-transformação, que mostra a expressividade da corporalidade negra nas condições atuais. Assim, traços da corporalidade são dotados de observação etnográfica, por se tratar de um sistema simbólico compartilhado num determinado tempo-espaço, que expressa informações sobre seu contexto social, político e cultural no qual este corpo se insere e se legitima. Estes corpos carregam marcas da ancestralidade de negros que vieram de África e que contribuíram para a formação do povo brasileiro. A este corpo que se manifesta nos cultos, que participa dos rituais, que pratica reverências aos orixás e que estabelece conexão com o sagrado durante o transe, em momentos de hierofania é o que Amaro (2012) chama de corpo-memória, pois manifesta-se a partir das expressões corporais, as memórias da origem negra até o momento, possibilitando a transmissão do patrimônio cultural imaterial dessas práticas religiosas mesmo em contextos que o desfavoreça.



Figura 6: O ilê.

As manifestações corporais permitem os ritos de incorporação das entidades e as práticas dos ebós (magias, sacrifícios) se movem como uma transformação ao longo do tempo. É uma permanência primitiva, que resiste e se adapta. Assim, o corpo pode ser concebido como um objeto de análise. Nesse sentido, corpo e cultura se articulam na construção do território, entendendo que não existe território acabado, pronto para a ação cultural humana, já que se constroem juntos, numa co-evolução entre a natureza do corpo e a natureza do espaço, contaminando-se e construindo-se um ao outro, no qual, o corpo pode ser observado como um artefato biológico, que constrói no e a partir do meio em que se insere uma linguagem gestual e verbal, que abarca através de sua corporalidade, o mundo social, político, cultural, as memórias e tensões do coletivo, sentidas e conformadas a partir da natureza cultural do homem, o corpo. O homem age com, na, e a partir das condições biológicas deste corpo, que por sua vez é indissociavelmente agregado às condições culturais imbuídas pelo meio. Corpo, cultura e espaço, portanto se constroem juntos e se manifestam em linguagem (Amaro, 2012).

O corpo é a linha de intersecção do homem com o mundo, é ele que permite ao homem vivenciar suas experiências intelectuais, espirituais, sensíveis, e é a partir de sua incorporação em sua forma-morada que ele se conecta com os lugares. Fazendo de próprio corpo primeira morada, ou primeira arquitetura, seguem-se de outros abrigos: a vestimenta, o quarto, a casa, o terreiro, a comunidade, a cidade, o país, o continente, o planeta, as constelações. O corpo é o primeiro território do homem (Tuan, 1983). Cada território determina uma corporalidade, que por sua vez, expressam cultura (Amaro, 2012).

Além de ser um campo para experimentação de si mesmo e elemento de significação e sentido das coisas, atribuídos pela percepção e afeto de cada indivíduo, o corpo é uma figuração temporal da sociedade, é a manifestação do indivíduo no encontro com o outro. É a figura da interferência, é símbolo da transformação, do movimento. Está exposto as transformações, a interferências do cotidiano, a padronização, a repressão, ao preconceito, ao impacto informacional do mundo contemporâneo, mas ainda assim carrega a história de seus antepassados, preserva raízes originais e se adapta para sobreviver em meio tantas contradições. (Nora, 2004).

Para entender, no entanto, as ações corporais que são repetidas no cotidiano social de um tempo-espaço, ou seja, as ações que definiriam a experiência de viver ou frequentar um lugar - os hábitos e as cerimônias, o trabalho, o lazer, a ocupação do tempo e demais atividades simbólicas; se faz necessário ir mais além do conceito de corpo, buscando suas derivações no termo corporalidade, que expressa um panorama do corpo num contexto sócio-espacial determinado (Greiner, 2005). Pode-se classificar o corpo ao mesmo tempo, como material e imaterial. A partir dele se abarca um intrincado de subjetividades: vivências, relações, narrativas, histórias pessoais recontadas pelo tempo, histórias de outros, recontadas na própria vida do sujeito, expressas materialmente no corpo, em suas manifestações como a oralidade (observando não só aquilo se conta, mas 'como' se conta), na dança (com as coreografias tradicionais que são re-lidas pelo corpo de cada um), nas refeições (observando não o que se come, mas como se come). Considerando que todo modo de fazer, implica na herança do passado e nos modos de vida que caracterizam as ações em um determinado contexto, de forma que a cultura se associe a modos de fazer, particulares de um povo ou de um lugar. Nos interstícios do corpo-social com o corpo-individual, do corpo-biológico com o corpo-subjetivo nasce o corpo-memória. E ele é o resultado de todo processo histórico, político e imaginário, da humanidade e do homem (Amaro, 2012).

