

CORPOS, ÊXTASE E RELIGIÕES: AS REPRESENTAÇÕES DO CORPO NO CANDOMBLÉ E NO NEOPENTECOSTALISMO NA CONTEMPORANEIDADE

BODIES, ECSTASY AND RELIGIONS: THE REPRESENTATIONS OF THE BODY IN CANDOMBLÉ AND NEOPENTECOSTALISMO IN CONTEMPORANEITY

Victor Breno Farias Barrozo¹

Resumo: Nosso objetivo no presente texto é apresentar como se dão as representações do corpo em êxtase no candomblé e no neopentecostalismo, de forma que nos auxiliem na interpretação da modernidade religiosa brasileira. Para tanto, buscaremos inicialmente abordar conceitualmente as relações que existem entre corpo e religião a partir da noção do *êxtase*. Em seguida, tomaremos três noções de tipo-ideal da visão de mundo religiosa dessas duas tradições que nos forneçam certos eixos a partir dos quais se constroem as representações do corpo em êxtase em cada uma delas. Por fim, trataremos sobre as dinâmicas dos corpos extáticos no mercado religioso atual e suas transformações no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: Corpo, Êxtase Religioso, Candomblé, Neopentecostalismo, Modernidade.

Abstract: Our objective in the present text is to present as representations of the ecstatic body in candomblé and neopentecostalism, so that these help us in the interpretation of Brazilian religious modernity. To do so, we will initially seek to approach conceptually the relations that exist between body and religion from the notion of ecstasy. Next, we will take three ideal-type notions of the religious world view of these two traditions that provide us with certain axes from which the representations of the ecstatic body are constructed in each of them. Finally, we will discuss the dynamics of the ecstatic bodies in the current religious market and its transformations in the contemporary scenario.

Keywords: Body, Religious Ecstasy, Candomble, Neo-Pentecostalism, Modernity.

Introdução

Pelo menos desde a segunda metade do século XX, houve uma renovação do interesse pela busca de experiências religiosas extáticas e que traziam uma vez mais a centralidade do corpo nestas manifestações. Desde o aparecimento das espiritualidades *New Age* no fluxo do movimentos contra-culturais a partir da década de 1970, ao crescimento avassalador dos pentecostalismos (particularmente nos países do terceiro mundo) à proliferação da mística sufi no islamismo no oriente médio, a adesão significativa à práticas do zen-budismo no ocidente, a aparição das religiões da ayahuasca nos centros urbanos para além das regiões amazônicas,

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba com estágio-sanduíche (PDSE/CAPES) na Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Membro do Núcleo de pesquisas socioantropológicas da religião e modernidade (SOCIUS) e da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais (RELEP). Bolsista CAPES. E-mail: victorbrenofb@gmail.com

a expansão dos cultos afro-brasileiros na América Latina e outros continentes – para usarmos somente alguns poucos exemplos de grupos religiosos que privilegiam em maior ou menor grau a dimensão do êxtase religioso – se evidenciaram um recrudescimento das religiões extáticas no contexto dos “surtos emocionais contemporâneos” (HERVIEU-LÉGER, 1997) da modernidade religiosa por todo o mundo.

Numa abordagem comparativa pode-se notar, por um lado, certo declínio das religiões mais dogmáticas e racionalizantes, enquanto por outro, crescem as formas religiosas mais experimentais e emocionais onde o êxtase corporal encontra um lugar de destaque². Como destaca Ari Pedro Oro (1996, p. 106), “a experiência religiosa na modernidade tende a ser uma experiência emocional, ligada ao sentimento, ao corpo, à subjetividade. [...] Esta pode ocorrer de forma mais direta e profunda, na expressão dos sentimentos através de lágrimas, risos, abraços, estados de transe ou êxtase, ou de forma mais atenuada e sutil, em que a emoção parece estar mais domesticada”. Experiência, corpo, emoção e êxtase passam a tornarem-se componentes fundamentais do senso religioso contemporâneo de maneira a determinar em grande medida o “êxito” ou “fracasso” das religiões diante desse cenário. Disso implica-se que, quanto mais uma religião for estruturada em torno da experiência emocional do êxtase corporal, mais possibilidades de crescimento e destaque no concorrido mercado religioso moderno.

Para as ciências sociais, corpo e êxtase são construções simbólicas e culturais produzidas através de representações que cada religião faz a respeito de cada uma delas³. As religiões, de uma forma em geral, representam de modos distintos os corpos religiosos e as experiências extáticas a partir de um conjunto de variáveis históricas, sociais, culturais, etc. Dessa maneira, os corpos em êxtase são resultado de uma determinada representação que uma tradição religiosa faz deles e que reflete os conteúdos das crenças e estruturas rituais que definem esta visão religiosa do mundo. Por tanto, uma das maneiras de conhecer uma forma religiosa é compreender os usos e expressões que esta faz da experiência corporal em êxtase. Seguindo essa lógica, pode-se afirmar que um recurso para compreender parte da dinâmica da modernidade religiosa é justamente aprender as lógicas e acepções que as religiões fazem do corpo e êxtase na atualidade.

² É o que se pode notar, como caso exemplar, nos censos estatísticos do IBGE no Brasil com relação ao declínio do protestantismo histórico (como representantes de um cristianismo mais dogmático) nos últimos anos e o crescimento dos pentecostalismos (como representantes de um cristianismo mais experimental e emocional).

³ Os argumentos em torno dessa afirmação serão desenvolvidos de maneira mais específica no tópico 2 deste artigo. (cf.)

No cenário brasileiro, dentre as expressões religiosas que têm dado centralidade ao êxtase e ao corpo na experiência emocional do sagrado, destacam-se o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras. Embora estas religiões advenham de matrizes culturais e históricas distintas, o valor que cada uma atribui a dimensão da corporeidade na experimentação e vivência religiosa é fator que permite-nos afirmar que ambas se constituem como “religiões do corpo” e de “cultos extáticos” (BARROS, TEIXEIRA, 2000; GOLDMAN, 1985; FERRETTI, 2005; MENDONÇA, 2008). Aos seus modos, as duas tradições constroem suas representações religiosas do mundo a partir da experiência do êxtase corporal, mesmo que de formas muito distintas como sublinhou Leonildo Campos (2000). Sendo assim, mesmo diferentes em vários aspectos, as categorias do êxtase e do corpo, proporcionam uma aproximação simbólica entre ambas religiões. Como afirma o antropólogo Vagner Silva (2005, p. 152 e p.155). há “muito mais proximidades do que distâncias” entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras de maneira que “a experiência do transe não é apenas um potencial caminho vicinal entre esses sistemas religiosos, mas também, ou sobretudo, uma experiência na fronteira entre diferentes percepções de noção de pessoa que se articulam muitas vezes como ângulos opostos pelo vértice”.

