



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**ASPECTOS SOBRE A PLAUSIBILIDADE SOCIAL DA CURA DIVINA
NO SUBCAMPO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL:
UMA ABORDAGEM PROPEDÊUTICA¹**

*Aspects about the social plausibility of divine healing
in the religious neo-pentecostal subfield: An introductory essay*

**Robson Medeiros Alves²
Marcelo Lopes³**

Resumo: O neopentecostalismo é destacadamente um fenômeno religioso de vulto no tempo presente. E isso não somente em função de seu crescimento numérico expressivo, mas, sobretudo, por suas crenças e práticas religiosas. Dentre essas, a cura divina figura-se como uma das principais, e tem como atual ícone o neopentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus, cuja especialidade é justamente a taumaturgia. Nesse sentido, este texto pretende lançar luzes sobre algumas questões subjacentes ao atual fenômeno da cura divina, ou como denominou Rubem Alves, da empresa de cura divina. Nesse fito, coteja-se o fenômeno com alguns teóricos da sociologia da religião a fim de abordar esse objeto complexo com mais propriedade e de forma holística. Ao final, levantam-se algumas questões pertinentes às lacunas que a especificidade desse tipo de religiosidade enseja, de modo que o escopo do trabalho é muito mais de problematizar o assunto do que exarar respostas totalizantes e exaustivas.

Palavras-chave: Neopentecostalismo. Cura divina. Empresa de cura divina.

¹ O artigo foi recebido em 25 de dezembro de 2012 e aprovado em 19 de agosto de 2013 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Pós-doutor em Educação, doutor em Ciências Sociais (Antropologia), mestre em Ciências da Religião, pela PUC-SP, São Paulo/SP, Brasil. Tem ainda graduação em Teologia pela Pontifícia Studiorum Universitas Salesiana de Roma, graduação em Pedagogia pelo Centro Universitário Nove de Julho e em Filosofia pela Universidade São Francisco, em São Paulo/SP, Brasil. Coordenador da Pós-graduação em Ciências da Religião da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Pirituba/SP, Brasil. Contato: robsonfr@terra.com.br

³ Mestrando em Ciência da Religião (Ciências Sociais da Religião) pelo PPCIR – ICH – UFJF, em Juiz de Fora/ MG, Brasil; especialista em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB, Rio de Janeiro/RJ, Brasil. Militar da ativa do Exército Brasileiro, Juiz de Fora/MG, Brasil. Contato: montanhista-ms@hotmail.com

Abstract: The Neo-Pentecostalism is a religious phenomenon prominently major at the present time. And this is not only due to its significant numerical growth, but above all for their religious beliefs and practices. Among these, divine healing figure as a major, and its current Neo-Pentecostalism icon of the Worldwide Church of God's Power, whose specialty is precisely the thaumaturgy. Thus, this paper intends to shed light on some issues underlying the current phenomenon of divine healing, or as named Ruben Alves, the company divine healing. In this aim, is collates the phenomenon to some theorists of the sociology of religion in order to address this complex object more appropriately and holistically. At the end, some questions regarding gaps that the specificity of this type of religiosity entails will be raised, so that the scope of the work is much more to problematize the subject than to present totalizing and exhaustive answers.

Keywords: Neo-Pentecostalism. Divine healing. Divine healing enterprise.

Considerações iniciais

“A cura pela fé no sentido não pervertido da palavra é a recepção da salvação/saúde no ato da fé, isto é: na entrega a algo que nos diz respeito incondicionalmente, ao sagrado que não pode ser forçado a se colocar a nosso serviço.” (Paul Tillich)

“À formação teológica sobrepõe-se hoje, como indispensável para os missionários que dirigem os movimentos de cura divina, uma formação (na maior parte dos casos, ‘em serviço’) que os capacite a administrar; a dirigir, enquanto animadores, grandes concentrações; a adquirir a sensibilidade para captar as variações nas preferências dos consumidores, o desembaraço diante da complexidade das tramas da sociedade industrial moderna.” (Douglas Teixeira Monteiro)

A propósito das epígrafes supramencionadas, percebe-se que tanto a severidade da assertiva teológica tillichiana quanto a intrigante constatação sociológica de Monteiro evidenciam o quão distanciadas estão as concepções fenomenológica/teológica da mercadológica/sociológica acerca da taumaturgia, sobretudo acerca da moderna taumaturgia midiático-mercadológica contemporânea, cujo maior paradigma neopentecostal na atualidade é a Igreja Mundial do Poder de Deus.

