



# CONTINUIDADE NAS CISSIPARIDADES: NEOPENTECOSTALISMO BRASILEIRO

## CONTINUITY AMONG THE SCISSIPARITIES: NEOPENTECOSTALISM IN BRAZIL

**Ricardo Bitun**

Doutor em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: [rbitun@mackenzie.br](mailto:rbitun@mackenzie.br)

---

## RESUMO

O presente artigo procura levantar algumas questões ligadas ao neopentecostalismo brasileiro, em especial, a continuidade em meio à cissiparidade. Procurou-se mostrar que o movimento neopentecostal, apesar de suas várias rupturas, aparece como um movimento de continuidade. O movimento sofre uma ruptura, reorganiza-se e reinterpreta seus símbolos e liturgias, atribuindo-lhes novos significados, ao mesmo tempo que resgata diversas práticas de décadas anteriores. Demonstra-se como a Igreja Mundial do Poder de Deus, ao enfatizar a cura divina, remasterizou uma antiga prática pentecostal muito utilizada pelas igrejas fundadas nas décadas de 1950 e 1960. Examina-se ainda a presença do mal, bem como a teologia da referida igreja, a fim de buscar um fio condutor de continuidade que caracterize o neopentecostalismo.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Neopentecostalismo; Igreja Mundial do Poder de Deus; Cura divina; Igreja; Brasil.

---

## ABSTRACT

This article tries to raise questions linked to the neo-pentecostalism in Brazil, more specifically focusing those main characteristics which repre-

sent the continuity between the scissiparity. We aim to show the neo-pentecostal movement; despite of its many ruptures, it appears as a movement of continuity. That means: it suffers a rupture, it re-organizes itself, it re-interprets its symbols and liturgies, adding them new meanings and, at the same time, it characterises its continuity. Therefore, we aim to show in this article the way that the Power of God – Global Church has rescued an old pentecostal practice used among some of the churches founded in the 1950s and 1960s by emphasizing the divine cure. We have also examined the presence of evil, as well as the theology used in that specific church, aiming to find the conveyor belt of the continuity that characterizes the neo-pentecostalism.

## KEYWORDS

---

Neo-pentecostalism; Igreja Mundial do Poder de Deus; Divine cure; Church; Brazil.

## 1. INTRODUÇÃO

---

A pesquisa voltada para o estudo dos novos movimentos religiosos, em particular, o chamado neopentecostalismo, tem mostrado certa continuidade nas diversas cissiparidades características desse movimento (PIERUCCI; PRANDI, 1996; MARIANO, 1995; FRESTON, 1993; CAMPOS; GUTIERREZ, 1996; ROMEIRO, 2005; BITUN, 2007). Esse fenômeno de ruptura e continuidade pode ser observado quando se verifica, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus, que, sem dúvida, é a maior expressão desse movimento, originado nas décadas de 1970 e 1980.

Egressa de outra igreja pentecostal (Igreja de Nova Vida), a Igreja Universal do Reino de Deus tem experimentado em seu interior contínuas cissiparidades, entre elas a Igreja Mundial do Poder de Deus. Por sua vez, essa denominação começa a sofrer dos mesmos “males” de sua genitora, tendo que assistir, perplexa e ao mesmo tempo relutante, ao nascimento de outras igrejas fundadas por líderes egressos de seus próprios quadros.

Essas igrejas, por sua vez, surgem com o mesmo desejo das “igrejas mães”, com a mesma vontade de crescer e disputar

como verdadeiras “concorrentes” um espaço que possa chamar de “seu”. Apesar de saírem com um discurso de desagravo aos seus “antigos” líderes, que, a seu modo de ver, perderam a “pureza da fé”, essas novas denominações passam a reproduzir, de forma sutil ou exagerada, as mesmas características de suas antigas igrejas, disputando a difícil navegação pelos mesmos mares agitados do efervescente campo religioso brasileiro.

Nosso intuito neste artigo é demonstrar essa cissiparidade no interior do neopentecostalismo, descrita aqui, e a consequente repetição de “velhas” práticas pentecostais, ora esquecidas, ora enfatizadas, por essas “novas” igrejas neopentecostais, que surgem em um intenso movimento cíclico de cissiparidade e continuidade.

Vale-se neste artigo de pesquisa realizada na Igreja Mundial do Poder de Deus, a fim de mostrar o resgate dessas práticas esquecidas no interior do movimento neopentecostal que ressurgem com novas roupagens, mas que, no fundo, são “um pouquinho mais do mesmo”.

## 2. A IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS<sup>1</sup>

---

Deixando o catolicismo nominal, o apóstolo Valdemiro Santiago encontrou na Igreja Universal do Reino de Deus sua primeira experiência pentecostal, passando por vários cargos dentro da instituição: obreiro, pastor, líder regional, fundador de igreja, missionário na África, até ser consagrado bispo, compondo o seletor conselho de bispos que desfrutam da confiança de Edir Macedo.

Dezoito anos depois de sua entrada, Valdemiro decide abandonar a Igreja Universal do Reino de Deus. Valdemiro nunca disse ao certo a razão de sua saída. Apenas se limita a dizer que

---

<sup>1</sup> A escolha da Igreja Mundial do Poder de Deus como foco de investigação empírica foi decorrente da constatação do crescimento dessa denominação por meio de uma ruptura com as lideranças da Igreja Universal do Reino de Deus e, de outro lado, fruto da explícita competição por fiéis para os templos e para a recepção de programas televisivos. Mesmo sendo uma “nova igreja” (apenas com oito anos de fundação), numericamente menor do que as outras igrejas neopentecostais, ela tem merecido atenção e atraído o interesse investigativo por parte da imprensa e de pesquisadores.

as igrejas perderam sua razão de existir, aprofundando-se em verdadeiros lamaçais políticos, interessando-se apenas pelo dinheiro, ao invés de se preocuparem com a obra de Deus e com seu rebanho<sup>2</sup>.

Quase como uma “maldição” dentro do movimento pentecostal, Valdemiro rompe com seu líder para constituir seu próprio rebanho.

A Igreja Mundial do Poder de Deus foi fundada em 1998<sup>3</sup>. Nestes últimos anos, a igreja tem alcançado uma significativa expressão dentro do campo religioso pentecostal brasileiro. Assim, entende-se que seja importante descrever um pouco da história dessa denominação, lembrando sempre que, como citado anteriormente,

não é possível encarar um período histórico como se nele estivesse já configurada a época seguinte seja em termos de progresso ou de qualquer noção singular que pressuponha a presença das mesmas causas operando ao longo em diferentes configurações históricas (WEBER, 1991, apud COHN, 1991, p. 14-15).

A denominação tem como principal destaque a cura de doenças por meio do poder de Deus. Valdemiro, apóstolo e fundador da igreja, traz de volta, com pequenas alterações, a cura divina enfatizada pelo movimento pentecostal das décadas de 1950 e 1960.

Paulatinamente, a ênfase na cura divina foi deixada em lugar periférico, sendo substituída pela teologia da prosperidade. Os programas de televisão, jornal e o site da igreja enfatizam os testemunhos de cura alcançada pelos fiéis que receberam a oração de Valdemiro ou ainda a obtiveram por meio de alguma das “mil e uma” maneiras que se encontravam ao alcance do fiel dessa igreja.

---

<sup>2</sup> Programa de TV gravado durante o mês de abril de 2006.

<sup>3</sup> Regina Reyes Novaes (1999, p. 149) argumenta que, contrário à unidade universal do catolicismo, no pentecostalismo, “novas denominações são constantemente criadas a partir de ‘rachas’ internos ou de novas iniciativas de grupos ou de pessoas. Herdeiras do princípio do ‘sacerdócio universal’, através do qual cada adepto é um pastor em potencial, novas denominações produzem constantemente novos pastores e novas modalidades de produzir e reproduzir lideranças religiosas”.

A Igreja Mundial do Poder de Deus tem divulgado sistematicamente os milagres alcançados por seus fiéis, construindo e fortalecendo a imagem de que o poder de Deus está ali “mais” do em qualquer outra igreja.

O mote da Igreja Mundial do Poder de Deus – “a mão de Deus está aqui” – foi construído com base na demonstração do poder de Deus e na realização de curas. O *slogan* ensinado pelo apóstolo Valdemiro – “vem pra cá Brasil, aqui está a mão de Deus” – é repetido pelos fiéis em alguns dos testemunhos colhidos e nas chamadas acompanhadas. Sua utilização tem por objetivo o recrutamento de novos fiéis, mostrando que a doença terá solução na Igreja Mundial do Poder de Deus. Essa ênfase dada à cura divina não é nova no pentecostalismo<sup>4</sup>, com seu histórico datando da segunda onda do pentecostalismo brasileiro<sup>5</sup>.