Nosso objetivo no presente texto é apresentar como se dão as representações do corpo em êxtase no candomblé e no neopentecostalismo, de forma que nos auxiliem na interpretação da modernidade religiosa brasileira. Para tanto, buscaremos inicialmente abordar conceitualmente as relações que existem entre corpo e religião a partir da noção do *êxtase*. Em seguida, tomaremos três noções de tipo-ideal da visão de mundo religiosa destas duas tradições que nos forneçam certos eixos a partir dos quais se constroem as representações do corpo em êxtase em cada uma delas. Por fim, trataremos sobre as dinâmicas dos corpos extáticos no mercado religioso atual e suas transformações no cenário contemporâneo.

1 Corpo e religião: relações e afinidades em torno do êxtase

Os estudos sobre o corpo conhecem um vasto campo de pesquisas e perspectivas teóricas, especialmente desde o último século. Na abordagem histórica, há importantes obras que destacam as formas distintas e variadas como ao longo do tempo as representações do corpo nas sociedades tradicionais e contemporâneas se processaram⁴. Para as ciências sociais,

⁴ Para uma abordagem das representações do corpo ao longo da história, conferir: COURBIN, Alain. COURTINE, Jean-Jacques. VIGARELLO, Georges (orgs.). História do Corpo. Petrópolis: Vozes, 2008, 3 volumes. LE GOFF, Jacques. TRUONG, Nicolas. Uma história do corpo na idade média. Rio de Janeiro:

as reflexões sobre o corpo encontram-se desde a origem da disciplina, mas que, entretanto, desenvolveram-se de maneira gradual a partir de etapas⁵. Merecem destaque aqui autores clássicos como Marx e Durkheim, os contemporâneos como Foucault, Elias e Bourdieu, com destaque ao trabalho etnográfico de importantes antropólogos como Mauss, Malinowski e Lévi-Strauss. Na atualidade, uma contribuição relevante é a do francês David Le Breton⁶ que investiga às problemáticas do corpo em suas relações com o mundo moderno.

Para Le Breton (2007, p.7) o corpo é um “fenômeno social e cultural” constituído como um construto simbólico de representações e imaginários. Segundo ele “o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída”, ou seja, é no e a partir do corpo que a existência toma forma através dos símbolos atribuídos socialmente a ele, na medida em que a cultura forja as lógicas e dinâmicas sobre essas representações, tanto individual, quanto coletivamente. Nesse sentido para o antropólogo, o corpo funciona como um “espelho do social” ao refletir os traços e características da cultura na qual este se manifesta. Dessa forma, sendo que fundamentalmente “a existência é corporal”, é a partir da mediação corpórea que os indivíduos constroem, atribuem e internalizam as significações a respeito da realidade ao seu redor. Assim, o corpo é fonte de diversas representações que variam de acordo com o contexto social e cultural no qual está inserido.

O corpo é o meio pelo qual os indivíduos atribuem sentido ao mundo e estabelecem com ele um eixo de relação, possibilitando assim, que temporal e topologicamente “a existência tome forma através da fisionomia singular de um ator”. As representações do corpo não são apenas representações do mundo social, mas também, estabelecem relação com o próprio ator como pessoa. Para Le Breton (2007, p. 26), “as representações do corpo são representações da pessoa. Quando mostramos o que faz o homem, os limites, a relação com a natureza ou com os outros, revelamos o que faz a carne. As representações da pessoa e aquelas, corolários, do corpo estão sempre inseridas nas visões do mundo das diferentes comunidades humanas”. A individualidade do sujeito social manifesta-se na representação corporal que expressa e vive em sociedade.

Estabelecendo uma conexão com as ideias de David Le Breton, destacamos a questão do corpo nas religiões. Toda e qualquer tradição religiosa realiza sua dimensão da experiência

Civilização Brasileira, 2010. LE BRETON, David. Antropologia do corpo e modernidade. Petrópolis: Vozes, 2011.

⁵ (Cf.) Capítulo 1, “Corpo e sociologia: etapas” de Le Breton (2007).

⁶ Alguns de seus livros publicados no Brasil: “Adeus ao corpo” (2003), “As paixões ordinárias” (2009), “Antropologia do corpo” (2013), “Antropologia dos sentidos” (2016), “Desaparecer de si” (2018).

do religioso a partir do corpo. Das religiões mais étnicas ou mágicas às universais e racionalizadas, tanto entre as comunidades ditas “primitivas” quanto nas “sociedades complexas”, o corpo constitui-se como fonte e mediação das significações simbólicas na construção de um cosmos sagrado. Cada imaginário religioso específico produz, através de diversos mecanismos de técnicas e dispositivos rituais, um conjunto de expressões simbólicas em torno dos sentidos e usos do corpo. Entretanto, embora todas as religiões elaborem algum tipo de representação social-sagrada do corpo, o valor e importância que cada uma delas dá a este variam na proporção de como valorizam seu lugar na experimentação religiosa.

O corpo tem ocupado um status ambíguo entre as tradições religiosas, tanto no passado quanto no presente. A sociologia e antropologia religiosa têm identificado formas mais ou menos ascéticas, místicas e dualistas do uso dos corpos nas religiões. Para determinados grupos, para ascenderem a uma dimensão transcendente com as divindades, os corpos devem submeter-se ao emprego de diversas técnicas como: danças rituais, a ingestão de substâncias enteógenas, utilização de indumentárias e pinturas específicas para liturgias, orgias sagradas, etc. Para outros, os corpos devem ser negados e reprimidos para uma purificação dos sentidos e prazeres com a finalidade de discipliná-los à vivência regulada da corporeidade sagrada dos sujeitos religiosos. Estes poucos exemplos demonstram não apenas as variedades do corpo nas religiões, mas também, para a complexidade deste fato para os estudiosos.

