

# **O legado de uma pioneira: Aimee Semple McPherson, a cura divina e seus desdobramentos no subcampo religioso pentecostal brasileiro<sup>1</sup>**

Legacy of a pioneer: Aimee Semple McPherson, divine healing and its developments in the Brazilian Pentecostal religious subfield

*Marcelo Lopes\**

## Resumo

O presente texto pretende lançar luz sobre a fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular – Aimee Semple McPherson – desde uma perspectiva da Ciência da Religião. Para tanto, colocamos sob o escrutínio sua história e sua experiência religiosa. Além disso, o texto aborda sinteticamente o papel da cura divina na Igreja Quadrangular e como esta denominação influenciou o subcampo religioso pentecostal brasileiro. Por fim, lançamos algumas problematizações e provocações cujo fito é o de ensejar novas abordagens sobre a temática ora em tela, que julgamos deveras significativa.

Palavras-chave: Aimee McPherson. Cura divina. Pentecostalismo.

## Abstract

This paper aims to shed light on the founder of the Foursquare Church - Aimee Semple McPherson - from the perspective of the Science of Religion. For this, we must put under the scrutiny your history and religious experience. In addition, the text briefly discusses the role of divine healing in the Foursquare Church, and how this denomination influenced the Brazilian Pentecostal religious subfield. Finally, we launched some problematizations and provocations whose aim is to give rise to new approaches to the subject now under the screen, which we consider truly significant.

Keywords: Aimee McPherson. Divine healing. Pentecostalism.

---

## **Considerações iniciais**

Aimee Semple McPherson foi uma personagem deveras significativa para a história do movimento pentecostal. Dizemos isso não somente em função da abrangência internacional que o Evangelho Quadrangular alcançou, nem somente de sua especificidade ministerial, isto é, a cura divina<sup>2</sup>, mas, sobretudo, por ter sido a única mulher fundadora de uma denominação pentecostal de segunda onda (Freston, 1994) e, por isso mesmo, uma pioneira. Portanto,

---

\* Doutorando em Ciência da Religião (Religião, Sociedade e Cultura) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Integrante do Grupo de pesquisa NEPROTES (Núcleo de Estudos em Protestantismo e Teologias — UFJF/CNPq). E-mail para contato: [montanhista-ms@hotmail.com](mailto:montanhista-ms@hotmail.com).

pensamos que é assaz relevante lançar luz sobre essa importante personagem do movimento pentecostal, especialmente do pentecostalismo de cura divina.

### **1. Antes, um pouco de história sobre a cura...**

Segundo o sociólogo Antônio Flávio Pierucci, “nenhuma civilização até hoje pôde passar sem gente que curasse” (2001, p. 35). Tomando por base tal declaração, pode-se imaginar que a cura teve e ainda tem abissal importância para as diversas formas de religiões e religiosidades.

Sob este lócus, parece-nos bem sedimentada a noção de que a religião está intrinsecamente relacionada às mais viscerais necessidades humanas, desde as orações e oferendas por uma boa colheita, até a percepção e perplexidade ante a finitude da vida, bem como a decorrente incerteza do *post mortem*. Portanto,

desde suas primeiras origens, o homem é religioso. Os cultos tornaram e tornam possível interpretar os mistérios da vida e da morte. Desde os tempos mais remotos o homem busca felicidade, salvação e cura (Terrin apud Lopes, 2014a, p. 301-302, grifo nosso).

A tradição cristã, herdeira da judaica, de igual modo teve em alta conta a cura divina. Adentrando no assunto propriamente dito, da denominação tradição judaico-cristã se pode depreender, de imediato, a relevância das influências do judaísmo na religião cristã. Nesse sentido, convém lembrar que o movimento de Jesus ou protocristianismo<sup>3</sup> iniciou-se no seio do judaísmo helenístico, e, pelo fato de Jesus ter sido judeu, bem como quase todos os seus discípulos, seria praticamente impossível que “a seita dos Nazarenos” (Bíblia TEB, Atos dos apóstolos 24.5) não fosse permeada de concepções judaicas. Se assim ocorreu, parece bem plausível apontar alguns aspectos sobre a concepção da cura divina daquele judaísmo.

Não seria novidade dizer que a cosmovisão religiosa judaica era totalizante e, dessa forma, tanto a política quanto a medicina, por exemplo, estavam sujeitas aos preceitos do *Tanach*, isto é, da literatura sagrada hebraica. Prova disso é que era o sacerdote, e não o médico, o indivíduo legalmente capaz de proceder ao diagnóstico e tratamento da lepra, bem como a exarar a sentença de isolamento social nos casos em que a doença não fosse sanada (Bíblia TEB, Levítico 13-14).

O judaísmo antigo associava, portanto, tanto as doenças quanto a cura delas a causas espirituais. Assim, não foi sem motivo que o autor deuteronomico vinculou a infelicidade e a maldição ao afastamento e à quebra da aliança com Deus, conforme se pode perceber:

Maldito serás ao chegar e ao sair. O Senhor te enviará desgraça, pânico e ameaças em todos os teus empreendimentos, até que sejas exterminado e de repente desapareças, por causa do mal que terás feito ao me abandonar. O Senhor fará pegar uma peste que acabará por te eliminar da terra em cuja posse estarás entrando. O Senhor te fará definhar, ter febre, inflamação, ardências, seca, ferrugem e fungo, que te perseguirão até que desapareças (Bíblia TEB, Deuteronomio 28. 19-21).

Destarte, não é difícil entender o porquê da doença ter sido encarada como forma punitiva e até mesmo pedagógica num universo religioso para o qual a ordem do mundo era regida por uma inteligência de autoridade acima da humana (Guerra, 2011, p. 77). Dessa forma, o Deus de Israel era, simultaneamente, fonte de doença, mas também de cura. Na realidade, mal ou bem dependeriam, a *fortiori*, da fidelidade e observância do devoto às leis de Deus: “Se ouvires atentamente a voz do Senhor, teu Deus, se fizeres o que é direito aos seus olhos, se prestares atenção aos seus mandamentos, se guardares todos os seus decretos, não te infligirei nenhuma das moléstias que infligi ao Egito, pois eu sou o Senhor, que te curo” (Bíblia TEB, Êxodo 15.26, grifo nosso).

Por seu turno, o movimento de Jesus, segundo John Dominic Crossan, 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 (Crossan, 2009a, p. 25, grifo nosso).

A julgar o movimento de Jesus por esse prisma, sobretudo na *grande comissão*, quando por ocasião de sua ascensão delegou aos discípulos a tarefa de

continuar sua obra integralmente, percebe-se de forma muito clara esse importante aspecto de seu ministério que deveria ser perenizado, como se pode perceber no texto bíblico:

E lhes disse: Ide pelo mundo inteiro, proclamai o evangelho a todas as criaturas. Quem crer e for batizado será salvo, quem não crer será condenado. E eis os sinais que acompanharão os que houverem crido: em meu nome, expulsarão os demônios, falarão novas línguas, pegarão serpentes com as mãos e, se beberem algum veneno mortal, isto não lhes causará mal algum; *imporão as mãos a doentes e estes serão curados*. Então, o Senhor Jesus, depois de ter falado, foi arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus (Bíblia TEB, Marcos 16.15-19, grifo nosso).

Durante todo o ministério de Jesus a cura foi um carisma deveras significativo. Ademais, as curas tinham um viés legitimador, pois “como atestado incontestado de investidura divina o pregador realizava sinais: curava e exorcizava espíritos impuros” (Justi, 2010). Sublinhe-se ainda que no processo de burocratização da Seita dos Nazarenos, o carisma pessoal de Jesus, portanto, passou aos seus discípulos e mais tarde à instituição igreja, tornando-se um carisma institucional em termos weberianos<sup>4</sup> (2000).

