
DOENÇA, SAÚDE E TERAPIAS: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O CANDOMBLÉ E O NEOPENTECOSTALISMO*

Ana Keila Mosca Pinezi**

Érica Ferreira da Cunha Jorge***

Resumo: este artigo tem por objetivo apresentar, em perspectiva comparada, as noções de doença, saúde e algumas práticas terapêuticas utilizadas pelas religiões afro-brasileiras e neopentecostais. As duas religiões abordadas apresentam aproximações e distanciamentos sobre essas noções e o trabalho pretende apresentá-los e discuti-los.

Palavras-chave: Candomblé. Neopentecostalismo. Doença. Saúde. Terapia.

Este artigo tem por objetivo apresentar, em perspectiva comparada, as noções de doença, saúde e algumas práticas terapêuticas utilizadas pelas religiões afro-brasileiras e neopentecostais. Sabe-se que atualmente essas duas grandes vertentes religiosas, que antes de serem blocos monolíticos, são bastante diversas em seu interior, configuram-se praticamente em campos opostos, ainda que muitas de suas práticas rituais se aproximem, embora isso pareça paradoxal. Essa aproximação fora muito bem explicada por Lévi-Strauss (1970) em sua máxima segundo a qual a diferenciação social é consequência das semelhanças estruturais. Isso

* Recebido em: 30.11.2013. Aprovado em: 10.01.2014.

** Professora na Universidade Federal do ABC. Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais da (UFABC). Coordenadora do Grupo de Pesquisa Identidades Plurais e Representações Simbólicas da UFABC . *E-mail:* ana.pinezi@ufabc.edu.br.

*** Mestre em Ciências Humanas e Sociais pela UFABC. Professora na Universidade Aberta do Brasil e na Faculdade de Teologia com ênfase nas Religiões Afro-brasileiras. Membro do Grupo de Pesquisa Identidades Plurais e Representações Simbólicas da UFABC. *E-mail:* ericafcj@gmail.com

implica em dizer que, ainda que as duas vertentes religiosas sejam diferentes e marquem espaços sociais delimitados, há algumas semelhanças estruturais entre elas e que são utilizadas de formas diferenciadas na classificação de sagrado e profano, mal e bem e divino e satânico pelas duas religiões em questão.

Há aproximadamente cem anos, dizer que as religiões afro-brasileiras e as religiões neopentecostais se proliferariam tão ou mais que o catolicismo pareceria uma previsão estranha e que contrariava a lógica racionalista e desencantada da modernidade. Mas já na década de 1950, segundo Pierucci (2004), a sociologia da religião praticada no Brasil era uma sociologia do catolicismo em declínio. Ainda que exista sempre uma rejuvenescida militância católica com novas propostas e discursos, as várias edições dos censos desde 1940 só reforçam que o catolicismo vem perdendo adeptos significante e constantemente. Tal tendência do declínio de religiões tradicionais, porém, parece se expandir para além das fronteiras nacionais, abrangendo outros países, até mesmo em contraposição ao hinduísmo na Índia.

O declínio do catolicismo no Brasil abre espaço para uma janela de novas oportunidades neste cenário de ofertas religiosas. As duas vertentes religiosas que são foco do presente artigo acabaram ganhando força, principalmente as neopentecostais, cujo discurso se apoia na negação a todas as crenças afro-brasileiras ou, como seus agentes costumam dizer, na “guerra santa” ou na “batalha contra o mal”. Trata-se de religiões, de maneira geral, em que o contra-discurso, que se faz a partir dos próprios elementos afro-brasileiros, passa a ser o próprio motivo de sua existência. Cabe ressaltar que o neopentecostalismo é resultado de um processo de desenvolvimento histórico da teologia e doutrina do pentecostalismo, diferenciado-o deste último pela ênfase no dom da cura e pelas estratégias de conversão para atingir maior número de fiéis (MARIANO, 1999). O movimento neopentecostal tem a Teologia da Prosperidade como fundamento de sua doutrina, além de uma forma de relação com o sobrenatural por meio de elementos mágicos que possibilitam ao fiel vislumbrar fórmulas encantadas de vivenciar prosperidade no âmbito financeiro e da saúde, em especial.