Dessa onda participam duas igrejas pentecostais que merecem destaque: O Brasil para Cristo e Deus é Amor<sup>6</sup>. Já na terceira onda, essa prática será adotada, tanto pela Igreja Universal do Reino de Deus, com sua ênfase no exorcismo, como pela Igreja Renascer em Cristo, com sua marca mais empresarial, embasada no marketing gospel.

Percebe-se, segundo estudos de outros pesquisadores da religião, como Mariano, Campos (1997) e Freston, que a teologia da cura divina é mais ressaltada na Igreja Internacional da Graça de Deus, porém com nuance mais *light*, operando tanto o exorcismo como a cura, em especial o “sumiço de caroços” e dores de cabeça<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> A ênfase na cura divina não se restringiu ao Brasil, ocorreu ao redor de todo o mundo, sendo muito utilizada pelos pregadores norte-americanos na evangelização de massas, a partir da década de 1940 (BURGESS; MCGEE, 1989, p. 232 e 234; SYNAN, 2005, p. 134).

<sup>5</sup> A segunda onda, dos anos 1950, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados no berço dos modernos meios de comunicação de massa, a Califórnia do entreguerras. Mas quem lucra com o novo modelo, no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, Brasil para Cristo.

<sup>6</sup> Outras igrejas, como Casa da Benção, por exemplo, também enfatizam a cura divina, porém, destacam-se as duas principais igrejas dessa onda para a análise por possuírem elementos que melhor representam as igrejas que surgiram a partir da década de 1950 e que fazem parte da chamada segunda onda do movimento pentecostal.

<sup>7</sup> É muito comum nos cultos da Igreja da Graça o missionário R. R. Soares pedir para que os fiéis coloquem as mãos em suas cabeças ou no coração e determinem a cura divina. Ao término da oração, ele pergunta: “Quem foi curado?”. Com frequência surpreendente os testemunhos giram em torno

Percebe-se, assim, um movimento que – do ponto de vista aqui adotado – tende a uma periodicidade. Inicia-se com certo desconforto no interior do campo por parte de alguns líderes, provocando uma cisão, uma ruptura, um ímpeto de volta às origens. Desejosos de possuir sua própria igreja, esses descontentes lentamente caminham em direção à continuidade daquilo de que tanto tentaram se desvencilhar. Como errantes, partem para construir suas próprias denominações, levando na bagagem todo o material adquirido na experiência anterior.

Esse processo caracteriza o surgimento da Igreja Mundial do Reino de Deus, dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus, seguindo as mesmas características de duas outras igrejas (O Brasil para Cristo e Deus é Amor). A seguir, será mostrada essa “remasterização” do pentecostalismo; em outras palavras, o ressurgimento de certas práticas já quase esquecidas por outros grupos pentecostais e que voltam com característica diferente, mas que no fundo constituem as “velhas” práticas pentecostais.

O foco neste trabalho será a cura divina, como elemento característico do movimento pentecostal, ora no centro do movimento, ora em sua periferia.

### 3. A CURA DIVINA

---

Segundo Pierucci (2001, p. 36), nenhuma civilização até hoje pôde passar sem gente que curasse. A cura divina não é algo novo nem na magia<sup>8</sup>, nem na religião, muito menos no cristianismo. O próprio Cristo, em vários relatos bíblicos, demonstrou seu poder de cura por onde quer que andasse. Curou

---

do desaparecimento da dor de cabeça e do sumiço de caroços no peito, estômago e outras partes do corpo. Alguns ex-membros da Igreja Internacional entrevistados e que hoje frequentam a Igreja Mundial são unânimes em dizer que lá, na Internacional, só viam sumiço de caroços, mas que hoje na Mundial eles veem verdadeiros milagres, curas sobrenaturais (CAMPOS, 1997; MARIANO, 1995; 1999; ROMEIRO, 2005).

<sup>8</sup> Na magia, os agentes mágicos podem ser chamados de diversos nomes, como: curandeiros, bruxas, rezadores, benzedores, exorcistas, macumbeiros etc.; são normalmente buscados por seus reconhecidos talentos em apaziguar a dor humana.

paralíticos, cegos, surdos, mudos e toda a sorte de doenças características de seu tempo. Em uma passagem bíblica, uma mulher que sofria de hemorragia foi curada apenas por tocar em suas vestes. A Igreja Primitiva, ou Igreja dos Apóstolos, da mesma maneira, propagava a cura divina. Os principais apóstolos, Pedro e Paulo, exerciam a cura divina. As cartas escritas por eles relatam que até mesmo suas roupas usadas eram capazes de curar.

O pentecostalismo ressurgiu com essa prática esquecida ou pouco divulgada pelas igrejas chamadas cristãs. Enquanto a Igreja Católica delegou o poder de cura divina aos santos consagrados pela igreja, o protestantismo histórico explicou que esse poder caracterizou um tempo determinado por Deus para a manifestação de sinais, sendo manifestado atualmente somente em casos esporádicos.

O pentecostalismo caracterizou-se principalmente por sua ênfase na santificação, na glossolália e no exercício dos dons carismáticos<sup>9</sup>, como percebido nas primeiras igrejas pentecostais a chegarem ao país, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. Porém, com a chegada dos movimentos de tendas da Cruzada Nacional de Evangelização, em 1953, que anos depois teria seu nome mudado para Igreja do Evangelho Quadrangular, a chamada “cura divina” foi introduzida eficazmente (MENDONÇA, 1998, p. 82). Duas igrejas pentecostais destacaram-se na propagação do ministério específico de “cura divina” no Brasil, nas décadas de 1950 e 1960: Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor<sup>10</sup>.

É importante passar um pouco pela história dessas duas igrejas, já que a Igreja Mundial do Poder de Deus trouxe de volta a ênfase na cura divina.

---

<sup>9</sup> Há ainda autores que veem o neopentecostalismo alicerçado em uma tríade: a cura, o exorcismo e a prosperidade, conjugando-se fatores sociorreligiosos que responderiam à interpretação simbólica que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais (BITTENCOURT FILHO, 1994, p. 98).

<sup>10</sup> A intenção não é dizer com isso que as igrejas pentecostais pioneiras no Brasil, Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil, não o fizessem, mas que o foco delas estava na glossolalia, na manifestação do dom do Espírito Santo. Essas duas igrejas foram as principais difusoras do movimento de cura divina que se deu no Brasil; com isso concordam Freston (1993), Mariano (1995), Mendonça (1989; 1992) e Campos (1997).

A Igreja Pentecostal Brasil para Cristo foi fundada pelo missionário Manuel de Mello, pernambucano, o sexto de nove filhos. Seu pai era católico, e sua mãe era filiada à Assembleia de Deus. Chega a São Paulo e logo se torna diácono da Assembleia de Deus, deixando-a, anos mais tarde, para ligar-se à Cruzada Nacional de Evangelização. Finalmente, em 1956, ele funda O Brasil para Cristo<sup>11</sup>.

Manuel de Mello estabelece uma “nova” relação entre o mundo pentecostal brasileiro (sagrado) e o mundo secular (profano). Em campos de futebol e ginásios locados, ele realizava as famosas “Tardes da Benção”, com a manifestação de curas e milagres. Até então, esse tipo de terreno era considerado profano para a mentalidade sectária do pentecostalismo brasileiro, que causou grandes problemas para a ousadia inovadora de Manuel de Mello<sup>12</sup>. Essa prática vem sendo muito utilizada pela Igreja Mundial do Poder de Deus.

Valdemiro locou o estádio da Sociedade Esportiva Palmeiras para a comemoração do oitavo aniversário da igreja. Com o fechamento de sua sede em 2010, Valdemiro realizou cultos no Ginásio da Portuguesa e no Ginásio do Ibirapuera. Se, para Manuel de Mello, essas locações em lugares ditos profanos trouxeram problemas, o mesmo não ocorreu com Valdemiro Santiago. Verificou-se, por meio de observação participativa, que tanto os líderes da Igreja Mundial do Poder de Deus como os fiéis não apresentam nenhum tipo de constrangimento; pelo contrário, essa mudança é vista como prova de ousadia, fé e poder de seu líder.