Assim, o carisma da cura sempre perpassou a história da igreja cristã. Mas não seria possível, dentro dos limites deste trabalho, fazer um apanhado histórico que dê conta de abarcar a toda a história da cura no cristianismo. No entanto, podemos assinalar que sua importância variou muito, dependendo da época e do local. Outro aspecto digno de nota é o fato de que os movimentos de avivamento espiritual ocorridos dentro do protestantismo norte-americano nos séculos XVIII e XIX deram novo fôlego a esse carisma. E mais, na verdade prepararam o terreno para que a cura divina pudesse ter papel de não somenos importância para o pentecostalismo no século XX. Feita essa visada inicial panorâmica e propedêutica, passemos ao assunto propriamente dito.

## **2. Aimee: uma pioneira**

Desde logo é preciso salientar que, neste ensaio, além de textos acadêmicos, utilizamos também algumas fontes primárias da própria instituição, qual seja, da Igreja do Evangelho Quadrangular. Por isso, cumpre aclarar aqui o tratamento que foi dado a essas histórias oficiais. Nesse sentido, ora delas foram

extraídas informações pontuais sobre fatos positivos, como datas, nomes, locais, acontecimentos, etc.; ora, a partir delas, procedemos a algumas reflexões e problematizações sobre as memórias ali construídas.

Feita essa ressalva inicial, pode-se afirmar que a Igreja do Evangelho Quadrangular foi um movimento de cura divina por excelência em seus primórdios. Diz-se isso com base em sua própria história que, nesse período, quase se confunde com a biografia de sua fundadora, a bela jovem canadense de origem metodista: Aimee Kennedy.



MISSIONARIA AIMEE SEMPLE MACPHERSON-  
1889 A 1944 FUNDADORA DA FOURSQUARE

Figura 1 - A jovem Aimee. Disponível em:  
<<http://www.quadrangularbrasil.com.br/quadrangularbrasil/>>. Acesso em: 11 jan. 2013.

A propósito de sua biografia, também é digno de nota o fato de que há certa dificuldade de se classificar Aimee na tipologia weberiana (2000) dos especialistas do sagrado. Ora, Aimee não era ordenada na Igreja Metodista; logo, não se encaixaria como sacerdote. Também não se pode dizer que o tipo ideal do mago lhe seja pertinente, sobretudo pela pertença protestante, embora quase nominal apenas. Por fim, como profeta, Aimee, ao menos inicialmente, não

causou ruptura institucional em sua denominação e tampouco tinha carisma pessoal.

Sua experiência pentecostal com o primeiro esposo, Robert Semple, fez com que Aimee o seguisse no campo missionário: até então ela era apenas uma coadjuvante. Todavia, com a morte de Robert, como veremos mais adiante, Aimee passou a protagonizar seu próprio movimento. Nesse sentido, desse momento em diante, pode-se com relativa coerência vinculá-la ao tipo ideal weberiano do profeta, isto porque “por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino” (Weber, 2000, p. 303). Nesse caso, a doutrina era o Evangelho Quadrangular e o mandado era universalizar o movimento de cura divina.

De fato, pode-se dizer que se tratava de um movimento de cura divina por excelência. Não só porque este era o centro de sua pregação, ou pela experiência pessoal de Aimee com a cura divina, mas acima de tudo porque, curiosamente, Aimee pregava a cura divina antes mesmo de ter recebido por revelação a mensagem do Evangelho Quadrangular em 1922, o que ocorreu muitos anos após a sua conversão (1908) e o subsequente início de seu ministério de cura divina (Scotti, 2010).

A propósito, aquela tendência intrínseca do *homo religiosus* de retornar à hierofania primordial (Eliade, 1998, p. 338), sobretudo com a finalidade de narrar um mito arquetípico – que, aliás, neste caso específico, buscou legitimá-lo, torná-lo palatável teologicamente –, cristalizou-se na doutrina quadrangular.

Nesse sentido, a IEQ não parece configurar exceção, pois sua teologia confessional revela, de maneira peremptória, o constructo mítico que visa fundamentar o Evangelho Quadrangular. Assim, foi preciso revestir o discurso com um caráter sagrado, que fosse além, que ultrapassasse a concretude da experiência humana individual, conforme expresso na seguinte assertiva da historiadora da denominação Ignez Terezina Rech Scotti: “a mensagem quadrangular, como já dito antes, não foi criada por Aimee, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular. Ela, na verdade, remonta aos dias do Antigo Testamento” (2010, p. 17).

Seus apologistas se utilizam, neste fito, inclusive de métodos hermenêuticos pouco convencionais ou ortodoxos, segundo expresso neste

discurso notadamente apologético:

Você pode hesitar em chamar Isaías de pregador quadrangular, mas o profeta era certamente um arauto do evangelho quadrangular! Isaías profetizou sobre Jesus Cristo como Salvador e Operador de Curas: ‘Mas ele foi traspassado por nossas transgressões, e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras somos sarados’ (Is 53.5). O Novo Testamento aplica, justamente, esta profecia a Jesus, como Salvador e Operador de Curas (cf. I Pe 2.24) Isaías também predisse os fenômenos de Atos 2.4 e o batismo no Espírito Santo<sup>5</sup>: ‘Pelo que por lábios gaguejantes e por língua estranha falará o Senhor a este povo’ (Is 28. 11) (Cox apud Scotti, 2010, p. 17).

Este construto mítico parece ser bem mais que apenas uma tentativa de formulação teológica cuja hermenêutica carece de cientificidade à luz de uma teologia protestante ortodoxa, por exemplo. Esta é a base sobre a qual as pessoas encontram seu mito primordial com uma roupagem teológica, isto é, sancionada pela instituição, e é a partir daí que elas fundamentam e buscam viver sua experiência religiosa.

Mormente no pentecostalismo, no qual a experiência religiosa se quer eminentemente epidérmica, emocional,

um mito, assim entendido, tem a ver com realidades vivas. As pessoas assumem um comportamento mítico e, através deste, atestam sua realidade, não definida concretamente, mas captada através do mito, no que se revela uma estrutura inacessível à compreensão empírico-racionalista. Pela re-atualização do mito, as pessoas explicam o mundo e o representam simbolicamente (Huff Júnior, 2006, p. 19).

Foi justamente a partir dessa “realidade viva” que Aimee, através de suas experiências pessoais com a cura divina, deu início a um movimento de tendas itinerantes, nas quais ministrava a cura divina, e que mais tarde originou a *International Church of The Four Square Gospel*.

### **3. No início, um sagrado dócil... mas que logo se tornou selvagem<sup>6</sup>**

Embora até o período de sua adolescência Aimee tenha frequentado a Igreja Metodista, segundo crônica oficial da IEQ,

seu interesse e gosto por outras atividades – cinema, patinação no gelo, romances e bailes – acabaram afastando-a dos caminhos do

Senhor. No colégio, fascinou-se pela teoria da evolução, de Darwin, passando a duvidar de suas crenças e, até, de Deus. Viveu momentos de muita angústia neste período, pois magoara sua mãe com sua descrença. Ela tinha dezessete anos na época (Scotti, 2010, p. 30).

Contudo, não tardaria para que Aimee se relacionasse com o que mudaria completamente sua vida: a fé pentecostal.