Uma das grandes interrogações sobre esse combate entre religiões afro-brasileiras e neopentecostais, porém, põe em questão o motivo pelo qual as religiões neopentecostais não tenham enfrentado o catolicismo diretamente e optado por outro embate ou com outra religião. A explicação que parece mais plausível é a de que “o ataque às religiões afro-brasileiras [...] é consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso ocupam a própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro” (SILVA, 2007, p. 208). Será justamente os dois itens supracitados, a saber, as mediações mágicas e o transe, que norteiam as noções de doença, saúde e cura para as religiões afro-brasileiras, as quais serão analisadas no item a seguir.

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ARSENAL MÁGICO RELIGIOSO

Antes de iniciarmos nossa abordagem, faz-se necessário pontuar que falar em religiões afro-brasileiras é abarcar um vasto conjunto de crenças e práticas que se espalham pelo território nacional e são cultuadas sob diferentes formas, as quais se adaptam ao contexto histórico-cultural de cada região. Esse fenômeno foi conceitualizado por multirreferencialismo das religiões afro-brasileiras (CARNEIRO; RIVAS, 2012).

Como não é possível abordar uma pluralidade de maneiras de se entender e manifestar os conceitos de doença, saúde e cura neste universo, optamos por selecionar o candomblé (especificamente a nação nagô) pelo amplo referencial bibliográfico que nos facilita estabelecer marcos teóricos entre esta vertente e a neopentecostal.

É fundamental pontuarmos que as fronteiras estabelecidas historicamente entre as várias religiões no Brasil resultaram na dicotomia das categorias magia e religião¹ (MONTERO, 2006). O cristianismo forjou-se no modelo de religião, por excelência, sendo que tantas outras, dentre as quais destacamos a produção do saber popular afro-brasileiro, foram categorizadas no campo do “mágico” ou da magia.

No Brasil republicano, encontramos registros do embate criado entre alguns campos, como o da medicina legal, o universo jurídico e policial versus a multiplicidade de agentes civis e religiosos. Esse embate foi estudado também por Giumbelli (1977), o qual atestou o enquadramento legal diferenciado para os agentes que praticavam magia e os que praticavam religião. Montero (2006) afirma igualmente que este embate marcava a produção de sujeitos passíveis, dóceis, domesticáveis, que fossem enquadrados às normatividades e às moralidades cristãs. Nesse sentido, vemos que os sujeitos que praticavam macumbas, cabulas, feitiçarias, encantarias, culto de nação africano foram vistos como perigosos pois iam contra a ordem religiosa estabelecida como padrão e como um espaço de “ordem e decência”.

Para o presente trabalho, não nos cabe o aprofundamento da discussão teórica sobre magia e religião. Apenas recuperamo-la brevemente, pois se sabe que as religiões afro-brasileiras se configuram pelo imbricamento dessas categorias e o pensamento mágico-religioso existente estabelece formas particulares de se pensar as noções de doença, saúde e cura.

Inicialmente, apontaremos algumas definições para a religião Candomblé com o intuito de, a seguir, discutir sua visão sobre tais conceitos. Segundo Prandi (2004), o candomblé é a religião brasileira dos orixás e de outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX. Barros e Teixeira (2000, p. 103) caminham para uma denominação que elucida a perspectiva de Prandi, en-

tendendo a religião como uma reelaboração dos cultos de nação existentes em África: “o candomblé pode ser definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de *ethos* provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil”. Marinho (2010) esclarece que a religião dos orixás, voduns e inkices têm origem em tempo imemorial e se expandiu a partir da costa oeste do continente africano, sendo as práticas dos atuais países de Gana, Benin, antigo Daomé, Nigéria, Congo, Angola, Camarões, e Sudão as principais referências do que veio a ser conhecido como candomblé da Bahia. Já Silva (2010) preocupado com os elementos centrais da tradição do candomblé, o definiu como uma religião sacrificial e de transe. Os dois elementos apontados por Silva só possuem razão de ser pois que estão inseridos dentro de um processo fundamental para o candomblé: a iniciação.² E é neste eixo central, a iniciação, que os conceitos de doença e cura são pensados no candomblé. As doenças não possuem um motivo puramente físico para o candomblé. Ao contrário, são resultados de um processo de desequilíbrio de axé. Na verdade, há um entrelaçamento entre o conceito de axé, a iniciação e a construção da pessoa no candomblé nagô.