São nos corpos que se imprimem as representações religiosas do mundo, suas crenças e ritos, através de um trabalho religioso de fabricação da *corporeidade sagrada* nos indivíduos. De certo modo, são nestes que se inscrevem as doutrinas e práticas de uma tradição religiosa. O corpo é, nesse sentido, portador de uma linguagem que porta e comunica a estrutura, imaginário e conduta de uma determinada religião. É no corpo que “os sagrados” das religiões se manifestam e tomam forma. Os indivíduos religiosos são, em grande medida, aquilo que as tradições religiosas operam com e em seus corpos. Pode-se afirmar que o corpo é a dimensão através da qual se experimenta, vive e representa a dimensão religiosa. Assim sendo, o corpo religioso pode ser entendido como uma síntese da própria religião, pois nele se manifestam os imaginários e normas de conduta desta tradição.

Diante disso, qual o lugar do êxtase na experiência religiosa corporal? Na perspectiva do antropólogo Ioan Lewis (1977), a religião, em última instância, para além de definida restritivamente como um conjunto de crenças e ritos organizados, deve ser compreendida a partir da “experiência espiritual” dos sujeitos, manifesta de maneira particular em torno do

êxtase. O êxtase refere-se a um estado de “exaltação mística” e de “entusiasmo religioso” no qual há a “tomada do homem pela divindade”, expressa no ato em que “todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade”. As linguagens religiosas do êxtase assumem uma variedade de semânticas de uma religião à outra, bem como também a respeito dos *tipos* distintos de êxtase nas diferentes religiões. Como destaca Oro (1992, p. 99), o “estado de transe” do êxtase religioso pode ser ele “possessivo, xamanístico, contemplativo, mediúnico ou de inspiração”.

As experiências extáticas se dão comumente em torno de fenômenos associados ao transe e/ou possessão, e que normalmente se fazem acompanhadas de visões, oráculos, mirações, presságios, mediunidade, clarividências, taumaturgias, glossolalias, performances gestuais, etc. Como destaca Lewis (1977, p.17), nem todas as religiões estimulam de maneira uniforme a experiência extática dos seus crentes, entretanto, é difícil encontrar uma religião que não haja em algum estágio de sua história desenvolvido algum tipo de “exaltação mística”. As formas com as quais a experiência extática é simbólica e socialmente construída variam de acordo com o grau de importância que cada tradição religiosa atribui a ela, bem como também dos níveis de experimentação que o próprio sujeito faz. As religiões extáticas são àquelas que privilegiam o êxtase como experiência não apenas possível, mas também, necessária na conexão mística do indivíduo com o sagrado.

Entretanto, a variedade semântica do êxtase nas religiões não se dá apenas em função das diferentes linguagens de cada tradição religiosa. As manifestações e representações do êxtase religioso são produto de uma construção social de uma determinada cultura. Para Lewis (1977, p. 14) “a experiência mística, como qualquer outra experiência, está baseada e tem de se relacionar com o ambiente social em que é experimentada. Ostenta assim, inevitavelmente, a marca da cultura e da sociedade em que aparece”. Ainda segundo ele “o uso que é feito da experiência extática varia de acordo com as várias condições sociais em que ocorre.” (LEWIS, 1977, p. 15). Ou seja, o êxtase é também modulado socialmente em função de um conjunto de variáveis, como a economia e política, etc.

Pode-se, dessa forma, indicar que as experiências extáticas são determinadas de maneira distintas tanto por um grupo específico de “condições sociais” características a certas religiões, quanto pelas “condições sociais” mais amplas na quais essas religiões se encontram no conjunto da sociedade. O êxtase, como um fato social, é determinado pelas representações simbólica e imaginária que uma sociedade produz a respeito de si mesma. A multiplicidade

dos tipos e formas de êxtases se dá por um conjunto de diferenciações das condições sociais de vida que afetam tanto a formação história da religião, quanto da trajetória individual do sujeito religioso. Na atualidade, há uma ressurgência da experiência extática nas sociedades e nas religiões. Para Lewis, vivemos “uma era de recrudescência mística marginal, um mundo em que os humanistas parecem positivamente arcaicos”. A ressurgência do êxtase passou a tornar-se um dos traços característicos na nossa modernidade religiosa. Tal experiência já não se encontra restrita apenas a grupos religiosos particulares, mas, “a atual busca de excitação religiosa reconhece poucas barreiras culturais ou raciais” (LEWIS, 1977, p. 20).

Dessa forma, a partir das contribuições expostas acima, compreendemos que o corpo em êxtase religioso é uma das principais formas de se representar socialmente o *estar-no-mundo* das religiões. Numa certa perspectiva, pode-se afirmar que a experiência religiosa enquanto tal realiza-se especificadamente *no, através e para* o corpo. *No* corpo, porque sublinha não apenas a relação do sagrado com as dimensões psíquicas ou mesmo somáticas do indivíduo, mas também, expressa a partir das diversas representações sociais deste sobre as variadas formas de ser e estar no mundo. *Através* do corpo, em razão de que é por meio dele que se expressa e vivência a dimensão religiosa. E *para* o corpo, visto que em última instância o êxtase religioso produz um conjunto de novas significações, práticas e usos do corpo pelos indivíduos de modo a realizar nele seu processo tanto de individualização como de socialização.

Como destacado no início deste artigo, o candomblé e o neopentecostalismo são duas formas religiosas que no Brasil estruturam-se em torno da centralidade do corpo e do êxtase em suas manifestações da experiência do sagrado. Apesar de construírem a experiência de modos distintos consideramos o fato de que a visão religiosa de mundo, suas crenças e ritos, podem ser interpretados a partir dos *corpos em êxtase*. Queremos, dessa forma, nos valer do emprego de certos tipos-ideias relacionados a estes grupos religiosos para entendermos como estes representam os corpos e o êxtase em suas respectivas tradições.

Longe de sugerir que as representações do corpo em ambas as religiões possam ser esboçadas de maneira satisfatória nas páginas seguintes, nos restringiremos a uma exposição sumária delas e da indicação de outras obras para o aprofundamento. Nosso propósito, assim, é utilizar um tripé de “conceitos internos” das tradições de modo a exemplificarem, num esquema teórico, suas construções religiosas do corpo em êxtase.