De início, percebe-se que dois termos bem específicos são centrais em ambas as epígrafes: “cura divina” e “serviço”. E, muito embora esbocem concepções aparentemente opostas, as duas perícopes lançam luz sobre uma mesma temática, deveras apropriada no tempo presente e já bem trabalhada por diversos pesquisadores das Ciências Sociais como, por exemplo: Ari Pedro Oro, em seu artigo *Neopentecostalismo: dinheiro e magia*, publicado na revista de antropologia ILHA (v. 3, n. 1, p. 71-85, nov. 2001), ou ainda seu artigo *Neopentecostalismo macumbeiro*, publicado pela Revista USP (n. 68, p. 319-332, dez./fev. 2005-2006); Antônio Gouvêa de Mendonça em seu artigo *Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina*, publicado na Revista Estudos de Religião (n. 8, p. 49-59, out. 1992); Ricardo Mariano em seu livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, publicado pelas Edições Loyola; e Ricardo Bitun em sua tese de doutoramento em Ciências Sociais pela

PUC-SP, cujo título é: *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*.

Conquanto seja imperativo arbitrar um recorte que dê conta de abordar o objeto em tela com a propriedade necessária a uma produção que se quer científica, de igual modo, também parece bastante importante fazer uma breve anamnese, panorâmica que seja, mas que situe historicamente o objeto, bem como percorra uma linha de raciocínio concatenada com fito deste trabalho. Antes de tudo, portanto, cotejar a história do tempo presente do movimento neopentecostal com teorias sociológicas da religião como a de Danièle Hervieu-Leger, Peter Berger e Pierre Bourdieu parece ser de bom alvitre neste momento inicial.

Breve anamnese situacional

Desde o século XIX não foram poucos os entusiastas do cientificismo “que escreveram precoces necrológios do sagrado, e fizeram profecias do desaparecimento da religião e do advento de uma ordem social totalmente secularizada e profana”⁴, na qual a religião se tornaria inócua, insipiente e, por isso mesmo, desnecessária. Logo, tenderia a desaparecer. Pois bem, a secularização ocorreu de fato, e ainda ocorre, mas a religião não se exauriu.

Nesse mérito, como bem expôs Danièle Hervieu-Lèger a propósito de algumas utopias pontuais do cientificismo e do positivismo, “a racionalidade está longe de se impor uniformemente em todos os registros da vida social e nós, sob muitos aspectos, somos mais conscientes disso do que nunca. A racionalidade, no entanto, não deixa de representar a referência que mobiliza as sociedades modernas”⁵. É, pois, nesse nimbo bastante fluido e polimorfo que a religião se pereniza.

A “profecia” positivista do fim da religião não se concretizou. Há, inclusive, os mais entusiastas sobre essa perenização da religião como, por exemplo, Gilles Kepel, que publicou um livro cujo título, bastante emblemático, é: *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*.

Entretanto, esse tema da “sobrevida” da religião na modernidade é deveras polêmico. Com o fito de evidenciar tal celeuma, citaremos duas leituras contrastantes do mesmo fenômeno. Primeiramente um apologista, o já citado Kepel:

Observar os movimentos religiosos que então florescem um pouco por toda parte no mundo é nos interrogar por meio deles a respeito das mutações de conjunto que as sociedades contemporâneas conheceram nos últimos 25 anos, mutações cujos efeitos a opinião sente sem dominar as causas. Observar esses movimentos – por mais fantásticos, aberrantes e fanáticos que sejam em certos casos – é levar a sério o discurso que

⁴ ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002. p. 50.

⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 31.

eles oferecem e as formas alternativas de socialização que procuram construir dentro da confusão inspirada por um universo onde não encontram mais as próprias marcas⁶.