Axé pode ser compreendido como princípio e poder de realização. Possui um papel fundamental nas religiões afro-brasileiras, pois está atrelado à condição de vida e felicidade terrena (RIVAS NETO, 2012). Elbein dos Santos (2007) percebe a importância do conceito do axé. Para a autora, axé seria a força vital que sustenta o mundo e direciona a cosmovisão das religiões de influência africana.

Prandi (1991, p. 103) apresenta um panorama do conceito de axé bastante elucidativo:

Axé é força vital, energia, princípio de vida, força sagradas dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados.

Estar em dia com seu axé, com o axé do pai/mãe de santo e o axé da família de santo é estar em harmonia e equilíbrio com as vibrações espirituais e, consequentemente, significa o indivíduo levar uma vida frugal e com saúde, espiritual e fisicamente. Há no candomblé a noção de “duplo” que consiste em manter em

tudo que existe na realidade espiritual uma contraparte ou algo espelhado na realidade material. O candomblé é uma religião estruturada a partir dos vários rituais que funcionam em uma lógica de resgate desta relação perdida ou “cortada” entre o *orun* e o *aiyé* (o plano espiritual e material, respectivamente). A desordem ou a perda de ligação na relação entre essas duas dimensões pode configurar um quadro de vulnerabilidade e ocorrência de problemas de saúde.

Todos os processos iniciáticos estabelecidos nestes rituais visam manter o equilíbrio, cada qual com sua função na dependência da fase em que o iniciante se encontra. Todos os rituais “trabalham” com a noção de axé e é isto, em última instância, o que ampara as noções de saúde e doença para os adeptos do candomblé. Se os rituais existem para transmitir, compartilhar e potencializar o axé entre os membros da comunidade, ele servirá, naturalmente, para manter a homeostasia espiritual e física de seus filhos. Ter e manter saúde no candomblé nagô é estar em dia com as obrigações rituais e sociais, o que reforça o axé constantemente. O contrário disso, desajustes espirituais, dificuldades de relacionamentos afetivos, problemas financeiros e de saúde levam à ruptura do axé e, portanto, à doença. A doença, então, não está reduzida a um mal físico, mas comporta quatro principais eixos: o espiritual, afetivo, profissional e a saúde (RIVAS NETO, 2012). São eixos não estanques, mas completamente imbricados e indissociáveis.

Se a noção de doença e saúde estão amparadas no conceito primordial do axé, há uma multiplicidade de práticas terapêuticas que visam restabelecer um possível desequilíbrio. A doença pode ser de ordem física, embora comporte uma dimensão espiritual, seja pelo não cumprimento de obrigações, influências de espíritos desencarnados ou pela ação negativa de pessoas encarnadas. As terapias são várias:

Dentre as diversas práticas utilizadas para a melhoria do estado de aflição, há o ebó, o bori, o uso das ervas, das folhas, os banhos, as benzeduras, as bebedeiras, limpeza do corpo e do espírito, além dos aconselhamentos. As estratégias de cuidado também podem ser oferecidas em forma de oferendas aos orixás, seja pedindo para que algo aconteça, para que algo seja desfeito, ou em agradecimento pela dádiva alcançada (MOTA; TRAD, 2011, p. 335).

A guisa de maior esclarecimento, podemos dividir as formas de tratamento em três grupos principais, os consulentes (pessoas que não fazem parte da comunidade de santo, mas frequentam as festas litúrgicas), os filhos-de-santo e os clientes (pessoas que não estão ligadas diretamente ao terreiro, mas que recorrem a ele para resolver problemas de várias ordens). Listamos, portanto, três processos distintos, o do consulentelismo, o de filiação religiosa e o de clientelismo. Conforme esclare-

cem Csordas e Kleinman (1996), a terapia vai depender do que é definido como problema e, certamente, a percepção que o paciente tem de sua doença determinará a forma de lidar com a enfermidade. No caso, diferenciamos três processos distintos que ocorrem nos terreiros de candomblé porque a inclinação que cada um dos agentes envolvidos tem nesse processo, bem como o olhar do pai/mãe-de-santo para eles, influenciará o tratamento e os serviços mágicos que serão realizados. Para o segundo grupo, o da filiação religiosa, as práticas terapêuticas envolvem os rituais de iniciação, a feitura do santo.

