

## **Pentecostalismo no Brasil e a cura divina: um olhar histórico e fenomenológico<sup>1</sup>**

Pentecostalism in Brazil and divine healing: a look at historical and phenomenological

Marcelo Lopes<sup>2</sup>  
montanhista-ms@hotmail.com

### **Resumo:**

O pentecostalismo é uma força dinamogênica no campo religioso brasileiro que tem ajudado a redefinir significativamente o percentual entre cristãos católicos romanos e protestantes, segundo os últimos dados censitários. Nesse sentido, a cura divina, como crença e prática fundamental no pentecostalismo, tem de igual modo, importância não negligenciável. Assim, para além das abordagens reducionistas deste fenômeno, o presente artigo busca lançar luz sobre o carisma cura divina circunscrito ao pentecostalismo, mormente no Brasil, numa perspectiva histórica e fenomenológica.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo, Pentecostalismo no Brasil, Cura divina

### **Abstract:**

Pentecostalism is a dynamogenic force in Brazilian religious field that has helped to redefine significantly the percentage between Roman Catholic and Protestant Christians, according to the latest census. In this sense, the divine healing as a fundamental belief and practice in Pentecostalism has, likewise, no small importance. Thus, beyond the reductionist approaches of this phenomenon, this article seeks to shed light on the divine healing charisma circumscribed to Pentecostalism, especially in Brazil, in a historical and phenomenological perspective.

**Keywords:** Pentecostalism, Pentecostalism in Brazil, Divine healing

### **Introdução**

Antes de tudo, é necessário sublinhar que de maneira alguma a cura divina é estranha à tradição cristã, de modo que, falar em cura divina na tradição cristã remete necessariamente ao cristianismo primitivo, protocristianismo ou cristianismo originário,

---

<sup>1</sup> Texto referente a uma comunicação apresentada na 2ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 16 e 19 de setembro de 2013.

<sup>2</sup> Mestrando em Ciência da Religião (Ciências Sociais da Religião) pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, 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.

ou ainda, como gostam de chamar alguns estudiosos do Jesus Histórico, o movimento de Jesus<sup>3</sup>. Este, segundo John Dominic Crossan (2009), tinha por escopo a implantação do Reino de Deus de forma imanente. Nesse objetivo, parece prevalecer em seu ministério uma dupla lógica: a da mutualidade da cura e da comensalidade, de forma que:

Jesus não tinha somente uma visão ou uma teoria, mas uma práxis e um programa – e um programa não somente para ele, mas para outros (as) também. Que foi isso? Basicamente, foi o seguinte: **curar os doentes, comer com tais pessoas a quem se curou** e anunciar a presença do Reino naquela mutualidade de vida. Pode-se perceber esse programa comunitário funcionando em textos como Mc 6, 7-13 e Lc 9, 1-6 ou Mt 10, 5-14 e Lc 10, 1-11. (Chevitarese; Corneli, 2009, p. 25, grifo nosso).

De todo modo, o ministério de Jesus fora marcado indelevelmente por sua taumaturgia, o que não ofusca, obviamente, sua proclamação querigmática, e, ainda que esta última tenha sido perenizada na tradição cristã em detrimento da primeira, parece bem nítido que:

Jesus não ficava lamentando os doentes, mas os curava e dizia aos seus discípulos para “curar” os doentes como sinal da vinda próxima do reino de Deus. Ele, porém, fez mais do que isso: propôs e mostrou que havia um nexo inseparável entre seu mandado messiânico e sua obra taumatúrgica, de tal modo que a veracidade da promessa do Reino passava pela cura dos doentes. (Terrin, 1998, p. 196).

Destarte, a cura divina não é exógena à tradição cristã, principalmente no pentecostalismo que tem como principal característica a crença na atualidade do pentecostes<sup>4</sup>, sobretudo porque este é seu fato fundante. E mais, considera-o universal e perene, e, diferentemente do protestantismo no qual a liturgia reatualiza os mitos, no pentecostalismo, a cada manifestação extática, revive-se, literalmente, o mito ou fato fundante.

---

<sup>3</sup> Convém delimitar aqui o sentido deste termo: entende-se por protocristianismo, uma grandeza cultural de natureza religioso-política que se desenvolveu na Palestina no contexto do judaísmo helenístico no século I a.e.c., talvez a primeira metade e poucas décadas a mais, tendo como precursor João, o batista ou batizador; e como profeta-fundador Jesus, o Cristo. Embora alguns estudiosos atribuam ao apóstolo Paulo a fundação do cristianismo, aqui, parece mais plausível outorgar tal tarefa ao próprio Jesus como iniciador do movimento.

<sup>4</sup> Grosso modo, pentecostes designa aqui o evento descrito em At. 2. 1-4 (Bíblia, 1994), isto é, a descida do Espírito Santo sobre os primeiros discípulos e, a partir daí, a consequente distribuição de carismas, sobretudo a glossolalia que, no pentecostalismo, é a considerada como a principal, mas não a única, evidência externa do batismo no (com) o Espírito Santo.

Nesse sentido, é bem sabido que o pentecostalismo tem na tríplice crença e prática glossolal, exorcista e taumatúrgica o seu apanágio. Todavia, pode-se afirmar, nem todo pentecostal fala línguas estranhas, tampouco pratica o exorcismo. Mas é bem certo que em algum momento da vida, todos os homens, pentecostais ou não, terão contato com uma das mais temidas vicissitudes da existência: as doenças. Elas, em última instância, podem acabar com a própria vida. Talvez por isso, Oneide Bobsin afirma que não são apenas as minorias desassistidas pelo precário sistema de saúde pública que vão atrás das curas nas diversas religiões e religiosidades. Pessoas do mundo acadêmico e das classes médias também recorrem à cura divina (Bobsin, 2003).

Mas o que vem a ser cura divina? O termo cura divina, sinteticamente, remete aqui a quaisquer intervenções supraempíricas, sobrenaturais num dado estado de perturbação da saúde psicofísica, tenha ela causas espirituais ou não, e, como ponto central, seja atribuída ao Deus do cristianismo a alteração, a melhora qualitativa do estado morbo anterior, e, quiçá, a erradicação da doença/enfermidade<sup>5</sup>.

