

Rituais terapêuticos no candomblé: a produção da experiência do sagrado¹

Daniela Calvo (UERJ/Rio de Janeiro)

Palavras-chave: candomblé; saúde e espiritualidade; rituais terapêuticos.

Introdução

No campo religioso brasileiro, a oferta terapêutica, com a valorização do corpo e da natureza e o pertencimento a uma comunidade, direciona muitas escolhas e percursos religiosos.

O candomblé oferece meios diagnósticos, profiláticos e terapêuticos, e a possibilidade de construir um sentido mais amplo da doença e do infortúnio, ao inseri-los na teia das relações que conectam o ser humano ao cosmo e a seu meio social e ambiental. Atrai pessoas de diferentes religiões, embora a maioria pertença a ou frequente uma religião de matriz africana e chegue ao terreiro através de suas redes sociais.

A visita a um pai/uma mãe de santo insere-se nas itinações em busca de cuidado com a saúde² que, às vezes, se entrelaçam com os percursos religiosos, quando a doença e o infortúnio são interpretados como sinal dos *òrìṣà* ou parte de um destino que leva à iniciação ou a uma aproximação ao candomblé.

A experiência do sagrado, habilidades e sensibilidades, um sentido à doença (e, às vezes, a uma vida inteira), a adesão aos valores do grupo são construídos durante todo o processo terapêutico, a começar pelo diagnóstico do problema, em que o pai/a mãe de santo opera como tradutor das mensagens do oráculo e como mediador e negociador com os *òrìṣà*, os antepassados e o *orí*³ da pessoa, orienta os procedimentos sucessivos e aconselha sobre a conduta apropriada e as interdições pessoais.

Os ritos intensificam essa experiência, atuando uma transformação concomitante da pessoa e do mundo através de palavras, ações, gestos, “agenciamentos eficazes”, contextos de interação e mediações simbólicas, culturais, políticas, morais, econômicas e ambientais, que modificam o corpo, despertam a emoção e produzem conhecimentos,

¹ Trabalho Apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Uso o termo *itinações na busca de cuidado* seguindo a proposta de Bonet (2014), que estende ao âmbito da saúde a perspectiva ecológica e relacional de Tim Ingold, a fim de pensar os percursos e os processos que os usuários constroem em busca de atendimento ao se movimentar pelo sistema de saúde, incluindo criações e improvisações.

³ A cabeça, entendida em sua dupla natureza, material e espiritual, e base do destino individual.

hábitos, habilidades e sensibilidades, criam identidades e formas de resistência, estimulam a experiência do sagrado e agem no processo saúde/doença.

Neste trabalho pretendo avançar nesta direção através da análise do *borí* (oferenda à cabeça), ritual realizado frequentemente para solucionar problemas de saúde, insucessos e infortúnios, que tem a função fortalecer a pessoa, equilibrar a componente material e a espiritual de seu *orí*, sintonizar sua consciência com seu ser mais íntimo, e criar fluxos e movimentos de *àṣẹ*⁴ no cosmo em prol da saúde através das oferendas.

Sinteticamente, o ritual de *borí* é composto pelas seguintes fases.

Ao chegar ao terreiro, a pessoa é convidada a se relaxar e a descansar um pouco, lhe é oferecido algo para comer e beber, até que começa o ritual. Após as saudações e a sacralização do sacerdote, que invoca para assisti-lo seus antepassados e os seres espirituais, é preparado o banho que a pessoa irá tomar ao término do ritual e os dias seguintes; seguem as oferendas ao *orí* da pessoa, aos *òrìṣà*, aos antepassados e a outros seres espirituais (de acordo com as indicações do oráculo). Todos compartilham as carnes dos animais que foram sacralizados e cozinhados. A pessoa descansa (com um pouco de todos os elementos que foram oferecidos a seu *orí* em contato com sua cabeça, segurados com um pano branco) e a manhã seguinte o sacerdote a levanta para realizar a consulta oracular e os rituais finais. A pessoa toma o banho e é convidada para o café da manhã antes de voltar para sua casa.

A pesquisa que deu origem a estas reflexões foi realizada no *Àṣe Idasilẹ̀ Ọḍẹ* de Bábá Marcelo dos Santos Monteiro Oloye Ọḍẹarofa Ọmọ-awo Ifa-Funké, terreiro de *nação ketu*, localizado na cidade do Rio de Janeiro, através da participação dos rituais e do cotidiano do terreiro, de cursos e palestras ministrados por Bábá Marcelo e da realização de entrevistas com um roteiro semiestruturado.