Seu primeiro contato com o pentecostalismo foi numa reunião presidida por Robert Semple, que mais tarde veio a ser seu primeiro esposo. Naquela reunião Aimee também foi impactada pelos dons espirituais pentecostais de uma maneira bastante pessoal. Num dado momento da reunião, Semple parou de falar inglês e, com os olhos fechados e mãos estendidas na direção de Aimee, começou a falar em línguas estranhas<sup>7</sup>. Embora não tenha havido interpretação, Aimee teve a plena convicção de que Deus falara com ela naquela hora (Evangelho Quadrangular, p. 4-5).

Após isso, Aimee iniciou sua busca pela própria experiência pentecostal, de modo que se aplicava constantemente em longas jornadas de oração pelo batismo no Espírito Santo. Nesse ínterim, logrou êxito nessa tarefa, mas antes de obter o carisma glossolal, teve uma visão na qual estava subentendido seu chamamento para o ministério de pregação do Evangelho, conforme indica o texto do historiador oficial da IEQ, o Rev. Júlio de Oliveira Rosa:

Com os olhos fechados, Aimee viu o mundo como se fosse vasto campo de trigo, já maduro para a ceifa; via o trigo se transformar em rostos humanos e os ramos em mãos suplicantes. E sobre essa visão podia ver as palavras de Cristo: “Os campos já estão brancos para a ceifa. A seara é realmente grande, mas poucos os ceifeiros. Rogai pois ao Senhor da seara para que mande ceifeiros para sua seara.” Então o Senhor colocou na sua mão uma foice, dizendo: “Vai recolher o trigo, mas lembra-te que a foice te é dada para cortar o trigo. Muitos ceifeiros usam-na corretamente apenas poucas horas, e depois começam a cortar e marcar seus colegas. Aplica-te à tarefa que está perante ti; corta somente o trigo e recolhe os molhos preciosos” (1978, p. 273-274).

No entanto, a especificidade ministerial de Aimee, e que posteriormente seria o chamariz e apanágio da Cruzada Nacional de Evangelização no Brasil – a cura divina –, ainda não lhe tinha sido desvelada. Foi numa outra experiência pentecostal que Aimee, então senhora Semple, teve contato com a cura divina.



Já trabalhando na evangelização juntamente com seu esposo Robert, Aimee diversificou seu carismatismo, pois “nesse tempo ela recebeu também o dom de interpretar as línguas estranhas” (Rosa, 1978, p. 275). É significativo ressaltar que, curiosamente, à semelhança de Francescon, Vingren e Berg, pioneiros na implantação do pentecostalismo no Brasil, Aimee também teve uma experiência pentecostal com o Rev. William H. Durham, com o qual se deu seu chamamento específico para trabalhar com a cura divina:

Certa ocasião, quando Aimee assistia a uma série de conferências dirigidas pelo Rev. Durham, Aimee sofreu um acidente caindo de uma escadaria. Fraturou um osso do pé e rompeu quatro ligamentos, fazendo com que os dedos ficassem encolhidos. Mesmo com o gesso após o curativo, o médico não deu muita esperança de cura; talvez ela ficasse com os dedos encolhidos. Sentindo muita dor, e com o pé inchado e já preto, ela foi assistir a um culto do mesmo pastor. Não suportando mais a dor, decidiu voltar para seu quarto, a um quarteirão do salão de cultos. Já no seu quarto, pronta para deitar-se e descansar, ouviu uma voz lhe dizendo: “Se tu embrulhares o sapato do pé fraturado, voltares ao culto, e pedires ao Rev. Durham para orar por ti, levando contigo o sapato para calçá-lo na volta, eu curá-lo-ei.”

Um tanto duvidosa a princípio, mas dada a insistência daquela voz em seu coração, dirigiu-se ao salão apoiada numa muleta. Sentindo dores horríveis por haver tropeçado com a muleta, contou aos irmãos o que Deus tinha falado. Em seguida, o Rev. Durham colocou suas mãos sobre o seu tornozelo e disse: “No nome de Jesus receba a cura.” Sentindo que fora curada no mesmo instante, o gesso foi tirado e de um salto colocou-se em pé e começou a andar, louvando a Deus. *Desde aquele momento, ela teve fé e poder de Deus para orar pelos enfermos também* (Rosa, 1978, p. 275, grifo nosso).

A experiência de Aimee parece encontrar esteio na proposição eliadiana acerca do contato com o sagrado: “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. *A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo*” (Eliade, 2008, p. 26, grifo nosso). De fato, para Aimee, a partir daquele momento fundou-se um novo mundo<sup>8</sup> no qual Jesus Cristo poderia curar efetivamente quaisquer doenças; enfim, fundava-se o mundo da cura divina.

A partir dessa experiência, o casal Semple sentiu-se vocacionado para fazer missões na China. Mas, lá, Robert foi acometido de malária e veio a falecer. Aimee voltou para os Estados Unidos e anos depois casou-se pela segunda vez, com Harold Stewart McPherson, adotando o nome de Aimee Semple McPherson,

como é comumente conhecida. No entanto, o segundo casamento e a vida doméstica no cuidado dos dois filhos, Roberta do primeiro casamento e Rolf do segundo, além do marido, tomou todo o tempo de Aimee, pelo que não lhe sobrava para seu ministério.

Parecia que a chama da cura divina estava se apagando.

Algo, porém começou a incomodar Aimee, pois ela tinha cessado de pregar para cuidar exclusivamente da família. Ela sentia que Deus continuava a falar em seu coração, admoestando-a a voltar ao seu ministério. Isso fez com que ela acabasse numa forte depressão. Sua saúde foi se tornando cada vez mais debilitada. Passou por várias cirurgias, sempre clamando e esperando que Deus a curasse. O que vinha em resposta à sua mente, no entanto, era: “Tu irás? Pregará a Palavra?”. Sua luta entre fazer a vontade de Deus e cuidar de sua família continuou até que ela quase chegou à morte. Numa madrugada, enquanto estava no leito de um hospital entre a vida e a morte, ela ouviu novamente a voz do Senhor que dizia: “Agora, tu irás?” Naquele instante, ela reuniu todas as forças e respondeu: “Sim, Senhor. Eu irei”.

Sua resposta em obediência ao novo chamado de Deus para sua vida devolveu-lhe a saúde e ela entendeu que não se pode fugir à vontade do Senhor. A partir dali, não cessou de pregar o evangelho poderoso de Cristo (Scotti, 2010, p. 31-32).

Os relatos das experiências de Aimee com a cura divina não se findaram ali, antes, desse dia em diante não só continuaria sendo curada em várias outras ocasiões, mas também seria “usada por Deus com experiências de cura divina” (Rosa, 1978, p. 277) para o mundo. Foi a partir dessa “chancela” para o seu chamado não só para pregar o evangelho, mas propagar a cura divina, que Aimee deu continuidade ao seu ministério evangelístico e, com mais ênfase, ao da cura divina.

Em 1915 Aimee deu o pontapé inicial em suas campanhas na cidade de Mount Forest. Foi num salão de reuniões alugado para tal que ocorreram os primeiros cultos. Contudo, foi através das tendas de lona que o movimento de cura divina se espalhou pelos EUA e pelo mundo, e a primeira tenda comprada por Aimee com as ofertas recolhidas nesses cultos serviu de modelo de como os missionários propagariam a fé quadrangular nos locais de missão.

Mesmo já pregando a cura divina conforme outrora mencionado, foi numa dessas campanhas que se relata ter Aimee recebido a mensagem do Evangelho Quadrangular, que ajudaria a transformar o movimento de tendas de lona, cuja mensagem central era a de cura divina, em Igreja do Evangelho Quadrangular

(*International Church of The Four Square Gospel*).