2 “Iniciação, possessão e equilíbrio”: a representação do corpo em êxtase no Candomblé

O candomblé é uma religião surgida como uma síntese de diversas tradições religiosas da África Ocidental e que se organiza a partir dos cultos às divindades originárias do panteão africano (Orixás, Inquinces e Voduns), bem como também por outras entidades do imaginário mítico-religioso brasileiro (Caboclos e Marujos), estas últimas consideradas como espíritos de antepassados subordinados às primeiras (SANTOS, 2010; GÓIS, 2013). No Brasil, o candomblé caracteriza-se como uma expressão religiosa advinda dos fluxos escravistas que, a partir do século XVI, aportam em solo nacional, e se constituem enquanto resultantes de um processo de recomposição dos diversos *ethos* e matrizes culturais de variadas etnias da África (VERGER, 1951). Essa religiosidade é formada por um complexo de tradições ou “raízes” a partir das quais se desenvolvem as chamadas “nações”, referências de identidades específicas dos diversos terreiros como *ketu*, *angola*, *jeje*, *efam*, *ijerá*. Os cultos e práticas religiosas do candomblé que se desenvolvem desde esse período no país, vão servindo historicamente como aportes tanto de resistência cultural e coesão social, como também fornecendo meios de configuração dos valores e papéis identitários de negros que aqui se estabelecem na condição de escravos e descendentes.

Para o candomblé, o corpo ocupa um lugar central para a realização da experiência religiosa. Dentro do conjunto das crenças elementares presentes na expressão ritual dos terreiros – que formam tanto seu universo simbólico, quanto suas representações sociais – o corpo aparece como algo que ultrapassa sua dimensão biológica para se tornar “um veículo de comunicação com os deuses” que, através da possessão, incorporam os assim chamados “cavalos” ou médiuns (BARROS; TEIXEIRA, 2000). No núcleo dessa compreensão, está a relevância do processo iniciático que, como um mecanismo social de internalização gradativa desse *ethos* religioso, possibilita ao indivíduo a distinção e ligação entre os universos do mundo dos deuses (*orum*) e do mundo dos homens (*aiê*). Portanto, é a partir dessas noções que se colocará a habilitação ou não dos iniciados a “receber” tais divindades no corpo. Retomando o antropólogo Roger Bastide, Márcio Goldman (1985, p. 30-31) destaca que o “êxtase repetiria então, no ritual, um plano mítico onde os indivíduos encarnam os deuses e suas relações; o ritual extático é um ritual-experiência-vivida e a possessão não uma simples substituição, mas uma ‘metamorfose da personalidade’”.

Outro aspecto social ligado à questão da iniciação religiosa no candomblé é que, através desse procedimento ritual, o indivíduo é inserido a uma “família-de-santo”.

Conseqüentemente, seu corpo é introduzido a um registro de laços de parentesco espiritual que garantem, primeiramente, uma rede de solidariedade relacional capaz de reduzir as diferenças sociais e étnicas entre os membros, promovendo tanto uma singularização do corpo no lugar em que ocupa nesse complexo familiar, quanto integrando esse corpo a um *corpus* comunitário e, em segundo lugar fornecendo certo enquadramento social que dará as referências simbólicas e práticas para a construção do corpo enquanto representação. Como destacam os autores:

A descida periódica dos orixás no corpo dos homens e mulheres, geralmente já iniciados, não importando se são idosos, jovens ou crianças, promove uma estreita ligação entre os habitantes do *orum* e do *aiê*. [...] Pode-se dizer então, que a possessão suprime periodicamente a distância entre esses dois mundos (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 109).

O corpo no candomblé está associado diretamente a uma das muitas divindades e, em consequência, aos elementos naturais primordiais e demais coisas a ela associadas. Cada Orixá é concebido como associado a um dos quatro elementos da natureza: água, fogo, terra e ar. Nesse sentido, o corpo é entendido como uma manifestação da ação sobrenatural. Como o corpo é visto em totalidade, todas partes que o constituem possuem um significado simbólico: cabeça (diretamente associada aos orixás), os lados do corpo (a frente é associada ao futuro; já a nuca, ao passado; o lado direito é o polo masculino e o esquerdo, feminino) e os membros inferiores (relacionados aos ancestrais). Outro elemento a se destacar é que, nessa perspectiva, cada parte do corpo é vista como de fundamental importância para o equilíbrio em sua totalidade. Ou seja, o corpo representa um polo de forças opostas que devem estar e ser unidas numa relação de equilíbrio complementar. Para Vagner Silva:

A pessoa é vista como uma agregação mítica que pode englobar, variando conforme as várias modalidades de culto, o ori (Eu), um orixá de frente, um juntó (segundo orixá que forma com o primeiro o casal de orixás tidos como “pai” e “mãe”), orixás de herança, erê, Exu, caboclo, etc. [...] No transe do candomblé, o homem que se individualizou ao nascer recebe um deus único porque também individualizado e “nascido” em sua cabeça (SILVA, 2005, p. 156).

Para esta tradição religiosa, o corpo é uma dimensão que precisa ser mantida em *saúde*. A saúde, que inclui a dimensão integral do indivíduo, é mantida e equilibrada pela da noção do *axé*. Segundo o candomblé, o *axé* seria a força divina e invisível, que pulsa de todo e qualquer ser de maneira mágico-sagrada. Sendo o corpo humano entendido como possuidor e canal desse *axé*, dá-se a necessidade, de maneira periódica, que sejam realizados certos rituais que possibilitam a aquisição, aprofundamento e renovação dos princípios vitais, responsáveis pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos da religião. Nesse sentido, a falta de *axé* ou

“desequilíbrio” dele, é entendido como característica da doença, entendida seja como desordem físico-mental, seja como distúrbio manifesto em qualquer dos domínios da vida social.

Postas estas questões, podemos pontuar mais propriamente cada uma das noções elencadas como eixos da representação do corpo no candomblé. Em relação à *iniciação*⁷ cabe destacar que ela constitui-se como um mecanismo ritual que processa o corpo a tornar-se apto a experiência religiosa mais “profunda” nesta tradição. Muito embora nem todos os indivíduos interessados em participar ou em obter benefícios material/espirituais pontuais precisem ser submetidos a um processo iniciático, é este que fornece o acesso aos “segredos” da religião, bem como uma relação mais privilegiada com os orixás e na ordem hierárquica das relações sociais e de poder dentro dos terreiros.