Assim, queremos olhar este importante fenômeno peculiar do pentecostalismo que ultimamente tem permanecido exânime nas pesquisas acadêmicas, quando não reduzidas à simples bem ou serviço religioso. Embora, segundo Donald W. Dayton, “talvez mais característico do pentecostalismo que a doutrina do Espírito Santo seja o fato de levar a cabo milagres de cura divina como parte da salvação de Deus e como evidência da presença do poder divino na igreja” (apud Campos, 1997, p. 354), daí sua fulcral importância heurística ainda hoje.

### **Pentecostalismo, pentecostalismo no Brasil e a cura divina**

Pensar a história do pentecostalismo no Brasil e o fenômeno religioso da cura divina pode, aparentemente, parecer um tanto redundante de início. Tanto mais se supor ser o segundo apenas uma expressão do primeiro. Mas apenas parece. Sobretudo a partir

---

<sup>5</sup> É interessante estabelecer, ainda que de forma sucinta, a diferença entre doença e enfermidade, uma vez que é o antítipo da cura divina, nosso objeto de pesquisa. Um axioma fundamental da antropologia médica é a dicotomia entre dois aspectos da doença: doença (*diease*) e enfermidade (*illness*). A palavra “doença” se refere a um mau funcionamento de processos biológicos e/ou psicológicos, enquanto o termo “enfermidade” se refere à experiência e ao significado psicossocial do mal percebido. A “enfermidade” inclui respostas pessoais secundárias ao mau funcionamento primário da “doença” (*diease*) no estado fisiológico ou psicológico do indivíduo (ou ambos) [...]. Vista a partir dessa perspectiva, “enfermidade” é o processo de moldar a “doença” em comportamentos e experiências. Ela é criada através de reações pessoais, sociais e culturais à “doença”. (Cf. Kleinman apud Crossan, 2009, p. 26).

da constatação histórica que tal fenômeno não foi e não é exclusividade deste componente do gradiente protestante.

Sobre isto, é bem sabido 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. Trata-se de um mundo maniqueísta em que os poderes são classificáveis entre o bem e o mal e manipuláveis magicamente (Mendonça, 2008, p. 138).

Essa é a razão pela qual é certo afirmar que antes mesmo dos primeiros protestantes históricos e, mais tarde, dos pentecostais chegarem ao Brasil, a cura divina, concebida em seu sentido mais amplo, já fazia parte tanto dos ritos quanto dos mitos dos cultos indígenas, africanos e do catolicismo popular aqui implantado.

Basta lembrar que as curas mágico-religiosas eram praticadas pelos povos que viveram antes da chegada dos europeus e que ainda hoje, após 500 anos de massacres, recuperam suas culturas nas quais estão inseridos ritos terapêuticos. (Bobsin, 2003, p. 22).

Nesse sentido, vale ressaltar que a cura divina nas religiões indígenas também ocupa lugar de destaque. Em seu estudo sobre os Tupis-guaranis, Roque de Barros Laraia (2005, p. 8, grifo nosso), chega a afirmar que “a maior parte do trabalho dos xamãs consiste em efetuarem **curas** através dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte”, observação que denota a centralidade da cura neste componente da matriz religiosa brasileira.

Já na vertente afro-brasileira, diferentemente da tradição indígena, não é aos espíritos antepassados que se recorria e, ainda hoje, se recorre para a obtenção da cura divina, mas aos orixás e sua estreita relação com a natureza, sobretudo com a flora, uma vez que a:

[...] força vinda do axé das folhas facilita a incorporação mediúnic e também aumenta a saúde física e psíquica. A força do orixá se funde na energia terapêutica do vegetal, aumentando o poder e a eficiência no organismo da pessoa (Botelho, 2010, p. 6).

Mormente, é claro, àquelas pessoas acometidas por enfermidades.

O catolicismo popular ibérico que adveio de Portugal para o Brasil também reservou lugar de destaque para a cura divina. No entanto, dadas suas peculiaridades em relação às crenças e práticas devocionais, diferiu em parte daquele propugnado oficialmente por Roma, de modo que:

[...] a relação de troca entre o fiel e seu santo contempla questões relativas à saúde. O devoto faz promessas pedindo cura e, em troca, faz o seu sacrifício ao santo. Uma vez que o milagre ocorre, o devoto sente-se na obrigação de cumprir sua parte. (Bobsin, 2003, p. 23).

Pode-se acrescentar ainda a tal componente, a prática da benção amplamente difundida nesta forma de religiosidade popular, que tem lá seu cunho terapêutico.

O protestantismo, por sua vez:

[...] no afã de eliminar toda intermediação entre o crente e Deus, excluiu não só o sacerdócio profissional, mas todos os signos gestuais ou materiais que pudessem marcar essa intermediação. Restou a oração exclusivamente verbal e, em alguns casos, com a imposição das mãos. Mas, em geral, a oração pelos enfermos tornou-se genérica e impessoal e muito marcada pela influência calvinista da soberania absoluta de Deus em todos os atos da vida. (...) **Na verdade, entre as Igrejas da Reforma a oração de cura quase desapareceu.** (Mendonça, 2008, p. 142, grifo nosso).

Pelo que, também em função disso, o protestantismo provavelmente tenha sido o componente (tardio) da matriz religiosa brasileira que mais distante ficou dessas práticas terapêuticas. Isso devido, talvez, à sua característica mais racionalizante.

Nesse sentido, é bem sabido que esta questão se relaciona fundamentalmente ao modo como se constituíram no Brasil as tradições protestantes, caracterizadas em seus diversos matizes pelo seu pietismo, puritanismo, racionalismo, fundamentalismo; naturalmente opondo-se às "crendices, superstições e seitas" próprias da religiosidade brasileira.

Isto se deveu, em grande parte, à refração cultural sofrida pelas versões norte-americanas do Protestantismo aqui implantadas, que não foram capazes de assumir, plenamente, os valores e as formas culturais próprias do ethos cultural-religioso brasileiro (Dias, 2008, s/p).

Atualmente, porém, “a crescente pentecostalização das comunidades protestantes de classe média, presbiterianas, metodistas, batistas e outras” (Campos,

1997, p. 39), talvez seja um indício de possíveis mudanças causadas pelo “sopro do Espírito” no subcampo protestante brasileiro.