Em 1922,

Aimee se encontrava na cidade de Oakland, na Califórnia. Ela pregava, como era de seu costume, em uma tenda de lona que comportava cerca de oito mil pessoas. O número de assistentes, no entanto, era bem maior, pois uma multidão a assistia do lado de fora. O texto usado por ela naquela noite encontra-se em Ezequiel 1.1-28. Nele, o profeta descreve a visão de um ser de quatro rostos, semelhante ao homem, porém com pés de bezerro (Scotti, 2010, p. 34).

Doutrinariamente,

a Igreja do Evangelho Quadrangular (Cruzada Nacional de Evangelização), (...), tem como base teológica as especializações de Jesus: salvador, batizante com o Espírito Santo, o grande médico e o rei que há de voltar. Embora na doutrina da Igreja essas qualidades sejam diferentes ângulos do ministério de Jesus, na realidade constituem verdadeiras especializações ou até mesmo configuram distintas divindades, vez que algumas delas, como o de batizante com o Espírito Santo e, principalmente, o de “grande médico”, são privilegiados na prática religiosa (Mendonça, 2008, p. 68-69).

O que Mendonça quis explicar, dito de outra maneira, é que houve uma associação de algumas características ministeriais de Jesus com as faces do ser enigmático de Ezequiel, de modo que, nessa perspectiva, o rosto de homem simboliza Jesus como salvador; o rosto de leão, Jesus como o batizador com o Espírito santo; o rosto de águia, Jesus como o rei que há de vir; e, finalmente, o rosto de boi, como não poderia deixar de ser, Jesus como o grande médico divino.

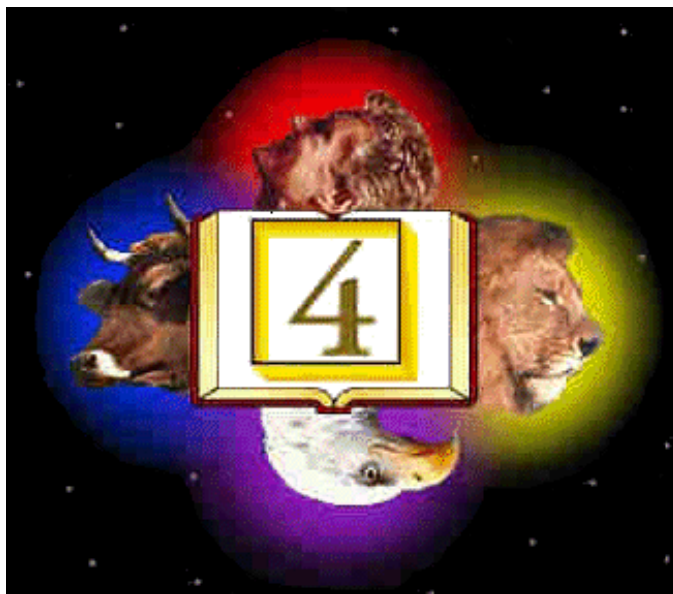


Figura 2. Um dos símbolos do Evangelho Quadrangular.

Disponível em:

<[http://www.quadrangular.com.br/pagina.php?nome\\_link=Símbolos](http://www.quadrangular.com.br/pagina.php?nome_link=Símbolos)>. Acesso em: 20 jan. 2013.

Após ter recebido a revelação da mensagem Quadrangular, Aimee, impulsionada por esta nova bandeira, continuou durante os vinte e dois anos seguintes a propagar tal fé. Nesse período, seu ministério foi deveras profícuo, conseguindo, por exemplo, a primeira rádio de propriedade de uma igreja evangélica nos EUA – a Rádio KFSG – e construiu o *Angelus Temple*, sede internacional da IEQ.

Em 26 de setembro de 1944, Aimee, com a saúde já bastante debilitada, faleceu após ter pregado pela última vez, coincidentemente, na mesma cidade de Oakland onde, vinte e dois anos antes, recebera a revelação da mensagem Quadrangular. Seu filho Rolf K. McPherson, a partir dali, assumiu a liderança da igreja que continuou se expandindo, inclusive internacionalmente.

#### **4. Um grande legado: a cura divina e a IEQ**

A mensagem Quadrangular chegou ao Brasil no ano de 1951, com o trabalho missionário do Pr. Harold Edwin Willians, que fundou na cidade de São João da Boa Vista, São Paulo, a primeira Igreja do Evangelho Quadrangular, “sob o nome de ‘Igreja Evangélica do Brasil’” (Rosa, 1978, p. 251).

Mas o trabalho ficou restrito àquela cidade por dois anos. Seu desenvolvimento deu-se somente a partir de 1953 quando, a convite de Willians,

o pregador de cura divina Raymond Boatright iniciou campanhas de cura divina com as famosas tendas de lona aos moldes de Aimee, sua precursora. “Dessas campanhas surgiria a Cruzada Nacional de Evangelização” (Rosa, 1978, p. 251), embrião da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil.

Assim, a IEQ se expandiu no Brasil, inicialmente, não com a doutrina Quadrangular “ortodoxa” propriamente dita, já consolidada nos EUA, mas através da hipertrofia da cura divina, a ponto do historiador da IEQ, o Rev. Julio O. Rosa queixar-se acerca disso, conforme ele mesmo registrou:

Observando hoje a proliferação de movimentos ditos da “cura divina”, digo com pesar que nem de longe se parecem, pelo menos alguns deles, com os fundamentos da IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR, ou sejam [sic!]: SALVAÇÃO DA ALMA, BATISMO COM O ESPÍRITO SANTO, CURA DIVINA, SEGUNDA VINDA DE CRISTO. Tanto as conferências públicas, as reuniões, como os próprios programas de rádio estão cheios de absurdos e distorções do que era originalmente, o idealismo de Aimee Semple McPherson, a fundadora da IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR. É claro que estamos cientes de que muitos pregadores da própria Igreja Quadrangular têm se excedido em práticas que absolutamente não enquadradas nas diretrizes da Igreja; e diga-se de passagem, a Igreja do Evangelho Quadrangular é bastante liberal na aplicação de seus princípios, entretanto não ensinou jamais uma pregação unilateral. Muitos pregadores estão pregando só CURA DIVINA e EXPULSÃO DE DEMÔNIOS, mantendo seus ouvintes anos a fio sub-alimentados espiritualmente, porque não recebem doutrinação completa (Rosa, 1978, p. 14, grifo nosso).

É ressaltado, assim, o papel protagônico exercido pela cura divina no processo de implantação da IEQ no Brasil, muito embora atualmente a prática da cura não seja

mais rotina, cedendo lugar a exercícios residuais de testemunhos pessoais públicos da intervenção divina no cotidiano dos crentes. Sem análise mais aprofundada, parece que velhas tradições milenaristas protestantes, ao apontarem para um futuro “sem males” pela intervenção divina na história, afastaram para segundo plano a prática ostensiva da cura divina (Mendonça, 2008, p. 143).

Inicialmente,

o movimento de Willians e Boatright tornou-se conhecido por Cruzada Nacional de Evangelização e fez grande furor com suas tendas de lona de 1953 a 1960, inaugurando o período dos milagres, isto é, a “repetição dos milagres de Cristo”, como afirmavam seus líderes (Mendonça, 2008, p. 146).



tenda do cambuci -São paulo - SP 1954

Figura 3. Foto de uma tenda da Cruzada Nacional de Evangelização. Disponível em: <[http://www.quadrangularbrasil.com/images/Raymond\\_Boatrighth/Raymond\\_Boatrighth%201.jpg](http://www.quadrangularbrasil.com/images/Raymond_Boatrighth/Raymond_Boatrighth%201.jpg)>. Acesso em: 20 jan. 2013.