Como observa Vagner da Silva, “nas religiões afro-brasileiras, o **Eu se sacraliza** à medida que o adepto vai compondo seu ‘enredo de santo’, ao longo de seu **processo iniciático**” (2001, p.220, grifo nosso). A essa etapa máxima da iniciação, dar-se o nome de “feitura do santo”, onde o indivíduo torna-se capaz de receber a divindade e ingressar na categoria sacerdotal. Dessa forma, “a iniciação cumprindo a formalização do contrato entre indivíduo e divindade, marca diacriticamente o ser social em formação, uma vez que a relação estabelecida é única e individualizada” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110).

A segunda noção é a de *possessão*. Este fenômeno é particularmente associado ao ato de “receber” os orixás no corpo – há toda uma discussão em torno das expressões que se prestariam a descrevê-lo, como: transe e incorporação, entretanto, ao nosso propósito, não nos deteremos nesta questão. É através da possessão que os deuses se comunicam e interagem com os seres humanos, sendo estes últimos, canais da força e presença divinas, representando assim um estado climático onde este corpo media as relações entre o mundo dos homens e o mundo dos orixás. Por essa razão, o corpo é central na experimentação religiosa: não apenas

⁷ “A iniciação consiste em suscitar, ou melhor, em ressuscitar no noviço, em certas circunstâncias, aspectos dessa personalidade escondida; aqueles correspondentes à personalidade do ancestral divinizado, presente nele em estado latente (mesmo sendo só em razão dos genes herdados), inibidos e alienados pelas circunstâncias da existência levada por ele até essa data. A menos que se trate de um arquétipo de comportamento, reprimido até essa data. A menos que se trate de um arquétipo de comportamento, reprimido até então, que possa se exprimir num transe de libertação. Durante o período de iniciação é mergulhado num estado de entorpecimento e de dócil sugestibilidade, causado, em parte, por abluções e beberagens de infusões preparadas com certas folhas. Sua memória parece momentaneamente lavada das lembranças de sua vida anterior. Nesse estado de vacuidade e de disponibilidade, a identidade e o comportamento do orixá podem se instalar livremente, sem obstáculos, e tornar-se-lhe familiar” (VERGER, 1951, p. 33).

porque em si em compreendido como algo sagrado, mas principalmente porque este é o veículo por meio do qual é possível as entidades espirituais se fazerem “presentes” na realidade concreta.

A terceira e última noção é a de *equilíbrio*. Para o candomblé, o indivíduo enquanto tal, pode ser entendido como um tipo de “pêndulo” sobre o qual operam as forças sagradas em maior ou menos medida, fazendo desse modo, que o sujeito religioso busque a perspectiva do equilíbrio. Como destaca Vagner Silva: “a noção de pessoa é uma composição de forças sagradas e humanas cujo **equilíbrio** sempre precário é aceito de antemão e sem culpas” (2005, p. 158, grifo nosso). Essa noção envolve a ideia de que a saúde e bem-estar do corpo (entendido em não-dualidade) estão associados ao cumprimento de certas obrigações rituais que equilibram o axé, força mágico-sagrada que rege a relação entre o indivíduo e seu orixá. Dessa forma, a doença ou saúde (como bem-estar do corpo), está associado à dimensão religiosa, sendo necessário assim que sejam operados um conjunto de técnicas e práticas de caráter ritual na intenção terapêutica de purificar os indivíduos religiosos e garantir-lhes uma vez mais tal equilíbrio.

3 “Libertação, sacrifício e prosperidade”: representações do corpo em êxtase no Neopentecostalismo

O neopentecostalismo, do ponto de vista socio-histórico, é considerado uma terceira vertente ou *onda* do pentecostalismo brasileiro (FREESTON, 1994; MARIANO, 1999). Surgido na segunda metade da década de 70, especificadamente no Rio de Janeiro e São Paulo, por pastores nacionais dissidentes de outras denominações pentecostais, ganhou representatividade através de duas principais igrejas: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD, fundada pelo Bispo Edir Macedo) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (IGD, fundada pelo Missionário R.R. Soares). Os neopentecostais caracterizam-se: por um tom social marcado pelo exclusivismo denominacional, pelo não-ascetismo em relação ao mundo, forte participação na política partidária, uso intenso dos meios de comunicação de massa, grande capacidade adaptativa às demandas das classes baixas e médias, projeto de expansionismo internacional. Segundo Ricardo Mariano (1996), o neopentecostalismo é também marcado por três elementos teológicos distintivos que modulam as crenças e práticas desses grupos: (1) a difusão da teologia da prosperidade, (2) a cosmologia da batalha espiritual e (3) a ruptura com os parâmetros morais de “santidade” do pentecostalismo clássico.

O neopentecostalismo foi responsável por reinserir a dimensão da corporeidade como lugar e mediação da vivência religiosa no contexto do cristianismo brasileiro. Através da ênfase da experiência individual do sujeito que se manifesta numa relação de proximidade com o Espírito Santo, os neopentecostais expressam uma religiosidade corporalmente mediada em que os sentidos, emoções, gestos e movimentos encontram centralidade. Para Wagner da Silva, o neopentecostalismo se coloca como uma “religião da experiência vivida no corpo” e lembra que, tradicionalmente, este aspecto estava associado às religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista (2011, p. 209).

Ainda segundo o antropólogo, a experiência religiosa neopentecostal “reintroduziu no campo das religiões cristãs uma relação de proximidade (ou intimidade) do indivíduo com o sagrado, mediada pelo **corpo em êxtase religioso**, que há muito tempo fora banida deste campo, em virtude da valorização da conversão racional e da secularização” (SILVA, 2011, p. 218, grifo nosso). O neopentecostalismo estrutura-se não apenas numa alteração teológica com relação ao pentecostalismo clássico, mas também, implica no emprego de “novas técnicas corporais” entre os pentecostais (BARREIRA, 2005, p.33).