De todo modo, do gradiente protestante, foi o pentecostalismo que de fato soergueu a cura divina a um patamar mais elevado. Isso em dois sentidos. No âmbito mítico, evocando a atualidade dos carismas apostólicos, cujo amparo bíblico encontra-se na assertiva do autor da epístola aos Hebreus, de que “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e eternamente” (Bíblia, 1994, Hebreus, 13:8), isto é, se Cristo curou no passado, segundo esta máxima, pode, de igual modo curar hoje também. E, no âmbito ritualístico, mormente em sua prática cültica que inclui “orações fortes” pelos enfermos, correntes ou campanhas de oração por cura, tudo isso com imposição de mãos, unção com óleo e etc. Precede a isto a doutrina da segunda bênção com o “batismo no Espírito Santo”, cuja evidência externa mais comum é a glossolalia.

Contudo, a atual configuração do pentecostalismo brasileiro é um desenvolvimento daquilo que foi o movimento inicial nos Estados Unidos. Seguindo o raciocínio de Leonildo Silveira Campos, de que “não podemos fazer uma análise mais aprofundada das origens, características e transformações do nosso pentecostalismo sem realizar um estudo preliminar do campo religioso norte-americano” (Campos, 2005, p. 101), parece interessante, dessa maneira, recorrer à “genealogia” do pentecostalismo brasileiro.

Em primeiro lugar, é necessário rememorar que o pentecostalismo caracteriza-se pela crença na atualidade dos carismas bíblicos, mormente os neotestamentários. Tal crença fundamenta-se na narrativa do livro dos Atos dos Apóstolos por ocasião do intermédio entre a ascensão de Cristo e o cumprimento da promessa da chegada do Paracleto.

Quando chegou o dia de Pentecostes, eles se achavam reunidos todos juntos. De repente, veio do céu um ruído como de um violento vendaval que encheu toda a casa onde estavam; então lhes apareceu algo como línguas de fogo, que se repartiam, e pousou sobre cada um deles. Todos ficaram repletos do Espírito Santo, e se puseram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia exprimirem-se. (Bíblia, 1994, Atos 2: 1-4).

Daí a nomeação pentecostais, em virtude da evocação da possibilidade da realização do pentecostes no tempo presente, ou seja, que ainda hoje o Espírito Santo distribui seus carismas de acordo com sua própria aquiescência, mas também como

“resultado do empenho de fé oriundo de vida espiritual dedicada, marcada pelo jejum e oração” (Souza, 1983, p. 95).

Teologicamente, essa leitura soteriológica e pneumatológica foi também a retomada das propostas avivalistas de John Wesley (Campos, 2005, p. 105), mas parcialmente alteradas, pois que, tomava-se a segunda obra da graça como marcada pelo batismo no Espírito Santo, tendo como principal evidência externa disso a glossolalia ou falar em línguas estranhas. Mas não só, pois, não raro, a profecia e êxtases de arrebatamento dos sentidos, bem como expressões corporais em forma de danças ou tremores à semelhança dos *Quakers*, foram tidos, à época como legítimas manifestações do batismo no Espírito Santo.

Em todo caso, uma evidência externa do batismo no Espírito Santo era *conditio sine qua non* para se tornar um pentecostal “pleno”. Contudo, na composição da tríplice crença e prática peculiar do pentecostalismo brasileiro, acresceu-se à glossolalia, o exorcismo e a cura divina.

Dito isto, a fim de situar historicamente a gênese do movimento pentecostal, se pode citar:

[...] dois personagens e lugares, duas datas e situações que usualmente são apresentados como marcos inaugurais ou referências históricas do moderno movimento pentecostal: Charles Fox Parham e William Joseph Seymour; 1901 e 1906; Topeka (Kansas) e Los Angeles (Califórnia). (Campos, 2005, p. 104).

Assim, parece interessante analisar a relação desses dois protagonistas da gênese do movimento pentecostal. Para isso, tem-se como premissa que:

[...] o foco preciso do movimento foi a Escola Bíblica de Topeka, Estados Unidos, onde Charles Pahram defendia a ideia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o batismo no Espírito Santo (Mendonça, 2008, p. 134).

Ora, que é isto senão o uso de um mito? Isto é, Pahram, a partir do uso mítico, inaugurou sua releitura do pentecostes bíblico. Isso considerando mito “uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (Eliade, 2008, p. 80, grifo original). Entretanto, “uma narrativa mítica pode ser entendida como uma forma de discurso religioso: o mito na forma do discurso. Se sistematizado, esse discurso mítico ganha forma de teologia, de *logos*” (Huff Júnior,

2006, p. 18, grifo original).

Este parece ter sido o caso do pentecostalismo, no qual a teologização da atualidade dos carismas encontra eco na teoria fenomenológica eliadiana, posto que na “vida no mundo do sagrado, há, portanto, uma dinâmica de constante retorno ao tempo mítico das origens. O ser humano religioso possui a característica de repetir arquétipos, de querer retornar à hierofania primordial” (Huff Júnior, 2006, p. 19). Neste caso, a da era apostólica, especificamente no que tange aos dons do Espírito.

Sendo assim, se pode atribuir a Pahrám, o construto mítico inicial do pentecostalismo moderno. Corroborando com isso:

[...] o pregador chamado Willian Seymour, discípulo de Pahrám, afirmou, baseado em At 2.4 (“E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes”), que Deus tem uma terceira bênção além da santificação, isto é, o batismo no Espírito Santo (Mendonça, 2008, p. 134).

Entretanto, foi justamente com Seymour que ocorreu o primeiro episódio de glossolalia do pentecostalismo. “Foi numa das reuniões promovidas por Seymour em casas que a experiência da glossolalia apareceu: um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas” (Mendonça, 2008, p. 134).

Assim, se Pahrám foi o responsável pela fundamentação do mito; foi Seymour, inicialmente<sup>6</sup>, que levou a termo a questão experiencial e litúrgica, isto é, pela ênfase na prática e pela centralidade ritual dos carismas que distinguem o movimento pentecostal, pois “o carisma glossolálico em si não era novidade do movimento, mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava centralidade teológica e litúrgica” (Anderson apud Freston, 1994, p. 75), Conquanto o carisma glossolal tenha sido a força dinamogênica inicial do pentecostalismo, não tardou para que os demais carismas ganhassem espaço e

---

<sup>6</sup> Cumpre rubricar aqui que há divergências quanto à ocorrência do primeiro caso de êxtase glossolal no movimento pentecostal originário. Segundo Leonildo Silveira Campos (2005, p.108), o primeiro caso ocorreu “em uma reunião/prece, na noite de passagem de ano, uma de suas estudantes, Agnes N. Ozman (1870-1937), entrou em êxtase e falou em ‘línguas desconhecidas’, confirmando a tese de Pahrám”. Já Paulo Romeiro em seu livro: Decepcionados com a graça, cita como primeiro caso, também envolvendo Pahrám, se bem que, neste relato, fora um jovem que irrompeu em línguas: “No dia 1º de janeiro de 1901, um moço estudante estava orando durante a noite, quando experimentou de repente a paz e a alegria de Cristo, começando a louvar a Deus em línguas. Dentro de alguns dias, toda a comunidade recebeu o batismo com o Espírito Santo dessa maneira surgiu o moderno movimento pentecostal” (Ranaghan apud Romeiro, 2005, p. 32). Já Francisco Cartaxo Rolim (1985, p. 69), limitou-se a dizer que “quem primeiro recebeu o batismo do Espírito foi um negro”. Não obstante haver controvérsias e não poucas versões sobre o episódio em questão, optou-se por trabalhar com aquela mais amplamente difundida no meio acadêmico, que é a de Mendonça.



prestígio no seio do movimento.