Por outro lado, Antônio Flávio Pierucci faz uma aguda crítica a tal leitura sobre a religião no tempo presente:

Que não a tenha suprimido ou extirpado, vá lá, nem era o caso; mas... não a expulsou de onde? – pergunto eu. Havê-la banido do centro mesmo que articula arquitetonicamente a coesão do corpo social, pergunto eu, é pouco? Desbancá-la do seu papel de matriz cultural totalizante, insisto, é pouco? Terem abandonado “dossel sagrado” (Berger, 1997), num processo altamente dinâmico e generalizado de especialização institucional, as esferas normativas do direito positivo moderno e da ética racional, as esferas expressivas da arte moderna e do entretenimento e, *last but not the least*, as esferas cognitivo-intelectuais da filosofia e da ciência, é pouco? Pois me parece que foi assim, contentando-se com o pouco que sobrou para a religião na moderna civilização ocidental – a saber, a esfera privado-intima, e olhe lá! – que começou a tomar forma entre os cientistas sociais da religião essa atitude mental de valorização simpatizante do “retorno do sagrado”, fenômeno assim nomeado por alguns já na segunda metade dos anos 70 (Bell, 1977; Alves, 1979; Wilson, 1979), posição que no início dos 90 viria a ser rebatizada com este que eu particularmente reputo um título de extremo mau gosto, *La revanche de Dieu* (Kepel, 1991). Mau gosto, primeiro, por seu injustificado triunfalismo e, em segundo lugar, pela marca acintosamente abraâmico-monoteísta do seu significante central. Do eclipse à reconquista: *chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, diz o excludente subtítulo de Kepel⁷.

Somente a oposição dessas duas leituras contrastantes já nos parece suficiente para perceber que não há consenso acadêmico no tocante ao assunto. Em todo caso, as mudanças céleres e abissais que ocorreram em várias partes do mundo, sobretudo nos dois últimos séculos, como a secularização, a laicidade do Estado, o pluralismo religioso, propiciaram mudanças profundas, é bem verdade, na forma como o *homo religiosus* (pós) moderno passou a praticar sua religião ou religiosidade no tempo presente.

Assim, sobretudo em relação ao objeto deste texto, talvez seja verdadeira a afirmação de que “*a clássica função das religiões, ligada à construção de mundos com sentido*, foi suplantada pela função de controle de incertezas”. Incertezas de um tipo muito específico, incertezas transitórias relativas a problemas concretos de saúde.⁸

Nesse sentido, Hervieu-Léger coloca ainda que a pretensão das tradições religiosas de constituírem códigos de sentido universais fora desfrAGMENTADO pela modernidade e formas ambíguas de experiências religiosas emergiram dos escombros

⁶ GILLES, Kepel. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991. p. 22.

⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-118, set./nov. 1997. p. 103.

⁸ ALVES, Rubem. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 113.

da tradição judaico-cristã, sobretudo no Ocidente. Dentre essas novas formatações, podem-se citar: a individualização da religião sob a égide privada e subjetiva, o trânsito religioso fomentado pela porosidade das fronteiras religiosas e certo enfraquecimento, quiçá dissolução, em alguns casos, do velho maniqueísmo sagrado/profano, dentre tantos outros.

Um aspecto que merece destaque é o exponencial avanço ocorrido na área das ciências biomédicas especialmente no século XX. E, conquanto tal avanço seja notório e inegável, também o é, com efeito, que o grande sonho da humanidade – o de vida eterna – ainda está longe de se concretizar, ao menos por enquanto, muito embora a longevidade venha aumentando significativamente.

No âmbito privado, em que normalmente se desenrola a religião na modernidade, deve-se considerar, no entanto, que as situações fatídicas simplesmente fogem ao controle e à vontade humanas, e expõem o homem ao imponderável da finitude da existência pelas condições e ameaças que a vida apresenta *per se*, isto é, a vida pode ser finalizada, abreviada pela violência, um acidente de trânsito, um vírus etc. Tais fatalidades quase sempre conduzem à experiência do sagrado como fator protetor a ser encontrado na religião como lugar de transcendentalização, ou seja, onde se busca sair de si mesmo para ir ao encontro da força protetora, mas com a qual apenas se quer ter relação de proteção para o bem-estar aqui e agora.