“Fazer o santo” é sinônimo de iniciação no candomblé, processo de construção da pessoa em relação aos espíritos (GOLDMAN, 1985). Assim, a representação social da pessoa nos terreiros de candomblé gira em torno do processo iniciático. Cosard-Binon (1970) acrescenta que a iniciação e vivência nos terreiros acabam por instaurar lentamente uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares dos adeptos. Ou seja, ainda que os adeptos estejam inseridos em sociedades urbanas possuidoras de uma lógica e ritmos de vida próprios, a dinâmica interna dos terreiros de candomblé possibilita que o indivíduo crie seus próprios laços de pertença, representação e significação da realidade e de identidade.

Para que esta ciência do axé se desenvolva e se perpetue, mais do que o manuseio mágico religioso, é necessário transmiti-lo a quem de direito na ótica do sacerdote ou sacerdotisa que está à frente do terreiro, pois eles são a própria tradição viva. Daí a importância da oralidade nas religiões afro-brasileiras (GODDY, 2009). Aos poucos, a tradição vai sendo transmitida ao adepto que passa a criar outra “persona”. No candomblé, o indivíduo constrói sua pessoa aos poucos, a cada ritual, a cada feitura, a cada elemento que vai sendo “posto” em seu *ori* (cabeça/destino), em seu *bara* (corpo), de acordo com suas particularidades e com seus pais genitores (orixás), processo este denominado por Bastide (2001) como “anatomia mística”.³

As noções de doença e saúde, portanto, estão intimamente vinculadas às tradições mítico-religiosas que, no caso do candomblé, são provenientes das histórias e conhecimentos trazidos na época da diáspora. Há uma série de mitos existentes nos *itan/ifás*⁴ que demonstram a importância do corpo e sua relação com a saúde.

As práticas terapêuticas que envolvem os consulentes que se tornam os filhos-de-santo estão vinculadas ao processo de iniciação, o qual acaba por constituir uma nova personalidade ao indivíduo. Trata-se de um processo de construção da pessoa, em que os vários rituais, o conhecimento, louvação e oferendas aos Orixás, a compreensão da linguagem do santo, dos valores, da estética, das normas e estruturas sociais, formam um novo indivíduo. Esse processo é entendido no candomblé como cura. A cura é, enfim, um processo complexo de aprofundamento nos fundamentos do axé e da iniciação.

Já para o primeiro e terceiro grupos, consulentes e clientes, as pessoas que não são filhos de santo e que podem recorrer aos terreiros para solicitar ajuda em determinadas situações, as terapêuticas são outras ou o sentido que é dado para os rituais é outro. As práticas podem até ser similares, como o uso de jogos oraculares, a realização de rituais de *bori*, de sacudimentos e oferendas às divindades, mas o sentido será outro, porque a intencionalidade dos indivíduos é outra. Eles não estão interessados em um processo longo de iniciação religiosa por meio da filiação, mas procuram serviços terapêuticos. No caso destes grupos, as ações sacerdotais estão voltadas para atingir um fim específico, rápido, o que Pierrucci (2001) denominou de agências mágicas. São serviços mágicos prestados para que determinadas pessoas resolvam seus problemas espirituais (obsessão de espíritos, insônia, síndromes etc), problemas afetivos (dificuldade para encontrar uma relação afetiva estável, brigas familiares etc), problemas profissionais (desemprego, briga entre colegas de trabalho) e problemas físicos de saúde, embora seja difícil fazer essa diferenciação ou separação, pois são problemas que se retroalimentam e estão mesclados.

Na cultura afro-brasileira e, em particular, no candomblé, a figura do médico ferido é representada por uma divindade, Omolu, que traz com ele os signos da doença e da cura. Segundo Ruth Landes (1950), esta polaridade, doença/cura ocupando um mesmo espaço, não é característica única da divindade Omolu, uma vez que se encontram em outras manifestações da cultura afro-baiana (CA-PRARA, 1998, p.124).