Sobre a importância das tendas de lona nesse período, mas, sobretudo sobre sua função simbólica, pode-se inferir, numa perspectiva eliadiana, que elas configuram um local sagrado, e sagrado por excelência, pois era ali que ele se manifestava sobrenaturalmente através das curas. Logo, lá ocorria uma ruptura de nível, pois o espaço não era homogêneo; pode-se dizer que lá era o verdadeiro mundo, o centro do mundo religioso.

Se assim foi, é crível afirmar que as tendas da Cruzada Nacional de Evangelização eram lugares qualitativamente diferenciados, na perspectiva do nativo, evidentemente. Assim, este

lugar sagrado constitui uma ruptura na homogeneidade do espaço; (b) essa ruptura é simbolizada por uma “abertura”, pela qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); (c) a comunicação com o Céu é expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha,

árvore, cipós etc.; (d) em torno desse eixo cósmico estende-se o “Mundo” (“nosso mundo”) – logo, o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo (Eliade, 2008, p. 38).

Sob este *locus*, se uma montanha, um cipó ou uma escada podem ser considerados como *Axis mundi*, por que não uma tenda também não poderia ser? Assim, a tenda era o ponto de rotura no qual o sagrado não só se manifestava, mas também proporcionava cura.

Inclusive, pode-se ir um pouco mais além nesse sentido e traçar um paralelo com a narrativa veterotestamentária, isto é, com a tenda da congregação ou tabernáculo de Moisés. E isto em dois sentidos, quais sejam: primeiro, como lugar da manifestação de Deus com sinais e prodígios; e, em segundo, como o sagrado itinerante, errante nesta terra, no mundo profano dos homens, sacralizando o local onde estacionasse, fazendo com que este último logo se tornasse um *imago mundi* (Eliade, 2008). Paralelamente, no entanto, quando as tendas viram templos, perdem sua mobilidade e se rotinizam, o sagrado é também domesticado e os milagres escasseiam. Foi assim com a tenda de Moisés, que tinha a nuvem de dia e a coluna de fogo à noite, mas, ao tornar-se templo, tal não mais ocorria.

Naturalmente, como ocorre com praticamente todos os movimentos religiosos, o sagrado selvagem desse movimento de cura divina logo tendeu a se rotinizar, ou como disse Roger Bastide, à “domesticação do sagrado” (2006, p. 252). Este processo, em termos bastideanos, seria a domesticação do sagrado selvagem, mas como bem lembra Mendonça, baseando-se no próprio Bastide, essa domesticação,

ao contrário do que se pode pensar, tem um aspecto positivo, pois que assegura sua continuidade sob a forma de uma comemoração, de uma “lembrança” ensurdecida, de uma memória ou tradição. Por outro lado, porém, a instituição, através de sua liturgia burocratizada, impede que o sagrado volte em inovações perigosas, e também com outro discurso diferente do aceito pela ortodoxia. A liturgia padrão, assim como o discurso certo da ortodoxia, aprisiona o sagrado, transformando-o de selvagem em dominado (Mendonça, 2004, p. 31).

Desse modo,

a “selvageria” do sagrado é sempre limitada ao tempo, um tempo sagrado que logo cede lugar ao tempo profano, isto é, o tempo do sagrado preso aos cânones defendidos pelos seus sacerdotes

religiosos (...), em suma, a ordem provém do sagrado dominado (Mendonça, 2007, p. 25).

Disso se depreende que a cura divina, enquanto “selvageria” sagrada da Cruzada Nacional de Evangelização, no Brasil, não resistiu ao processo de domesticação do movimento, isto é, à burocratização que culminou na formação da Igreja do Evangelho Quadrangular. Mas não antes de influenciar significativamente as igrejas de segunda onda do pentecostalismo brasileiro, de modo que não seria errôneo afirmar que a IEQ foi o ícone e embrião dessa vaga pentecostal nacional.

### **5. A IEQ e a segunda onda: influência, inspiração e imposição?**

Nesta seção nos propomos a iluminar a abrangência do legado que, pensamos, a IEQ teve no subcampo religioso pentecostal brasileiro. Para tanto nos utilizaremos de três substantivos explicitados no título da seção.

Em primeiro lugar, *influência* tem que ver com a capacidade de ocasionar um resultado sobre algo ou alguém, ou seja, ação que uma pessoa ou coisa exerce sobre outra. Em segundo lugar, *inspiração* tem que ver com fazer nascer o entusiasmo criador ou ao menos proporcioná-lo, e, ainda, ensejar novas ideias. Por último, *imposição* tem que ver com ação de determinar, estabelecer por pressão das circunstâncias. Assim, correlacionaremos esses substantivos às igrejas da segunda onda pentecostal com a IEQ.

O movimento de cura divina através das tendas de lona se propagou paulatinamente por praticamente todo Brasil, promovendo amplo alcance ao pentecostalismo de segunda onda, representado pelo êxito da IEQ em sua empresa missionária. Sua influência inicial deu-se dentro do gradiente protestante. Objetivamente, a Cruzada começou, no princípio da década de cinquenta, seus trabalhos numa Igreja Presbiteriana Independente, ou seja, pregando o “Evangelho completo” a já evangélicos (Lopes, 2014b, p. 101). Como consequência disso, segundo Paul Freston, “boa parte da liderança nacional [da IEQ] era oriunda da IPI e da Igreja Metodista” (1993, p. 83).

Este, todavia, não foi seu único campo de influência, pois não tardaria para uma cisão da IEQ dar ensejo à diversificação da segunda vaga pentecostal.



Segundo Ricardo Mariano, no rastro das campanhas de cura divina da Cruzada surgiram as igrejas Brasil para Cristo (São Paulo, 1955), Deus é Amor (São Paulo, 1962), Casa da Bênção (Belo Horizonte, 1964) e várias outras de menor porte (Mariano, 1999).

Inicialmente, nos ateremos à “cisão nacionalista O Brasil para Cristo [que] roubou as multidões e as atenções da mídia” (Freston, 1993, p. 83). O fundador da igreja O Brasil para Cristo (BPC), foi o ex-operário e diácono da Assembleia de Deus, Manoel de Mello. Mello teve influência não negligenciável no movimento de cura divina, pois “com a chegada das tendas, e impulsionado pela recuperação de uma doença grave, ligou-se à Cruzada Nacional de Evangelização” (Freston, 1994, p. 117).

Contudo, não tardou para que o espírito autônomo e emancipador de Mello o levasse à cisão com a Cruzada e à fundação da BPC. “Foi então que, provavelmente a exemplo dos chilenos que criaram a igreja pentecostal ‘O Chile para Cristo’, Mello lançou as bases de sua nova agremiação – ‘O Brasil para Cristo’” (Rolim, 1985, p. 52).

A BPC foi um sucesso imediato e Mello chegou à fama nacional com menos de 30 anos de idade. Se a IEQ inovara com tendas, trazendo a cura divina para fora dos templos, a BPC foi mais longe, alugando espaços seculares como cinemas, ginásios e estádios. Já em 1958, enchia o Pacaembu em feriados nacionais, com a presença de autoridades civis e bandas do Exército (Freston, 1994, p. 118-119).

Pensamos, assim, que a IEQ influenciou de maneira bastante significativa essa igreja da segunda onda pentecostal brasileira, qual seja, a BPC. Afirmamos isso porque a ênfase da BPC também foi a cura divina e muito embora tenha, em certo sentido, inovado na propagação midiática da fé pentecostal, sua matriz, notoriamente, foi a IEQ.