Em consequência, o pentecostalismo foi ampliando a concepção do batismo no Espírito Santo no que tange à sua manifestação exterior, tendo por referência a literatura neotestamentária, mormente em passagens bíblicas como a de 1ª Coríntios 12: 4-11 que:

[...] indica que dons podem ser atribuídos pelo Espírito Santo aos fiéis. São estes via de regra classificados, de acordo com os livros doutrinários pentecostais e a liderança, segundo três tipos fundamentais, ou seja: *dons de revelação*: sabedoria, ciência e discernimento de espíritos; *dons de expressão ou inspiração*: profecia, diversidade de línguas, interpretação de línguas; *dons de poder*: fé, cura, operação de maravilhas ou milagres” (Souza, 1983, p. 96, grifo original).

Deste modo, a tríade – glossolalia, exorcismo e cura divina – caracterizou o movimento pentecostal. Apesar de constituir, em certo sentido, um movimento avivalista, acabou por seguir o divisionismo protestante denunciado por Richard Niebhur. O pentecostalismo penetrou em não poucas denominações protestantes causando novas divisões, devido tanto às manifestações emocionais, quanto às divergências doutrinárias e litúrgicas.

Entretanto, o movimento não só expandiu-se em solo norte-americano, mas também por boa parte do mundo, de modo que:

[...] os movimentos pentecostais penetram de modo simultâneo, na África do Sul, nos países escandinavos e na Índia. O continente africano, especialmente após a segunda guerra mundial ‘terra de missões’ do protestantismo, é de perto seguido pelos países da América Latina. Missionários de procedência européia e norte-americana, adeptos da fé pentecostal que principiaram a obra de evangelização, contam não só com o apoio das igrejas protestantes já estabelecidas como também realizam intenso trabalho de proselitismo itinerante (Souza, 1983, p. 96).

No Brasil, entretanto, pode-se afirmar que antes mesmo dos primeiros missionários oriundos do movimento pentecostal estadunidense iniciarem suas atividades proselitistas aqui, “algo de pentecostal” já se manifestava neste campo religioso. Sobre isso, Mendonça relata que:

[...] mal havia se iniciado no Brasil, o presbiterianismo sofreu o primeiro impacto de um movimento iluminista. Seu protagonista foi Miguel Vieira Ferreira, presbítero da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro que se converteu em um culto dominical na Igreja, após um êxtase descrito pelo missionário A. L. Blackford em seu relatório de 24 de abril de 1874. Transformando-se logo em pregador, começou a transmitir idéias novas aos

membros das igrejas onde pregava. Afirmava que Deus continuava se revelando aos homens, como no momento de seu êxtase. Naturalmente, o Conselho da Igreja, preocupado, consultou a Missão dos Estados Unidos e veio a resposta: Deus continua a falar aos homens, mas não acrescenta nada à sua revelação, já encerrada em seus livros santos. Miguel Vieira Ferreira apegou-se à Igreja durante vários meses mas, afinal, vencido, saiu com várias pessoas e fundou a Igreja Evangélica Brasileira. Émile Léonard considera a fundação dessa Igreja o início do pentecos-talismo [*sic!*] no Brasil, já que foi o primeiro dos movimentos “espirituais” entre nós. Apesar de surgirem igrejas em alguns lugares, inclusive em São Paulo, o movimento de Miguel Vieira Ferreira não se expandiu e não interferiu na Igreja Presbiteriana, seguindo uma trajetória à margem do protestantismo no Brasil. (Mendonça, 2008, p. 131).

De fato, tal episódio foi e pode ser aventado como um tipo de proto-pentecostalismo brasileiro, isso se tomar como referência a experiência extática de Miguel Vieira Ferreira e seus correligionários. Contudo, essa hipótese parece carecer de elementos que a ratifiquem, sobretudo na perspectiva comparativa daqueles traços distintivos do pentecostalismo advindo do avivamento da Rua Azuza, especialmente porque esse foi a matriz do que foi implantado no Brasil.

Assim, tais parâmetros não identificam esses dois movimentos como sendo da mesma natureza, mas permitem levar a termo outra comparação, que os alinha como sendo uma busca epidérmica pelo sagrado, isto é, no que se pode sentir, experienciar, quando o Totalmente Outro perpassa a racionalização e ressoa na emoção do cultuante (Otto, 2007).

Desse modo, conforme anteriormente mencionado, se a especificidade do pentecostalismo foi justamente a exigência de uma manifestação externa do batismo no Espírito Santo, cuja evidência mais comum era a irrupção do carisma glossolal; para o iluminismo de Miguel Vieira Ferreira parece que bastava que a voz de Deus ecoasse em seu interior, sendo uma eventual ocorrência de evidência externa secundária, senão insignificante.

Com isso, não se invalida a hipótese de Émile Léonard, tão pouco se minora a importância desse significativo momento da história do protestantismo brasileiro, mas se aventa a possibilidade de uma leitura alternativa deste episódio, realocando-o numa perspectiva mística que parece ser um pouco mais adequada, sobretudo levando-se em consideração o caráter introspectivo e subjetivo da experiência de Miguel Vieira Ferreira com o sagrado, com o numinoso, e que parece exprimir o aspecto “*Fascinans do nume*” (Otto, 2007, p. 68, grifo original), que é, como disse Otto, “desconcertante, é

cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os efeitos do nume” (Otto, 2007, p. 68).