É, pois, justamente nesse sentido que Rubem Alves afirmou que a religião germina:

símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial de nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os da madrugada... As esperanças do ato pelo qual os homens criaram a cultura, presentes em seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. **Essa é a razão por que não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação de seus triunfos técnicos/práticos. Porque é justamente no ponto no qual ela fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram...**

Aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza⁹.

Essa breve propedêutica aponta para uma realidade óbvia: a religião não acabou, mas passou por um processo de mudança, ajustamento e deslocamento na sociedade, mormente no que tange à sua função. Aliás, a possibilidade da morte da religião se esvai por si só, a considerar que os próprios conceitos teológicos da mesma se (re)elaboram e, nisso, proporcionam possibilidades de reavivamento; novas inspirações/interpretações, visões, encarnações etc.

⁹ ALVES, 2002, p. 25 (grifo nosso).

Se outrora as religiões se queriam, especialmente os monoteísmos universalistas¹⁰, totalizantes e produtores de sentido; agora, parece, foram relegadas à subjetividade do indivíduo e, já há muito, foram exiladas do público para o privado, na (aparente) inexorável marcha da secularização, no jargão hervieu-legeriano: a religião em movimento.

O Brasil, contudo, perfaz um caso bem específico, não somente em função de nossa matriz religiosa tupiniquim (católico-afro-indígena), mas, sobretudo, pela forma com que lidamos com a modernidade e seus efeitos. Nesse sentido, talvez, a tese de Bruno Latour se aplique de forma pertinente, ao menos no aspecto religioso: jamais fomos modernos¹¹.

A propósito dos serviços taumatúrgicos neopentecostais

É bem sabido que o progresso biomédico não concretizou o anseio por “vida eterna”. Todavia, amenizou o sofrimento diante de doenças e enfermidades de toda sorte. Nesse aspecto, no Brasil, em especial, há uma discrepância socioeconômica profunda entre classes e um progressivo achatamento a que vem sendo submetida à classe média das últimas décadas. Disso decorre que a maioria da população não tem acesso a tais avanços, somando isso à herança do capital simbólico da matriz religiosa brasileira: indígena, do catolicismo ibérico e religiosidades africanas, no “vácuo” causado pela modernidade¹² a que se referiu Hervieu-Léger, foi que medrou uma forma de religiosidade peculiar baseada na magia e no pensamento mágico, a saber, o pentecostalismo de cura divina¹³ e, mais tarde, o neopentecostalismo, a que Rubem Alves denominou agências de cura divina ou empresas de cura divina¹⁴, e que Antônio Gouvêa Mendonça chamou, inspirado em Durkheim, de sindicato de mágicos¹⁵.

Tal fenômeno crassa, atualmente, também catalisado por nossa conjuntura social, uma vez que

a sociedade brasileira é hoje um mundo caótico, que marginaliza cada vez mais as classes pobres e desorganiza a classe média. Ora, as religiões tradicionais, como religião, têm a função de cultuar e manter um universo fixo e previsível. Quando esse universo se desorganiza, as religiões tradicionais têm dificuldade para ajustar as pessoas. Entra, então, a magia, com sua visão mais compartimentada do universo, que permite ajustes

¹⁰ Exceção feita a países muçulmanos, principalmente naqueles onde a *Sharia* é legitimada pelo Estado.

¹¹ Cf. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos* – ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

¹² Cf. HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39.

¹³ Cf. MONTEIRO, Douglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE; QUEIRÓZ (Orgs.), 1979, p. 83.

¹⁴ Cf. ALVES, 1979, p. 111.

¹⁵ Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMEP, 2008. 223 p.

imediatos e parciais. Seria lícito, então, sob o ponto de vista das ciências sociais, concluir que o neopentecostalismo é um ajuste entre religião e magia¹⁶.