O corpo negro trás por si uma herança histórica, que lhe foi passada por vias verbais e não verbais, desde a escravatura, com os negros vindos da África, até os dias atuais, vinculados pela religiosidade, pela luta ou pela dança, como um modo de resistência sociocultural às imposições discriminadoras do corpo negro no Brasil. Tavares (1997) diz que se pode destacar uma identidade, pouco aceita conceitualmente pelas ciências humanas, dada pelo corpóreo-gestual dos negros. Desse modo, ele justifica que este corpo pode ser vinculado e tomado como patrimônio cultural uma vez que é por meio dele, que as expressões de nossa ancestralidade negra se expressam.



Figura 7: Ancestralidade.

No terreiro ou casa de axé toda gestualidade presente nos cultos evoca os antepassados e sua cultura, isso porque o culto é o elo com África. Durante um culto nenhuma ação é aleatória e cada gesto possui

um significado na simbologia litúrgica do candomblé. Mircea Eliade em seu livro *O Sagrado e o profano* (2010) tracejam uma fenomenologia do comportamento religioso, ele comenta que para o primitivo um ato fisiológico nunca é meramente orgânico, ele dispõe de um caráter de hierofania em sua manifestação. Para o homem moderno ainda que existam inúmeros tabus sobre a alimentação, a sexualidade, o nascimento e a morte estes não passam de organicidade do corpo. Para o primitivo e aquele que carrega a memória desta ancestralidade primitiva, um simples ato fisiológico pode ser tomado como um gesto de comunhão com o sagrado (Eliade, 2010).

A memória presente em cada ação na casa de axé remete ao orixá, mas se manifesta segundo a base corporal da pessoa que o recebe, que por si só, já carrega suas próprias memórias. Ocorre então uma estratificação de tempos e lembranças. É a memória de um indivíduo expressa em seu corpo que passa a tomar feições e gestos do orixá. Quando se presencia uma incorporação, o sujeito daquele corpo em transe não se torna facilmente reconhecível. A pessoa perde a essência daquilo que anima seu corpo a partir de sua própria identidade, para dar lugar para o ânimo de outro que se faz ela mesma. Talvez por esta razão o iniciado no candomblé receba outro nome com referência ao orixá que incorpora.

A iniciação é o processo pelo qual a pessoa passa a se conectar com seu orixá, é quando a pessoa o identifica e o reconhece em si, além de começar a receber o transe durante os cultos; e a partir de então passa a se comprometer com o quadro sacerdotal de sua casa de axé e sua família de santo. Participar socialmente de um grupo voltado em função da fé, em um espaço tido como território sagrado, legítima a vida do homem moderno, que encontra periodicamente um coletivo onde é aceito e no qual é diretamente participativo, pois os membros da família de santo. O que diferencia o candomblé das demais religiões é que participar dele predispõe necessariamente exercer algum tipo de encargo social dentro da casa (Prandi, 1996). Os filhos de santo prestam serviços à casa, distribuem tarefas e realizam atividades colaborativas nos preparativos dos banhos, das festas, dos sacrifícios rituais.

Assim, a estruturação do candomblé é um sistema familiar. Todo terreiro é, em princípio, uma família, porque é uma família espiritual. Sendo o elo maior de união, a busca de contato com os elementos que nutrem a vida de todos os seres vivos: a força dos quatro elementos e dos reinos mineral, vegetal e animal.

As religiões afro-brasileiras podem ser consideradas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais. Desvia nestas religiões o interesse por questões sociais e preocupações de ordem solidária para centrar-se no indivíduo e resolver, pela via mágica, suas eventuais terrenas aflições (Prandi, 1996, p. 19)

Sendo mágica, ela se difere daquelas religiões com doutrinas pragmáticas. Uma vez que não acredita em salvação, centra sua base nos rituais e na crença da possibilidade de mudar o real a partir de forças sobrenaturais. No candomblé existe sim, em alguns casos, algumas normas de comportamento pontuais associadas à prática de rituais, banhos e cumprimento de algumas restrições de acordo com o trabalho que cada casa estabelece em cada caso consultado, tais como: não banhar-se em água doce ou salgada, não raspar o fundo da panela com a ponta de uma faca, não usar roupa alheia etc.