---

<sup>11</sup> Segundo Mendonça (1998, p. 82), “este movimento de tendas foi quase tão espetacular quanto o impacto atual da Igreja Universal do Reino de Deus e constituiu-se na matriz e modelo das demais igrejas que surgiram dele e que hoje chamamos de autônomas, neo-pentecostais e de ‘cura divina’”. Para Leonildo Campos e Gutierrez (1996, p. 88), a grande novidade trazida por essa igreja “foi o uso desinibido do espaço público e do rádio. Os seus pastores tinham uma melhor identificação com o mundo urbano que os pregadores das Assembleias de Deus, pois as suas mensagens enfocavam mais as necessidades concretas dos indivíduos, a cura, a solução dos problemas e aflições”.

<sup>12</sup> Mello causou vários desconfortos para o mundo pentecostal de sua geração. Locou espaços considerados impuros para os da fé pentecostal, investiu pesado em programas de rádio e televisão, foi um dos pioneiros na investida pentecostal no mundo político, aceitou convites para participar de programas “duvidosos” para o mundo pentecostal, como uma entrevista concedida ao programa de Hebe Camargo.

O sucesso desses eventos e sua pujança trazem credibilidade e confiança à pessoa do líder. Sua prosperidade, no âmbito espiritual e financeiro, comprova, de alguma forma, que Deus está ao seu lado.

Assim, juntamente com a cura divina, a Igreja Mundial do Poder de Deus leva a reboque a inconformação com a pobreza e a miséria. A prosperidade é a marca de que Deus os está abençoando. Para isso, contam com a chamada “teologia da prosperidade”<sup>13</sup>, teologia essa bastante utilizada por outros segmentos pentecostais e neopentecostais, como Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, entre outras.

Manuel de Mello decide, pioneiramente, eleger candidatos próprios às eleições municipais, aproximando-se da tradição católica em sua relação com o Estado laico, prática que seria imitada por outras igrejas pentecostais somente nas décadas de 1980 e 1990. A Igreja Mundial do Poder de Deus tem retomado o mesmo trajeto de Manuel de Mello, tentando eleger seus próprios representantes. Percebe-se claramente sua intenção: elegendo candidatos próprios, a Igreja Mundial do Poder de Deus não necessita de intermediários para conseguir do Estado favores para a igreja (livramento de multas, facilidades burocráticas e verbas sociais).

A Igreja Pentecostal Deus é Amor é outra igreja que surgiu com ênfase na cura divina. Foi fundada por David Miranda, o quarto dos cinco filhos de um sitiante paranaense que chegou a São Paulo em 1962. Adquiriu, em 1979, a propriedade que atualmente abriga a sede na Baixada do Glicério (São Paulo). Miranda utiliza a rádio para a divulgação dos milagres que lá ocorrem, proibindo até hoje o uso da televisão. Essa

---

<sup>13</sup> A Teologia da Prosperidade tem início nos Estados Unidos, por volta dos anos 1930 e 1940, com E. W. Kenyon, alcançando seu auge na década de 1970, com Kenneth Hagin (1918). A Teologia da Prosperidade é introduzida no Brasil por volta dos anos 1970, esparramando-se por várias igrejas, como a Universal do Reino de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica, Nova Vida, Bíblica da Paz, Cristo Salva, Ministério Palavra da Fé, etc. Este “novo crente” pode agora projetar-se no mundo dos negócios e dos prazeres desta terra sem ter de afligir-se; pode sonhar com as riquezas terrenas sem se autoflagelar; encara-as agora não mais como um inimigo a ser vencido, e sim como um aliado que o ajudará a conquistar e desfrutar de tudo aquilo que um dia sonhou e desejou.

igreja deixa algumas marcas, de maneira muito particular, no pentecostalismo nacional, pois, além das tradicionais ênfases (santificação, glossolalia, dons etc.), os obreiros seguem uma disciplina rígida, utilizando uniformes que os identificam e postando-se sempre em pé, atentos a qualquer eventualidade.

Essa prática vem sendo reproduzida por várias igrejas pentecostais, inclusive pela Igreja Mundial do Poder de Deus. Seus obreiros passaram a fazer uso de uniformes<sup>14</sup>, diferenciando-se dos demais. Os pastores continuam com o estilo neopentecostal, vestindo camisas brancas e gravata sem paletó. Verificou-se nessa prática a formação de um *habitus*<sup>15</sup> característico do neopentecostalismo. Esse *habitus* é traduzido como esquemas de percepção e de ação interiorizados pelos indivíduos, que se reproduzem no processo de socialização. As disposições são atitudes, inclinações para perceber, sentir, agir e pensar, interiorizadas pelo indivíduo em razão de suas condições objetivas de existência (BOURDIEU, 1974, p. 94).

Para Campos e Gutierrez (1996, p. 89-90),

[...] o tema básico, presente em todo momento no discurso da Igreja Pentecostal Deus é Amor, é a cura divina (que engloba a solução de problemas materiais, de relacionamento humano, de manipulação da vida complicada das cidades e problemas psicológicos). Todas as aflições são resultantes da quase onipresença do demônio na vida. A saída é o exorcismo, a freqüência constante aos cultos e a aplicação das várias terapias recomendadas.

Com algumas pequenas alterações, Valdemiro insere novamente a ênfase na cura divina no movimento neopentecostal de terceira onda. Recolocar a cura divina, que paulatinamente foi deixada em lugar periférico. Nessa retomada, Valdemiro reproduz o discurso neopentecostal da

---

<sup>14</sup> No início da pesquisa, os obreiros ainda não vestiam uniformes, apenas no final das pesquisas é que o uniforme foi instituído.

<sup>15</sup> Para Bourdieu (1974, p. 89), “hábitos são sistemas de disposições adquiridas pela aprendizagem implícita ou explícita, que funciona como um sistema de esquemas geradores”, podendo ser distinguidos por dois componentes: o *ethos*, para designar os princípios ou os valores em estado prático; e *hexis*, correspondente às posturas, disposições do corpo, interiorizadas inconscientemente pelo indivíduo ao longo de sua história.

atuação de demônios causadores das doenças e enfermidades. A Igreja Mundial do Poder de Deus segue a visão das igrejas de cura divina, assim como de grande parte do neopentecostalismo, em que a presença do mal é marcante. A seguir, esse tema será visto dentro da teologia neopentecostal de cura divina, a qual muito influenciou a teologia da Igreja Mundial do Poder de Deus.

## 4. A TEOLOGIA NEOPENTECOSTAL DA CURA DIVINA

---

É quase que impossível definir uma teologia única para o neopentecostalismo, mesmo porque sua teologia se apresenta como um leque indefinido de posições, sendo mudada todas as vezes que convier ao líder ou às necessidades de crescimento e atração dos fiéis. Destaca-se aqui a teologia da cura divina, por ser essa a ênfase que a Igreja Mundial do Poder de Deus tem utilizado para sua expansão, seu crescimento e a atração de fiéis. Como outras teologias no Brasil, a neopentecostal sofre influências externas, sobretudo de inovações teológicas produzidas nos Estados Unidos da América.

Para a teologia de alguns grupos neopentecostais (Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja O Tabernáculo da Fé, entre outras), a doença é entendida como uma falta de fé, um não esforço do fiel em acreditar no poder de Deus para curá-lo. A confissão positiva<sup>16</sup> ou “evangelho da saúde e da prosperidade” ou, ainda, chamado “movimento da fé” influenciou o movimento neopentecostal na elaboração de sua teologia da cura divina<sup>17</sup>. Seu grande propagador foi Kenneth

---

<sup>16</sup> “Confissão positiva é um título alternativo para teologia da fórmula da fé ou doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e a inspiração de Essek William Kenyon. A expressão ‘confissão positiva’ pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo é que a expressão ‘confissão positiva’ refere-se literalmente a trazer à existência o que declaramos verbalmente, uma vez que a fé é uma confissão” (BURGESS; MCGEE, 1989, p. 63).

<sup>17</sup> Para mais informações sobre essa teologia, consultar *Decepcionados com a Graça – Esperanças e Frustrações no Brasil Neopentecostal*, de Paulo Romeiro.

Erwin Hagin<sup>18</sup>, que, por meio dos escritos de Kenyon, idealizador dessa teologia, escreveu o livro *O nome de Jesus*, que plantou as primeiras raízes da teologia da saúde e prosperidade no Brasil.

Na visão da saúde e prosperidade neopentecostal, o fiel deve apropriar-se daquilo que Jesus fez por ele na cruz. O texto bíblico do profeta Isaías (capítulo 53, versículos 4-5) serve de base para a teologia neopentecostal sobre a cura divina<sup>19</sup>:

Verdadeiramente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputamos por aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi ferido pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e, pelas suas pisaduras, fomos sarados.