Desse amplo espectro de religiões e religiosidades, incluindo aqui a chamada *New Age*, a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) talvez seja o maior paradigma na atualidade dessa forma de religiosidade que, ao que parece, da tríplice prática do pentecostalismo clássico: a glossolalia, o exorcismo e a taumaturgia, especializou-se nesta última, detectando uma defasagem no mercado religioso, mormente no subcampo pentecostal, desse serviço religioso taumatúrgico. Essa é nossa principal hipótese neste momento.

Em termos bourdianos, a IMPD, poder-se-ia dizer, com base no mote da instituição: “Vem pra cá, Brasil, a mão de Deus está aqui!”¹⁷, veio para competir, quiçá monopolizar o mercado de taumaturgia. Dizemos isso a partir da estratégia de marketing¹⁸ utilizada pelo líder da instituição, o apóstolo Valdemiro Santiago, e que é reproduzido de forma mimética pelo corpo de especialistas do sagrado dessa igreja.

Em sua fala massificada diuturnamente na mídia televisiva, ele afirma peremptoriamente em tom de desafio, a propósito das curas milagrosas de doenças que supostamente por seu intermédio ocorre na IMPD: “se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé”¹⁹. Isso parece apontar para uma prática terapêutica que se realiza em meio a uma participação psíquica da fé de Valdemiro. Aparenta ser um procedimento consciente, ao menos no plano da dimensão funcional da religião de se expandir a partir de um referencial, aliás, atitude pertinente à dinâmica expansionista das religiões que, de um modo ou de outro, elaboram seus mitos e heróis fundantes.

A esse propósito, as convicções que a religião reforça com a frequência e perencimento são aquelas que se afirmam como recursos para o próprio desejo e necessidade de cura, sendo que para o desenvolvimento dessas convicções contam muito as forças coercitivas de um bom convencedor, um técnico bem treinado do sagrado.

Algo bem interessante e digno de nota é que, em sua pretensão “mundializante”, expressa no próprio nome da instituição, Valdomiro procura diversificar seu público consumidor, inclusive sem levar em conta as fronteiras existentes, conquanto já bem porosas, é bem verdade, entre as religiões católica, espírita e também de suas concorrentes mágicas, as religiões de matriz africana. Nesse sentido, corrobora a constatação de Monteiro desde a gênese do neopentecostalismo de que “a heterogeneidade confessional das massas que se juntam nas concentrações é expressamente

¹⁶ MENDONÇA, 2008, p. 139.

¹⁷ Cf. BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no movimento Pentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ICHL, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 127.

¹⁸ Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

Muito embora o texto de Campos retrate as práticas de *marketing* da IURD, as mesmas são aplicáveis, de igual modo, à IMPD, sua egressa e principal concorrente na atualidade.

¹⁹ BITUN, 2007, p. 146.

indicada pelos dirigentes que, aliás, reduzem a ênfase conversionista e minoram o zelo polêmico contra as crenças concorrentes²⁰.

Conquanto realmente haja certo relaxamento desse zelo polêmico, paradoxalmente, competição talvez seja uma palavra-chave no fito de compreender a relação dentre essas agências religiosas, haja vista as recentes querelas levadas a cabo em rede nacional pelo bispo Edir Macedo através de seu instrumento midiático – a TV Record – em relação a Valdemiro Santiago, seu maior concorrente. Essa animosidade, bem como seu recente acirramento, revela não somente algumas discrepâncias teológico-doutrinárias entre tais agências, mas, sobretudo, evidencia a lógica da competitividade empresarial que permeia as relações nesse subcampo religioso.²¹

Segundo Bitun,

o apóstolo Valdomiro Santiago 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”²².

É pertinente sublinhar, nesse aspecto, a especialização em serviços taumatúrgicos a que vem sendo submetida à IMPD. “A partir de uma hipertrofia da cura divina”²³ amplamente verificada, podemos fazer uma leitura a partir de Bourdieu na proposição de que

a concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade [...] ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência²⁴.

²⁰ MONTEIRO, 1979, p. 84.

²¹ Sobre essa celeuma, indicamos dois textos bastante pertinentes: o de Magali do Nascimento Cunha: “Casos de família”: um olhar sobre o contexto da disputa “Igreja Universal do Reino de Deus X Igreja Mundial do Poder de Deus” nas mídias; e o de Elisa Rodrigues: A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus.