MOVIMENTOS NEOPENTECOSTAIS: TEOLOGIA DA SAÚDE E DA PROSPERIDADE

Entre os neopentecostais, em especial entre os iurdianos (da Igreja Universal do Reino de Deus, IURD) e os da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), duas neopentecostais de grande expressão, em especial a IURD, a questão da saúde é um dos fundamentos da doutrina teológica e tem como base a Teologia da Saúde e da Prosperidade. Saúde e prosperidade financeira, portanto, significam um sinal de que o adepto dessas vertentes neopentecostais, de fato, passou pelo processo de “conversão”, muito embora este não seja um processo definitivo, mas que requer do adepto uma constante atenção aos rituais e às exigências feitas nos cultos específicos como os que estão voltados à saúde, à prosperidade financeira e à resolução de problemas familiares.

As representações desses neopentecostais sobre corpo e saúde tem uma relação direta com a guerra espiritual contra o mal, que se expressa por meio dos rituais de exorcismo e cura que ocorrem frequentemente no espaço das imensas igrejas

espalhadas pelo Brasil e por vários lugares do mundo. A postura agressiva do pastor no sentido de humilhar, massacrar e expulsar os espíritos malignos que atacam o corpo e a alma dos indivíduos, inclusive e especialmente os adeptos da igreja, representa uma maneira de espiritualizar a doença e tratá-la como não só um problema de ordem sobrenatural, mas também como uma escolha do indivíduo em continuar ou não doente. Dessa maneira, o pastor, que orquestra o ritual de exorcismo e cura, aparece como uma espécie de autoridade espiritual, um “xamã” neopentecostal, que realiza uma cirurgia “a fórceps” na alma dos indivíduos, retirando-lhes o mal que está entranhado e oferecendo um alívio imediato ao doente. A doença, portanto, é algo manipulável e passa a ter uma forma, um formato e se torna não uma coisa, mas como um personagem reconhecido como o mal personificado e que faz alusão aos seres espirituais das religiões afro-brasileiras, como Maria Padilha, Tranca-Rua, Zé Pilintra. São seres considerados a substancialização do mal em suas especialidades e que precisam ser retirados para que haja saúde física e espiritual.

Ao mesmo tempo em que o adepto, o fiel, é quem escolhe a doença ou a saúde, ele não é responsável pelos males que o acometem. É uma maneira de reverter a culpa por meio da retirada da responsabilidade dos atos e escolhas do indivíduo. Pode parecer contraditória essa ideia, mas é algo que refaz um ciclo de exorcismo, doença, recuperação, saúde e escolhas e torna tolerante e tolerável a própria humanidade dos indivíduos e alimenta o espetáculo da fé, promovido nos rituais de exorcismo e cura. Esses rituais pontuais fazem exatamente o contraponto com a noção de conversão, que é algo mais definitivo. Mariz (2000, p. 48) deixa essa ideia bastante clara:

Individuals are not responsible for their bad deeds, just as they are not responsible for the illness or problems from which they suffer. The Devil is solely responsible. [...] Nevertheless, Pentecostals only partially adopts a non-individualistic approach to the human being. It assumes that humans can choose God, and through this choice reject the Devil. Pentecostalism, therefore, breaks with the cognitive assumptions of traditional Brazilian religions, thus offering individuals the possibility to choose the good by breaking free of evil. Through the deliverance of evil, individuals may change themselves and their lives. Exorcism or the ritual of ‘spiritual liberation’ or ‘deliverance’ would be a way of helping people to be free of a fate and able to acquire a new life and become a new person.

No entanto, essa “nova pessoa” pode “cair em tentação” e pecar e escolher, momentaneamente, o mal. Daí a necessidade de exorcismos constantes e daí se explica a instalação da doença na vida do convertido. Nesse momento, no da doença e dos problemas, outros que acometem esse adepto, coexistem, no mesmo

corpo, os espíritos do mal e do bem e somente uma intervenção externa e publicizada é capaz de desfazer essa convivência conflituosa. Assim, o conflito advindo de uma guerra espiritual interiorizada no corpo e espírito do indivíduo torna-se o dispositivo que gera a doença.