A transmissão do *ethos* do grupo

Nos terreiros de candomblé, os gestos, as palavras, as coisas⁵ e os materiais utilizados, a ocupação do espaço, os movimentos, os atos, a atitude das pessoas

⁴ A força vital cujas subdivisões constituem tudo que existe no universo. Ter *àṣẹ* significa ter saúde, força e prosperidade. O *àṣẹ* sofre um processo natural e desgaste, pode ser reforçado e concentrado em pessoas, coisas e lugares.

⁵ Uso o termo “coisa” no sentido proposto por Ingold, como “um certo agregado de fios vitais” (INGOLD, 2012, p. 29).

contribuem para criar um clima de acolhimento e cuidado e para construir uma constelação de significados que são experimentados por todo o organismo-pessoa.

A dimensão do repouso, de “resfriar a cabeça” e “descansar a mente” acompanha os momentos limiares de ingresso e saída do terreiro, favorecendo a concentração, o contato consigo mesma e a disponibilidade a se deixar afetar pelos estímulos sensoriais, afetivos e intelectuais que recebe. Uma experiência comum a muitas pessoas que tomam um *borí* é um sono tranquilo e relaxante, constelado por muitos sonhos, alguns dos quais são interpretados como premonições sobre o que vai acontecer dali a um tempo, ou uma mensagem dos *òrìṣà* ou de seus antepassados.

A pessoa entra num espaço de acolhida e cuidado, que valoriza o compartilhamento e a troca (no cosmo e na sociedade). De fato, no *candomblé*, é comum a regra de não fazer um *borí* para si mesmo e a máxima de que todo mundo precisa sempre de alguém, de forma a criar uma rede de trocas e dependências e afirmar a coesão social e a interdependência entre as pessoas.

Ìyá Dolores, *ìyálàṣe*⁶ do *Àṣe Idasile Ode*, sublinhou que o cuidado das pessoas começa com o gesto afetuoso da acolhida dentro do terreiro e continua com a troca de *àṣe* com os ancestrais através dos elementos da natureza: “O cuidar tem sempre um sentido de troca, um sentido de mutualidade, troca com as outras pessoas e com os ancestrais.”

Rabelo (2014) sublinha que o cuidado no *candomblé* é o elemento central de uma ética que se constrói de forma tácita através de práticas, sensibilidades e engajamentos com o outro, e que os percursos da comida e do repouso no terreiro conduzem a um campo de conduta ética, que “põe em movimento uma rede extensa de trocas, como também promove transformações” (RABELO, 2014, p. 262).

A presença de familiares é bem-vinda e solicitada durante o *borí*, marcando a importância do mútuo apoio no seio da família e oferecendo a possibilidade de, por estar ali rezando juntos e fazendo algo em prol da saúde da pessoa e compartilhar a mesma comida e o mesmo *àṣe*, toda a família ser curada e as relações no seu interior serem harmonizadas. De fato, estar saudável é associado ao equilíbrio do próprio *àṣe* e requer organizar não apenas a pessoa, mas todo o seu universo individual e coletivo (que inclui os antepassados familiares).

Os “ritos de entrada,⁷” com a sacralização do sacrificador (que incluem as saudações do sacerdote à terra, a *Olódùmarè*⁸, aos *òrìṣà*, aos antepassados e aos seres

⁶ Mulher responsável pela cozinha e a preparação dos alimentos.

⁷ No sentido de Mauss e Hubert (2005).

⁸ Senhor da criação, o Ser supremo.

espirituais chamados a intervirem no ritual) afirmam a importância de invocar e reverenciar os ancestrais, como salientou Bábá Marcelo: “quem esquece a fonte seca.”

O ato de compartilhar a mesma comida acompanha vários momentos, seja no ingresso e na saída da pessoa do terreiro, seja em todo o ritual: as pessoas ali presentes comem um pouco daquilo que é oferecido ao *orí* da pessoa e as carnes dos animais sacralizados e oferecidos aos *òrìṣà*. O compartilhamento da comida é um valor fundamental nos terreiros, faz parte dos cuidados com a saúde, reforça e cria relações entre pessoas, antepassados e seres espirituais.