Os pentecostalismos e neopentecostalismos são compreendidos pelas ciências sociais como formas religiosas extáticas. Com algumas diferenças entre cada segmento interno, a religiosidade de tipo (neo)pentecostal coloca a experiência extática no centro da vivência religiosa do indivíduo e comunidade. Para Antônio Gouvêa Mendonça “a maioria dos cultos pentecostais, em maior ou menor grau, aproxima-se bastante do culto extático” (2008, p. 128-129). O culto pentecostal é um culto em que o êxtase religioso se manifesta mediante choros, tremores, glossolalia, exorcismos, curas divinas, visões, performances corporais, etc. O êxtase constitui-se como um dos elementos distintivos principais do (neo)pentecostalismo: por um lado, seja diante das demais igrejas protestantes no cenário evangélico nacional, e por outro, podendo ser tomado para aferir o grau de “fervor espiritual” entre as próprias igrejas pentecostais, como também, o nível de maior ou menor racionalização religiosa do grupo na “domesticação” dessa experiência extática em comunidade.

Sendo assim, consideramos que no neopentecostalismo, as representações do corpo se dão mediante três noções fundamentais: *libertação*, *sacrifício* e *prosperidade*. A primeira noção relacionada à representação do corpo no neopentecostalismo é a de *libertação*. De acordo com Mariano, para os neopentecostais, “o que se passa no ‘mundo material’ decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no ‘mundo espiritual’” (1999, p. 113).

Na cosmologia neopentecostal, os indivíduos são/estão, de alguma forma, sobre influência ou “possuídos” por espíritos malignos. Estes “demônios” atuam principalmente causando aflições ao corpo, de maneira que se entende que, um corpo “possesso” é responsável por manter o indivíduo “escravo” de vícios de diversas naturezas (como: o uso de bebidas alcoólicas, drogas, ou, as de natureza sexual: prostituição e adultério), através de doenças, através de problemas psíquicos e emocionais e, especialmente, problemas financeiros. Por esta razão, antes de tudo, o corpo precisa ser submetido a um programa de sessões de “descarrego” ou de “desencapetamento”, através do qual este será “liberto” dos “poderes malignos” que o mazelam. Segundo Paulo Barreira, “no pentecostalismo o corpo é portador de forças malignas, das quais é liberado com os exorcismos. A liberação da posse demoníaca é frequente nos cultos e se repete inúmeras vezes na biografia religiosa das pessoas (2005, p.33).

O corpo é o palco da “guerra espiritual” dos neopentecostais. No neopentecostalismo, o corpo é representado de modo dualista, marcado pela oposição binária de *sagrado* e *profano*. Para esta tradição religiosa, o corpo pode comportar, ao mesmo tempo, tanto uma perspectiva da “bênção de Deus” como do “poder dos demônios” sobre ele. O corpo é protagonista no culto neopentecostal, em torno dele ocorre a reunião religiosa. No corpo, Deus e o Diabo disputam o domínio e fidelidade do crente. O que tornará o corpo característico de um destes dois polos é propriamente o processo de adesão e cumprimento das obrigações rituais desta religião. Quanto mais “longe dos caminhos do senhor” e das atividades religiosos, mais o corpo do indivíduo será portador e canal das forças “malignas”. Por outro lado, quanto mais ele se submete às orações, correntes e campanhas mais tornam seu corpo *liberto* e, agora, fonte de expressão da “presença de Deus”.

Num segundo lugar, temos a noção de *sacrifício*. “Sacrifício” aqui deve ser entendido como uma mimese ritual da troca de *dádivas* em relação a Deus. No neopentecostalismo entende-se que, da mesma forma como Deus *sacrificou* seu filho em favor da salvação da humanidade e, os personagens bíblicos precisaram sacrificar certas coisas para obterem o favor desse Deus, é preciso também submeter *através* do corpo, sacrifícios rituais (como as campanhas e correntes), particularmente aqueles relacionados a ofertas financeiras. Sendo assim, é necessário que o corpo carregue em si a representação desse sacrifício mediante a prática disciplinada de mecanismos rituais e pelo desprendimento e privações de caráter econômico. Como destaca Leonildo Campos:

Na IURD, há um “contrato social”, uma “aliança com Deus”, com fundamento na decisão individual de adesão ao pacto por meio da completa conversão e que resulta na prática convicta da contribuição sistemática em forma do dízimo. Por meio desse sacrifício se consegue a atenção divina enquanto se desvia a ira para os demônios presentes em direção ao bode expiatório – o endemoniado (CAMPOS, 2000, p. 205).

O dinheiro é um dos principais sacrifícios que o sujeito crente neopentecostal deve fazer para adquirir a benção divina. Antes que Deus possa, numa lógica de *troca retributiva*, prosperar o fiel, é necessário que a oferta financeira sacrificada deva ser colocada acima do bem-estar pessoal que esse dinheiro possa oferecer ao indivíduo. A oferta financeira, dessa forma, torna-se a mediação e condição necessária para o recebimento das dádivas divinas por parte do crente. A lógica sacrificial do dinheiro não está apenas no ato de dar, mas, *no quanto* se está disposto a sacrificar. Há um sistema de proporcionalidade entre a benção de Deus e o grau quantitativo de oferta financeira que o crente neopentecostal está disposto a sacrificar. O corpo neopentecostal ideal é àquele capaz de sacrificar-se financeiramente em função da troca pela dádiva divina. Como destaca o antropólogo Ari Pedro Oro

No neopentecostalismo, o dinheiro assume um sentido positivo, como símbolo que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em espaços de troca ritual. Além disso, o dinheiro não é somente percebido como um símbolo em si. Trata-se de um símbolo que recebe uma graduação de acordo com uma lógica econômica. Por outras palavras, não se trata de o fiel simplesmente ofertar - dar - dinheiro para receber os benefícios esperados, mas, antes, de ofertar segundo parâmetros quantitativos nos quais prevalece a crença de que dando mais, mais chances desfrutará ele de alcançar a graça: a grandeza da graça depende, inclusive, do valor ofertado (ORO, 2001, p. 82).