Há, nos rituais de exorcismo e cura neopentecostais, uma hierarquização no processo de cura por meio de rituais de exorcismos. O doente assume sua situação miserável, pelo menos momentaneamente, até que o “médico” espiritual, revestido de poderes divinos, que é o pastor da igreja, expulse o mal e promova a saúde. Essa representação não deixa de ser um espelho, como na ideia de duplo entre os adeptos do candomblé, da realidade no âmbito da relação médico-paciente no que se refere à situação do doente diante de seu mal e diante daquele que pode curá-lo. O que parece diferenciar essa situação tradicionalmente vivenciada pela maioria dos brasileiros, não só os que pertencem às camadas populares ou economicamente precárias, é a personificação do mal e sua condição, a do doente, não como “paciente”, mas como, em certa medida, aquele que escolhe entre a saúde e a doença. Dessa maneira, o fiel ou o adepto não é um paciente, mas um cliente, aquele que vai à busca de prosperidade, de saúde, aqui entendida como bem estar físico, emocional e financeiro. Portanto, se é um cliente, pode exigir, ao “dar”, o “produto”, o que lhe foi prometido e propagandeado. No entanto, essa relação mercantilizada precisa ser revestida de uma espiritualização que diferencie, em uma certa medida, do mercado puro e simples.

Assim, podemos pensar numa noção de barganha, de negociação em que o fiel troca com o sobrenatural a “benção” da saúde (seja ela física ou mesmo no plano dos relacionamentos e da situação financeira) não só por meio da moeda material, mas também por meio de promessas de mudança de vida e de uma moralidade que o identifique como um neopentecostal e lhe dê a legitimidade para fazer proselitismo. Essa barganha cósmica faz parte do processo de elaboração da identidade do neopentecostal como tal. Assim como no Candomblé o axé aparece como um centro irradiador não só de saúde e de doença, mas como um “dispositivo” mágico de identificação e identidade do adepto, entre os neopentecostais os rituais de “troca”, de barganha, consubstancializados nos rituais de cura, exorcismo e prosperidade financeira tornam-se fundamentais para o reconhecimento mútuo de pertença ao grupo religioso.

Há um outro elemento que parece ser bastante importante nos rituais de exorcismo e cura entre os neopentecostais que é a entrevista feita com o demônio ou a legião que tomou conta do corpo do indivíduo e lhe trouxe males. O pastor, no momento do exorcismo, conversa com o demônio ou os demônios que estão alojados no corpo do indivíduo e os identifica. Ao identificá-los, e geralmente são entidades “importadas” das religiões afro-brasileiras, o pastor ou o obreiro

que realiza o exorcismo trava uma entrevista com o espírito maligno. Esse parece ser o momento de legitimação do ato, do ritual, em que se conhece como o tipo de atuação ou de especialidade do mal do demônio identificado e é o que dá sentido ao tipo de mal que a pessoa tem enfrentado.

Geralmente, o pastor dirige-se a eles como “demônios de enfermidade”, mas sempre faz alusão às figuras do repertório dos cultos afro-brasileiros, como Exu Tranca-Rua, Pombagira, Maria Padilha e Exu Caveira. Dessa forma, o grupo neopentecostal demarca a fronteira com as religiões afro-brasileiras, estabelecendo, no plano simbólico, o seu inimigo no mercado religioso e colocando-se como capaz de liquidar o mal. O pastor “conversa” com os demônios e manda, com veemência, eles saírem da vida daquelas pessoas. Ao mesmo tempo, obreiros e obreiras as seguram. Quando tocados pelos obreiros, os fiéis, em geral, começam a se retorcer, gritar e cair ao chão, demonstrando que realmente estão possuídos. Água abençoada é borrifada pelo pastor sobre aqueles que se mostram possuídos. Depois do ápice dessa “guerra espiritual”, em que os gritos se intensificam e a catarse acontece, após a expulsão dos demônios, a música se modifica: é tranqüila, calma e alimenta a sensação de alívio (PINEZI; ROMANELLI, 2003, p. 70).