As oferendas nos rituais terapêuticos permitem a circulação do *àṣẹ*, a troca e a comunicação entre o mundo material e o mundo espiritual, o reforço das relações com os antepassados e os seres espirituais, a manutenção do equilíbrio no cosmo e na sociedade, a fim de trazer benefício à vida do sacrificante.

O equilíbrio de forças é sempre dirigido por um princípio dinâmico, regido por Èṣù, *òrìṣà* que sustenta o movimento no cosmo, entrega as oferendas e é sempre alimentado para que faça as conexões, mantenha a circulação de *àṣẹ* no *aiyé*⁹ e entre o *aiyé* e o *òrun*¹⁰, possibilitando a continuação da vida.

Portanto, o terreiro se reafirma como lugar de troca: de serviços, de ajuda, de conhecimentos, de comida, de dinheiro, de materiais e coisas, de cuidado, de preocupações e de atenção, de *àṣẹ*, que ligam seres humanos entre si e seres humanos e espirituais.

Outros valores fundamentais da herança africana, como a concepção de vida saudável e bem sucedida, são afirmados e transmitidos nas palavras do sacerdote em diferentes fases do *borí* e nos votos das pessoas à conclusão do ritual. Por exemplo, quando Bábá Marcelo apresenta à pessoa todas as comidas e as oferendas para seu *orí*, lhe deseja alegria, felicidade, dinheiro nas mãos, excelente caminho, corpo que desconheça doença e coração que reconheça satisfação pessoal. Os votos das pessoas incluem vida longa, saúde, sorte, prosperidade, caminhos abertos, sucesso, felicidade, paz e serenidade.

A experiência do sagrado e a transmissão de princípios cosmológicos

⁹ Mundo material.

¹⁰ Mundo espiritual.

A pessoa se deixa cuidar e é chamada a intervir de forma ativa no ritual concentrando-se em seus objetivos de vida e através de palavras e ações. Princípios cosmológicos, símbolos e conhecimentos são transmitidos através de uma experiência idiossincrática e afetiva.

Durante a preparação do banho, Bábá Marcelo pega, uma a uma, cada folha, a passa em volta da cabeça da pessoa, a apoia em sua testa e em seu peito – para estabelecer um contato com seu *orí* e com seu coração, a dá em suas mãos. Explica a força vital daquela folha, remetendo-a às formas de classificação da natureza (suas características materiais, sua cor, seu cheiro, sua forma de vida, seu comportamento, sua relação com o meio em que vive e com outras plantas) e traduz para o português o significado das cantigas em yorùbá que ele canta para despertar o *àṣẹ* contido nela. Depois, ele pede para a pessoa dizer: “Que minha cabeça tenha a força e o *àṣẹ* de (nome yorùbá da folha),” sancionando sua vontade de adquirir aquela força vital e trazê-la para sua vida; depois a convida a quinar as folhas, entrando em contato sensorial com elas.

Também durante a realização das oferendas ao *orí* da pessoa, aos aos *òrìṣà*, aos antepassados e aos demais seres espirituais, Bábá Marcelo explica a força e a função de cada elemento, as formas em que os *òrìṣà*, os antepassados e os demais seres espirituais são invocados a intervirem em sua vida, e apresenta cada elemento ao *orí* e ao coração da pessoa, com um contato físico e um estímulo sensorial.

Ìyá Dolores sublinhou a importância de a pessoa que recebe o *borí* entender e aceitar tudo aquilo que está sendo feito para ela: “Não é só a energia daquela folha ou do coco ou das frutas ou do animal que é sacralizado, mas é também a leitura, a compreensão que a pessoa faz daquilo tudo”, recalçando o conceito de eficácia simbólica, que Lévi-Strauss (2012) desenvolveu a partir da análise de um ritual de cura de um xamã cuna, chamado a ajudar num parto difícil.

Cada elemento (enquanto “força vital” e na forma de símbolo) reúne e distingue, sob a forma sensível, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Bábá Marcelo coloca em ação e apresenta à pessoa (e à comunidade) os símbolos em sua forma externa e concreta (as qualidades materiais das folhas, com que a pessoa entra em contato, reflexivamente e sensorialmente); em seu significado (a força vital que carregam e que transmitem à pessoa, sua capacidade transformadora e transmissora de *àṣẹ*); em relação aos outros elementos (a ligação de um símbolo com outros símbolos rituais: a composição da folha com as outras folhas e os outros elementos que compõem o *banho*, dos elementos do *borí* ou do *ẹbọ*, juntando e combinando a força vital de cada um, e com as outras fases do ritual).