Kenneth Hagin (1985, p. 15) expõe assim seu pensamento:

Quando a Bíblia fala no sofrimento, não se refere à enfermidade. Não temos nenhum motivo para sofrer com enfermidades e doenças, porque Jesus nos redimiou delas. Faz anos que estou pregando que Deus quer que todos os seus filhos – não apenas alguns de nós, mas todos nós – tenhamos saúde e fiquemos curados. Deus quer que vivamos o período integral da nossa vida, aqui embaixo, sem enfermidades e sem doenças [...]. Não é da vontade de Deus que fiquemos doentes [...]. Não tive um só dia de doença em 45 anos. Não disse que o Diabo não me atacou. Mas antes de findar o dia, já estou curado. Quando o Diabo me

---

<sup>18</sup> Keneth Hagin inicia seu ministério em 1934, em uma igreja batista nos Estados Unidos. Em razão de sua crença na cura divina, encaminha-se para uma igreja pentecostal onde recebe o batismo no Espírito Santo, em 1937, sendo ordenado naquele mesmo ano ministro das Assembleias de Deus. Em 1963, funda a *Kenneth Hagin Evangelistic Association*, ministério independente de onde Hagin transmitiria sua teologia da saúde e prosperidade. Em 1976, começa seu primeiro programa de televisão, após vários anos na rádio.

<sup>19</sup> Kenneth Hagin, propagador dessa teologia, explica como se apropriou dela: “Eu ainda não sabia que a cura na expiação (Is 53:4-5). Não sabia que Jesus carregou nossas enfermidades (Mt 8:17). Não sabia que, pelas chagas de Jesus, fomos curados (1 Pe 2:24). Não sabia que Satanás era o autor da doença e da enfermidade. Portanto, o medo de ficar doente de novo continuava a me atormentar. Deus não é o autor da doença. Os homens só ficaram doentes depois que deram ouvidos ao Diabo. A doença e a enfermidade são do Diabo. Deixe que a verdade dessa afirmação entre profundamente em seu espírito. Então siga os passos de Jesus e trate com a doença da forma que Jesus tratou. Trate a doença e a enfermidade como um inimigo, e nunca as tolere em sua vida” (HAGIN, 1985, p. 222-225).

ataca, digo-lhe: “Satanás, estas enfermidades foram carregadas no corpo de Jesus. Você não tem o direito de trazer a imagem delas para cá a fim de me assustar. Agora pegue as suas coisas, ponha-as na mala e saia daqui. Eu não aceitarei tais coisas”.

O pensamento neopentecostal brasileiro acompanha, de certo modo, essa teologia elaborada na América do Norte. Ela foi trazida para solo pátrio por meio dos pregadores, livros e cursos que eles realizam aqui ou até mesmo por líderes neopentecostais que, indo aos Estados Unidos em busca de direitos autorais em feiras e congressos, tomam conhecimento da literatura e do impacto que eles estão causando por lá e trazem exemplares para o Brasil. Os dados contidos nesta pesquisa apontam para uma evidente adesão a essas teologias. O mesmo ocorre em sentido inverso: muitos líderes protestantes pentecostais e não pentecostais percorrem o mesmo caminho, vão até a matriz norte americana, conhecem a literatura que por lá se produziu contra essas “teologias” e divulgam de maneira bem brasileira seus pensamentos, reproduzindo o embaute “teológico”, como se ele tivesse nascido entre nós.

O apóstolo Valdemiro rebate veementemente a confissão positiva, ao mesmo tempo em que parece apreciá-la. Em vários programas de televisão, ele conclama os incrédulos e os que já não têm mais fé a se dirigirem às suas reuniões. Desafia-os, dizendo: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé. Aqui você não precisa determinar, não precisa trazer sal grosso, venha pela minha fé”.

Nessa fala fica clara a disputa no campo religioso neopentecostal, envolvendo duas igrejas concorrentes: Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus. R. R. Soares ensina seus fiéis a determinarem a bênção a ser alcançada, usando de sua fé, determinando em seus corações e confessando com sua boca essa apropriação. A Igreja Universal do Reino de Deus tem na utilização do sal grosso um de seus chamados “cultos fortes”. Valdemiro rechaça tanto um quanto outro, chegando a dizer o seguinte: “Sal grosso lá em casa a gente só usa pra churrasco”.

Bourdieu (1974, p. 73-74), ao analisar o comportamento dos agentes sociais, utiliza a analogia do jogo, da disputa no interior do campo.

Temos móveis de disputa que são, no essencial, produto da competição entre os jogadores; um investimento no jogo, *illusio*: os jogadores se deixam levar pelo jogo, eles se opõem apenas, às vezes ferozmente, porque têm em comum dedicar ao jogo, e ao que está em jogo, uma crença (*doxa*), um reconhecimento que escapa ao questionamento [...] eles dispõem de trunfos, isto é, de cartas mestra cuja força varia segundo o jogo: assim como a força relativa das cartas muda conforme os jogos, assim também a hierarquia das diferentes espécies de capital (econômico, cultural, social, simbólico) varia nos diferentes campos.

Bourdieu (1974) acrescenta que as estratégias dos jogadores variam de acordo com seu capital, assim como sua estrutura. O objetivo final do jogo é a conservação ou o acúmulo máximo de capital. Indivíduos que se localizam nas esferas da dominação fazem opções de conservação. Podem ainda ocorrer transformações nas regras do jogo. Por exemplo, a estratégia de um dos jogadores será desacreditar a espécie de capital sobre a qual descansa a força de seu adversário (subversão). Desacreditando na determinação pregada pelo missionário R. R. Soares e no sal grosso da Igreja Universal do Reino de Deus, o apóstolo Valdemiro Santiago ganha e acumula capital contra seus concorrentes. Assim, ele atrai fiéis descontentes com os resultados negativos obtidos em outras igrejas, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, estabelecendo o trânsito religioso pelo contraste de resultados.

Ao mesmo tempo, assim como muitos líderes neopentecostais<sup>20</sup> influenciados pelas teologias mencionadas anteriormente, a Igreja Mundial do Poder de Deus professa que as enfermidades provêm de agentes espirituais, e não de ordem física ou ambiental. Sendo provocadas por seres espirituais, devem ser combatidas com as armas espirituais, e não as físicas.

---

<sup>20</sup> Um dos pregadores neopentecostais brasileiros que mais recebeu influência dessa teologia é sem dúvida o missionário R. R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus. Sua editora, Graça Editorial, publica quase todos os livros sobre esse assunto, sendo o pregador neopentecostal que mais aparece na mídia televisiva. R. R. Soares afirma: “Por mais que respeitemos e admiremos o trabalho dos médicos, psicólogos, psicanalistas e tantos outros profissionais que trabalham em prol do bem-estar da humanidade, temos de admitir que eles jamais resolverão problemas ou curarão enfermidades cujas origens sejam espirituais” (SOARES, 2001, p. 37).

R. R. Soares (2001, p. 102-104) confirma o seguinte:

Nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios, desejo de suicídio, ódio, inquietude e tantos outros males aparentemente comuns podem muito bem significar que a pessoa está sendo “circuncidada” pelos espíritos [...]. Para problemas espirituais, as respostas têm de ser espirituais.

Essas respostas “espirituais” são construídas pelos produtores especializados, agentes socialmente mandatados e habilitados para essa tarefa, os únicos capazes de manipular esse conhecimento, sistematizando-o a fim de que outros possam consumi-lo (BOURDIEU, 1974, p. 33).

Essa divisão proposta por Bourdieu (1974) separa o trabalho religioso entre produtores de bens religiosos e consumidores desses bens, que buscam sentido para justificar sua condição existencial e seu sofrimento. Nessa produção de sentido, a fim de responder principalmente aos males físicos, segue um retorno ao problema da existência do mal, à sua presença que faz sofrer, problema esse que aparece desde pelo menos 300 anos antes do nascimento de Cristo, referenciado pela filosofia grega<sup>21</sup>.

Segundo Oro (1993, p. 15), os problemas, as angústias e o mal pelos quais passam os indivíduos são muito bem detectados pelos líderes neopentecostais, que propõem sistematicamente uma explicação transcendental para sua origem e solução. Segundo um pastor da Igreja Universal, “se os problemas partem do plano espiritual para o material, as soluções também partem do plano espiritual para o material”. Vejamos, então, o problema do mal como agente do sofrimento, desgraça e dor na teologia neopentecostal.