²² BITUN, 2007, p. 135.

²³ MONTEIRO, 1979, p. 84.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 88.

Mas para que tais pretensões sejam realizáveis na prática, é necessário que estruturas de plausibilidade²⁵ sustentem tal empresa. Nesse mérito, a teoria sociológica da religião de Berger parece poder ajudar na compreensão da atual propagação da empresa de cura divina, neste caso específico, a da IMPD, pois, segundo Faustino Teixeira, estruturas de plausibilidade constituem a base social fundamental para a suspensão da dúvida, e mais, ainda há diferentes níveis de legitimação social.²⁶ Tentaremos, pois, evidenciar apenas duas delas.

Empresa de cura divina: plausibilidade no campo?

Segundo Peter Berger,

a “crise de credibilidade” na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. Essa manifestação da secularização a nível de consciência (“secularização subjetiva”, se preferir) tem seu correlato a nível socioestrutural (como “secularização objetiva”). Subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos. Objetivamente, ele é assediado por uma vasta gama de tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção²⁷.

Essa assertiva pode, aparentemente, parecer um paradoxo, sobretudo se se associar a “crise de credibilidade da religião” com a racionalidade característica da sociedade moderna. Nesse aspecto, cumpre indagar: Haveria ainda plausibilidade para a empresa de cura divina no tempo presente, com toda sua aura mágica? Bem, o crescimento e a visibilidade da IMPD ensejam haver plausibilidade, mas a questão é complexa, mormente neste caso específico.

Todavia, o próprio Berger ajuda a lançar luz sobre a questão quando afirma que

a relação dialética entre a religião e a sociedade impossibilita assim os enfoques doutrinários quer do “idealismo”, quer do “materialismo”. É possível mostrar, em exemplos concretos, como “idéias” religiosas, mesmo abstrusas, levaram a mudanças empiricamente observáveis na estrutura social. Em outros exemplos, é possível mostrar como mudanças sociais empiricamente observáveis tiveram conseqüências a nível de consciência religiosa e ideação²⁸.

²⁵ Cf. TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: _____. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 225.

²⁶ Cf. TEIXEIRA, 2003, p. 225.

²⁷ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 139.

²⁸ BERGER, 1985, p. 140.

Essa reflexão dá ensejo a outra indagação subjacente: A religião, em termos sociais, deriva ou é derivada? Trata-se de outra questão complexa, para a qual também não há consenso acadêmico. Muito embora estejamos lidando com teorias sociológicas da religião, ao contrário e para além de reduções impróprias à pesquisa científica, concorda-se com a perspectiva não reducionista do fenômeno religioso.

Com isto, claro, não se está a dizer que a religião é, necessariamente ou fundamentalmente, o elemento a definir vidas, sociedades e mundo. Mas ela não é somente coadjuvante. Ela, em sua multivariabilidade de faces, pode ser – e é – influenciada e estruturada por elementos sociais. Mas também influencia e estrutura o social, a vida, a partir de sua suposta ordem interna. Aqui está um pouco de sua dialética, e da dificuldade em decifrá-la.²⁹

Dito isso, percebe-se, nós nos alinhamos com aqueles “adeptos de armistícios” aos quais se referem os autores da citação acima, isto é, a religião “é derivada em suas expressões socioculturais, mas inderivada em um núcleo basilar, o da experiência – possivelmente universal – dela, do sagrado, do que toca de forma incondicional experiências humanas particulares ou coletivas”³⁰. Contudo, é bastante sóbria a advertência de Huff Júnior e Portela quando alertam que não há consenso sobre isso e esse armistício pode ser artificial, muito embora esse posicionamento nos pareça ser o mais adequado, posto que moderado.