O título que demos a esta seção enseja que a IEQ não só influenciou, também inspirou outras igrejas pentecostais de segunda onda. Uma dessas foi a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). Fundada em 1962 por David Miranda, “a IPDA talvez seja a igreja que mais investe no uso do rádio, bem como na posse de emissoras, gravadoras e estúdios. A cura divina é adaptada para o meio; mas o vínculo entre rádio e igreja é sempre mantido, o primeiro sendo porta de entrada para a segunda” (Freston, 1994, p. 127).

Conquanto David Miranda não tenha sofrido uma influência direta do movimento de tendas como o teve seu congênere Manuel de Mello, certamente teve uma inspiração naquele movimento para que seu ministério se sobressaísse justamente pela ênfase na cura divina e, à semelhança da BPC, na ampla difusão midiática, vedada a difusão televisiva.

Cumpramos sublinhar ainda que outros traços da IPDA diferem tanto da IEQ quanto da BPC, mormente em relação ao seu acentuado sectarismo e legalismo exacerbado. Como exemplos desses traços podemos citar a expressa proibição de assistir programas televisivos quaisquer que forem seus conteúdos, a total falta de colaboração com outras denominações, bem como o ascetismo de condenação e retirada do mundo, isto é, apatia política e distanciamento de atividades lúdicas. Todavia, isso não esmaece a inspiração taumatúrgica e midiática da IPDA. Portanto, no que toca à inspiração, pode-se afirmar que a fundação da IPDA “foi uma possibilidade aberta pelo movimento das tendas” (Freston, 1994, p. 129).

As igrejas de segunda onda não se restringem somente a estes dois exemplos aqui analisados. Mas pensamos que abordar todas as denominações de segunda onda seria uma tarefa demasiadamente extensa e uma digressão bem pouco produtiva para o fito a que nos propomos. Portanto, a BPC e a IPDA parecem dar conta de evidenciar a influência e inspiração que a IEQ teve enquanto denominação pioneira da segunda onda pentecostal.

Trataremos aqui da última proposta desta seção. Se nos parágrafos anteriores trabalhamos a questão da influência e inspiração, agora nos ateremos à imposição. Por imposição entendemos a ação de determinar, estabelecer por pressão das circunstâncias, e não por força de decreto ou algo que o valha. Sendo assim, pensamos que a IEQ impôs uma nova forma de ser pentecostal. Sua ampla utilização da mídia radiofônica e sua preocupação com a cura divina afetaram não somente as igrejas de segunda onda, mas instaram, por força das circunstâncias, que a Assembleia de Deus, pertencente a primeira onda pentecostal, revisse seus conceitos com relação à utilização dessa mídia.

Assim, não foi sem motivo que somente na Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil de 1962 que se aprovou a ampla utilização do rádio na evangelização, bem como o projeto de se ter uma emissora de abrangência nacional. A primeira discussão sobre o assunto ocorreu na

convenção de 1937, mas a aprovação deu-se somente vinte anos depois (Daniel, 2004, p. 331). Destacamos, todavia, que algumas igrejas da Assembleia de Deus já se utilizavam da mídia radiofônica antes de sua aprovação formal<sup>9</sup>.

Exceção feita à Congregação Cristã no Brasil, que ainda rechaça o uso de mídias<sup>10</sup>, as demais igrejas não puderam ficar alijadas de um projeto midiático para fins proselitistas, sob pena de estagnação ou até mesmo perda de fiéis. Tal modernização se impôs como um legado da IEQ no subcampo religioso pentecostal brasileiro. Pode-se aventar ainda outras contribuições, como a liderança feminina e a suavização dos usos e costumes.

A cura divina, muito embora com pouco destaque no pentecostalismo de primeira onda, com a IEQ ganhou relevo e centralidade cültica, de modo que sua influência perpassou da segunda para a terceira onda, como veremos a seguir.

## **6. Para começar a concluir: problematizações**

Por fim, mas não menos importante, levanta-se a tese de Mendonça de que a IEQ, em certo sentido, lançou as bases do neopentecostalismo. “Pode-se dizer que a Igreja do Evangelho Quadrangular, embora tipicamente pentecostal, inseriu em seus fundamentos teológicos a chave do neopentecostalismo” (Mendonça, 2008, p. 136). De fato, há ao menos dois indícios que parecem fundamentar esta tese, um mítico ou teológico e o outro relativo à práxis ou ao rito.

Em relação à questão teológica, Mendonça afirma que “seus quatro fundamentos são: salvação da alma, batismo com o Espírito Santo, cura divina e segunda vinda de Cristo” (Mendonça, 2008, p. 136). Quanto a isto, no neopentecostalismo parece ter ocorrido mesmo uma *síntese teológica* com ênfase em sua utilidade no cotidiano, privilegiando sobretudo o que de mais pragmático há na doutrina quadrangular: a cura divina.

Assim, a segunda vinda de Cristo parece ter perdido bastante de seu caráter milenarista e passado à *vinda diária* para atender as necessidades mais prementes dos fiéis, ficando a questão de um novo céu e uma nova terra totalmente em segundo plano. A salvação da alma, por sua vez, segue no mesmo rumo, isto é, muito menos ligada à escatologia pentecostal tradicional, vinculada à esperança da vida eterna nos céus, e bem mais pragmática no sentido de salvar

o que é preciso no aqui e agora, ou seja, livrar-se das mazelas físicas e emocionais.

Outra questão decorrente do movimento foi que a cura divina restou associada, quase que exclusivamente, ao exorcismo, pois a cura passa, na maioria das vezes, também pela libertação das entidades malignas causadoras das doenças. Isso, de certo modo, acabou contribuindo para fomentar a prática da guerra santa cujas entidades das religiões afrobrasileiras se tornaram os principais alvos (Camurça, 2009). E, por fim, a glossolalia foi praticamente abolida, perdendo a centralidade que tinha na primeira onda e a importância secundária no deuteropentecostalismo. Pelo que, nessa terceira onda, falar em línguas estranhas, isto é, o dom de línguas, parece não *dizer muita coisa* às massas ansiosas pela solução de seus problemas imediatos do dia a dia.

Toda esta transformação no arcabouço teológico pentecostal teve implicações imediatas no âmbito ritual ou litúrgico, pois a práxis cültica passou a orbitar em torno da

oferta dos bens de religião. Logo, dependendo do carisma do líder, numerosos desvalidos, doentes de corpo e alma, desesperados e desraigados, e mesmo pessoas decepcionadas pela desatenção de suas próprias Igrejas, vão chegando e engrossando as fileiras desse cristianismo (Mendonça, 2008, p. 137).

Dessa maneira, o neopentecostalismo, pentecostalismo de terceira onda ou ainda, como Mendonça gostava de identificá-lo, pentecostalismo autônomo, de fato tem certo esteio no pentecostalismo do Evangelho Quadrangular, sobretudo pela prática realmente autônoma, que no neopentecostalismo se agrava para um sectarismo bastante aguçado, inclusive em relação aos próprios pentecostais e neopentecostais.

Muito embora não haja uma ligação direta naqueles termos weberianos para a ruptura do profeta em relação ao sacerdote e a conseqüente geração de novos movimentos religiosos, entre as várias denominações neopentecostais – as mais expressivas são Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) e a Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) –, em relação à IEQ, os argumentos de Mendonça são sobriamente sólidos para permitir inferir que, sim, as bases do neopentecostalismo talvez tenham sido lançadas, não propositalmente é claro, pela IEQ.

Há, todavia, outras perspectivas neste sentido. Paul Freston (1994) e Ricardo Mariano postulam ser a Igreja de Nova Vida aquela que lançou as bases do neopentecostalismo:

embora pequena, genealogicamente pertencente ao deuteropentecostalismo, a Igreja de Nova Vida desempenhou destacado papel como formadora e provedora de quadros de liderança das duas maiores igrejas neopentecostais do país: Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. De suas fileiras saíram Edir Macedo, R. R. Soares e Miguel Ângelo. Já na Nova Vida encontramos de forma embrionária as principais características do neopentecostalismo: intenso combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência do legalismo em matéria comportamental (Mariano, 1999, p. 51).