---

<sup>21</sup> Epicuro levantou a seguinte questão: ou Deus quer eliminar o mal do mundo, mas não pode; ou pode, mas não quer fazê-lo; ou pode e nem quer fazê-lo; ou pode e quer eliminá-lo. Se quer, e não pode, é impotente; se pode, e não quer, não nos ama; se não quer e nem pode, além de não ser um Deus bondoso, é impotente; se pode e quer – e esta é a única alternativa que, como Deus, lhe diz respeito – de onde vem, então, o mal real e por que não o elimina de uma vez por todas? Boécio (1998, p. XVIII), filósofo medieval, em *A consolação da Filosofia*, argumenta: “Se Deus existe, de onde vem o mal? Mas, se não existe, de onde vem o bem?”.

## 5. O MAL

---

Na tradição judaico-cristã, tradição essa que permeou quase todo o imaginário ocidental, o mal é personificado na figura de Satanás<sup>22</sup>, anjo caído que se rebelou contra Deus. Desejando ser maior e mais potente que o Altíssimo, teve seu plano descoberto, sendo lançado fora do Céu, com um terço dos anjos rebelados. Seu destino já estava traçado: viveria eternamente nas chamas do inferno até que, em um dia marcado pelo Altíssimo, ele seria finalmente destruído, juntamente com seus anjos e seus seguidores humanos<sup>23</sup>.

A clássica narrativa do Livro de Gênesis (capítulo 3) mostra o mal associado à desobediência do primeiro homem, levando-o à rebelião e, por fim, à sua queda. No relato bíblico, “o mal é posterior à cosmogonia e à antropogonia [...]”. Para vir à tona o mal depende da liberdade humana” (SOARES; VILHENA, 2003, p. 53). Para ser liberto do mal, o pagão converso ao cristianismo deveria primeiramente

renunciar ao demônio e a todas as suas obras, confessando que todos os seres espirituais antes reverenciados – e temidos – como divinos eram, na verdade, apenas “demônios, espíritos hostis que lutavam contra o Deus único de bondade e justiça, e contra suas hostes de anjos” (PAGELS, 1996, p. 14).

No início da Igreja Cristã, o diabo passa a integrar

o dogma central do cristianismo, ou seja, o da queda do homem, do pecado original e da redenção pela morte do Messias na cruz [...] apresentando uma imagem ambígua de um Diabo

---

<sup>22</sup> Apesar de aparecerem com frequência na Bíblia hebraica, Satanás e seus anjos caídos eram virtualmente ignorados, mas, “entre certos grupos judaicos do século I, incluindo com destaque os essênios (que se consideravam aliados dos anjos) e os seguidores de Jesus, a figura chamada de Satã, Belzebu ou Belial começou a adquirir também uma importância fundamental” (PAGELS, 1996, p. 14).

<sup>23</sup> J. L. Segundo, juntamente com Pierre Sanchis, estabelece quatro tipologias com base nas imagens do divino, documentadas na Bíblia hebraica: o Deus terrível, o Deus da providência moral, o Deus transcendente e o Deus legislador justo. A cada imagem do divino corresponderia uma maneira de o ser humano se localizar no mundo, em relação aos deuses, com os demais membros do grupo social e consigo mesmo (SOARES; VILHENA, 2003, p. 53).

que é, ao mesmo tempo, inimigo de Deus e realizador de Sua vontade (MARIANO, 1995, p. 96).

Justino, o Mártir (140 d.C.), um dos chamados “pais da igreja”, atribui o sofrimento não “à vontade de Deus, mas à malevolência de Satanás [...]. Táciano, seu aluno, admite acidentes no mundo natural, incluindo calamidades, para as quais, diz, Deus oferece consolo” (PAGELS, 1996, p. 15).

O próprio Senhor Jesus, como apresentado nos evangelhos, expulsou demônios. O evangelho de Marcos (capítulo 1, versículo 13) se destaca da principal corrente da tradição judaica ao citar o demônio no prólogo de seu evangelho. Durante todo o evangelho, Marcos relata o ministério de Jesus envolto em uma luta constante entre o espírito de Deus e os demônios, pertencentes ao Reino de Satanás (Evangelho de Marcos, capítulo 3, versículos 23-27).

Segundo Pagels (1996, p. 15):

Essas visões foram incorporadas à tradição cristã e serviram, entre outras coisas, para confirmar para os cristãos sua própria identificação com Deus e endemoninhar seus adversários e, por último, os dissidentes cristãos chamados de hereges.

Weber (1991, p. 356) assevera que “a nova de que Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvar seus adeptos do poder deles constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas”. Utilizando-se dessas passagens em que Jesus trava uma constante luta contra os demônios, seguida da ordem deixada no evangelho de Marcos para expulsarem os demônios em nome de Jesus, as igrejas pentecostais fizeram da luta contra os demônios seu principal mote. O mal tem nome, tem cheiro e é visível. Por meio do exorcismo, o fiel deve expulsá-lo, pois este pode provocar doenças e males, trazendo o caos à existência humana.

Osborn (1990) explica que a doença seria como um germe cheio de vida. O fiel tem autoridade para mandá-lo sair, e este tem de obedecer. Quando essa doença sai, “ela morre e os seus feitos desaparecem”. O exemplo disso seria o câncer, pertencente ao Diabo, “porque destrói e mata”. Enquanto esse

câncer estiver ali, ele estará atuando e destruindo, mas “quando ordenamos que essa vida do câncer saia, em nome de Jesus, ela tem que ir; então o câncer morre” (OSBORN, 1990, p. 21-22).

Nos cultos neopentecostais e em algumas situações especiais na Igreja Mundial do Poder de Deus, segue-se quase sempre o ritual do exorcismo, com algumas pequenas variações de igreja para igreja. O pastor, após a exposição da palavra, pede aos fiéis que se levantem, a fim de orarem pelos males que perturbam e adoecem os indivíduos. Em meio à oração “forte”, o pastor invoca os “demônios”, o “mal”, na maioria das vezes ligados a entidades afro-brasileiras, a fim de que se manifestem em corpos humanos.

Ao identificarem as manifestações demoníacas, alguns pastores ordenam que eles digam seus nomes e intenções (caso clássico nas liturgias da Igreja Universal do Reino de Deus), para, em seguida, expulsarem todos com autoridade, recebendo da parte dos fiéis a aprovação juntamente com aplausos calorosos.

O mal associado à figura do diabo é o responsável direto pelos problemas que afligem a humanidade. Segundo Edir Macedo (1988, p. 42): “doenças, misérias, desastres e todos os problemas que têm afligido o homem desde que este iniciou sua vida na terra têm uma origem: o diabo”.

O neopentecostalismo, como também a Igreja Mundial do Poder de Deus, empresta do pentecostalismo clássico a polaridade bem *versus* mal, ajustando-a e manipulando-a a fim de estabelecer uma estratégia simbólica satisfatória aos interesses da própria igreja na identificação da doença e sua suposta cura.

Segundo Geertz (1989, p. 124), “a existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral – do Problema do significado – é uma das coisas que impulsionam os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos”.

Para tanto, a fé desempenha um fator essencial no processo de exorcismo seguido de cura divina. Segundo outro pregador, Jorge Tadeu, de cura divina e prosperidade, a fé:

[...] é acreditar que está curado sem ver, nem sentir que esta curado [...] assim é a cura divina. Depois que fizer a Oração da

Fé, a pessoa não precisa sentir nada, nem ver nada. A pessoa sabe que está curada [...]. Se os sintomas da doença voltarem, ou se tornar a sentir dores, ignore-as [...]. Não olhe, não medite, não pense, não fale dos sintomas e dores (TADEU, 1985, p. 21).

Essa fé é endossada pelos veículos de comunicação a igreja, como, por exemplo, o *Jornal Fé Mundial*, que traz em manchete a experiência de uma fiel:

Mulher foge de hospital público do Rio e vai direto para a Igreja Mundial do Poder de Deus participar da reunião para receber o milagre. Sua *fé e determinação* foram tão grandes que em poucos dias foi curada de uma gangrena que a afligia, relata Zenith de Oliveira Moura. “Quando eu vi as pessoas sendo curadas na hora, eu disse: preciso ir nessa igreja. Então logo pela manhã, com a perna toda enfaixada, esperei o enfermeiro se distrair e saí me arrastando direto para a igreja”, confessou. Termina seu relato, “Deus opera verdadeiramente aqui” (*Jornal Fé Mundial*, novembro de 2006).