De fato, o pentecostalismo parece realmente ensejar este efeito do numinoso, pois foi a partir de experiências desta natureza que Luis Francescon, Daniel Berg e Gunnar Vingren foram impulsionados para a obra missionária no Brasil. O primeiro foi o fundador da Congregação Cristã no Brasil, e os outros dois foram os fundadores da Assembleia de Deus, respectivamente a primeira e a segunda igreja pentecostal brasileira.

Decerto, o ambiente pentecostal era propício para o profetismo. Assim, as experiências de revelações pessoais, muitas delas vocacionais, eram frequentes. Com efeito, este foi o caso de Francescon, Berg e Vingren. Neste aspecto, cumpre rubricar, o pentecostalismo brasileiro descende “genealogicamente” do avivamento da Rua Azuza. Explico. Seymour foi quem iniciou o movimento quando num culto presidido por ele ocorreu o primeiro caso de glossolalia em Azuza Street. Naquele culto estava presente o pastor batista William Howard Durham que também recebeu o carisma, e, do círculo de “seguidores de William Durham, que em 1907 organizou a Nirth Avenue Mission, saíram Louis Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren, que iniciaram a propagação do pentecostalismo no Brasil” (Campos, 2005, p. 112).

Ainda sobre a questão da sobrenaturalidade da vocação desses três protagonistas, Francescon teve acesso a Durham através de um irmão em Cristo, e logo também foi batizado no Espírito. Não tardou para que viesse o chamado: “Naquele tempo, enquanto se esperava a Promessa, **o Senhor fez saber** ao irmão W. H. Durham e outros que Ele me havia chamado e preparado para levar Sua mensagem” (Monteiro, 2010, p. 130, grifo nosso).

À semelhança de Francescon, Berg de igual modo teve acesso a Durham, aliás, “Daniel Berg foi também membro da igreja de Durham e de lá saiu como missionário para o Brasil, onde fundou a Assembleia de Deus” (Monteiro, 2010, p. 128), mas não sem antes receber uma “revelação”, pois:

Berg também teve uma experiência pentecostal enquanto voltava aos Estados Unidos em 1909. Conhecendo Vingren, os dois se uniram pelo ideal missionário. Orando em companhia de um profeta pentecostal sueco, este **profetizou** que deveriam ir a um lugar chamado Pará, onde o povo para quem eu testificaria de Jesus era de um nível social muito simples (Vingren

1982:25). Não sabendo onde ficava o Pará localizaram-no em atlas da biblioteca pública (Freston, 1994, p. 80, grifo original).

No entanto, cumpre rubricar, havia no Pará um pastor batista que poderia acolher (e acolheu) Berg e Vingren. Tal fato dá ensejo a certo “planejamento”, conquanto insipiente, que desmistifica, em certo sentido, aquela aura sobrenatural de irracionalidade do chamado missionário, muito embora isso não invalide a experiência com o Sagrado que deu início a tal empresa.

Do mesmo modo ocorreu também com a empresa de Francescon, primeiramente na Argentina, em Buenos Aires, e depois, em São Paulo, no Brasil. Na verdade, ambos tiveram tanto uma experiência de chamamento sobrenatural com o sagrado, quanto um planejamento insipiente, isso levando em consideração que “Vingren e Berg vieram para o Brasil sem sustento garantido e sem apoio denominacional. O dinheiro para a viagem fora doado por uma igreja sueca de Chicago” (Freston, 1994, p. 80). No caso de Francescon, isto talvez seja ainda mais explícito, de acordo com suas próprias palavras:

[...] o Senhor fez saber a mim a ao irmão G. Lombardi que deixássemos o nosso trabalho material para nos dedicarmos inteiramente à obra que Ele nos havia preparado; ambos nos encontrávamos em má situação financeira e cada um com seis filhos menores (Francescon apud Freston, 1994, p. 80).

Segundo Zwínglio Dias (2008), o pentecostalismo destaca-se não só pela ênfase no fervor religioso-emocional, mas também pela ênfase anti-racionalista, que aqui é entendida num triplo sentido, qual seja: primeiro, na aversão inicial a quaisquer elocubrações teológicas; segundo, naquele sentido aventado por Otto, mormente o já citado *Fascinans* do nune, no qual uma teofania causava efeitos avassaladores e inebriantes; e, terceiro, de irracionalidade no sentido de não planejamento, de tomada de decisões abruptas em decorrência dessas “revelações” que, a bem da verdade, não é novidade no cristianismo, nem exclusividade do pentecostalismo, tal qual ensejam as narrativas vétero e neotestamentárias, ou não foi dito a Abrão: “[...] Parte da tua terra, da tua família e da casa de teus pais para a terra que te mostrarei” (Bíblia, 1994, Gênesis, 12: 1); e de igual modo para o jovem rico: “[...] vai, vende o que possuis, dá-o aos pobres” (Bíblia, 1994, Mateus, 19: 21)?

Em todo caso, poder-se-ia questionar: que importância há na análise histórico-

teológica destas características do pentecostalismo? Bem, pode-se, do mesmo modo, responder que tais aspectos foram muito importantes no período de implantação, e cruciais no seu período de desenvolvimento mais expressivo que ocorreu na primeira década da segunda metade do século XX, já com o movimento de cura divina.

E mais ainda, talvez isso tenha sido o grande diferencial entre o protestantismo e o pentecostalismo no sucesso do segundo e o pouco êxito do primeiro na inserção na cultura brasileira. Sobre isso, Mendonça concorda em sua afirmação de que:

[...] o protestantismo tradicional resistiu à ameaça do sincretismo e manteve, até certo ponto, a pureza da mensagem missionária original, é no pentecostalismo que vamos encontrar formas bastante claras de sincretismo. A matriz teológica do pentecostalismo é o protestantismo tradicional na sua expressão não clerical. Assim, a mensagem missionária, portadora de uma teologia simples e facilmente assimilável como a da Era Metodista, constitui a base sobre a qual o movimento pentecostal ergueu seu próprio arcabouço sincrético em que estão presentes antigos traços históricos da igreja cristã, elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros (Mendonça, 2008, p. 66).

Portanto, sua aflorada emotividade, sua capacidade de síncrese, bem como seus traços mágicos certamente contribuíram para que tivesse melhor acolhida no campo religioso brasileiro, e assim, lograsse êxito na empresa missionária. Para isso, aquelas experiências extáticas levantadas anteriormente parecem avultar a importância, e, avançando um pouco mais nesse sentido se poderia até mesmo fazer um paralelo entre as condições e os personagens que protagonizam eventos extáticos bastante significativos no campo religioso brasileiro.