Entretanto, o mesmo Mariano reconhece que “embora nascida da ‘costela’ da Nova Vida, a Igreja Universal é seu oposto em matéria de expansão denominacional e frequência nas manifestações de poder divino e demoníaco na vida cotidiana dos fiéis” (1999, p. 53). Conquanto a tese de Mariano tenha seu mérito, a de Mendonça também o tem, e com a vantagem de que a IURD se aproxima da IEQ em termos de expansão e manifestações do poder divino; e, mais, o fundador da Nova Vida, Robert McAlister, esteve no Brasil pregando “nas campanhas de cura divina em tendas de lona da Cruzada Nacional de Evangelização” (Read apud Mariano, 1999, p. 51-52).

Portanto, tanto numa tese quanto noutra, a IEQ, de algum modo, também deu ensejo à formação do neopentecostalismo. Ademais, há no tempo presente igrejas neopentecostais como, por exemplo, a IIGD e, sobretudo, a IMPD cujo apanágio é justamente a cura divina (Lopes, 2014c). Não fosse a ênfase taumatúrgica da IEQ na segunda onda pentecostal, talvez fosse improvável que tais igrejas tivessem hoje este usufruto.

### **Considerações finais**

É verossímil que Aimee não pudesse sequer imaginar nem as proporções nem os desdobramentos que o movimento por ela iniciado tomaria a partir dos Estados Unidos. Contudo, sua própria biografia não deixa muito a desejar em termos de fertilidade heurística. O que queremos dizer com isso é que Aimee foi, simultaneamente, uma mulher à frente do seu tempo, mas também fruto do

contexto de sua própria época. Na questão de gênero e religião, por exemplo, foi vanguardista com seu exemplo de liderança e sua influência no pentecostalismo.

Todavia, na questão étnica, por sua vez, parece que Aimee deixou-se levar pelo espírito, mas não o Espírito Santo. Antes, sucumbiu ao espírito de sua época, no qual a Boa nova paulina de que “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher [e, porque não inferir, nem negro nem branco]; pois todos vós sois um só em Cristo” (Bíblia TEB, Gálatas 32.8), não teve a pregnância devida.

Esta perspectiva é corroborada por Anderson, que afirma, em relação ao público alvo de Aimee:

seu público veio da classe média baixa de migrantes rurais brancos, mais do que das classes mais humildes que frequentavam as missões pentecostais menores (Anderson 1979:125). *Em sintonia com esse público, Aimee às vezes pregava em reuniões da Ku-Klux-Klan. Após doze anos de funcionamento, o Four Square Church tinha apenas 25 membros negros, organizados separadamente dentro da igreja* (ib.: 190-191) (apud Freston, 1994, p. 111, grifo nosso).

Não queremos com isso de forma alguma denegrir a imagem de Aimee como racista ou como alguém que apoiava o racismo. Que isso fique bem claro! Entretanto, como bem disse Niebuhr, “as causas sociais do cisma [racial] têm sido tão frequentemente obscurecidas pela racionalização teológica que dificilmente se trata com franqueza a presença de preconceito racial entre os cristãos” (Niebuhr, 1992, p. 147). Portanto, não se poderia ocultar esse fato tão grave e significativo que fere (de morte, pensamos!) a ética própria do cristianismo, qual seja, a ética da fraternidade. Não obstante, tal faceta um tanto sombria nos parece sobremodo profícua. Mas essa faceta, todavia, é assunto para outros ensaios...

### **Referências bibliográficas**

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BÍBLIA. Português. *BÍBLIA – Tradução Ecumênica*. Tradução: L.J. Baraúna, et al. São Paulo: Loyola, 1994.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 81, p.

173-185, mar.-mai. 2009. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/revusp/n81/15.pdf>>. Acesso em 23/01/2013.

CROSSAN, John Dominic. A vida do Jesus histórico. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELI, Gabriele. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. 1º Ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 13-30.

\_\_\_\_\_. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. 1º Ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 85-104.

CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DALIO, Alexandre Guidio. *A chegada do Evangelho Quadrangular no Brasil e o papel da cura divina na sua implantação*. 2009. 60 p. Monografia (Bacharelado em Teologia) – Dep. Teologia, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

DANIEL, Silas. (Org.) *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do Movimento Pentecostal Brasileiro, 1ª ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

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

\_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EVANGELHO Quadrangular. Apostila. 18 ed. São Paulo: Editora Quadrangular, 2001.

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

\_\_\_\_\_. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. 304 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GUERRA, Lolita Guimarães. Cura E Experiência Religiosa No Cristianismo Primitivo. *Revista do Jesus Histórico*, Rio de Janeiro, ano IV, v. 7, p. 74-88, 2011. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos7/ARTIGO-LOLITA-GUERRA.pdf>>. Acesso em: 14/04/2015.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Êrico. *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), UFJF, Juiz de Fora, 2006.

JUSTI, Daniel Brasil. Magia no mundo antigo e práticas mágicas entre os primeiros cristãos. *Revista do Jesus Histórico*, Rio de Janeiro, ano III, v. 5, 2010. Disponível em: <[http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos5/Artigo\\_Justi.pdf](http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos5/Artigo_Justi.pdf)>. Acesso em: 14/04/2015.

LOPES, Marcelo. A cura nas religiões: uma visão histórica panorâmica. *Revista Religare*, João Pessoa, v.11, n.2, p. 296-316, set. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/22269/12360>>. Acesso em: 14/04/2015.

\_\_\_\_\_. *A trajetória de um carisma: Usos da cura divina entre o pentecostalismo do Evangelho Quadrangular e o neopentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus*. 2014. 123 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), UFJF, Juiz de Fora, 2014.

\_\_\_\_\_. A taumaturgia na Igreja Mundial do Poder de Deus: magia e pensamento mágico. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 16, n. 20, p. 24-38, jan-jun. 2014. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/50067/32096>>. Acesso em: 14/04/2015.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n.52, set.-dez. 2004. p. 29-46. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300004>>. Acesso em: 27/08/2013.

\_\_\_\_\_. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 21, n. 32, jan.-jun. 2007. p. 22-33. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/203/213>>. Acesso em: 27/08/2013.

\_\_\_\_\_. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMEESP, 2008.

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, São Bernardo do Campo: IEPG, 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

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

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

SCOTTI, Ignez Terezinha Rech. *Evangelho Quadrangular - Teologia Confessional*. [S. I. : s. n.], 2010.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

---

<sup>1</sup> Este texto é parte do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado em Ciência da Religião pelo PPCIR – UFJF, denominada: *A trajetória de um carisma: Usos da cura divina entre o pentecostalismo do Evangelho Quadrangular e o neopentecostalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus*, defendida dia 26 de fevereiro de 2014, sob a orientação do Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior.