A negação da enfermidade e a hiperfé permeiam de maneira geral a teologia da saúde e prosperidade. Para Geertz (1989, p. 128),

[...] a perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas [...] e sua ação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas criando um complexo sistema específico de símbolos que formulam e do estilo de vida que recomendam – uma autoridade persuasiva.

Não é difícil imaginar por que a teologia da cura divina, atrelada ao problema do mal, é um dos meios de crescimento mais utilizados pelos pregadores neopentecostais, em particular a Igreja Mundial do Poder de Deus. Estamos em um país onde o atendimento público é precário, o “bom atendimento médico” é quase inacessível por grande parte da população e as políticas públicas de saúde são fundamentadas em um modelo excludente. Essas situações ainda são agravadas por

diversas violações às leis ambientais, poluição, falta de saneamento básico, altíssimas taxas de doentes mentais, neuroses, psicopatias e sociopatias de uma população submetida a um estado de miséria, violência, além de diversos distúrbios sociais. Por essas razões, a cura divina encontra terreno fértil nesse território.

Segundo Bittencourt Filho (1994, p. 25),

nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma perspectiva permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono.

Não somente as condições sociais precárias, os dramas existenciais do homem e o grande número de necessitados no país explicariam o número de adeptos ao neopentecostalismo e à sua teologia de cura divina embasada no problema do mal. Atribui-se sua vultuosa expansão à habilidade em trabalhar com as questões ligadas ao mercado. Seu ajuste perfeitamente sintonizado à ideia de livre escolha, “que se faz frente a variadas necessidades e diversas possibilidades de tê-las atendidas”, conforme sugere Prandi (1996, p. 65), possibilita angariar uma gama muito grande de fiéis que estão em constante trânsito de uma religião à outra, em busca das melhores ofertas.

Assim, a Igreja Mundial do Poder de Deus, na tentativa de alcançar sucesso e expansão no mercado religioso, tem constantemente remasterizado ou dado um novo ressignificado a algumas práticas pentecostais clássicas e neopentecostais. Sua tentativa está em oferecer ao fiel consumidor uma nova vida por meio da conversão não primeiramente a Cristo, mas a conversão ao consumo, devolvendo ao converso autoestima, autoconfiança e potencialidade para jogar no mercado de consumo.

O jogo segue basicamente esta trajetória: prioritariamente, a cura do corpo, depois a cura da alma (autoconfiança, autoestima etc.) e, por fim, a possibilidade de ganhos materiais, o tão desejado ingresso no paraíso do consumo. Para tanto, existe a necessidade de ajustes, de ressignificações, da remasterização no imaginário simbólico do pentecostalismo.

## 6. A REMASTERIZAÇÃO NEOPENTECOSTAL

O início da Igreja Mundial do Poder de Deus é muito similar ao início das igrejas chamadas “agências de cura divina”. Estão presentes a locação de estádios de futebol para a realização de grandes concentrações, a celebração dos aniversários da igreja, a apresentação de cantores gospel, o investimento pesado nos meios de comunicação de massa, como rádio e televisão, a megalomania de possuir o “maior templo evangélico do mundo”<sup>24</sup>, além de uma concentração enorme sobre a figura de um líder carismático. Assim, chamamos remasterização a reelaboração de antigas práticas pentecostais, em uma roupagem moderna, utilizando-se principalmente dos meios de comunicação para divulgá-las.

A cura ocorre de várias maneiras na Igreja Mundial do Poder de Deus, pois pode ser realizada pela imposição de mãos do apóstolo ou de alguns dos pastores e obreiros que ficam diante do palco para atender os fiéis. Assim como nas cerimônias mágico-terapêuticas tradicionais, acontece o contato epidérmico, a aproximação corporal,

*exatamente como no velho modelo das consultas médicas feitas com a saudosa figura do clínico geral: tocar, apalpar, olhar, auscultar, cheirar, sugar [...] sentir de perto. Reina aí, soberana a lei da contigüidade (PIERUCCI, 2001, p. 37).*

Em alguns cultos, percebe-se que Valdemiro pede que alguns fiéis se aproximem para que ele possa orar e estabelecer contato físico. A “imposição de mãos” acontece, e a cura se estabelece por meio do toque de mão do apóstolo Valdemiro, que reza a lei mágica do contato: “as coisas que uma vez estiveram em contato físico uma com a outra continuam a agir sobre a outra, mesmo à distância” (MIDDLETON, 1960, p. 84, apud PIERUCCI, 2001, p. 68).

Seguem-se relatos como o de Telma Rodrigues, 28 anos. Doente desde criança, descobriu, após exames médicos, que

---

<sup>24</sup> Em 1962, Manuel de Mello inicia a construção do grande Templo da Pompeia. Manuel de Mello apregoava que “as pessoas simples do Brasil precisam desse símbolo de poder”. Inaugurado em 1979, o templo abrigava em torno de 8.000 pessoas (FREESTON, 1994, p. 88).

estava com leucemia: “passei a minha vida inteira em hospitais”. Até que um dia, ao entrar em um salão de beleza, Telma começou a ler um livro que estava no meio de algumas revistas sobre a mesa. As palavras contidas naquele livro lhe deram ânimo e força. “Fiquei tão empolgada e maravilhada com aqueles textos e pedi para a dona do salão emprestar-me aquela obra literária.” Passados 30 dias, Telma foi fazer novos exames médicos, e qual não foi sua surpresa quando a leucemia já não mais aparecia nos exames. Na reportagem, ela esclarece que aquele livro era *Os pensamentos de Deus*, escrito por Valdemiro Santiago<sup>25</sup>.

Não muitas vezes, Valdemiro utiliza a prática do “sopro” para promover a cura divina. Ao trazer para o palco algum fiel doente, Valdemiro pede para que ele se aproxime e feche os olhos, para, em seguida, assoprar-lhe o rosto, prática muito comum na chamada lei da contiguidade ou do contato (magia contagiosa). No Brasil colonial, era comum a crença dos tupinambás nos poderes de cura e exorcismo por meio do sopro ou da chupada. Os pajés

fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la [...]. Quando procurado pelos índios doentes, imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando e cuspidando o mal e insinuando a cura (PIERUCCI, 2001, p. 69).

Laura de Mello e Souza, historiadora, afirma que em suas pesquisas do século XVI ao XVIII, o sopro e a sucção tiveram papel de destaque nas curas mágicas daquele período (PIERUCCI, 2001, p. 70).

A cura também pode acontecer no momento em que o fiel ingerir a “água abençoada” ou a água que foi “orada”, como alguns dizem. Por meio da televisão, Valdemiro Santiago pede para que os fiéis coloquem um copo de água perto do aparelho. Frequentemente, no fim do programa, pede para que a pessoa segure o copo de água em suas mãos, pois ele irá orar por aquela água, a qual deve ser ingerida após a oração. Em um dos programas monitorados, a câmera focalizava galões de 5, 10 e 20 litros de água colocados diante do palco. O apóstolo

---

<sup>25</sup> Para conhecimento ler *Jornal Fé Mundial*, abril de 2006.

Valdemiro afirmava que os fiéis que bebessem aquela água, depois de “orada”, alcançariam a cura. Logo após, o programa mostrava testemunhos de pessoas que tinham tomado a água e instantaneamente foram curadas.

Em outra ocasião, em um dos programas monitorados, Valdemiro, juntamente com outros pastores e sua mulher, subia um morro na periferia de São Paulo. Passariam a madrugada rogando em prol dos fiéis, com galões de 5 e 10 litros de água. Esses galões teriam seu conteúdo distribuído aos fiéis em um domingo especial. Alguns fiéis entrevistados juravam que a água era tão abençoada que inclusive a utilizavam para fazer a limpeza da casa, e, depois disso, o ambiente ficava mais leve, mais suave.

O testemunho dos fiéis nos programas de TV, no *Jornal Fé Mundial* e no site relata as curas recebidas, que servem de propaganda para atrair novos adeptos. Quase todos os testemunhos, tanto em jornal como televisão e site, terminam enfatizando o local onde o fiel foi curado, conforme os relatos apresentados a seguir retirados do *Jornal Fé Mundial* em diferentes ocasiões e datas:

A miséria e as doenças foram embora. Também estão conseguindo pagar as dívidas. A mão de Deus realmente está aqui e por isso vamos continuar frequentando a Igreja Mundial do Poder de Deus (André e Lourdes, Rio de Janeiro, dezembro de 2006).

Essa igreja realmente é de Deus, porque fui curada completamente (Maria de Fátima, cabelereira, Rio de Janeiro, dezembro de 2006).