Diante desse quadro sinóptico, pode-se focar duas características do campo religioso brasileiro que pensamos, no mínimo, poderem ajudar a estruturar a questão da plausibilidade da empresa de cura divina no campo religioso brasileiro no tempo presente. A primeira, já referendada por Berger, é a secularização, em que a religião “localiza-se na esfera privada da vida social cotidiana. [...] Isso significa que a religião privatizada é assunto de “escolha” ou “preferência” do indivíduo ou do núcleo familiar, *ipso facto* carecendo de obrigatoriedade”³¹. Essa característica subjetiva deu ensejo a novas derivações como a porosidade das fronteiras religiosas e o decorrente trânsito religioso de fiéis de religiões divergentes, até mesmo conflitantes, como o pentecostalismo e a umbanda, por exemplo.

A outra característica bem peculiar do campo religioso brasileiro é sua tríplice matriz religiosa, entendendo que

a cultura brasileira tem três componentes muito claros: a cultura ibero-latino-católica, a indígena e a negra. A primeira não é representada pelo catolicismo tridentino, mas pela religião popular, folclórica e festiva legada pela tradição lusitana. Dessa mistura de culturas resultou um imaginário de um mundo composto por espíritos e demônios bons e maus, por poderes intermediários entre os homens e o sobrenatural e por possessões.

²⁹ HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>. Acesso em: 15 mar. 2013. p. 439.

³⁰ HUFF JÚNIOR; PORTELA, 2012, p. 439.

³¹ BERGER, 1985, p. 145.

Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente³².

Assim, se pensarmos nessas duas características imbricadas, estará aí incluída a perspectiva dialética do fenômeno religioso. Pois, muito embora haja fatores socio-econômicos que possam ensejar uma relação de causa e efeito entre infraestrutura e superestrutura, como pobreza e precariedade do Sistema Único de Saúde³³, há que se considerar a profundidade e a abrangência dessa dialética da religião com o social, que vai muito além dessas reduções simplistas que propõem uma leitura um tanto quanto miope de tal fenômeno.

Em todo caso, como se pode perceber, essa relação entre “livre empresa” religiosa e econômica está longe de ser accidental.³⁴ É, na verdade, uma simbiose do processo de secularização, mais recente, com o processo histórico de longa duração de formação da matriz religiosa brasileira, com sua base mágica, sincrética e multifacetada. Isso nos leva a refletir como interação, no campo religioso, a magia e o pensamento mágico que perpassam nosso imaginário coletivo com a atual religiosidade do *self*.

Desta feita, pensamos que as condições supramencionadas perfazem, em parte, estruturas que tornam plausíveis a taumaturgia da Igreja Mundial do Poder de Deus como serviço religioso ou oferta de bem simbólico (pago?). Nesse sentido, Rubem Alves problematiza de forma interessante o assunto: “somos levados a nos perguntar se o sociólogo pode aceitar como categoria de interpretação a definição que o grupo faz de si mesmo. Assim, proponho uma questão: a cura divina, na medida em que é distribuída de forma empresarial, pode ser classificada como fenômeno religioso? Onde a ênfase deve recair? No *divino* ou na *empresa*?”³⁵

E continua:

Sugiro, portanto, que o fenômeno das empresas de cura divina deva ser compreendido segundo o modelo econômico e não religioso. O que lhe dá a sua configuração específica é o fato da *comercialização* de bens espirituais, e não o fato de serem espirituais os bens comercializados³⁶.

³² MENDONÇA, 2008, p. 138.

³³ De imediato, não se faz necessário esclarecer muito acerca da saúde pública, pois parece ser bem sabido o estado de sucateamento a que tem sido submetido progressivamente o Sistema Único de Saúde no Brasil. Uma demonstração clara disso é a constatação de que o Brasil ocupa a 84ª posição entre 187 países no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), no qual a saúde figura como item de avaliação. No entanto, essa posição relativa no *ranking* mundial na avaliação do IDH em si não causou muita surpresa. Mas ocupar a vigésima posição na América Latina em IDH parece deixar nosso país – que almeja exercer liderança nesse bloco – em situação assaz embaraçosa.

³⁴ Cf. BERGER, 1985, p. 142.

³⁵ ALVES, 1979, p. 112.

³⁶ ALVES, 1979, p. 115.