A possessão negativa, ou seja, em que o corpo do indivíduo é “invadido” pelos espíritos malignos, é combatida com o exorcismo e com a reafirmação da conversão, que seria a possessão positiva, em que o adepto tem como habitantes do seu corpo o espírito de Deus, mas não da legião de anjos, que só trabalham a seu favor no plano exterior ao seu corpo. A possessão negativa leva, para os neopentecostais, a uma espécie de transe, que é, diferentemente dos adeptos do candomblé, visto como expressão do mal e de inferioridade espiritual. O transe, por sua vez, leva a rituais catárticos, cujo ápice é o exorcismo. Nesse momento catártico, os demônios recebem um espaço prioritário para utilizar-se do corpo do indivíduo demonstrando sua performance que rompe com o comportamento esperado de um adepto “saudável” e liberto. A catarse expressa um momento anterior, mas constitutivo, ao momento de purificação, que, na verdade, é um processo, iniciado com a identificação do adepto “doente”.

A catarse entre os neopentecostais, nos rituais de exorcismo e cura, assemelham-se, em termos de performance corporal, a alguns rituais das religiões afro-brasileiras. Receber um santo pode evidenciar a plasticidade do corpo e sua adequação aos desejos dos espíritos entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. Entre os neopentecostais isso também ocorre, embora essa plasticidade do corpo seja vista como uma distorção do corpo de um convertido. É a submissão negativa do corpo ao espírito mal e isso representa a doença, que é o desvio da natureza saudável do

humano. Daí a importância dos operadores do exorcismo. A submissão do corpo ao espírito de possessão, no Candomblé, não é, necessariamente, algo negativo. Ao contrário, pode ser positivo e libertador, curador, sintoma de saúde espiritual. A palavra dita ou a oralidade entre os neopentecostais, assim como no candomblé, aparece como central nos rituais e é a linguagem social pela qual se classifica elementos como sagrados, profanos, noções do bem e do mal que, por sua vez, alimentam a visão de mundo e a própria constituição da identidade dos adeptos. Dessa forma, doença e saúde são dimensões manipuladas e transformadas pela palavra, que gera a performance, que tem o poder de exorcizar e curar e de promover a “normalidade”.

É no momento dessa “ordem verbal” que Deus, acredita-se, opera a cura. As pessoas que se sentem curadas são convidadas a dar pública e oralmente um testemunho sobre a bênção recebida. [...] No candomblé, por exemplo, a palavra pronunciada é considerada emanção de axé, importante mecanismo de movimentação de forças sagradas. A fala (seja para coletar as folhas dos orixás, proferir rezas, consagrar a iniciação religiosa por meio de invocações ou anunciar a presença divina) possui um poder de realização que faz com que a transmissão do saber que ela expressa seja vista não no nível de uma compreensão racional, mas de uma dinâmica comportamental (SILVA, 2005, p. 153- 154).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder da palavra para a purificação e a cura aparece em ambas vertentes religiosas aqui abordadas. A doença e a saúde são, portanto, manipuláveis e interpretações indissociadas de um quadro estrutural que define o que é sagrado e profano, o que é bom e mal, com todas suas contradições e fronteiras borradas que a realidade possa se mostrar. Apesar dessas contradições e inconsistências, é inegável que a eficácia simbólica, deliciosamente demonstrada pelas narrativas de Lévi-Strauss a respeito de saúde, doença, morte e vida, centralizada e veiculada na/pela palavra entre os adeptos do candomblé e do neopentecostalismo, continua a ser, de fato, o sustentáculo da produção e reprodução da fé, esta calcada na esperança imediata de uma vida melhor.

DISEASE, HEALTH AND THERAPIES: APPROXIMATIONS AND DETACHMENT BETWEEN CANDOMBLÉ AND NEOPENTECOSTALIM

Abstract: the aim of this paper is to present, in a comparative perspective, the concepts of disease, health and some therapies that have been used in afro-brazilian

and neopentecostalism religions. The both religions present approximations and detachment and the research is interest in present and discuss them.