O último elemento é a noção de *prosperidade*. Para o neopentecostalismo, esse corpo que foi liberto e sacrificado, emergirá numa nova condição na medida em que projete um ideal de *sucesso* (ideologia da competência do mercado neoliberal). Dessa forma, a representação do corpo “abençoado” ou “cheio da graça de Deus” se manifesta de acordo com a prosperidade, entendida como o bem-estar físico e psicológico, a ascensão econômica e a status de destaque social.

De acordo com Freston, o neopentecostalismo iurdiano desloca a ênfase das “línguas estranhas” e da “cura divina” das ondas anteriores pela noção de “prosperidade” (1994, p. 137). Na teologia neopentecostal a pobreza, doença e tristeza são representações do mal e das forças demoníacas, por isso, “a receita Universal de vida redimida” se evidencia na mudança para um novo estilo de vida baseado na riqueza, na saúde plena e na felicidade perene. O neopentecostalismo reproduz a chamada *teologia da confissão positiva*, que é uma corrente

teológica norte-americana das décadas de 1950 e 1960 que afirma o poder do “pensamento afirmativo”, das “declarações proféticas” como ato mágico-religioso de manipular os poderes divinos em função do atendimento das necessidades e interesses dos sujeitos religiosos.

O “corpo próspero” é a legitimação da eficácia da oferta religiosa neopentecostal e, por essa razão, ele deve tornar-se objeto de marketing. Nesse sentido, os testemunhos oferecidos em forma de entrevistas no culto concentram-se na narrativa de uma condição de vida “antes” e “depois” dos indivíduos ingressarem em tais igrejas. Invariavelmente, esse “depois” apresentado em tais reuniões está associado à melhoria da qualidade de vida exposta no, através e para o corpo, por meio da representação de um “corpo próspero”. O corpo próspero busca uma representação oposta aos estereótipos da pobreza: roupa maltrapilha, cabelos desarrumados, pouca etiqueta, sem higienização, etc. Ao contrário, após sua conversão/adesão a uma igreja neopentecostal, essa representação passa a se dar com as figuras de pessoas bem arrumadas, com roupas de grife e esboçando posse de riquezas.

4 Entre os Orixás e o Espírito Santo: dinâmica dos corpos em êxtase na contemporaneidade

Temos visto até agora como se dão as relações entre corpo e êxtase na experiência religiosa, e particularmente, as representações que o candomblé e o neopentecostalismo, de modo típico-ideal, fazem de dos corpos em êxtase religioso. Posto isto, queremos trazer algumas discussões sobre as dinâmicas dos corpos em ambas religiões no contexto da modernidade religiosa no Brasil. Sendo assim, como os corpos nestas duas tradições religiosas comportam-se no cenário contemporâneo? Que alterações a modernidade provoca sobre os corpos religiosos? Qual o lugar que o corpo em êxtase ocupa no mercado religioso contemporâneo? Nosso argumento é que as representações dos corpos no candomblé e no neopentecostalismo encontram afinidades com a modernidade religiosa, e dela, sofrem recomposições e reapropriações. Se atestarmos como válida a afirmação de que o corpo em êxtase pode ser compreendido como uma síntese da própria tradição religiosa, é igualmente possível declarar que as mutações nas representações deste corpo implicam na própria apreensão das transformações do religioso na modernidade.

Na atualidade, há um crescimento pela procura e oferta religiosa em torno do corpo em êxtase. A modernidade religiosa reivindica um novo lugar e papel do corpo na experiência religiosa contemporânea. Desenvolve-se assim um novo imaginário religioso sobre o corpo na

qual se dão novas formas de ativação da corporeidade na experiência extática das religiões. Em contrapartida, e como uma das evidências mais distintivas desse fenômeno, está o declínio das formas religiosas mais dogmáticas e racionalizantes, e a ascensão das religiosidades centradas na dimensão emocional e corporal. Ou seja, o corpo em êxtase e não mais o *corpus* doutrinário passa a ter proeminência na composição das identidades religiosas individuais e nas formas de agrupamento coletivo. Quanta mais “focada” nas emoções e no corpo, mais “vantagem” essa religião terá no cenário contemporâneo.

Todavia, essa modernidade não apenas recolocou o corpo no centro da experiência religiosa contemporânea, mas também, provocou uma metamorfose nas representações do dele. Primeiramente, ela *individualizou* os corpos ao deslocar a regulação da crença da instituição religiosa para a subjetividade do sujeito. Também, *fragmentou* as referências comunitárias que eram normativas a este corpo religioso desencadeando uma *pluralização* de ofertas num amplo mercado de usos e técnicas sagrado-corporais. E por fim, proporcionou uma *secularização* religiosa ao atribuir a tal corpo expectativas e aspirações mundanas: realização financeira, bem-estar físico, otimização das satisfações pessoais, etc. O corpo religioso se torna assim um “espelho” dessa modernidade que não faz com que as religiões desapareçam com o advento das sociedades modernas, mas sim, submete-o a recomposições e produções típicas dessa condição sociocultural.

Tanto no candomblé quanto no neopentecostalismo cresce essa busca mais individualizada da experiência corporal no êxtase com baixos graus de regulação das condutas dos indivíduos religiosos que se aproximam destes grupos. A busca “descompromissada” daqueles que buscam experiências extáticas em ambas religiões aponta para um enfraquecimento das pertencas comunitárias e na fluidez dos vínculos religiosos nestes dois grupos. A busca por benefícios pontuais ao corpo nestas duas tradições também aponta para uma mundanização dos interesses religiosos do fieis ao buscar seus cultos e experiências extáticas. Mesmo não compondo a totalidade daqueles que frequentam e participam dessas religiões, a existência de determinada dinâmica em tais religiões de êxtase corporal, no contexto dessa modernidade, atesta a hipótese citada.

Como destacam Duccini e Rabelo (2013), o candomblé tem sido uma religião marcada pelo interesse mágico de uma clientela fluida que busca bens e serviços religiosos pontuais. No candomblé, em que o corpo em êxtase é representado em torno das noções de *iniciação*, *possessão* e *equilíbrio*, ocorre um processo de recomposição no contexto dessa modernidade

religiosa. Para ampliar a oferta do corpo entre um número maior de indivíduos, o candomblé ressignifica algumas de suas crenças e práticas religiosas tornando-se assim mais competitiva no mercado religioso brasileiro. Dessa forma, não apenas um grupo étnico e de classes sociais empobrecidas têm a acesso a essa modalidade de experiência religiosa, mas, em sua universalização, amplia-se a possibilidade de consumo religioso do corpo em êxtase por outros públicos. Dentre os principais fatores que favoreceram esse crescimento está justamente o processo de “universalização” dessa tradição, “mudando de religião étnica a religião de todos, com a incorporação de novos adeptos de classe média e de origem não africana”. Em tal processo “o candomblé **muda em função das aspirações dos novos seguidores**” (PRANDI, 2013, p.212, grifo nosso).