No rito interveem “agenciamentos eficazes” desencadeados pelos participantes humanos e não humanos (objetos, folhas, animais, comidas, pós, seres espirituais, forças e energias), ou seja, “como o ato, voluntário ou involuntário, de produzir efeitos em outrem ou em outra coisa” (MALUF, 2013, p. 58), que envolvem transformações corporais importantes, afecções, efeitos que produzem adesões, como salientam Tavares e Bassi (2013):

Nessa perspectiva, pode-se sugerir que a eficácia do domínio religioso (rituais e formas do cuidar) seria tributária de um conjunto de agenciamentos capazes de fazer experimentar, em contextos especiais de ação, um simbolismo *ad hoc* que, longe da ideia de um código, permitiria a objetivação, isto é, a autorrevelação, e, portanto, uma naturalização dos agenciamentos aí implicados.(TAVARES, BASSI, 2103, p. 10).

Maluf (2013), em sua análise sobre os mecanismos que operam num processo de cura ritual da “nova era”, observa o entrelaçamento e a construção mútua do mito e do rito:

O que significa que estou lendo o mito como um elemento do ritual, mas, por outro lado, que estou também tomando diferentes elementos do ritual em sua dimensão mítica. Esses operadores rituais são trabalhados também como mediadores, ou seja, eles estabelecem relações entre diferentes planos, inicialmente são operadores da própria ‘relação terapêutica’ ou ritual, mas também são mediadores entre os mitos coletivos e as narrativas pessoais, entre uma experiência coletiva e pública, e uma afecção individual e privada etc. (MALUF, 2013, p. 53-54)

Tavares e Bassi (2013) ressaltam que “a eficácia ritual vai para além da eficácia simbólica, por médio da atuação de relações (*enactement*) no momento da performance” (TAVARES; BASSI, 2013, p. 25). E Bonet (2013) faz observações análogas, atribuindo a eficácia dos símbolos e seu poder de fazer conexões, relações e de criar redes, e ressalta que o ritual do xamã cuna descrito por Lévi-Strauss (2012), e as mortes por sugestão, feitiçaria ou quebra de um tabu relatadas por Mauss (2003) são fenômenos que se encontram “na superfície de contato entre a dimensão simbólica e material do mundo” (BONET, 2013, p. 102).

As sequências rituais observadas na realização de um *borí* são também atos performativos, dramáticos, ou seja, ações que induzem e ajudam a fazer e a pensar coisas num espaço e num tempo “outros”, separados do dia-dia, sagrado. Como assinala Turner (2005), “o símbolo ritual se transforma em fator de ação social, numa força positiva num campo de atividade” (TURNER, 2005, p. 49), ressaltando não apenas o significado que o grupo atribui ao símbolo, mas também o que as pessoas que participam do ritual fazem com ele, os valores e os interesses coletivos que representam e põem em ação. Segundo

o autor, os rituais, através dos processos simbólicos, possibilitam a reflexividade, a criação e a transformação. Turner (1969) sublinha também a natureza emotiva (já preconizada por Durkheim, 1989), criativa e imaginativa dos rituais.

Tambiah (1985) propõe uma abordagem performática à capacidade de os rituais transformarem a experiência, definindo o ritual “como um complexo de palavras e ações (incluindo a manipulação de objetos)” (TAMBIAH, 1985, p. 29, tradução minha). E Langdon (2005) sublinha como principais características do aspecto performático dos rituais, que contribuem para sua eficácia, entendida como transformação da experiência corporificada, da qual pode decorrer uma transformação da experiência as seguintes: a intensificação da experiência; o investimento – *input* – multissensorial, que resulta em uma sinestesia, em que “vários investimentos sensoriais experienciados simultaneamente são recebidos de forma a criar uma experiência unificada” (LANGDON, 2005, p. 30, tradução minha); a expectativa colaborativa que sobressai da interação durante o ritual; o engajamento corporal, emocional e sensorial, baseado no conceito de “corporificação” – *embodiment* – proposto por Csordas (2002).

De fato, o rito analisado, que mobiliza o corpo com um envolvimento afetivo (principalmente através do cuidado e da preocupação das outras pessoas), multissensorial e sinestésico (que mobiliza a vista, a audição, o cheiro, o paladar e o tato), do estímulo do senso estético e da reflexividade, do convite a pronunciar palavras e realizar ações, constitui uma experiência que o organismo-pessoa vive de forma integral e que estimula transformações importantes, seja no processo saúde/doença, seja na relação com pessoas, forças e seres espirituais.