Exemplo:

[...] se os portadores do dom de línguas são uma espécie de gnósticos, de iluminados, nas congregações pentecostais e, com frequência, se consideram e são reconhecidos como portadores de certo grau de superioridade espiritual sobre os demais fiéis. Eles são canais privilegiados de revelação (Mendonça, 2008, p. 67).

Pode-se então afirmar que, em certo sentido, esses pentecostais “mais ungidos” se assemelham a médiuns mais evoluídos ou sensíveis, por exemplo. Pois, ambos quando tomados por um espírito – os cristãos crêem serem cheios do *Paracleto*, e os espíritas pelos seus guias ou espíritos iluminados, enfim, o seu sagrado – revelam coisas ocultas, falam línguas desconhecidas e, em função disso, tem respeitabilidade social no

âmbito de suas respectivas comunidades religiosas. Numa linguagem antropológica seriam aqueles que possuem o mana, pois, segundo Marcel Mauss, “o mana é a força do mágico”<sup>7</sup> (Mauss, 1974, p. 140).

Embora se tenha exposto e discutido alguns aspectos, sobretudo histórico-teológicos, que fundamentam a afirmação que o pentecostalismo brasileiro descende “genealogicamente” do da Rua Azuza, importa expor que há outra ótica que levanta outro argumento bastante interessante também, o político-social.

Francisco Cartaxo Rolim assevera que

[...] quem primeiro recebeu o batismo do Espírito foi um negro. Durante pouco mais de dois anos, é em torno deste grupo pentecostal negro que os brancos se iniciaram na nova experiência. Mas os brancos começaram a se separar dos negros pelo ano de 1908. Esqueceram-se de que, para os negros, Cristo é um «Cristo negro». Dos pobres e oprimidos. A «Igreja de Deus em Cristo», composta em sua quase totalidade de negros, considera-se majoritária nos Estados Unidos. Diferencia-se assim da Assembléia de Deus, onde a maioria é de brancos. Diferença esta que tem implicações sociais e religiosas também. Embora uma e outra assentem suas bases espirituais no batismo do Espírito Santo e na efusão dos dons, a Igreja de Deus em Cristo diverge da Assembléia, quanto à vinculação das práticas religiosas com as de caráter político (Rolim, 1985, p. 69).

Tanto que “na alma do pentecostal negro alojaram-se e permaneceram duas experiências estreitamente abraçadas: uma que então nascia do Espírito Santo; outra, mais antiga, a político-racial” (Rolim, 1985, p. 23). Contudo, “no coração piedoso dos pentecostais brancos ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feito sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado” (Rolim, 1985, p. 23).

Não se pode negar que Francescon, Berg e Vingren eram brancos e, em certo sentido, reproduziram aqui aquela:

[...] sede do batismo no Espírito Santo, a busca a bem dizer exclusiva dos dons de falar em línguas estranhas, a ânsia de santificação e a procura de curas divinas, as intermináveis vigílias de oração, tudo isso se apossou de tal maneira dos sentimentos desses pentecostais que lhes criou um projeto exclusivamente religioso. Este é um aspecto que não pode passar em

---

<sup>7</sup> Não cabe aqui, nem é o nosso objetivo definir o que é mana dentro da teoria geral da magia. Pode-se, no entanto, dar uma ideia generalizante do que pode vir a ensejar. Antes de tudo, cumpre sublinhar que mana não é, com efeito, um conceito antropológico de fácil apreensão, pois remete a ideia de qualidade de uma coisa que não se confunde com esta coisa, algo que é estranho, indelével, resistente, o extraordinário. Pode, contudo, de igual modo remeter a uma substância, uma essência manejável, mas também independente. Por fim, o mana enseja uma força, especialmente “a força dos seres espirituais”, que neste caso é o Espírito Santo e as entidades espirituais que incorporam no iniciado da umbanda, por exemplo.

silêncio. Esquecê-lo seria deixar de lado uma dimensão essencial do pentecostalismo no Brasil e nos países latino-americanos. (Rolim, 1985, p. 24).

Contudo, isso explica apenas em parte a questão relativa ao posicionamento sócio-político inicial do pentecostalismo brasileiro. Sem dúvida, há outros aspectos que exerceram bastante influência neste movimento. A questão geográfica, por exemplo, foi um dos fatores que catalisaram o crescimento da Assembleia de Deus, que se valeu do “refluxo de migrantes nordestinos que se desiludiram com a crise do ciclo da borracha e o fluxo de migrantes nortistas e nordestinos para o sudeste do país” (Mello, 2010, p. 5). O fator étnico também teve grande influência, se bem que mais restrito à Congregação Cristã no Brasil, pois esta cresceu primeiramente entre os imigrantes italianos e ítalo-brasileiros.

Em todo caso, este contingente “caboclo” do ciclo da borracha, alijado politicamente e depauperado socialmente, acolheu um pentecostalismo branco e alienado das questões libertárias do Reino de Deus que os pentecostais negros norte-americanos não deixaram esmaecer. Assim, questiona-se: como Berg e Vingren engajariam tal contingente, já alheio, num projeto político-social se ambos também eram alheios às questões libertárias do Reino de Deus?

Do mesmo modo, Francescon não fez valer o viés igualitário, justo e libertador do *Kerigma* para além do intramuros institucional com um contingente de estrangeiros que mal falavam o português e que ainda buscavam encontrar seu espaço, seu lugar no país que os acolhera. Isso sem levar em consideração seu determinismo calvinista.

É neste sentido que a abordagem de Rolim tem suas debilidades. De fato, no Brasil o pentecostalismo cresceu entre os pobres, mas não só, pois:

[...] as estatísticas mostram que entre os negros a proporção de convertidos aos diversos grupos evangélicos, mas principalmente aos pentecostais, é maior que entre os pardos e os brancos, nesta ordem. [...] E se formos esmiuçar mais, verificaremos que a taxa de negros pentecostais (que é de 14,2 %) é significativamente mais alta que a de brancos pentecostais (6,3 %), mais alta até mesmo que a de pardos pentecostais (11 %). (Pierucci, 2006, p. 118).