<sup>2</sup> Reconhecemos que há uma multiplicidade de termos para designar tal fenômeno: cura sobrenatural, cura mágica e cura espiritual, dentre outros tantos. Neste sentido, optamos pelo termo cura divina dada sua especificidade na tradição cristã, uma vez que uma cura espiritual poderia ser mais adequada ao espiritismo, no qual os espíritos humanos desencarnados poderiam fazê-lo, ou, ainda, cura mágica, notadamente mais afeta ao xamanismo, por exemplo. Não obstante, há ainda os desdobramentos de concepções heterôgenas de pessoa, indivíduo e cura. Thomas Csordas, por exemplo, afirma que “o conceito tripartite de pessoa é a base para três tipos distintos mas inter-relacionados de cura: a cura física da doença corporal, a cura interior da perturbação e da doença emocional, e a liberação dos efeitos adversos de demônios e espíritos



malignos” (Csordas, 2008, p. 33). Assim, dada a variedade de concepções de cura atinentes à ampla gama dos diversos movimentos religiosos, é preciso que se operacionalize uma definição minimamente específica quanto ao sentido que lhe é atribuído tanto no pentecostalismo de segunda quanto no de terceira onda, possibilitando uma perspectiva comparativa. Portanto, o termo cura divina, sinteticamente, remete aqui a quaisquer intervenções entendidas como supraempíricas, num dado estado de perturbação da saúde psicofísica, tenha ela causas espirituais ou não, e, como ponto central, seja atribuído ao Deus do cristianismo a alteração, a melhora qualitativa do estado morbo anterior, e, quiçá, a erradicação da doença/enfermidade física ou psicológica. Enfim, esta definição mínima parece dar conta de especificar o fenômeno da cura divina no pentecostalismo de segunda onda, que é adjetivado de pentecostalismo de cura divina, mormente a IEQ.

<sup>3</sup> Convém delimitar aqui o sentido deste termo: entende-se por protocristianismo uma grandeza cultural de natureza religiosa/política que se desenvolve 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 a Paulo a fundação do cristianismo, para este recorte inicial, parece mais plausível outorgar tal tarefa ao próprio Jesus como iniciador do movimento.

<sup>4</sup> Em Weber o carisma pode ser entendido como uma qualidade extraordinária, de caráter extra-quotidiano, cujo reconhecimento pelo grupo social lhe confere validação ou legitimação. É justamente o carisma que diferencia e caracteriza certos indivíduos (profetas, feiticeiros, chefes militares e políticos). Estes detêm um carisma pessoal. No entanto, há também o carisma de função ou de instituição, que é derivado da apropriação de um carisma pessoal fundador (profético) que foi rotinizado. Esse carisma institucional fica circunscrito a uma instituição do tipo igreja, a qual delega tal carisma ao seu quadro de especialistas do sagrado.

<sup>5</sup> Sinteticamente, o batismo com (no) Espírito Santo é o tema fulcral da vivência religiosa pentecostal; aliás, é a razão identitária mesmo desse componente do gradiente protestante. Trata-se de uma variação ou evolução da concepção puritano-pietista advinda do metodismo de John Wesley. Nos Estados Unidos, com o movimento *Holiness*, a herança teológica metodista da primeira e segunda bênção (conversão e santificação) foi acrescida de uma terceira bênção, a saber, o batismo com o Espírito Santo, que no pentecostalismo evidencia-se pelo falar em outras línguas.

<sup>6</sup> Aqui nos referimos ao postulado de Roger Bastide sobre o sagrado selvagem e o sagrado domesticado. Segundo Bastide, o sagrado selvagem é criador, uma força dinâmogênica capaz de impulsionar a experiência extática. Já o sagrado docilizado ou domesticado é aquele prezo aos cânones e sua força é limitada pela instituição religiosa. No entanto, a selvageria é intrínseca ao sagrado e está latente no sagrado domesticado, podendo, diante de certas circunstâncias, dar vazão à sua selvageria. Antonio Gouvêa Mendonça, comentando Roger Bastide, afirma que a “selvageria” do sagrado é sempre limitada ao tempo, um tempo sagrado que logo cede lugar ao tempo profano, isto é, o tempo do sagrado preso aos cânones defendidos pelos seus sacerdotes religiosos (...), “em suma, a ordem provém do sagrado dominado” (Mendonça, 2007, p. 25). Há, portanto, uma possível dialética, ciclicidade, sazonalidade na atuação do sagrado selvagem num dado movimento religioso. Com relativa pregnância, pode-se associar a selvageria e domesticação do sagrado no gradiente protestante ao processo da seita se tornar igreja e, de sua cisão profética, surgir uma outra seita, por exemplo.

<sup>7</sup> O falar línguas estranhas é um fenômeno extático não restrito ao cristianismo. Caracteriza-se, grosso modo, pelo “falar” outras línguas sob o impulso do sagrado. Na fé cristã há basicamente duas formas que pode ocorrer, quais sejam, a glossolalia e a xenolalia. A glossolalia é comumente associada ao evento do pentecostes neotestamentário (Atos 2), no qual os discípulos foram batizados com (no) Espírito Santo e começaram a falar outras línguas como sinal externo desse batismo. A teologia pentecostal postula que a glossolalia, isto é, falar em línguas estranhas ou dos anjos é, praticamente, uma *conditio sine qua non* para se tornar um pentecostal pleno, muito embora no mito de origem de Atos 2 o fenômeno tenha sido o falar línguas idiomáticas. O termo xenolalia está associado justamente às línguas idiomáticas, mas pode estar vinculado ao fenômeno extático, não tanto para edificação do fiel, mas muito mais para a evangelização, como um sinal do poder de Deus, segundo creem os pentecostais.

<sup>8</sup> Quando se fala da fundação de um novo mundo remete-se, a fortiori, ao mundo de outrora. No caso de Aimee, este mundo se refere ao seu mundo religioso cheio de indagações e incertezas de sua adolescência no metodismo, “quando começou a aprender sobre a teoria da evolução [na escola], sofreu um grande impacto e procurou seu professor com a pergunta sobre quem estava certo: seu livro de estudos, ou a Bíblia? O professor, altivo, respondeu que embora a Bíblia fosse

---

um maravilhoso clássico da literatura, o livro de gênesis e o criacionismo eram uma história ridícula, um mito. Assim ele continuou a argumentar sobre o assunto, deixando-a ainda mais confusa. Aimee então passou a questionar se tudo o que havia aprendido desde criança sobre Deus, como criador dos céus e da terra, era verdade ou uma fábula, como disse seu professor. Deus existia? Como já conhecia a Bíblia, começou a ler Darwin, Voltaire e Thomas Paine, com o propósito de chegar a uma conclusão e resolver o dilema. *Um dia, quando recebiam a visita de um pastor, amigo da família, para o chá, ela procurando esclarecer suas dúvidas pergunta (sic!) ao pastor se Deus ainda operava milagres para provar sua existência. O pastor, sem ajudá-la com sua resposta, diz: “O tempo dos milagres terminou”. O que ela queria mesmo era encontrar alguém que lhe dissesse que a Bíblia era um livro em que deveríamos “simplesmente crer”. Assim sua dúvida seria resolvida facilmente.*” (Cf., Alexandre Guidio Dalio, A Chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil e o papel da cura divina na sua implantação, p. 12). (grifo nosso). Este era o antigo mundo religioso de Aimee, um mundo protestante desencantado, no qual a cura divina dificilmente seria promovida, tanto mais nos moldes do pentecostalismo.

<sup>9</sup> Para um aprofundamento nessa temática ver, por exemplo: Roiz, Diogo da Silva; Fonseca, André Dioneu. Representações da igreja assembleia de deus sobre a televisão as entre 1960 e 2000. *Revista Brasileira de História das Religiões*. São Paulo, ano II, n. 4, Mai. 2009. p. 185-205. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf3/texto8.pdf>>. Acesso em: 20/04/2015.

<sup>10</sup> Para maior profundidade ver, por exemplo: Foerster, Norbert Hans Christoph. Poder e política na congregação cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. *Ciencias Sociales y Religion/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 121-138, out. 2006. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/2296/1002>>. Acesso em: 20/04/2015.

Recebido em 13/05/2015, revisado em 01/06/2015, aceito para publicação em 01/06/2015.