Para Antônio Gouvêa Mendonça as denominações neopentecostais comportam-se como “igrejas mágicas”, nas quais há a busca utilitarista e pragmática do benefício religioso para o atendimento pontual de necessidades individuais a partir da manipulação dos poderes sagrados. Por operar um “ajuste entre a religião e magia”, o neopentecostalismo não se constitui como uma comunidade de fiéis comprometidos com uma noção clássica de comunhão cristã. Por outro lado, “estão sempre cheias, mas de clientes que buscam solução mágica para os problemas do cotidiano e que estão sempre em trânsito” e, dessa forma, afastam-se da noção sociológica de *igreja* (conforme Durkheim) e configuram-se como uma “clientela de bens de religião obtidos magicamente”. Ainda segundo o autor, por inexistir comunidade, a relação dos frequentadores com a instituição se dá como “empresa” e “clientela”, onde o culto se caracterizaria como um “ajuntamento de interessados na obtenção imediata dos favores do sagrado” mediados pelos “agentes mágicos”. Esses grupos formariam então, de acordo com ele “empresas de cura divina” que se configuram como “sindicatos de mágicos” (MENDONÇA, 2008, p.139; 144).

Dadas estas considerações, a oferta moderna dos corpos em êxtase nas religiões aqui representadas passou a competir espaço no mercado religioso no país. Assim sendo, o corpo tornou-se o principal “objeto” de disputas dessa concorrência religiosa. É em torno dele que essas tradições, na sociedade atual, produzem seus discursos e representações buscando apresentar uma oferta mais “atraente” e “quente” da experiência religiosa. É também em torno dele que se dão os muitos conflitos e intolerância no uso da violência simbólica e mesmo física entre ambos os grupos religiosos. A busca pela conquista dos corpos em êxtase é um dos fatores que tem levado à recomposição religiosa das instituições tradicionais a realinhar

suas estratégias e estruturas na direção de atender essa demanda religiosa emergente. Nesse sentido, obtêm mais êxito no mercado de bens de salvação àquela religião que articula de modo mais tático os usos e sentidos do corpo.

Nesse cenário, o neopentecostalismo e o candomblé contribuem ao processo de modernização no campo religioso na medida em que favorecem o deslocamento de uma “religião dogmática e racionalizante” a uma “religião da experiência e emoção” corporal. Acentuam assim uma *destraditionalização* do campo religioso ao deslocar as buscas religiosas das instituições hegemônicas tradicionais, para outras formas experimentação religiosa em que o indivíduo reapropria-se a sua maneira das tradições que estão disponíveis diante dele para customizar seu próprio sistema de crenças e práticas, de maneira mais individualizada e com intenções mais “mundanas”.

Considerações finais

Tanto no candomblé, quanto no neopentecostalismo, apontam para duas ofertas religiosas que, aos seus modos e em proporções distintas, fornecem no atual cenário moderno brasileiro, algumas das opções privilegiadas de experimentação religiosa, em que o corpo ocupa um lugar de proeminência por meio do êxtase. Na religiosidade contemporânea brasileira, a uma busca centrada mais na dimensão emotiva e sensorial do religioso, do que nas formulações dogmáticas ou institucionalizadas. Nestas últimas, via de regra, o corpo ocupa um lugar secundário, dando-se mais atenção ao aspecto “intelectivo” da expressão de fé religiosa – como no caso do catolicismo romano e do protestantismo histórico. Nossa hipótese é que, na modernidade religiosa brasileira, estas duas tradições oferecem aos sujeitos religiosos uma experiência que coloca o corpo em êxtase como central ganhando assim proeminência diante do mercado religioso no país.

Com o enfraquecimento das pertencas religiosas de longa duração, os indivíduos passam a buscar a religião como meio de alcançar benefícios espirituais e físicos pontuais, sem necessariamente ter o interesse de ser tornarem “fiéis” dessa ou daquela religião. É o que se chama de “religiosidade *à la carte*” que instrumentaliza “clientes” religiosos a consumirem bens e serviços da religião sem o compromisso da adesão exclusivas. Sendo assim, para estes que procuram o bem-estar do corpo, seja no estabelecimento do equilíbrio da saúde diante do axé do seu orixá, seja pela libertação dos poderes demoníacos que lhe impeçam de prosperar financeiramente, o candomblé e neopentecostalismo apresentam, dentro do campo religioso

brasileiro contemporâneo, duas possibilidades congêneres dessas práticas modernas para o corpo.

Referências

BARRERA, Paulo. *Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano*. Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 11-38, 2005.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). Candomblé: religião do corpo e da alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam. *As religiões afro-brasileiras no censo de 2010*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERRETTI, Sergio. *Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano*. In: BATISTA, Paulo; PASSOS, Mauro; SILVA, Wellington. O sagrado e o urbano: diversidade, manifestações e análise. São Paulo: Paulinas. 2008, p 109-126.

FRESTON, Paul. *Breve histórica do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto (org.). Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

GÓIS, Aurino José. *As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, jan./mar. 2013.

GOLDMAN, Márcio. *A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé*. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, ISER, 12 (1), p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Márcio. *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*. In: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, ISER, 25 (2), p. 102-120, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. Novos Estudos CEBRAP, n.º44, março 1996, pg. 24-44.

_____. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. JACOB, César Romero (Org.). Dossiê Religiões no Brasil. Estudos Avançados (18) 52, 2004. São Paulo: USP, p. 121-138.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*. Ilha: Florianópolis, vol.3, n.1, novembro, 2001, p.71-85.

PRANDI, Reginaldo. *As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*. Revista USP: São Paulo, n.67, p. 150-175, setembro/novembro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Trases em trânsito: continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras*. In: MENEZES, Renata; TEIXEIRA, Faustino (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011.