Prandi em seu artigo *Hipertrofia Ritual das Religiões Afro-brasileiras* (2000) afirma que o candomblé é uma religião de exaltação das sensações e emoções, quando o iniciado entre em transe, ele passa a assumir, a partir da dança, dos ornamentos, do ritmo dos atabaques, da comida ritual e dos sacrifícios oferendados, a identidade do orixá que se manifesta. Muitas vezes a personalidade do iniciado se assemelha a do seu orixá de cabeça (ori). “Cada orixá tem um tipo mítico que é religiosamente atribuído aos seus descendentes, seus filhos e filhas. Através de mitos, a religião fornece padrões de comportamento aos fiéis” (Verger, 1957 *apud* Prandi, 1996, p. 27). Mudar o comportamento em função do orixá não é o importante no candomblé, mas sim sentir-se próximo a ele como parte em si.

Nos cultos de candomblé não há penitências ao corpo, ao contrário, o corpo é festejado no xirê, com a dança, a música dos atabaques e tambores e a comida, que é sempre abundante e servida coletivamente pelos membros da casa no banquete após a festa. A comida é feita com a carne que foi aproveitada

do animal sacrificado. As vísceras são geralmente usadas em rituais e a carne é usada para as refeições. Nada é desperdiçado. E o que sobra dos banquetes é dado àquele membro da família que mais necessite.



Figura 8: O axé.

Neste caminho, as festas também não representam apenas aquilo que é dado a ver. “A festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e, portanto, religioso), mas sim sua reatualização” (Eliade, 2010, p. 73). Ocorre num plano sobre-humano a revivência do mito.

A reatualização periódica dos atos criadores efetuados pelos seres divinos, sagrados, encantados, constitui o calendário sagrado, os conjuntos de festas que desenrola-se sempre no tempo original. É justamente a reintegração desse Tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois (Eliade, 2010, p. 76).

Durante o transe é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para mostrar-se vivo, numa representação cujo corpo é o meio e o suporte dessa memória. O transe repete a cosmogonia dos deuses africanos e demonstram a resistência cultural na crença em seus mitos e ritos, que foram trazidos pelos escravos no Brasil e que, de certo modo, guardam as tradições tal como eram realizadas em África, com algumas adaptações e transformações. O corpo fica à parte do indivíduo, ele vira arquitetura; o anfitrião e a própria hospedaria do orixá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, o ritual do Olubajé, um dos mais complexos e belos que compõe as práticas religiosas das religiões de matriz africana, que chegaram aqui a partir da diáspora africana. Na compreensão da doença e de sua posterior “cura” como fenômeno social e do papel desempenhado pelos sistemas de crença. Esta escolha realça a importância conferida ao imaginário e ao universo simbólico, construções historicamente determinadas para a delimitação de identidades, individuais e coletivas, e das concepções que indivíduos e grupos fazem de si mesmos e dos outros. A construção social do indivíduo, da pessoa,

no âmbito dos terreiros de candomblé é desenvolvida gradualmente a partir de um processo iniciático. A iniciação e a vivência em um terreiro são responsáveis pela instauração lenta e gradativa de uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiar a um sistema de crenças que privilegia o corpo humano e a saúde (Barros; Teixeira, 1989, Cossardbinnon, 1981, Maggie; Contins, 1980, Teixeira, 1994,).

Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, a saúde e o bem-estar só poderão ser restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações que, a partir daí, equilibrem sua relação com seu orixá. Esta relação poderá estar em desequilíbrio não só por conta de alguma falha deste para com seu orixá ou pai, mas também ter sido causada pela ação de malefícios, cujo objetivo encontra-se exatamente em desequilibrar física e emocionalmente o indivíduo, necessitando em ambos os casos a prescrição de ebós para que o equilíbrio/saúde possa ser restabelecido. A descoberta do principal orixá do indivíduo é o primeiro passo para que se possa restabelecer o equilíbrio entre este e as forças da natureza, já que este é definido pela predominância de determinado elemento a ele associado na composição de seu corpo. Embora sejam aquilo que simbolicamente nosso corpo represente, não quer dizer que outras composições também não sejam importantes no desvendar e restabelecimento da saúde/equilíbrio.