Keywords: *Candomblé. Neopentecostalism. Disease. Health. Therapy.*

Notas

- 1 A dicotomia magia e religião há muito é discutida em nível antropológico. Para uma abordagem recente sobre a mesma a partir dos estudos durkheimianos ver Pinezi e Jorge (2012).
- 2 A iniciação, segundo Sansi (2009) é o processo pelo qual a mãe-de-santo ou pai-de-santo “põe a mão na cabeça”, mostra os segredos do culto, e dá os elementos necessários para que a pessoa “assente” os santos.
- 3 A anatomia mística é, para Bastide, uma forma de explicar como o microcosmo reflete o macrocosmo, ou seja, no processo iniciático, o indivíduo constrói sua pessoa a partir do referencial de suas divindades.
- 4 Os Itans são historietas que fazem parte do jogo oracular de Ifá, orixá responsável pela adivinhação e orientação do destino (BASCOM, 1991).

Referências

- ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e religião. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.10. n. 28, 2012.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARROS, José Flávio; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewé Òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BARROS, Jose Flávio; TEIXEIRA, Maria. O código do corpo: inscrições dos orixás. In: MOURA, C. (Org.). *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo: Edicon; Edusp, 2000.
- BINON-COSSARD, Giselle. *Contribution à l'étude du candomblé du Brésil: le candomblé Angola*. Tese (Doutorado) – Universidade de Paris, 1970.
- CAPRARA, Andrea. Médico ferido: omulu nos labirintos da doença. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (Orgs). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Fiocruz; Relume Dumará, 1998. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 10 set. 2013.
- CARNEIRO, João Luiz; RIVAS, Maria Elise. Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras e sua interação na sociedade. *Anais da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2012. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/619/524>>. Acesso em: 10 ago. 2013.
- CSORDAS, T.; KLEINMAN, A. The therapeutic process. In: SARGENT, C.; JOHNSON, T. (Org.). *Medical anthropology: contemporary theory and method*. Westport: Praeger, 1996. p. 11-25.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n.2, p. 31-82, 1997.

- GOODY, Jacky. Da oralidade à escrita – Reflexões antropológicas sobre o ato de narrar. In: MORETTI, Franco (Org.). *Romance, I: a cultura do romance*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, p. 22-54, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MARINHO, Roberval. O imaginário mitológico na religião dos orixás: um estudo da dinâmica da comunicação e da arte no sistema cultural nagô. In: BARRETTI FILHO, Aulo (Org.). *Dos yorubá ao candomblé ketu: origens, tradições e continuidades*. São Paulo: Edusp, 2010.
- MARIZ, Cecília Loreto. The Devil and the Pentecostals in Brazil. In: RODRIGUES, D.; DEL RÍO, P. (Eds.). *The Religious Phenomenon: an inter-disciplinary approach*. Madrid: Astáviz Fotomecánica; Rogar; Navalcarnero, 2000.
- MENDONÇA, Antonio Gouvea. O protestantismo latino-americano entre a racionalidade e o misticismo. *Estudos de Religião*, n. 18, p. 69-98, 2000.
- _____. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina. *Estudos de Religião*, n. 8, p. 49-59, 1992.
- MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, 2006.
- MOTA, Clarice Santos; TRAD, Leny Alves Bomfim. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. *Saude soc.*, São Paulo, v. 20, n. 2, 2011.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, v.18, n. 52, p. 17-28, 2004.
- _____. *A magia*. São Paulo: PubliFolha, 2001.
- PINEZI, Ana Keila; JORGE, Érica. Revisitando dicotomias clássicas em As formas elementares da vida religiosa: sagrado x profano, religião x magia. *Estudos de Religião*, v. 16, n. 42, p. 83-98, 2012.
- PINEZI, Ana Keila; ROMANELLI, Geraldo. O mal exorcizado: Cura divina entre os neopentecostais da Igreja Internacional da Graça de Deus. *Revista Impulso*, v. 14, n. 34, p. 65-74, 2003.
- PRANDI, José Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004.
- _____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Edusp, 1991.
- RIVAS NETO, Francisco. *Escolas Afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*. São Paulo: Arché, 2012.
- SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v XLIV, n. 1, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Segredos do escrever e o escrever dos segredos. Reflexões sobre escrita etnográfica nas Religiões Afro-brasileiras. In: BARRETTI FILHO, Aulo (Org.). *Dos yorubá ao candomblé ketu: origens, tradições e continuidades*. São Paulo: Edusp, 2010.

_____. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 150-175, 2005.