Venham, porque os milagres estão acontecendo aqui na Mundial. Sou prova disso (Marli Arcanjo Garcia, Manguinhos, Rio de Janeiro, dezembro de 2006).

Eu era um poço de doenças, mas Deus curou-me na hora. Com certeza, O Senhor Jesus está aqui na Igreja Mundial (Tânia Sinval, Taquara, Rio de Janeiro, dezembro de 2006).

Após as orações do Bispo Josivaldo determinando uma gravidez saudável [...]. Assim que a criança nascer será apresentada na Mundial (Arinete, outubro de 2006).

Freqüentei um outro ministério há oito anos, mas nada mudava em minha vida, bati em várias portas, mas hoje realmente encontrei a Casa de Deus (referindo-se à Mundial, ela enfatiza que tem prosperado após freqüentar a Mundial do Poder de Deus) (Maria Josefa, Recife).

A rosa de Saron, a água abençoada, o óleo ungido e os documentos e fotos de desempregados e enfermos podem ser considerados rituais simbólicos utilizados pela Igreja Mundial do Poder de Deus. São rituais que parecem tender mais para a magia e que utilizam um conjunto de atos que seguem determinados fins técnicos e utilitários. Para atingir seus fins, invoca forças, sejam quais forem necessárias, do mal ou não, a fim de fazer delas instrumento de ação mágica (DURKHEIM, 1989, p. 77). Percebem-se claramente essas intermediações por meio dos testemunhos anunciados pelos fiéis durante os cultos observados e pelas fontes documentais examinadas, como o *Jornal Fé Mundial*, que publicou testemunhos destacados aqui:

A pequena libanesa, Hanna Alves Amed Habba, 5, depois de ter passado mal com fortes dores no abdômen, febre alta e dor de cabeça, foi levada às pressas para o Pronto Socorro. Como a febre não passava mesmo com as medicações, Hanna ficou internada e foi constatado, por meio de exames, que estava com leucemia. Sua avó Doralina Etelvina da Silva, 50, relatou: “Fiquei desesperada quando a minha filha me comunicou”. Doralina começou a orar com o Bispo e pastores que realizam o programa de televisão todos os dias pela manhã. “Apresentei foto, roupa e água nas orações e depois levei para minha neta receber a benção no hospital”, explicou. Depois de quatro dias de internação de Hanna, e até encaminhada para uma consulta no Hospital de Câncer, um domingo pela manhã, a avó da menina foi até a Sede Nacional da Igreja Mundial e orou agradecendo a Deus.

“Na segunda-feira, os exames da minha neta não acharam mais nada. De 36 mil glóbulos brancos, baixou para oito mil. A minha filha disse que os médicos não acreditaram, mas deram alta porque Hanna estava boa e muito ativa” (*itálico colocado*) (relatado no *Jornal Fé Mundial* em 18 de outubro de 2006).

Fui ao hospital (onde o filho estava internado com pedras nos rins), passei a rosa de saron em meu filho que recebi em um

culto da igreja e logo em seguida ele teve alta médica, voltando para a casa com a saúde restabelecida (Judite, *Fé Mundial*, setembro de 2006).

Receba a rosa de Saron aos Domingos. Busque a sua rosa em uma das Igrejas Mundial do Poder de Deus, aos domingos, 8h (*Fé Mundial*, março de 2006).

Compareça às vigílias [...] na ocasião também é distribuída a rosa de saron para todos os fiéis (*Fé Mundial*, junho de 2006).

Enquanto a magia cria uma clientela, a religião constitui uma comunidade, pois a função da religião e do culto é criar coesão. Outra diferenciação entre magia e religião é que a magia opera com os agentes da magia (mágicos), enquanto a religião, com outros agentes (sacerdotes).

Alguns sociólogos da religião, como Mendonça (1984; 1989; 1992), Pierucci (2001), Santana (1992), Camurça (2003), Jardimino (1993), Bittencourt Filho (1994) e outros, com base nos ensinamentos de Durkheim, situam as igrejas pentecostais Deus é Amor, Brasil para Cristo como “pentecostalismo de cura divina” ou, ainda, “agências de cura divina”<sup>26</sup>. Aqui, a Igreja Mundial do Poder de Deus é classificada como uma transição entre a segunda e a terceira ondas do pentecostalismo brasileiro, como o modelo proposto por Freston (1993). Trata-se de segunda onda, pois retoma a ênfase na cura divina, e terceira onda porque se ocupa em reinterpretar o mundo de significados do pentecostalismo clássico, sem deixar de lado todas as questões mercadológicas do neopentecostalismo.

Cabe lembrar que, para Weber (1991, p. 49), magia e religião identificam-se enquanto conjunto de práticas e ações que se constroem em torno do extraordinário, ou seja, do carisma<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> “O conceito de agência de cura divina parece não encontrar correspondência na realidade evangélica, visto que as igrejas pentecostais, incluindo as que contam com grande clientela, como a Universal, possuem base estável de fiéis e, neste caso, em acelerado crescimento. O problema deste conceito decorre do fato de ter sido forjado a partir da análise de concentrações (num ginásio de esportes em Curitiba e num estádio de Osasco) e de programas de rádio evangelísticos, atividades que, por natureza, lidam com ‘clientes flutuantes e transitórias’” (MARIANO, 1995, p. 19).

<sup>27</sup> Weber identifica o carisma com o que já foi chamado de *mana*, *prenda*, *maga*, *dom*. Sua característica principal é o ser extraordinário. Indivíduos e objetos podem possuir o carisma ou tê-lo desenvolvido em uma coletividade. O carisma coletivo ocorreria, por exemplo, durante orgias. Embora emoção possa se misturar com o carisma, esse não se reduz a ela; nem toda a emoção implicaria o carisma (MARIZ, 2003, p. 79).

O autor considera que a religião se configura pela submissão e por serviços oferecidos à divindade. A magia, por sua vez, caracteriza-se pela “coerção de Deus”, ou seja, a divindade se vê quase obrigada a atender aos fins utilitários de sua clientela. A magia, segundo Weber (1991), caminhava para seu desaparecimento à medida que o mundo moderno e racional ia sendo organizado, pois a magia era oriunda de um mundo onde prevalecia a incerteza, a característica do mundo dos camponeses.

Pensa-se, então, se de fato há essa dicotomia entre magia e religião, pois, segundo o pensamento weberiano, não existiria essa separação, visto que, “na realidade, a oposição é inteiramente fluída” (WEBER, 1991, p. 295). E acrescenta: “Mesmo no cristianismo, o conceito de sacerdote inclui precisamente a qualificação mágica”.

Weber (1991) ainda chama a atenção para o fato de que a religião, por mais que se racionalize, não está isenta da magia que aparece de alguma forma integrada na religião, enquanto fatos de natureza social, magia e religião se confundem. Assim, pode-se dizer que, na Igreja Mundial do Poder de Deus, a utilização de certos rituais firma a presença de certos traços mágicos, estabelecendo entre magia e religião uma relação de continuidade e complementaridade.

Dessa forma, haveria um processo de passagem da magia para a religião, em que a religião nunca estaria isenta da magia, que apareceria sempre integrada a uma religião. “Empiricamente, enquanto fenômenos concretos, magia e religião se confundem [...], o processo de passagem pode ser identificado como um tipo de racionalização do campo religioso” (MARIZ, 2003, p. 80). Cabe lembrar ainda que, para Weber (1991, p. 293), magia e religião são racionais, porém adotam e desenvolvem racionalidades diferentes.