O Olubajé é uma cerimônia das religiões de matriz africana em homenagem ao orixá Omolu, que tem como intuito agradecer essa divindade ofertando-lhe comida num rito sacrificial, relacionar os pratos tradicionais contidos nesta oferenda e toda a dramatização que envolve simbolicamente a narrativa de itans desse orixá não é uma análise simples e linear, visto que inclui a maioria dos orixás e suas respectivas comidas. Que podem revelar situações de rivalidade, conflitos, doenças, pragas e ao mesmo tempo a cura e o perdão. É uma das cerimônias em que se tem mais cuidado dentro dos terreiros de candomblé, afirmam alguns sacerdotes. Pois, os alimentos ali oferecidos são muitas vezes responsáveis pela saúde, pelo livramento da morte e das doenças. Sendo Omolu orixá que caminha nesses universos, e carrega os mistérios que transitam entre a saúde e a enfermidade, é notório o temor quando algumas cantigas são entoadas e devotadas a esse orixá se faz sempre presente.



Figura 9: Cerimônia Olubajé.

A estrutura, organização e todo o processo de transmissão de saberes através do olubajé, assim como a forma com que esses rituais contribuem para a construção de uma rede de relações sociais que fazem com que os adeptos a religião compreendam a mente, o corpo, o espírito e toda a comunidade religiosa de forma interligada. Buscando alicerçar em uma Epistemologia Africana-Yorubá, que é capaz de dar conta de questões essenciais, como a saúde, a doença e a cura.

CONFLITO DE INTERESSES

Declaramos não haver conflito de interesses.

FINANCIAMENTO

Declaramos não haver financiamento.

REFERÊNCIAS

ÁLVARES, Myriam Martins; SILVA, Larissa Andrade. OLUBAJÉ, o grande ritual coletivo do Candomblé de manutenção da saúde: experiência de doença e narrativas. *Revista do Departamento de Ciências Sociais*, Puc Minas, v. 4, n. 01, nov., 2022.

AMARO, Fernanda Ribeiro. *Culto e corporeidade no Candomblé: o corpo-memória entre o mito e o rito*. Universidade Federal de Uberlândia, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (org.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana*, Año 12, Lima: Universidad Científica del Sur, 2012.

CRUZ, V. C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, V. C.; OLIVEIRA, D. A. (org.). *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2000.

DIAS, João Carlos de Neves e Souza. *Apontamentos em torno dos saberes da carne: corpo, técnica corporal e bricolagem*. Disponível em: <http://www.cbce.org.br/cd/resumos/114.pdf>. Acesso em: 01 jul., 2011.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo, Editora WMF, 2010.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II, o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis. Vozes, 1984.

FOUCAULT, M.. *Dits et Écrits*. V. III. Paris, Gallimard, 1994.

GREINER, Christinie. *O corpo: pista para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005.

GUARDIÃ DO SABER E DO SABOR. Disponível em: <https://www.revistaquitanda.com.br/post/189727958184/guardi%C3%A3-do-saber-e-do-sabor>. Acesso em: 10 nov., 2023.

HAESBAERT, Rogério. Do Corpo-Território ao Território-Corpo (da terra) contribuições decoloniais. *Revista Geographia, Niterói*, v. 22, n. 48, 2020.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

- HAESBAERT, Rogério. *Viver no limite*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- KATZ, Helena; GREINER, Christine. A Natureza Cultural do corpo. PEREIRA, Silvia Soter Roberto (org.). *Lições de dança* 3. ed. Rio de Janeiro, Universidade Editora, 2001.
- LEFEBVRE, H. *La Production De L'espace*. Paris, Anthropos. 1986.
- NORA, Sigrid (org.). *Húmus*. Caxias do Sul: Lorigraf Gráfica e Editora Ltda, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiros do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos Cebrap*, v. 1, n. 56, mar., 2000.
- PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, 2001.
- QUIJANO VALENCIA, O. Economía, ecosimías y perspectivas decoloniales. Elementos sobre visions y practicas de diferencia económico/ cultural. In: WALSH, C (org.). *Pedagogías decoloniales: prácticas de resistir, (re)existir y (re)vivir*, v. 1. Quito: Abya-Yala, 2013.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; Meneses, M. (ed.). *Epistemologias do Sul*, São Paulo, Cortez, 2010.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires. 2005.
- QUINTERO WEIR, J. A. *Fazer Comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do Sentipensar Indígena na Bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela*. Porto Alegre, Deriva, 2019.
- SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia negra. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 25, 1997.
- TAVARES, Júlio. Educação através do corpo. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 25, 1997.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. São Paulo: Difel, 1983.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (Entrevista) O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não Geographia, v. 22, n. 48, 2020. 90 de classes, ou as classes estão voltando a se redefinir como povos. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-queestamos-vendo-no-planeta-hoje-e-um-combate-de-povos-e-nao-de-classes-ou-as-classes>. Acessado em: 15 nov., 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma Antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.