Nesse sentido, a falta de engajamento político-social do pentecostalismo é sim herança daquele tipo de pentecostalismo branco não preocupado com tais questões, mas também é fruto das vicissitudes históricas próprias do povo brasileiro, sobretudo do

negro. Pois:

[...] examinando a carreira do negro no Brasil se verifica que, introduzido como escravo, ele foi desde o primeiro momento chamado à execução das tarefas mais duras, como mão-de-obra fundamental de todos os setores produtivos. Tratado como besta de carga exaurida no trabalho, na qualidade de mero investimento destinado a produzir o máximo de lucros, enfrentava precaríssimas condições de sobrevivência. Ascendendo à condição de trabalhador livre, antes ou depois da abolição, o negro se via jungido a novas formas de exploração que, embora melhores que a escravidão, só lhe permitiam integrar-se na sociedade e no mundo cultural, que se tornaram seus, na condição de subproletariado compelido ao exercício de seu antigo papel, que continuava sendo principalmente o de animal de serviço. (Ribeiro, 1995, p. 231-232).

Com base nestes motivos, portanto, pode-se afirmar que o pentecostalismo brasileiro descende “genealogicamente” de Azuza. Muito embora o contraponto da abordagem de Rolim seja bastante interessante e, até certo ponto válido, não há como negar o nosso parentesco pentecostal com o dos Estados Unidos, pois, conforme já se afirmou anteriormente, Francescon, Berg e Vingren são tributários de Durham, este de Seymour, e, a este último, são todos os pentecostais.

Numa perspectiva histórica um pouco mais linear, foi Paul Freston que, se utilizando da metáfora das ondas, propôs um modelo que facilita a compreensão do pentecostalismo brasileiro de um ponto de vista mais metodológico, pelo que, em função disso, se retomará, em parte, tal perspectiva com o fito de rematar esta abordagem histórica inicial mais generalizante e focar o fenômeno da cura divina entre o pentecostalismo de segunda onda e o de terceira, isto é, especificamente entre a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Mundial do Poder de Deus.

Segundo a sistematização de Freston:

[...] o pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de três ondas de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). Estas duas igrejas têm o campo para si durante 40 anos, pois suas rivais são inexpressivas. A Congregação, após grande êxito inicial, permanece mais acanhada, mas a AD se expande geograficamente como igreja protestante nacional por excelência, firmando presença nos pontos de saída do fluxo migratório. A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é *paulista*. A terceira onda começa nos final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a



Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo. O contexto é fundamentalmente carioca.

A vantagem dessa maneira de colocar ordem no campo pentecostal é que ressalta, de um lado, a versatilidade do pentecostalismo e sua evolução ao longo dos anos e, ao mesmo tempo, as marcas que cada igreja carrega da época em que nasceu. (Freston, 1993, p. 66).

Importa neste momento ressaltar o recorte específico a que se recorre para delimitar a abordagem do objeto que ora se investiga, a cura divina. Grosso modo, da tríplice crença e prática distintivas do pentecostalismo, a primeira onda privilegiou a glossolalia em detrimento das outras duas, pois “pelo que se sabe, os dois primeiros ramos do pentecostalismo no Brasil, hoje as duas maiores Igrejas do país, nunca deram ênfase à cura divina. Pelo menos esta nunca foi sua característica forte” (Mendonça, 2008, p. 67). Isso não quer dizer que não havia exorcismos e curas, mas notadamente o dom de falar línguas estranhas sobressaiu-se sobre os demais. O foco estava nas coisas espirituais, na vida eterna, restando pouca ou quase nenhuma atenção para as questões do presente, inclusive dos problemas psíquicos e físicos.

Já a segunda onda teve fina sensibilidade quanto a isso, pois atendeu ao apelo das “necessidades sentidas de cura física e psicológica (sinal de adaptação às sensibilidades da sociedade de consumo e às exigências do mercado religioso)” (Freston, 1993, p. 84). Contudo, da maneira como está formulada, esta assertiva de cunho sociológico talvez seja tão verdadeira quanto reducionista.

Embora isso não invalide seu valor heurístico, cumpre ressaltar, entretanto, que o construto mítico em torno da cura divina na Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), ícone da segunda onda, já estava bem sedimentado antes mesmo dele chegar ao Brasil, e, nesse sentido, “do ponto de vista do nativo”, Jesus Cristo já era, há muito, o grande médico que curou no passado e, ainda hoje, cura qualquer doença.

Com efeito, das igrejas da segunda onda – IEQ, O Brasil para Cristo e a Deus é Amor –, a Quadrangular não só foi pioneira, mas também foi a que efetivamente mais trabalhou o dom da cura e de maneira bastante vanguardista, mormente no aspecto ritualístico, litúrgico, pois “a cura divina em si não era novidade, mas a sua massificação e prática em locais públicos, sim” (Freston, 1993, p. 84). Este extravasamento da cura divina para além do intramuros institucional não era só inovador, mas desafiador, porque ensejou não pouca resistência devido à oposição de

muitos pastores aos métodos e à própria mensagem (Freston, 1993, p. 83). Sob esta perspectiva, a designação “movimento de cura divina” que lhe foi atribuída não parece ser sem propósito.

A dinâmica de levar a cura divina para fora das igrejas encontra paralelo contemporâneo nas atuais Concentrações de Fé e Milagres promovidas pela Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), cujo principal chamariz é justamente a cura divina, e que, coincidência ou não, também não deixa nada a desejar por suas polêmicas.

Este parece ser o arquétipo mítico que o pentecostalismo de cura divina evoca para não só fundamentar seu mito originário, mas reproduzi-lo, na crença de que a taumaturgia é atual, ressalva feita à Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD), na qual o carisma é de tal modo institucionalizado que somente os agentes especializados do sagrado curam.

No entanto,

[...] o procedimento da “cura divina” acompanha logicamente as interpretações sacrais sobre a origem das doenças. O exorcismo do demônio é praticado por vários líderes pentecostais dotados deste especial poder de expulsar os “anjos maus” que afligem os homens. O chamado “dom de cura”, entretanto, mostra-se mais amplo, sendo liturgicamente inspirado em passagens do Novo Testamento. Os pentecostais dotados desta preciosa virtude “impõem as mãos” e oram pelos doentes, pedindo a intervenção divina para aliviar males físicos e psíquicos. Reclama-se dos adeptos a fé autêntica, imprescindível condição das curas miraculosas que consolam os crentes e sustentam a confiança dos tíbios. (Souza, 1983, p. 95).

Ressalva-se, todavia, que o procedimento da IMPD dista da proposição de Souza acima exposta, tendo em vista o discurso do líder máximo dessa instituição em relação aos tíbios na fé: “Se você não tem fé para ser curado, venha pela minha fé” (Bitun, 2007, 135).