Considerações finais

O *borí* continua o processo começado na consulta oracular através elaboração de um “mito individual” (em que a experiência e trajetória de vida da pessoa são elaboradas, como na psicanálise, segundo Lévi-Strauss) inserindo-o num “mito coletivo” (como no canto do xamã cuna e nos rituais da “nova era”¹¹), numa visão de mundo que é criada e reafirmada de forma intersubjetiva. Como salienta Lévi-Strauss, a comunicação estabelecida durante o rito induz uma “cristalização afetiva que se faz no molde de uma estrutura preexistente” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 218).

¹¹ Como observado por Maluf (2013).

Latour (2004) mostra como a construção de habilidades se dá num processo de experiência vivida e cultivada que modifica, contemporaneamente, o sujeito, sua percepção e o mundo. Para o autor, ter um corpo é aprender a ser afetado, ou seja, “efetuado”, movido, posto em movimento por outras entidades humanas ou não humanas (incluindo, no candomblé, não somente coisas, mas também forças e seres espirituais).

Embora no *Àşe Idasile Ode o borí* não estabeleça necessariamente vínculos com a comunidade do terreiro e não seja necessariamente uma etapa do processo iniciático (e um cliente que fez um *borí* pode continuar como cliente ou não voltar mais), participar de um rito terapêutico é, de alguma forma, um ingresso no grupo social (a comunidade do terreiro e os povos tradicionais de matriz africana) e em sua cultura, pelo tipo de relações¹² que mobiliza e pelo contato com uma visão de mundo e um *ethos* particular.

É praticamente impossível participar de um ritual no candomblé sem “ser afetado”. Podem acontecer transformações na pessoa e em sua vida somente se ela confiar e se entregar aos cuidados do sacerdote e de seus ajudantes, se se deixar afetar pelas experiências multissensoriais a que é submetida, pelas emoções despertadas e pelas forças colocadas em movimento no ritual e pelos agenciamentos (humanos e não humanos).

Maluf (2005), em sua análise dos tratamentos no âmbito das culturas da “nova era”, observa que, em terapias que pressupõem um “trabalho” sobre si mesmo, um cuidar de si, a permanência e a adesão a longo prazo ao “trabalho terapêutico” estão ligadas ao compartilhamento mínimo de valores e sentidos.

E, de fato, os resultados ao longo prazo dos tratamentos terapêuticos no terreiro podem ser alcançados somente se são complementados por um cuidado de si, que pressupõe o respeito das interdições e da conduta apropriada, como aconselhado na consulta oracular, e da colaboração do cliente ao processo de cura. E isso acontece a condição de uma adesão mínima à visão de mundo e à filosofia de vida transmitidas ao longo do tratamento, condensadas e intensificadas no rito.

Referências

BONET, O. A. R. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado. A propósito de Tim Ingold. *Sociologia & Antropologia*, v. 4, n. 2, out. 2014.

BONET, O. A. R. Do que estamos falando? Eficácia simbólica, metáforas e o “espaço entre”. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013, p. 101-117.

¹² Em particular, comer juntos e se deixar cuidar.

- CSORDAS, T. J. *Body/Meaning/Healing*. Palgrave: New York, 2002.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Ed. Paulus, 1989.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37. p. 25-44, jan./jul. 2012.
- LANGDON, E. J. The symbolic efficacy of rituals: from ritual to performance. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis: PPGAS/UFSC, n. 94, p. 5-40, 2005.
- LATOUR, B. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, London, v. 10, n. 2-3, p. 205-229, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosacnaify, 2012.
- MALUF, S. Weidner. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da “Nova Era”. *Mana*, v. 11, n. 2, p. 499-528, 2005.
- MALUF, S. Weidner. Eficácia simbólica. Dilemas teóricos e desafios etnográficos. In: TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013. p. 29-60.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, M; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- RABELO, M. A construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde*, v. 4, n. 3, p. 3-11, set. 2010.
- RABELO, M. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado*. Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.
- TAMBIAH, S. J. *Culture, thought, and social action*. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- TAVARES, F.; BASSI, F. (Org.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba, 2013.
- TURNER, V. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- TURNER, V. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.