Em uma das entrevistas realizadas com fiéis da Igreja Mundial do Poder de Deus em Ferraz de Vasconcelos, acompanhei o testemunho de um fiel que relatou não só a obtenção do milagre para si e para seus, como também a crença de que lá ela poderia ser curada, o que não ocorrera em outras igrejas evangélicas. Ao mesmo tempo, sua crença na campanha da água e do jejum, o pedido de oração por si e pelos familiares, o “benzimento” da água para que o tio pudesse ser curado traduzem a relação entre magia e religião. Emocionada, a fiel disse (itálico colocado):

Entrei na Mundial [...] eu fiz muita campanha e fui curada da enxaqueca [...] aí eu tinha umas dores no estômago e também fui curada do estômago na Igreja Mundial de Ferraz depois de 4 meses, eu era nervosa, tava tendo insônia, não dormia, e tomava dois calmantes por dia pra dormir, aí o Pastor Clovis me convidou pro culto da Noite do Milagre, eu vim numa quinta-feira, às 17h30, ele fez o culto manifesto [*referia-se à possessão demoníaca, onde as pessoas ficam possuídas de um espírito maligno*] e eu caí, depois ele fez outro culto às 7h da manhã (campanha do jejum), eu passei mal de novo, aí ele começou cuidar de mim, tratar de mim, e eu fui curada da enxaqueca, não tinha mais desmaio, não tomava mais calmante, aí depois em seguida veio o Pastor Alisson, da Igreja Mundial de Ferraz, e fez muita oração, mas eu continuava a manifestar demônio, caía, desmaia-va, brigava muito com o meu marido, aí o demônio se manifestou de novo e o Pastor Junior tá tratando de mim há 5 meses, com muita oração, eu estou fazendo campanha na Mundial de Ferraz. Eu consegui converte [sic] a minha sogra, aí ela foi curada de umas dores no pé no esporão e quando estava faltando uma semana pra sete meses na Igreja Mundial de Ferraz o meu tio caiu enfermo de diabete, eu fui internar ele, pois ele ia perder o dedo, aí eu fiz a campanha da água, eu fiz oração na hora e pedi que o pastor fizesse oração pra mim [sic] levar. Aí ele falou que Deus iria operar, eu levei água pra ele e ele foi curado, o machucado dele cicatrizou, ele recebeu alta (Adriana, membro da Igreja Mundial de Ferraz de Vasconcelos, domiciliada em Vila Correa, 32 anos, diarista, trabalha no Tatuapé).

Parece que a carência do povo, nas áreas familiar, da saúde, sentimental, financeira, de alguma maneira tenta ser suprida pelos pastores e obreiros da Igreja Mundial do Poder de Deus. Nesse sentido, magia e religião constroem-se em torno do carisma, pois, segundo Weber (1991, p. 208), “uma religião nunca está isenta da magia e a magia aparece sempre integrada a uma religião, empiricamente enquanto fenômenos concretos, magia e religião se confundem”. Pelo constante acompanhamento das atuações do apóstolo Valdemiro, identifica-se ser ele dono de um carisma extraordinário, nos moldes apontados por Weber (1991). Segundo Weber (1991, p. 340), carisma pode ser compreendido como:

[...] uma qualidade extraordinária de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida. Autoridade carismática,

portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governadores se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da pessoa específica. O feiticeiro mágico, o profeta, o chefe guerreiro, o chefe pessoal de um partido são desses tipos de governantes para os seus discípulos, seguidores, soldados, partidários, etc. A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como sobrenatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto do herói.

O apóstolo Valdemiro parece encarnar as características do herói guerreiro, típicas da dominação carismática, em seu testemunho do grande livramento. Sua força heroica, qualidade excepcional, confere-lhe a liderança, propiciando a obediência de seus séquitos. Como ensina Weber (1991, p. 137), o fundamental na questão do carisma é se encontrar ou não reconhecimento.

O senhor carismático tem de se fazer acreditar como senhor “pela graça de Deus”, por meio de milagres, êxitos e prosperidade do séquito e dos súditos, se lhe falha o êxito, seu domínio oscila.

A figura carismática de Valdemiro encaixa-se na tipologia sugerida por Sérgio Buarque de Holanda, acerca das raízes portuguesas na cultura brasileira. O homem brasileiro, o neoportuguês, possui traços culturais da herança portuguesa, profundas raízes ibéricas<sup>28</sup> entrelaçadas em nossa cultura. Reconhece-se o indivíduo independente, corajoso, autossuficiente, forte, heroico, o estereótipo perfeito daquele que viria a ser o líder fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus.

A figura do líder carismático descrita caracteriza as igrejas pentecostais. Com a Igreja Mundial do Poder de Deus não foi diferente: a mesma figura autoritária, carismática, corajosa, independente, centralizadora encarna-se na figura do apóstolo Valdemiro.

---

<sup>28</sup> Segundo Holanda (1976), os portugueses que chegaram ao Brasil não eram europeus plenos. Conviviam com uma sociedade que não era nem europeia, nem africana, nem árabe. Habitavam um território fronteiro entre Europa e África, meio europeus, meio africanos/árabes. O desenvolvimento do país se deu à margem da Europa.

---

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, verificam-se alguns dos procedimentos utilizados pela Igreja Mundial do Poder de Deus, dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus. Após a ruptura, essa “nova” igreja (Mundial do Poder de Deus) retoma algumas ênfases de movimentos que a antecederam, trazendo a continuidade de antigas práticas, de modo tal que pareça um ineditismo único e diferenciador.

Entende-se que essa continuidade dentro das várias cissiparidades do movimento serve à produção de bens simbólicos oferecidos aos fiéis. Tanto a produção quanto a oferta de bens simbólicos, em especial a cura divina, têm sido utilizadas nesse movimento de cissiparidade e continuidade.

Nesse retomado esforço de produção, a Igreja Mundial do Poder de Deus, assim como novos movimentos que surgem no interior do neopentecostalismo, faz uso de uma técnica semelhante à utilizada na produção de discos: a remasterização. Essa técnica consiste em regravar sucessos antigos, músicas que foram campeãs de venda no passado, oferecendo-as em uma roupagem nova e mais bem acabada. A utilização dessa técnica usada pela Igreja Mundial do Poder de Deus trouxe de volta alguns dos bens simbólicos presentes no imaginário pentecostal da primeira e segunda onda, tais como: a presença do mal na existência humana, a cura divina, a locação de grandes estádios, etc, assim como toda a teologia neopentecostal envolvida, especialmente a utilização de técnicas de *marketing* moderno para sua divulgação e expansão.

Assim como as ondas do mar, que nos deixam uma nítida sensação de um eterno ciclo de “início e quebra” constantes, no movimento neopentecostal transparecem ondas que se quebram e ressurgem; variam apenas em seu tamanho e duração. No fundo são águas do mesmo mar, completando seu duradouro ciclo.

---

## REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, J. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

- BITUN, R. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. 2007. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BOÉCIO, A. M. T. S. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. XVIII.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BURGESS, S. M.; MCGEE, G. B. *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CAMPOS, L. S.; GUTIERREZ, B. F. *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina – um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.
- CAMURÇA, M. A. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 53, 2003.
- COHN, G. *Max Weber: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1991.
- DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- \_\_\_\_\_. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: \_\_\_\_\_. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HAGIN, K. *O nome de Jesus*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Sermões clássicos*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, s/d. p. 222-225.

- HAGIN, K. *Sete passos para receber o Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1985.
- HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- IGREJA mundial do reino de Deus. *Jornal Fé mundial*, nov./dez., 2006.
- JARDILINO, J. R. L. *Sindicato de mágicos: um estudo de caso da eclesiologia neopentecostal*. São Paulo: Cepe, 1993.
- MACEDO, E. B. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1988.
- MARIANO, R. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia)– Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, n. 22, 1989.
- MARIZ, C. L. Religião e pobreza: uma comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 30, 2003.
- MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- \_\_\_\_\_. Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina – desafio histórico para as igrejas. *Estudos da Religião*, São Paulo, n. 8, p. 49-59, 1992.
- \_\_\_\_\_. Religiosidade no Brasil: imaginário, pós-modernidade e formas de expressão. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisa em Religião*, São Paulo, ano XII, n. 15, dez. 1998.
- MIDDLETON, J. *Lugbara religion*. London: Oxford University Press, 1960.
- NOVAES, R. R. *Pentecostalismo à brasileira: um debate sobre técnicas de pesquisa*. In: *Sociologia da Religião no Brasil –*

revisitando metodologias classificações e técnicas de pesquisa, São Paulo: PUC-SP/UMESP, 1998.

ORO, A. P. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. *Revista eclesiástica brasileira*, Petrópolis, v. 210, 1993.

OSBORN, T. L. *A cura de Cristo: como recebê-la*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 1990.

PAGELS, E. *As origens de Satanás: um estudo sobre o poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 45, p. 65-78, 1996.

ROMEIRO, P. *Decepcionados com a graça*. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

SANTSANTANA, J. Igreja e seita: reflexões sobre esse antigo debate. *Estudos de religião*, ano 6, n. 8, 1992.

SOARES, A.; VILHENA, M. A. *O mal: como explicá-lo?* São Paulo: Paulus, 2003.

SOARES, R. R. *Espiritismo, a magia do engano*. Rio de Janeiro: Graça Editorial, 2001.

SYNAM, V. *El siglo del Espiritu Santo*. Cien años de renuevo pentecostal y carismático. Buenos Aires: Peniel Editora, 2005.

TADEU, J. *Cura divina: como receber e manter*. Lisboa: Igreja Maná, 1985.

WEBER, M. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. UnB, 1991.