Com efeito, a denominação pentecostal que de fato soergueu a cura divina a um patamar mais elevado foi a Igreja do Evangelho Quadrangular, aproximadamente no final da década de 1950, e isso em função da hipertrofia da cura divina em sua doutrina e liturgia (Rosa, 1978).

Embora a Quadrangular tenha dado origem a outras denominações menores com ênfase também na cura divina<sup>8</sup>, foi a partir da terceira onda pentecostal, segundo a

---

<sup>8</sup> Citamos como exemplo a criação da Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, fundada por Manoel de Mello na década de 1950. Mello chegou a ocupar a posição de evangelista na IEQ, mas

tipologia de Freston, que a cura divina voltou a protagonizar na crença e práticas pentecostais, só que, daí em diante, incorporada à teologia da prosperidade, uma das características distintivas do neopentecostalismo.

Nesse sentido, cumpre sublinhar que atualmente é a IMPD o atual ícone de cura divina, e que, à semelhança da Quadrangular naquela época, tem gerado não poucas celeumas, sobretudo com a IURD da qual é egressa. Dessa maneira, não parecem ser gratuitos os ataques perpetrados recentemente contra Valdemiro e a IMPD por parte de Edir Macedo<sup>9</sup>, uma vez que aquele se constitui concorrência ferrenha a este. Mais ainda:

[...] a Mundial é hoje a maior concorrente da Universal. Conta com 3.200 templos pelo Brasil – a Universal tem 5.000 – e a mais extensa cobertura televisiva entre os evangélicos. É a igreja neopentecostal que mais cresce no país. Estima-se que 30% dos fiéis vieram da Universal, além de pastores atraídos pela expectativa de maior remuneração. (Kachani, 2012, s/p).

Esta disputa evidencia não só o trânsito de fieis, mas o de especialistas do sagrado também. Portanto, Oneide Bobsin (2003, p. 35) parece ter razão ao afirmar que, no limite, “a busca de cura divina constitui-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil”. Dito isto e após ter feito uma abordagem histórica bastante panorâmica do pentecostalismo inicial e do pentecostalismo brasileiro com relação à cura divina, resta-nos encerrar a presente exposição por absoluta falta de espaço, uma vez que este breve ensaio não encerra todo o debate da temática, tão pouco é capaz de comportar análises mais aprofundadas.

### **Considerações Finais**

À guisa de conclusão, retomamos nossa afirmação propedêutica de que o pentecostalismo é uma força dinamogênica no campo religioso brasileiro que tem ajudado a redefinir significativamente o percentual entre cristãos católicos romanos e protestantes, isso segundo os últimos dados censitários.

Nesse sentido, a cura divina, como crença e prática fundamental no pentecostalismo, tem de igual modo, importância não negligenciável, sobretudo se se

---

sempre almejou um ministério próprio, também baseado na centralidade da cura divina (Freston, 1996; Rosa, 1978).

<sup>9</sup> Sobre estas celeumas ver o texto de Cunha (2012).

pensar em seus ícones, a saber, a IEQ, como precursora na segunda onda; e a IMPD como especializada nos serviços taumatúrgicos na terceira vaga.

Assim, procuramos fitar o objeto de pesquisa para além das abordagens reducionistas deste fenômeno. Portanto, o presente texto buscou lançar luz sobre o carisma cura divina circunscrita ao pentecostalismo, mormente no Brasil, numa perspectiva histórica e fenomenológica. Tal foi o escopo deste ensaio.

## **Bibliografia**

BÍBLIA. Português. *Bíblia*: tradução ecumênica. Trad. L.J. Baraúna et al. São Paulo: Loyola, 1994. 2480 p.

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, n. 2, p. 21-43, 2003. Disponível em: <[http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4302\\_2003/et2003-2obob.pdf](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4302_2003/et2003-2obob.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2012.

BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 6., 2010, Salvador. *Anais eletrônicos...* Salvador: Facom - UFBA, 2010. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2012.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro, *Revista 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, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio; São Bernardo do Campo: UMEP, 1997.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELI, Gabriele (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CROSSAN, John Dominic. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE André Leonardo; CORNELLI; Gabriele (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CUNHA, Magali. “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. *REVER*, São Paulo, ano 12, n. 2, p. 101-110, jul.-dez. 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/14567>>. Acesso em: 15 maio 2013.

DIAS, Zwinglio Mota. A larva e a borboleta (Notas sobre as [im]possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira), *Tempo e presença digital*, ano 2, n. 6, jan. 2008. Disponível em: <[http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod\\_artigo=116&cod\\_boletim=7&tipo=Artigo](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo)>. Acesso em: 19 nov. 2012.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 72-159.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Vozes da Ortodoxia: o Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil – processos de formação e relações nos contextos da I Guerra Mundial e do final do Regime Militar*. 2006. 288 p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

KACHANI, Morris. Universal perde fiéis para rival ‘milagreira’. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 abr. 2012. Poder. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/1076218-universal-perde-fieis-para-rival-milagreira.shtml>>. Acesso em: 11 abr. 2013.

LARAIA, Roque de Barros. As religiões indígenas: o caso tupi-guaraní. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 6-13, set.-nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/01-laraia.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2012.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

MELLO, Izabel Cristina Veiga. As relações de poder no pentecostalismo brasileiro: uma identidade forjada no calor de sua história. *Azusa – Revista de Estudos Pentecostais*, Joinville, v. 1, n. 1, p. 1-20, set. 2010. Disponível em: <[http://www.ceeduc.org/volume1numero1/as\\_relacoes\\_de\\_poder\\_no\\_pentecotalismo\\_brasileiro.pdf](http://www.ceeduc.org/volume1numero1/as_relacoes_de_poder_no_pentecotalismo_brasileiro.pdf)>. Acesso em: 06 jan. 2013.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

MONTEIRO, Yara Nogueira. Congregação Cristã no Brasil: da fundação ao centenário, a trajetória da uma igreja brasileira. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 24, n. 39, p. 122- 163, dez. 2010.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A religião como solvente: uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça*. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2005.

ROSA, Júlio. *O Evangelho Quadrangular no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 1978.

SOUZA, Beatriz Muniz de. A cura divina entre os pentecostais. In: SOBRAL, José (Ed.). *A vida em meio à morte num país de terceiro mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 89-99.

TERRIN, Aldo Natale. *O Sagrado Off Limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.