Sem aprofundar a celeuma sociológica decorrente da afirmação acima³⁷, constata-se que, de fato, a busca pela taumaturgia é tão significativa atualmente que o teólogo Oneide Bobsin chega a afirmar que “a busca de cura divina constitui-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil”³⁸. Com efeito, a oferta, a receptividade e a procura são bastante significativas a tais serviços taumatúrgicos neopentecostais. Não fosse assim, o crescimento da IMPD seria inexpressivo, quando, ao contrário, parece ser exponencial.

Nisso reside, também, a irredutibilidade do fenômeno religioso e sua complexidade que requer essa perspectiva dialética, caso se queira tratar o objeto religioso com honestidade científica. Todavia, em função da complexidade desse objeto, apenas essa abordagem não é suficientemente abrangente para dar conta de sua totalidade obviamente.

Portanto, este breve texto procurou analisar somente uma face do fenômeno da empresa de cura divina, que tem como atual ícone a Igreja Mundial do Poder de Deus, mas que não se restringe a ela. Daí a importância de se prosseguir em novas análises e novas perspectivas sobre esse profícuo objeto de pesquisa.

Considerações finais

Por fim, procuramos, neste breve texto, lançar luzes sobre alguns aspectos acerca da cura divina no recorte do neopentecostalismo contemporâneo, que tem na IMPD sua maior expressão. E muito mais que exarar pareceres totalizantes, ao contrário e para além de um posicionamento ufanista, pretendeu-se muito mais lançar questionamentos e dúvidas a partir de uma abordagem panorâmica e transversal, cujo fito foi o de problematizar o tema e, talvez, dar ensejo a novos olhares e novas abordagens.

Cotejamos neste fito com teóricos da sociologia contemporânea, como Bourdieu, Berger e Hervieu-Léger, assim como pesquisadores nacionais especialistas em (neo)pentecostalismo, como Bitun e Mendonça.

Esperamos, portanto, que este breve ensaio, em seu caráter panorâmico e propedêutico, sirva de algum modo para alçar a temática da cura divina no neopentecostalismo da IMPD aos olhos mais atentos dos pesquisadores das humanidades, sobretudo dos sociólogos da religião. Pois acreditamos ser esse fenômeno não só instigante, mas bastante profícuo e fecundo para pesquisas ulteriores.

³⁷ Um exemplo disso é a afirmação de Lísias Negrão em referência ao comentário de Rubem Alves sobre a empresa de cura divina, citado aqui em nota logo acima. Negrão assevera que Alves faz um pré-julgamento preconceituoso, pejorativo e fruto de concepção elitista e oficial, embora reconheça que seu comentário, como um todo, seja brilhante. Cf. NEGRÃO, Lísias. *A religiosidade do povo – visão complexiva do problema*. In: QUEIROZ, José J. (Org.) *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 9.

³⁸ BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, p. 21-43, dez./jan. 2003. p. 35. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.

Referências bibliográficas

- ALVES, Ruben. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002. 126 p.
- _____. Religião e enfermidade. In: REGIS DE MORAIS, J. F. (Org.). *A construção social da enfermidade*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978. p. 27-47.
- _____. A empresa de cura divina: um fenômeno religioso? In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 111-119.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no movimento Pentecostal*. 2007. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – ICHL, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, p. 21-43, dez./jan. 2003. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf>. Acesso em: 20 set. 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro. *REVISITA USP*, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/08-campos.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2011.
- _____. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- GILLES, Kepel. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular. In: VALLE, Edênio; QUEIRÓZ, José J. (Orgs.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979. p. 58-111.
- NEGRÃO, Lísias. A religiosidade do povo – visão complexiva do problema. In: QUEIROZ, José J. (Org.). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 7-42.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 49, p. 99-118, set./nov. 1997.
- TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: _____ (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 218-248.
- Brasil ocupa 84ª posição entre 187 países no IDH 2011. Estudo de qualidade de vida voltou a mudar de metodologia neste ano. Segundo cálculo atualizado, país melhorou 1 posição desde o ano passado. Disponível em: <<http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/11/brasil-ocupa-84-posicao-entre-187-paises-no-idh-2011.html>>. Acesso em: 30 maio 2012.